



VNiVERSiDAD D SALAMANCA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN PSICOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE PERSONALIDAD, EVALUACIÓN Y TRATAMIENTO PSICOLÓGICOS

TESIS DOCTORAL

**RESILIENCIA DE LOS AVA GUARANÍ PARANAENSES DE BRASIL Y
PARAGUAY EN PERSPECTIVA DE GÉNERO**

Autora: CLAUDIA CÁCERES GONZÁLEZ

Dirigida por:

CRISTINA JENARO RÍO

Catedrática del Departamento de Personalidad, Evaluación y Tratamiento Psicológicos

SALAMANCA, 2019

ÍNDICE DE CONTENIDOS

DEDICATORIA	15
AGRADECIMIENTOS.....	17
PRESENTACIÓN.....	19
1 CAPÍTULO I. PERSPECTIVA DE GÉNERO Y UNIVERSO INDÍGENA.....	23
1.1 LOS ESTUDIOS DE GÉNERO – ESTADO DEL ARTE	23
1.1.1 REVISIÓN DEL CONCEPTO: DE GÉNERO A ESTUDIOS DE GÉNERO	23
1.2 ESTUDIOS DE GÉNERO Y APROXIMACIONES A LAS SOCIEDADES INDÍGENAS.....	35
1.2.1 CONSTRUCCIONES DE ESTUDIOS DE GÉNERO RESPECTO A FEMINISMOS EN LATINOAMÉRICA	35
1.2.2 FEMINISMO INDÍGENA	43
1.2.3 AVANCES Y RETOS ÉTNICOS DE ACCIONES COLECTIVAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS.....	50
1.3 PERSPECTIVA DE GÉNERO Y LOS PUEBLOS GUARANÍ.....	61
1.3.1 PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LA NACIÓN CONTINENTAL GUARANÍ DE BRASIL Y PARAGUAY.....	61
1.3.2 GÉNERO EN PARAGUAY: PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES	63
1.3.3 GÉNERO EN BRASIL: PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES	67
1.4 CONSIDERACIONES FINALES.....	70
2 CAPÍTULO II: LA RESILIENCIA Y EL UNIVERSO INDÍGENA.....	73
2.1 ESTUDIOS DE RESILIENCIA – ESTADO DEL ARTE.....	73
2.1.1 REVISIÓN DEL CONCEPTO DE LA RESILIENCIA	73
2.1.2 ANTECEDENTES Y DESARROLLO DE LAS ESCUELAS SOBRE EL ESTUDIO DE LA RESILIENCIA	78
2.2. DESARROLLO MÁS RECIENTE DEL ESTUDIO DE LA RESILIENCIA	96
2.3. CARACTERÍSTICAS DEL SELF RESILIENTE.....	103
2.4. LA RESILIENCIA COMUNITARIA Y LA RESILIENCIA INDÍGENA	109
2.4.1. RESILIENCIA COMUNITARIA: DEL YO AL NOSOTROS	109
2.4.2. ESTUDIOS DE RESILIENCIA INDÍGENA.....	116
2.5. LA RESILIENCIA, EL AFECTO NUTRICIO Y EL GUARANÍ.....	122
2.5.1. EL AFECTO NUTRICIO Y EL GUARANÍ	122
2.6 CONSIDERACIONES FINALES.....	126
3 CAPITULO III: EL UNIVERSO GUARANI	129
3.1. LOS GUARANÍES Y EL TERRITORIO	129

3.1.1. ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA, ECONÓMICA Y RELIGIOSA DE LOS GUARANÍ	131
3.1.2. LA IMPORTANCIA DEL TEKOKHA/TERRITORIO PARA EL TEKOK/MODO DE VIVIR GUARANÍ	141
3.2. LOS AVA GUARANÍ PARANAENSES	144
3.2.1. LOS EMBATES MODERNOS SOBRE EL TERRITORIO ANCESTRAL AVA GUARANÍ: LA ITAIPU BINACIONAL Y SUS IMPACTOS SOBRE LOS PARANAENSES DE BRASIL Y PARAGUAY	145
3.2.2. CAMINANTES HACIA EL VYV MARAË'Y/TIERRA SIL MAL	159
4. CONSIDERACIONES FINALES DEL CAPITULO	165

4 CAPÍTULO IV: ESTUDIO DE LOS AVA GUARANÍ PARANAENSES, GÉNERO Y RESILIENCIA

PSICOSOCIAL

4.1 PRESENTACIÓN	167
4.2 OBJETIVOS.....	167
4.3 HIPÓTESIS	169
4.4 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN.....	169
4.5 MÉTODO.....	170
4.5.1 DISEÑO DE INVESTIGACIÓN	170
4.5.2 CONTEXTO DE ESTUDIO O ÁMBITO GEOGRÁFICO DE LA INVESTIGACIÓN.....	173
4.5.3 INFORMANTES.....	174
4.5.4 PROCEDIMIENTO	178
4.5.5 CONSIDERACIONES ÉTICAS.....	183
4.5.6 TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN	183
4.5.7 ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN	190
4.6 RESULTADOS DE LOS ANÁLISIS CUANTITATIVOS	190
4.6.1 VISIÓN DEL PUEBLO GUARANÍ	190
4.7 RESULTADOS DE LOS ANÁLISIS CUALITATIVOS.....	202
4.7.1 IDENTIDAD GUARANÍ.....	202
4.7.2 ELEMENTOS IMPORTANTES DE SU IDENTIDAD.....	205
4.7.3 CONCEPCIÓN DE LA MUJER	207
4.7.4 DISPONIBILIDAD	208
4.7.5 RAZONES DE SU FORTALEZA	214
4.7.6 CAPACIDAD DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS	216
4.7.7 REFERENTES DE NOTICIA SOBRE EL DESPLAZAMIENTO FORZOSO Y LA RELOCALIZACIÓN	218
4.7.8 REACCIONES Y CONDUCTAS	219
4.7.9 NUEVO LUGAR	222
4.7.10 MUDANZA.....	223

4.1.1. DE LAS ORILLAS DEL RÍO PARANÁ A LA REUBICACIÓN	226
4.7.11 REORGANIZACIÓN Y SUPERVIVENCIA	231
4.7.12 ELEMENTO COLABORADOR	235
4.7.13 APORTE DE LA MUJER	238
4.8 RESULTADOS DE LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y ENTREVISTAS.....	241
4.8.1 LA REUBICACIÓN DE LOS PARANAENSES	242
4.8.2 SER MUJER EN LA CULTURA AVA GUARANÍ.....	254
<u>5 DISCUSIÓN Y LÍNEAS FUTURAS DE INVESTIGACIÓN</u>	<u>271</u>
<u>6 CONCLUSIONES.....</u>	<u>299</u>
<u>7 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	<u>303</u>
<u>8 ANEXOS.....</u>	<u>319</u>
8.1 DOSSIER DE EVALUACIÓN DE LA RESILIENCIA – GÉNERO – AVA GUARANÍ PARANAENSES	319
8.1.1 APARTADO A. FORMULARIO DE ENCUESTA.....	319
8.1.2 APARTADO B-1. PROTOCOLO DE PREGUNTAS ABIERTAS Y SEMIESTRUCTURADAS SOBRE LA RESILIENCIA	322
8.1.3 APARTADO B-2. PROTOCOLO DE PREGUNTAS ABIERTAS Y SEMIESTRUCTURADAS SOBRE EL DESPLAZAMIENTO FORZOSO Y LA RELOCALIZACIÓN.....	322
8.1.4 APARTADO C. FORMULARIO/GUÍA DE OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.....	323
8.2 TABLAS COMPLEMENTARIAS DE LOS ANÁLISIS CUANTITATIVOS	325
8.3 ANÁLISIS REALIZADOS CON ATLAS TI.....	337
8.4 ANEXO DE CÓDIGOS CON CITAS DE LOS DIFERENTES DOCUMENTOS PRIMARIOS.....	353

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Olas del feminismo y sus exponentes	29
Tabla 2. Definiciones de resiliencia	76
Tabla 3. Principales Escuelas de estudios de resiliencia, autores y sus aportaciones	95
Tabla 4. Generaciones, referentes y enfoques del estudio de la resiliencia.....	102
Tabla 5. Pilares de la resiliencia comunitaria	113
Tabla 6. Ocupación laboral y/o rol que cumplen en la comunidad los entrevistados.....	177
Tabla 7. Número de entrevistas realizadas en las diferentes comunidades de Paraguay y Brasil	178
Tabla 8. Fases cronológicas del proceso de investigación	178
Tabla 9. Distribución de frecuencia de respuestas	193
Tabla 10. Estadísticos descriptivos.....	194
Tabla 11. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias (Anova) en función del estado civil.....	196
Tabla 12. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias (Anova) en función del país	201
Tabla 13. Frecuencia de comentarios sobre la identidad guaraní, ordenados por países.....	204
Tabla 14. Frecuencia de comentarios sobre aspectos importantes de su identidad, ordenados por países	206
Tabla 15. Frecuencia de comentarios sobre la concepción de la mujer, ordenados por países	207
Tabla 16. Frecuencia de comentarios sobre su disponibilidad, ordenados por países.....	209
Tabla 17. Frecuencia de comentarios sobre su visión del futuro, ordenados por países.....	211
Tabla 18. Frecuencia de comentarios sobre su compromiso con asumir, ordenados por países	212
Tabla 19. Frecuencia de comentarios sobre razones de su fortaleza, ordenados por países ..	215
Tabla 20. Frecuencia de comentarios sobre su capacidad de resolución de conflictos, por países	217
Tabla 21. Frecuencia de comentarios sobre los medios de resolución de conflictos, por países	218
Tabla 22. Referentes de noticia del desplazamiento y relocalización	221
Tabla 23. Reacciones, conductas y emociones	221
Tabla 24. Nuevo lugar	223

Tabla 25. Mudanza y condiciones básicas.....	226
Tabla 26. Lugar de reubicación	229
Tabla 27. A orillas del río Paraná.....	230
Tabla 28. Reorganización	233
Tabla 29. Sobrevivencia.....	235
Tabla 30. Elemento colaborador	237
Tabla 31. Rol de la mujer antes.....	239
Tabla 32. Aporte de la mujer hoy.....	241
Tabla 33. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias (Anova) en función del género	325
Tabla 34. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias (Anova) en función de la comunidad.....	328
Tabla 35. Listado de códigos empleados en los análisis	337
Tabla 36. Tabla de frecuencia de códigos en los documentos primarios	341
Tabla 37. Lista de códigos próximos.....	347

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Modelo ecológico planteado por Bronfenbrenner	85
Figura 2. Mandala de los siete pilares de la resiliencia. Fuente: Wollin y Wollin (1993).....	87
Figura 3. La casita planteada por Stephan Vanistendael	93
Figura 4. Los guaraníes en América del Sur.....	130
Figura 5. El Guaraní y su uso del espacio geográfico en su territorio.	132
Figura 6. Guaraní Continental (Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay)	143
Figura 7. Nube de conceptos relacionados con la identidad guaraní	203
Figura 8. Nube de conceptos sobre la identidad guaraní	203
Figura 9. Familia de códigos relacionados con la autodefinición como guaraní.....	205
Figura 10. Nube de conceptos sobre Elementos considerados importantes para su identidad	205
Figura 11. Familia de códigos relacionados con aspectos importantes como guaraní.....	206
Figura 12. Nube de conceptos sobre la Concepción de la mujer	207
Figura 13. Familia de códigos relacionados con la Concepción de la mujer	208
Figura 14. Nube de conceptos sobre aspectos a los que un Ana Guaraní está dispuesto.....	208
Figura 15. Nube de conceptos sobre aspectos a los que un Ana Guaraní está dispuesto con respecto a su cultura.....	209
Figura 16. Familia de conceptos sobre aspectos a los que un Ana Guaraní está dispuesto con respecto a su cultura	210
Figura 17. Nube de conceptos sobre la visión del futuro.....	211
Figura 18. Familia de conceptos sobre la visión del futuro.....	212
Figura 19. Nube de conceptos sobre aspectos que están dispuestos a asumir.....	213
Figura 20. Familia de conceptos sobre aspectos que están dispuestos a asumir.....	213
Figura 21. Nube de conceptos sobre las razones de su fortaleza	214
Figura 22. Familia de conceptos sobre las razones de su fortaleza	215
Figura 23. Nube de conceptos sobre la percepción de su capacidad para resolver conflictos	216
Figura 24. Nube de conceptos sobre las vías para resolver conflictos	216
Figura 25. Familia de conceptos sobre resolución de conflictos	217
Figura 26. Nube de conceptos sobre los referentes de la noticia del desplazamiento forzoso y relocalización.....	219
Figura 27. Nube de conceptos sobre reacciones y conductas	219

Figura 28. Nube de conceptos sobre códigos asociados a las emociones y sentimientos experimentados	220
Figura 29. Familia de conceptos sobre códigos relativos a las emociones y sensaciones	220
Figura 30. Nube de conceptos sobre palabras relacionadas con el desplazamiento a un nuevo lugar.....	222
Figura 31. Nube de conceptos sobre códigos de las características del lugar	222
Figura 32. Nube de conceptos sobre palabras relacionadas con la mudanza	224
Figura 33. Nube de conceptos sobre códigos relacionados con la mudanza	224
Figura 34. Familia de conceptos sobre códigos relativos a la mudanza	225
Figura 35. Familia de conceptos sobre códigos relativos a las condiciones de la mudanza	225
Figura 36. Nube de conceptos sobre palabras relacionadas con el proceso de traslado y reubicación.....	227
Figura 37. Nube de conceptos sobre códigos relacionadas con el lugar de reubicación.....	227
Figura 38. Familia de conceptos sobre códigos relativos al lugar de reubicación	228
Figura 39. Nube de conceptos sobre códigos relacionadas con la vida a orillas del río Paraná.....	229
Figura 40. Familia de conceptos sobre códigos relativos a la vida a orillas del Paraná	230
Figura 41. Nube de conceptos sobre palabras relacionadas con la reorganización y supervivencia	231
Figura 42. Nube de conceptos sobre códigos presentes en los comentarios sobre la reorganización y supervivencia	232
Figura 43. Nube de conceptos sobre códigos relacionados con la reorganización	232
Figura 44. Familia de códigos relacionados con la reorganización	233
Figura 45. Nube de conceptos sobre códigos relacionados con la supervivencia	234
Figura 46. Familia de códigos relacionados con la supervivencia.....	234
Figura 47. Nube de conceptos sobre palabras relacionadas con elementos colaboradores....	236
Figura 48. Nube de conceptos sobre códigos relacionados con elementos colaboradores....	236
Figura 49. Familia de códigos relacionados con elementos colaboradores.....	237
Figura 50. Nube de conceptos sobre palabras relacionadas con el papel de la mujer ayer y hoy	238
Figura 51. Nube de conceptos sobre códigos relacionados con el rol de la mujer antes.....	238
Figura 52. Familia de conceptos sobre códigos relacionados con el rol de la mujer antes	239
Figura 53. Nube de conceptos sobre códigos relacionados con el rol de la mujer hoy.....	240
Figura 54. Familia de conceptos sobre códigos relacionados con el rol de la mujer hoy.....	240
Figura 55. Comunidades Ava Guaraní paranaenses desplazadas por la Itaipu en Paraguay....	244

Figura 56. Principales comunidades a las que acudieron los Guaraní paranaenses expropiados.	250
Figura 57. Uso del vona entre las mujeres guaraníes de la comunidad Ocoy de Brasil. Fotografía: Claudia Cáceres, septiembre 2017.	260
Figura 58. Abuela tomando mate (chimarrão en portugués), fotografía del museo de la Escuela de la comunidad Ocoy, Brasil.	262
Figura 59. Pareja de oparaíva Simeón Carrillo y takuajary Alejandra Benítez tomando mate en compañía de la investigadora, comunidad Ara Pyahu, Paraguay. Fotografía: Claudia Cáceres, abril 2017.	263
Figura 60. Mujeres tocando el takua en la Asamblea Regional de Ava Guaraní paranaenses de Brasil, Argentina y Paraguay. Fotografía: Claudia Cáceres, abril 2018.	265

“La mejor forma de empezar bien en la vida es contar con una constelación de afectos” (Cirulnyk, 2015).

“El lugar que le corresponde, la mujer Guaraní ya lo tiene, nadie se lo quita, nadie tendrá que dárselo” (Meliá, 1997).



Takuajáry Marcelina Benitez (85 años). Comunidad Acaraymi (2018).

DEDICATORIA

A Pablina y Emigdio, mis padres, símbolos invaluable de resiliencia.

AGRADECIMIENTOS

Partimos de la premisa que para la realización de la Tesis Doctoral se necesita de un apoyo afectivo colectivo. Colectivo porque a lo largo del camino académico transitado nos vamos encontrando con diversas personas y circunstancias que aportan a nuestra investigación.

En primer lugar, nuestra gratitud al Dador de la vida, por llamarnos a caminar junto a los pueblos indígenas con respeto y admiración.

A los Ava Guaraní paranaenses, por abrirnos las puertas de sus comunidades, sus casas, sus vidas, dejándonos ser parte de sus actividades cotidianas. Nos han permitido sentarnos en sus fogatas y compartido sus mates y platos de alimentación diaria. Así mismo, ser parte de sus ritos religiosos de la danza sagrada, las curaciones, y donde también hemos tocado el takua junto a las mujeres en el templo. De manera especial agradecemos a la pareja de los líderes religiosos, a los chamói y las takuajáry, que nos han transmitido su sabiduría y experiencia espiritual. A las mujeres que nos han compartido sus vivencias de maternidad y lo que implica ser dueña del fuego en el hogar y del takua en el templo. Desde 1998, que marca el inicio de nuestro acercamiento a la cultura, y más concretamente desde 2008 de caminar en medio de los Guaraní, nos sentimos en casa con ellos, porque ellos nos hacen sentir así. Aprender de sus riquezas culturales, la profundidad de su espiritualidad, su conexión con la naturaleza, la vivencia de la reciprocidad. Esta última puede ser material, afectivo y espiritual. Es decir, lo recibido de ellos no creemos poder pagar todo con solo entregarles los resultados de esta investigación. De ellos aprendimos a vivir más plenamente cada día. Su resiliencia nos ha impregnado.

A nuestra casa de estudios, la Universidad de Salamanca, que con sus amplios espacios y la calidez de sus profesionales, nos han aportado la fuerza necesaria para seguir en la producción intelectual. Especialmente a los colegas del Departamento de Psicología Social y Antropología y del Departamento de Evaluación de Personalidad, Evaluación y Tratamientos Psicológicos de la Facultad de Psicología.

A nuestra Directora de Tesis, Cristina Jenaro Río, por el constante apoyo y ánimo que nos dio en cada paso que fuimos dando, por brindarnos conocimientos en nuestro incipiente camino académico profesional y que nos acompañarán toda la vida.

A Jesús López Lucas (Chuchi) por llevarnos a Cristina. A Francisco Giner Abati por su apoyo y la visita a las poblaciones indígenas Guaraní y Ayoreo de Paraguay.

A la Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) de Brasil, que ha sido parte importante de esta etapa académica. A Newton Camargo da Silva, Hernán Venegas, Clovis Brighenti y familia, por acompañarnos tan cercanamente durante nuestra Estancia de Investigación en la institución. La UNILA, casa de estudios de varias culturas, mediante el cual hemos conocido y entretejido amistades con investigadores y colegas Latinoamericanos, con la riqueza característica de la diversidad cultural.

A las compañeras y compañeros antropólogos de la causa indígena, Beatriz Baron, Raquel Peralta, Enrique Gaska, Nilo Zárate y Bartomeu Meliá, quienes nos han aportado con sabiduría experiencias de su caminar comprometido entre los guaraníes.

En el plano personal, la realización de esta Tesis Doctoral no hubiere sido posible sin el apoyo incondicional de nuestra familia. Gratitud infinita a nuestros padres, por su amor incondicional. A nuestros hermanos, por el afecto constante y sin igual desde la distancia. Todos ellos han ido viviendo a su vez lo que significó este camino: alegría, esfuerzo, cansancio, celebración. Sin ellos, simplemente no hubiere sido posiblemente.

A todos los amigos y amigas, que han sido parte en el día a día, preguntando cada avance que iba dando. Todos nos han colaborado con una palabra de aliento, las ganas para seguir dando los pasos hasta llegar a la meta. A todos nuestra gratitud!!

PRESENTACIÓN

La presente Tesis Doctoral es una investigación novedosa que nos permitió un trabajo interdisciplinario. A la temática resiliencia hemos incluido la perspectiva de género y aplicado a una realidad indígena. Trata sobre un pueblo que fue completamente desalojado de su hábitat ancestral en la década del 70, para la construcción de la represa hidroeléctrica Itaipu Binacional (Brasil – Paraguay). El interés por la temática es aproximarnos más al apasionante mundo Guaraní y conocer sus factores determinantes que los hacen resilientes, enfatizando el aporte del rol de la mujer en la cultura Guaraní. El resultado de la investigación será un documento para los Guaraní de los dos países, en su lucha por la recuperación territorial.

La investigación está estructurada en capítulos con un amplio sustento teórico. En el capítulo I planteamos la perspectiva de género, donde hemos hallado que las organizaciones de las mujeres han atravesado por olas del feminismo, para lograr sus derechos como ciudadanas. Surge el feminismo indígena en Latinoamérica, vinculada a la militancia social y la participación política, en pos del acceso a sus derechos básicos, aseguramiento de sus territorios ancestrales, cuidado del medio ambiente e instalar la igualdad de género en sus comunidades donde no existe. En las culturas indígenas lo doméstico, está dotado de una politicidad completa (Segato, 2012). Es decir, que más allá de la lógica de funcionar complementariamente los géneros, son ontológicamente completos. Sin duda, esta realidad es observable entre los Guaraní, y la literatura nos aclaró que para las mujeres guaraníes no fue necesario conformar un feminismo para lograr sus derechos de igualdad, pues la misma cultura se la otorga.

En el capítulo II, planteamos la temática resiliencia, que es esa capacidad de sobreponerse a la adversidad. Las características resilientes “han estado siempre, desde el inicio de la especie humana, pues las personas y los pueblos han tenido que superar adversidades todo el tiempo para seguir evolucionando” (Uriarte, 2013, p. 8). Tal es así, que nace la resiliencia comunitaria en Latinoamérica. Y es definida como “la condición colectiva para sobreponerse a desastres y situaciones masivas de adversidad y construir sobre ellas” (Suárez Ojeda *el tal*, 2007, p. 84). Su objetivo es resaltar las maneras en que las comunidades hacen frente a las adversidades en el contexto Latinoamericano, de precariedad y situación de vulnerabilidad, de solidaridad y donde

más veces lo colectivo se impone a lo individual. Esta resiliencia comunitaria es la que nos compete en esta investigación como estudio situado.

En el capítulo III, señalamos que los Guaraní han vivido por tiempos remotos en el espacio territorial ocupados hasta hoy en los países de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Específicamente, los Ava Guaraní están ubicados al sur de Brasil y al este del Paraguay, donde habitaban a orillas del río Paraná, siendo 36 comunidades del lado paraguayo y 19 del lado brasileño. Para ellos no existían fronteras, denominaban Itaipu “piedra que canta” al lugar, donde expresan haber vivido ya en la tierra sin mal, donde la vida fluía tranquila y en abundancia para pescar, cazar, recolectar y cosechar de la tierra en relación armónica con la naturaleza. El mismo lugar tenía un sentido espiritual que les permitía su desarrollo según sus pautas culturales. De allí fueron trasladados a diversos lugares muy distintos a lo acostumbrado. Para esta cultura profundamente espiritual, la familia extensa como unidad fundamental y la pertenencia a un territorio tienen un gran significado (Meliá, 1988, 2016).

En el capítulo IV presentamos el trabajo empírico. Iniciamos planteando los objetivos principales de la investigación, que son: (1) conocer la influencia de los factores psicológicos y socioculturales, con aporte propio de la mujer, que fundamentan y/o posibilitan el desarrollo de rasgos resilientes en los Ava Guaraní paranaenses de Brasil y Paraguay, (2) explorar las diferencias significativas en cuanto al desarrollo de los rasgos resilientes en función del género, comunidades y país de procedencia y las estrategias utilizadas por los guaraníes para el logro de la restitución de sus territorios. Nuestra pregunta clave es: ¿Cuáles son los factores o elementos determinantes que sustentan y/o posibilitan del desarrollo de rasgos resilientes en la cultura Ava Guaraní paranaenses?

En la consecución de la investigación hemos trabajado con diseño mixto en trece comunidades Guaraní paranaenses de Brasil y Paraguay, con técnicas más utilizadas en los estudios de enfoque etnográfico. En la recolección de los datos cuantitativos (cuestionarios) contó con 334 informantes y para los datos cualitativos (entrevistas abiertas y semiestructuradas) contó con 43 informantes. En la observación participante hemos tenido en cuenta las diversas actividades de las comunidades y los roles desempeñados por las mujeres. Una vez planteada la parte metodológica, presentamos

los resultados y la discusión del mismo con sus líneas futuras de investigación. La presente Tesis Doctoral finaliza con las conclusiones que se derivan de la investigación, con las limitaciones y ventajas, así como las referencias bibliográficas y los anexos correspondientes.

1 CAPÍTULO I. PERSPECTIVA DE GÉNERO Y UNIVERSO INDÍGENA

1.1 LOS ESTUDIOS DE GÉNERO – ESTADO DEL ARTE

En este apartado del primer capítulo nos adentraremos en los Estudios de género. El término género, como tal, remite a construcciones culturales que no pocos autores coinciden al definirlo. Estudiaremos las construcciones de género en Latinoamérica, que nos llevará a centrarnos en el feminismo indígena y las consecuencias de ésta, como es la organización y la implicación en la arena política de las mujeres indígenas en pos del acceso a sus derechos.

1.1.1 Revisión del concepto: de Género a Estudios de género

El género, desde el punto de vista conceptual fue propuesto en 1955 por el investigador psicólogo, especializado en sexología, John Money. Específicamente el término por él utilizado fue “papel de género” para describir el conjunto de conductas atribuidas tanto a hombres como a mujeres (Faúndez y Weinstein, 2011, p. 17). Según señalan Money y Trucker (1978) la adquisición de la identidad de género se da a través de un mecanismo similar a la del lenguaje y que necesita de un estímulo social, ya que: “al nacer, el circuito impreso ya estaba, pero la programación no estaba establecida, como en el caso del lenguaje. Su identidad de género no podía diferenciarse ni llegar a ser masculina o femenina sin estímulo social” (p.88). Sin embargo, el género como objeto de estudio científico, surge en el campo de la psicología médica con el psicoanalista y psiquiatra norteamericano Robert Stoller, en 1964. Este especialista estadounidense estableció claramente la diferencia conceptual entre sexo y género, al utilizar el concepto de "identidad de género" aplicado a los estudios sobre trastornos de la identidad sexual, en aquellas personas en las que la asignación del sexo no coincidía con el sexo sentido (Hernández, 2006).

Pero, qué se entiende por género? De acuerdo a la antropóloga estadounidense, Gayle Rubín (1986) el género “es una división de los sexos socialmente impuesta, un producto de las relaciones sociales de sexualidad” (p.114). Para la reconocida antropóloga mexicana, Marta Lamas (2013), son construcciones culturales simbólicas más allá de los datos biológicos, es decir modificables, y de acuerdo a la historiadora

estadounidense, con importante aporte a la historia del género y la mujer. Según Joan Wallach Scott (2013), el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos; es una forma primaria de relaciones significantes de poder. En esta última, la autora intenta marcar el vínculo entre el ámbito de lo psíquico y lo social.

Los Estudios de género nacen en la década de los ochenta del siglo XX, como propios de la academia del occidente en el campo del feminismo (De Lauretis, 2015), sin embargo se retira de él y pasa a ocuparse no sólo de los Estudios de las mujeres sino también de la igualdad de los derechos de hombres y mujeres, y todo lo referente al género. Nacen en una época cuando las mujeres llevaban ya décadas de organización y movilización para vindicar sus derechos, desde sus miradas y sus propios pensamientos.

La tarea de dichos estudios es la de generar conocimientos sobre las relaciones de género, dadas en tres dimensiones: la académica, política y la vida cotidiana (Guardia, 2013) y la mujer forma parte importante de estas dimensiones. Por ello afirmamos que los estudios de género son potencialmente fructíferos al permitir una visión interior de los sistemas sociales y culturales; un tratado desde esta perspectiva, ofrece una manera de comprender a las mujeres no como un aspecto aislado de la sociedad sino como parte integral de ella, que conforman la mitad de la humanidad.

El ensayo más influyente sobre el tema del género en la academia quizás fue *The Traffic in Women* (1975) (El tráfico de mujeres) de Gayle Rubin, quien definió la mutua implicación de sexo y género en el concepto de sistema sexo-género. Esta antropóloga feminista, afirma que “un sistema sexo-género es el conjunto de arreglos por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y en los cuales estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas” (Rubin, 1975, p.4). Para Lamas (2013) Rubin señala que lo que cuenta verdaderamente es cómo se determina culturalmente el sexo. Cada sociedad tiene su sistema “sexo/genero”, una manera propia de organizarse por la cual el material biológico “crudo” del sexo humano y de la procreación es moldeado por la intervención social y satisfecho de acuerdo con ciertas convenciones. Con su señalamiento de que la subordinación de las mujeres es consecuencia de las relaciones que organizan y producen el género, Rubín abrió un nuevo cauce a los estudios feministas sobre el género, que nos parece importante.

Aún podemos adjudicar al género un carácter transdisciplinar – esto desde el punto de vista académico –, que desarrolla un enfoque globalizador y remite a los rasgos y funciones psicológicas y socioculturales que se le atribuye a cada uno de los sexos en cada momento histórico y en cada sociedad. Como categoría es abarcativa, transversal e incluyente en una búsqueda de equidad que vemos sólo será posible si las mujeres conquistan el ejercicio del poder en su sentido más amplio, es decir como poder crear, poder saber, poder dirigir, poder disfrutar, poder elegir, y poder ser elegida, etc.

Fue la hegemonía de los hombres que colocó en vilo a las mujeres que se permitían pensarse desde tiempos atrás. Más específicamente en la primera mitad del siglo XIX y XX la historia fija el inicio del feminismo como movimiento colectivo, que sin embargo, tiene sus predecesoras que venían oponiéndose a la ‘tiranía del patriarcado’, desde mucho antes y que formaban parte de la primera ola del feminismo. Entre ellas contamos con escritoras e intelectuales como Mary Wollstonecraft¹ (1759-1797) y Virginia Woolf² (1882-1941) de Inglaterra; Luce Irigaray³ (1930) belga francesa; Elizabeth Cady Stanton⁴ (1815-1902), Susan B. Anthony⁵ (1820-1906), Gayle Rubín⁶ (1949) de Estados Unidos; Clara Campoamor⁷ (1888-1972) de España; Simone Beauvoir⁸ (1908-

1 Filósofa y escritora inglesa destacada de la era moderna. Entre algunas de sus obras además de la conocida vindicación de los derechos de la mujer, contamos con *Mary: A Fiction* (en español *La novela de María*), (1788) y *María* (1798); *Thoughts on the Education of Daughters* (1787), (en español *Consideraciones sobre la educación de las hijas; reflexiones sobre la conducta femenina en los deberes más importantes de la vida*); *Original Stories from Real Life* (1788), (en español *Relatos originales de la vida real*).

2 Figura destacada del modernismo literario del siglo XX y del feminismo internacional. Obras: *La señora Dalloway* (1925), *Al faro* (1927), *Entre actos* (1941).

3 Filósofa, lingüista y psicoanalista destacada. Algunas obras: *Speculum. El espejo de la otra mujer* (1974), *Ese sexo que no es uno* (1985); *Yo, tú, nosotras* (1992); *Ética de la diferencia sexual* (2010)

4 Sufragista. Junto a Susan B. Anthony, desde 1868 hasta 1870, publicaron el semanario *Revolution*, en Nueva York, y en 1869 fundaron la Asociación Nacional para el Sufragio Femenino. En 1888 colaboró en la fundación del Consejo Internacional de las Mujeres.

5 Sufragista, defensora de los derechos de la mujer.

6 Antropóloga cultural. Algunas obras: *El tráfico de las mujeres* (1975), un ensayo *Reflexionado sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad* (1984), *Sexual Politics, the New Right, and the Sexual Fringe in The Age Taboo*, Alyson, 1981, pp. 108-115.

7 Escritora, política, sufragista. Algunas obras: *El voto femenino y yo* (1936), *Sor Juana Inés de la Cruz* (1944), *El derecho de la mujer en España* (1931).

8 Filósofa existencialista. Obras: *EL segundo sexo* (1949), *La plenitud de la vida* (1960), *La mujer rota* (1968) y otras obras.

1986) de Francia; Clara Zetkin⁹ (1857-1933) de Alemania; Ana Batancourt¹⁰ (1832-1901) de Cuba, cuyos escritos y testimonios siguen orientando hasta hoy.

Estas mujeres, en su tiempo, se levantan organizadas y fortalecidas, realizan protestas en Inglaterra¹¹ y Estados Unidos¹² reclamando, primeramente, sus derechos al sufragio desde finales del siglo XVIII y parte del siglo XIX, por el que la primera ola del feminismo está caracterizada por las sufragistas. Con años de vindicaciones esta ha sido una victoria importante, pues en el pensar de ellas es a partir de esto que se podría acceder a elaborar leyes que abolieran las otras desigualdades sociales y civiles incrustadas en las prácticas culturales de sus países. A partir del mismo se difunde y cobra fuerza en otros países de América, Oriente y África en la década de los ochenta, (Lamas, 1986).

En Europa, específicamente en Francia, estalla el feminismo denominada segunda ola, con una de las figuras emblemáticas, Simone de Beauvoir, quien vivió el cruce de corrientes de pensamiento como el existencialismo y el marxismo, con las cuales dialogó para formar su propia manera de entender y cuestionar el mundo. Con su obra *El segundo sexo* (1949), ha nutrido a la corriente que estaba naciendo, en ella analiza la condición femenina en las sociedades occidentales desde múltiples puntos de vista. Ella investiga el porqué de la situación en que se encuentran las mujeres. Analiza a las mujeres como el otro, es decir, el sexo femenino es la otra cara del espejo de la evolución del mundo masculino, y aporta un análisis no biologicista al afirmar “*La mujer no nace, se hace*”. Con esta obra filosófica (Amorós, 2009) radicaliza la exigencia emancipatoria para dejar de ser las ‘eternas menores’. Su planteamiento ha sacudido invitando a reflexiones críticas no solo a mujeres sino también a los grandes pensadores de ese tiempo.

Traemos también aquí el aporte invaluable de la académica feminista australiana, Germaine Greer, quien con su obra *The Femele Eunuch* (1970), (*La mujer eunuco*), ha denunciado la profunda misoginia, donde el eterno femenino es producido

9 Política. Luchadora por los derechos de la mujer.

10 Sufragista, precursora por los derechos de la mujer en Cuba.

11 <http://www.elmundo.es/la-aventura-de-la-historia/2015/12/18/5672b589ca474134438b4698.html>

12 <https://www.youtube.com/watch?v=XQkXM01sjtg>

por la cultura patriarcal y examina el esqueleto y las formas del cuerpo femenino a la luz de las modificaciones sufridas por ser mujeres. A modo de Simone Beauvoir y Kate Millet (filósofa feminista estadounidense), Greer ataca el biologicismo de las teorías freudianas respecto a la mujer.

La segunda ola del feminismo dio surgimiento al tema género con los hallazgos de Stoller (1964) y evolucionó hacia los Estudios de la Mujer a principios de la década de los cincuenta, hasta desembocar hacia los Estudios del género en la década de los ochenta del siglo XX. Este nace por la insuficiencia de los Estudios de la Mujer, pues, en el interior emergieron cuestionamientos que ponían en tela de juicio los propios hallazgos teóricos y el discurso de estos estudios. Uno de estos cuestionamientos se relaciona con los expuestos por las intelectuales de color a finales de la década de los setenta, sobre la universalidad del concepto mujer. Dicho planteamiento defiende la necesidad de superar el sesgo etnocéntrico de dichos estudios de tendencia universal, y pasa a pluralizarlas al denominarlas “Estudios de las Mujeres”, para expresar la diversidad y multiplicidad de sus realidades.

Como resultado de esta dinámica de interés científico aparecen los denominados Estudios de género en los años ochenta del siglo XX para explicar mejor los “problemas de las mujeres”, (Hernández, 2006, p.2); que refiere a la gran desigualdad, su ausencia en la mayoría de los espacios, como producto del sesgo androcéntrico. A propósito, Julieta Paredes (2008) discute que las mujeres sean tratadas como un “problema” entre tantos otros problemas más importantes, cuando ellas son la mitad del todo.

En realidad, como señala la antropóloga chilena, Sonia Montecino (1997), y con quien estamos de acuerdo, “el androcentrismo no se relaciona solo con el hecho de que los investigadores o pensadores sean hombres, sino que son varones y mujeres adiestrados en disciplinas a explicar la realidad bajo modelos masculinos”. El tema está enquistado en la cultura, las organizaciones sociales y las subjetividades de las personas; se debe crear más consciencia en todos los ámbitos, la cual será un real compromiso por erradicarlo.

En la tercera ola del feminismo, que nace en la década del sesenta y hay distintas opiniones respecto a su finalización, ya que algunos sostienen que sigue vigente, otros afirman que finalizó en los años ochenta, y que en la actualidad estamos en la cuarta

ola. En este estudio, nos quedamos en la tercera ola. Las autoras más relevantes entre ellas son Betty Friedan¹³ (1921-2006), Kate Millet¹⁴ (1934-2017) y Judith Butler¹⁵ (1956) de Estados Unidos; Teresa De Lauretis¹⁶ (1938) de Italia; Celia Amarós¹⁷ (1944) y Amelia Valcarcel¹⁸ (1950) de España; y Marcela Lagarde¹⁹ (1948), Marta Lamas²⁰ (1947), Madalena León²¹ (1959), Márgara Millan, Rosalva Aida Hernández²² (1963), Julieta

13 Teórica y líder feminista. Algunas obras: *Mística de la feminidad* (1963), *It Changed My Life: Writings on the Women's Movement* (1976), *The Second Stage* (1981).

14 Filósofa, escritora feminista, escultora. Algunas obras: *Política sexual* (1970), *Flying* (1974), *The Basement: Meditations on a Human Sacrifice* (1979).

15 Filósofa. Referente de la teoría queer. Algunas obras: *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (1993), *Lenguaje, poder e identidad* (1977), *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción* (1997), *Deshacer el género* (2006), *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2015).

16 Filósofa, docente, teórica feminista. Obras: *Alice Doesn't* (1984), *Technologies of Gender* (1987), ha realizado contribuciones al acuñar el término de teoría queer y a las políticas sexuales feministas-LGBT.

17 Filósofa, teórica feminista. Obras: *Ideología y pensamiento mítico* (1973), *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985), *Mujer, participación y cultura política* (1990), *Feminismo, Ilustración y misoginia romántica* (1992), *Feminismo y Filosofía*, (2000).

18 Filósofa, docente investigadora, teórica feminista. Obras: *Hegel y la Ética* (1989), *Sexo y Filosofía* (1991), *La política de las mujeres* (1997), *La memoria colectiva y los retos del feminismo* (2000), *Feminismo en un mundo global* (2009).

19 Antropóloga, académica e investigadora mexicana, destacada figura del feminismo Latinoamericano. Sus obras incluyen estudios de género, feminismo, autonomía de las mujeres, desarrollo humano, poder y democracia. Algunas obras: *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas* (1997), *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia* (1999), *Aculturación feminista* (2000), *El feminismo en mi vida* (2013).

20 Antropóloga, académica, feminista destacada de México cuyas obras incluyen: feminismo, prostitución, aborto, género. Algunas obras: *Para entender el concepto de género* (1998), *Diversidad cultural y tolerancia* (2000), *Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir* (2001), *Cuerpo: diferencia sexual y género* (2002), *El género la construcción cultural de la diferencia sexual* (2003), *Feminismo: transmisiones y retransmisiones* (2006), *Cuerpo, sexo y política* (2014), *El fulgor de la noche* (2017).

21 Socióloga feminista de Colombia, investigadora sobre estudio de las mujeres rurales de América Latina. Algunas obras: *La mujer y el desarrollo en Colombia* (1977), *Mujer rural y desarrollo: reforma agraria y contrarreforma en el Perú: un análisis de género* (1998), *Género, propiedad y Empoderamiento: tierra, estado y mercado en América Latina*, coautora (2002), *Nadando contra la corriente: mujeres y cuotas políticas en los países andinos*, coautora (2005), *Ruptura de la inequidad?: propiedad y género en la América Latina del siglo XIX*, coautora, (2005).

22 Antropóloga, investigadora académica mexicana sobre etnografía, feminismo descolonial, mujeres indígenas, procesos organizativos. Algunas obras: *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial* (2001), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (2002), *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (2008), *Sur profundo: identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala* (2012), *Múltiple InJustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America* (2016) (*Injusticias múltiples: mujeres indígenas, leyes y lucha política en América Latina*).

Paredes²³ (1967), Ivonne Guevara²⁴ (1944), Tarcila Ribera Zea²⁵, Aura Cumes²⁶ en Latinoamérica, como queda representada en la Tabla 1.

Tabla 1. Olas del feminismo y sus exponentes

Primera	Segunda	Tercera
Representantes		
<i>Inglaterra:</i> Mary Wollstonecraft, Virginia <i>Belga</i> <i>Francesa:</i> Woolf Luce Irigaray <i>Estados Unidos:</i> Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Gayle Rubín, <i>España:</i> Clara Campoamor <i>Alemania:</i> Clara Zetkin <i>Cuba:</i> Ana Batancourt	Francia: Simone de Beauvoir Australia: Germaine Greer	<i>Estados Unidos:</i> Betty Friedan, Kate Millet, Judith Butler <i>Italia:</i> Teresa De Lauretis <i>España:</i> Celia Amarós, Amelia Valcarcel <i>Latinoamérica:</i> Marcela Lagarde, Marta Lamas, Magdalena León, Margara Millan, Rosalba Aida Hernández, Julieta Paredes, Ivonne Guevara, Tarcila Ribera Zea, Aura Cumes, Sonia Montecino
Época		
Mediados del siglo XVIII	Desde mediados del siglo XIX hasta la década de los cincuenta del siglo XX.	Desde la década del sesenta. Sobre su finalización hay distintas opiniones. Unos sostienen que sigue vigente, otros afirman que finalizó en los años ochenta.
Enfoques		
La naturaleza de la mujer y la jerarquía de sexos. Indagan acerca de la educación y los derechos de la mujer. Derecho al voto femenino.	Acceso a la educación superior, critican la obligatoriedad del matrimonio.	Políticas públicas a favor de la mujer Reivindican a la mujer hasta el fin del patriarcado. Control de natalidad mediante uso de anticonceptivos y la liberación del goce sexual Ley del Divorcio en muchos países Acceso de mujeres en la arena política

Fuente: elaboración propia.

En esta etapa, las primeras feministas de los setenta realizaron el siguiente diagnóstico: el orden patriarcal se mantenía intacto. Por entonces, el feminismo de esta

²³ Poeta, feminista descolonial y comunitario, es aymara boliviana. Libro: Hilando fino desde el feminismo comunitario (2008).

²⁴ Filósofa y teóloga feminista brasileña, precursora del ecofeminismo, escribe en línea de la teología de la liberación. Algunas obras: Poder e não-poder das mulheres (1991), Teología ecofeminista. Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião (1998), María, mujer profética: ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina (1988), La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética (2002), As águas do meu poço. Reflexões sobre experiências de liberdade (2005), O que é Teologia Feminista (2007).

²⁵ Activista indígena peruana, defensora de los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres, actual coordinadora del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), reconocida representante internacional en foros internacionales como los de Nairobi, El Cairo, Beijing, Durban y en el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas.

²⁶ Antropóloga, feminista descolonial, investigadora, es maya-Kaqchikel de Guatemala. Algunas obras: coautora de La encrucijada de las identidades, mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo (2006) coautora de Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca (2007).

década supuso el fin de la mística de la feminidad y abrió una serie de cambios en los valores y en las formas de vida. Entre ellos se destaca la apertura del Estado para viabilizar políticas públicas que reivindicuen a la mujer, como una forma de lograr la igualdad. Entre tales políticas surge el control de natalidad mediante uso de anticonceptivos que permite la liberación para una mayor goce sexual de las mujeres, no atada a la maternidad. Además, se logran el derecho al divorcio por Ley en varios países. Así mismo las mujeres incursionan en el mundo de la arena política. A los que nos referiremos en adelante, que para algunos ya cabe dentro de la cuarta ola del feminismo.

Los Estudios de género se ocupan también de las nuevas masculinidades, surgidas en la década del setenta en el mundo anglosajón, que entra paulatinamente en el ejercicio de visualizar el modo en que la construcción social de las relaciones de género atravesaba no sólo las prácticas y subjetividades de las mujeres, sino también las de los hombres. En este contexto surgieron vías muy distintas para pensar, analizar e, incluso, *politizar* las identidades masculinas, según señala la especialista en género de argentina, Eleonor Faur (2004, p.41). En su mayoría son hombres por la igualdad de género, que se alistan a romper con el cerco patriarcal, cuestionando y transformando esa huella de dominación.

En esta construcción masculina del mundo, las principales víctimas son las mujeres; sin embargo, los hombres además de verdugos también son víctimas de sí mismos, que en palabras de Pierre Bourdieu (2004), citado por Soto se acentúa este reflejo:

Los hombres también están prisioneros y son víctimas de las representaciones dominantes. Al igual que las tendencias de sumisión que esta sociedad androcéntrica transmite a las mujeres, aquellas encaminadas a ejercer y mantener la dominación por parte de los hombres no están inscritas en la naturaleza y tienen que ser construidas por este proceso de socialización denominado masculinidad hegemónica (Soto, 2013, p.99)

En la lucha por la igualdad de los derechos de las mujeres, el aporte de los hombres resalta desde finales del siglo XX y principios del siglo XIX que se organizan de manera colectiva abogando por los derechos igualitarios, en una reivindicación más

expresa y abierta. En esta organización de hombres se diferencian en varias tendencias: unas de autoconciencia y liberación masculina con proyección sociopolítica por la igualdad de género y otros que se centran en la autoayuda desde las perspectivas espirituales que se derivan del psicoanálisis. Algunas tendencias se adhieren a los objetivos de movimiento feminista, otras, las contestan y critican, procurando desandar los cambios alcanzados. Otras, ubican su mirada en las posiciones subalternas de masculinidades que suelen ser discriminadas. A grandes rasgos, las perspectivas más importantes listadas por Kenneth Clatterbaugh (1997) citadas por Faur (2004, p.42) son: la perspectiva conservadora; profeminista; de los derechos del hombre; espiritual o mitopoética; socialista; y de los grupos específicos. Todas ellas pretenden no sólo entender la masculinidad y las relaciones sociales entre hombres y mujeres sino también contribuir a la transformación o a la conservación de las mismas.

Más allá de las diferencias existentes entre estas perspectivas, les une el cuestionamiento que se plantean de la injusticia de género, la deshumanizante socialización de los hombres; sin duda, se nutren de las ideas del feminismo. En general, realizan una autocrítica sobre el ejercicio del poder que ejercen los hombres y reconocen la responsabilidad masculina del mantenimiento de esta desigualdad en los ámbitos personal, económico, político y social. Por ello proponen practicar la igualdad con las mujeres y el activismo social, la investigación académica y la formación de grupos de reflexión de varones para desmontar el ideal de la masculinidad hegemónica y construir masculinidades mejores, resistenciales, alternativas o subversivas, así como crear las condiciones para una disolución de las actuales relaciones de género (Soto, 2013, p.103). Sus voces y recomendaciones son especialmente escuchadas y tenidas en cuenta en los organismos internacionales (ONU, UNICEF, UE, OMS), pues en la lucha contra las desigualdades se perciben cada vez más la importancia de incluir e implicar a los hombres de todas las edades en las políticas de igualdad (Soto, 2013).

Algunos enfoques están dispuestos a retar el modelo tradicional, renunciar a los privilegios actuales, liberarse de las cargas y presiones innecesarias, aceptar una corresponsabilidad real en la reproducción, el cuidado de los hijos, los ancianos como también en las tareas domésticas y otras actividades asignadas como propias a las mujeres. Para Viveros (2002, p.52) el surgimiento de las masculinidades como

problemática de investigación se dio paralelamente al desarrollo de grupos de hombres interesados en transformar sus prácticas en las relaciones de género por considerar que éstas eran fuente de opresión e insatisfacción no sólo para las mujeres sino para ellos mismos. Por su parte García (2015, p.105) acuerda que las nuevas masculinidades se definen como: prácticas de vivenciamiento de la masculinidad distantes y críticas frente a los patrones culturales del patriarcado, no sólo en la dimensión personal, sino en la dimensión estructural, mediante el compromiso con la transformación del sistema mismo de las relaciones de género en sus dimensiones económica, política, simbólica y cultural en un camino hacia la justicia y la equidad sociales, deconstruyendo los mandatos exigidos como propios a los hombres.

Por entonces, nos surgen unas inevitables preguntas ¿Por qué tantos hombres permanecen en una posición de confort? ¿Por qué la mayoría son tan poco receptivos a los argumentos igualitarios? ¿Por qué en los temas de igualdad con las mujeres, los varones se caracterizan por una mayoría silenciosa? Esperamos encontrar respuesta a ellas y sobre todo que más hombres se involucren.

También son objetos de interés de los Estudios de género otras expresiones de género que respecta a la sexualidad como los lésbicos, gay, bisexuales, transgénero que surgen más tardíamente, su sigla es más conocida por LGBTI, cuyos estudios generan todavía bastante vacíos científicamente.

Últimamente, la *teoría queer*, introducida por la filósofa feminista italiana con importantes contribuciones a los Estudios de género, Teresa de Lauretis en 1990, que surge como teoría posmoderna en los Estados Unidos, ha producido un giro ineludible en el modo en que se venía pensando el género, el sexo y la sexualidad. Es más, a partir del pensamiento de la filósofa estadounidense, Judith Butler que se hace patente en la publicación de *Gender Trouble* (1990), (*El género en disputa*, 2007), es que el texto iniciático de la Teoría Queer impacta en el campo de los Estudios de género, pues ya no se trata únicamente de argumentar la diferencia entre sexo y género. Así, la mencionada autora cuestiona la idea de que el género sólo es construido culturalmente, pues entonces parecería que la cultura también se convierte en destino, en una especie de determinismo social (Trimiño, 2015, p.61). De la misma manera, pone en duda el binarismo del género y plantea la existencia de los géneros dentro del desarrollo de la

teoría *queer*. Entonces, a partir de esto, se requiere estar modificando el concepto en consonancia con las alteraciones sociales.

Además, Butler (2007) aporta la identidad performativa, señalando que el género es esencialmente identificación, que consiste en una fantasía dentro de otra fantasía: El género se define, en lo que denomina el *performance*, esto es, la repetición que imita constantemente la fantasía que constituyen las significaciones de manera encarnada. Bajo esta visión, los comportamientos tan criticados como el amaneramiento de algunos gays y transexuales, con su imitación particular del género revelan, según Butler, la estructura imitativa propia del género. En *Imitación e insubordinación de género* (2000) para Butler, cualquier categoría de identidad controla el erotismo, describe, autoriza y, en mucho menor medida, libera. La teoría no debería entenderse en el simple sentido de contemplación desinteresada, sino que es totalmente política, (Fonseca y Quintero, 2009, p.47-48). Ante tal afirmación traemos a colación lo que Millet (1969) señalaba: *lo personal es político*.

Bajo el influjo del filósofo francés contemporáneo Michel Foucault y como característica distintiva, la propuesta teórica de Butler puede resumirse en que la noción de “naturaleza” no es descriptiva, sino prescriptiva; pues la “naturaleza” prescribe, ordena, valiéndose el *discurso cultural* de lo “no natural” como valor expresivo de contradicción, de falta, de quiebra, de acuerdo señala Sierra (s/d, p.35). Es por ello que “la *Teoría queer* intenta dar voz a estas identidades que han sido acalladas por el androcentrismo, la homofobia, el racismo y el clasismo de la ciencia”, (Fonseca y Quintero, 2009, p.44). Para Butler, obtenemos nuestra identidad de género mediante patrones culturales. Así, el género es una performatividad o proceso de repetición. Esta teoría de la performatividad es una de las ideas más influyentes que surgieron de la teoría *queer*.

En todo lo que significa vindicar y reivindicar los derechos de la igualdad de género los dispositivos artísticos de resistencia, como el *performance*, ha venido a ser gran aporte. El arte ha estado asociado como un dispositivo de resistencia que desde diversos lenguajes, sensibilidades y maneras de construir sentido contribuye a cuestionar simbólicamente y materialmente las relaciones de poder hegemónicas, a re-significar los cuerpos y producir nuevas subjetividades (García, 2015, p.141). El

performance, como expresión artística, busca irrumpir en la linealidad de una realidad determinada e inscribir un mensaje provocador, transgresor. En este caso el arte urbano es el lenguaje para encarnar simbólicamente y materialmente una reivindicación política (García, 2015).

Tras estas aclaraciones a los que se dedica los Estudios de género, señalamos que estos estudios desarrollados en Europa y Estados Unidos también se hacen presentes en América Latina, con características peculiares de marcada presencia indígena y pueblos con raíces originarias en sí. Con afirmar que se hace presente en la región, nos remitimos a la historia, que es testigo que siempre hubo líderes y lideresas que han luchado por la igualdad de género, lo han hecho sí a su modo, desde sus sabidurías.

Una de sus representantes destacadas, Lamas (1999), indica que aunque el término género, a partir de 1949, haya comenzado a circular en las Ciencias Sociales y en el discurso del feminismo a partir de los años setenta. Sin embargo es recién a fines de los ochenta y comienzos de los noventa cuando el concepto género adquiere consistencia y comienza su impacto en América Latina, que no significa que antes no estuvo presente.

Otra gran exponente actual, feminista y académica mexicana, Lagarde (2005), refiriéndose al feminismo como parte de los Estudios de género, señala que hoy ellas se han propuesto participar en la superación de las alienaciones mediante la aprehensión de sus vidas. La cultura feminista se propone en la actualidad conocer y analizar la especificidad de las mujeres como forma histórica de los seres humanos y la diversidad de las mujeres entre sí. De ahí el lugar central que ocupan el pensamiento y la sabiduría de las mujeres en las construcciones de nuevas identidades.

Nos preguntamos ¿qué aporta de nuevo y cómo es utilizada la categoría de género a partir de los Estudios de género? Las nuevas interrogantes que surgen y sus interpretaciones no solo ponen en cuestión la subordinación femenina sino que al mismo tiempo replantean las cuestiones fundamentales de la organización social, política y económica, (Lamas, 1986, p.191). Permite a su vez delimitar con mayor claridad y precisión el cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad.

Para efectivizar el logro de los esfuerzos conjuntos en el trayecto de Estudios de género, consideramos necesario usar los conocimientos previos tanto del norte como de occidente, sin embargo deconstruir lo necesario, documentar y validar los epístemas ancestrales de las mujeres de los territorios del Sur, que plantean problemas específicos, como también fortalecer las teorías y metodologías particulares generadas desde abajo, que incluyen y responden a otras alteridades, así como conceptos y categorías que permiten la autonomía a las mujeres pluriculturales desde su historia y su cultura.

1.2 ESTUDIOS DE GÉNERO Y APROXIMACIONES A LAS SOCIEDADES INDÍGENAS

En este apartado veremos los procesos dados en Latinoamérica referente a los Estudios de género que respecta al feminismo para dar lugar al estudio de la cuestión en las sociedades indígenas.

1.2.1 Construcciones de Estudios de género respecto a feminismos en Latinoamérica

Las reuniones y organizaciones de las mujeres para pensar el mundo, entenderlo, criticar e incidir en su transformación lleva ya dos siglos, como señala Lagarde (1996), pues el carácter androcéntrico y patriarcal de todas las esferas que atañen a la vida de las mujeres y los hombres permea éste, y el conocimiento impartido en los territorios de Latinoamérica, en la mayoría de los espacios, siguen siendo desde esta visión unilateral.

Según la antropóloga, las mujeres han compartido sus descubrimientos, comparado y sistematizado su experiencia y poco a poco han tejido consensos a las alternativas. Sobre todo han aprovechado los canales formales e informales creados por ellas, y se han colocado en espacios fundamentales para impulsar la causa de las mujeres y hacerla una causa social, de mujeres y hombres, de organizaciones y organismos, de Estados y de instituciones internacionales (Lagarde, 1996, p.5). Ellas han sabido aprovechar dichos espacios, las fuerzas y los recursos para convocar a más y más mujeres en la acción liberadora.

En el ámbito sudamericano, en términos teóricos el trabajo de las académicas y académicos de la región es muy actualizado, donde los estudios de género han tenido un impacto importante en las ciencias sociales, a diferencia de Europa y EEUU que se han concentrado en áreas de la filosofía, literatura y estudios culturales, (León, 2004,

p.355). En los años sesenta y setenta se habla de “Estudios de la mujer”, “Women’s studies” en los países con tradición anglosajona y “Études féminines” en Francia, en América Latina, estos estudios se dan a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta (p.356) y la aparición en las universidades se da una década más tarde.

Los procesos conexos, históricos, regionales e internacionales, hacen parte con el inicio de los Estudios de género, principalmente la democratización política y social de la región latinoamericana. La coyuntura política de largos años de dictaduras militares, la década de los setenta estuvo marcada por las limitaciones para la democracia y un pensar más libre, situación que inspiraba al clima intelectual a la crítica y a los pueblos a la movilización para la liberación. A esto se debe que las investigadoras del campo de los Estudios de mujer/género (Valdés, 2007, p.52), fueron autodidactas y aprendieron de las académicas del norte y en su propia práctica.

En esta misma década, desdibujada la forma tradicional de hacer política con la caída de las dictaduras en algunos países, es que surgen los nuevos movimientos sociales que facilitan el brote del movimiento de mujeres que antecede a los estudios académicos. Por entonces, en la región florecían nuevas expectativas y motivaciones de las mujeres, que se expresaba en la expansión de la matrícula femenina en la educación media y universitaria.

Con el retorno de la democracia que representa el amanecer de un nuevo clima de debate y apertura, es una época fructífera en que las mujeres en la academia de algunos países de Latinoamérica – Mexico y Brasil – acentúan la crítica a los paradigmas de las ciencias sociales por sus sesgos sexistas y la demanda nuevas visiones de las relaciones entre hombres y mujeres en lo privado, político-social y lo público. Y la inserción de los estudios del género empieza a institucionalizarse y desarrollarse en las universidades consolidándose en los centros académicos del cono Sur. Fue necesario hacer visible lo invisible en esos espacios por siglos, es decir llenar los vacíos de lo negado a las mujeres, que no significa que las universidades hayan sido tan pronto terrenos fértiles para la producción académica de ellas. Autoras Latinoamericanas como Magdalena León (2004, 2007), Aida Rosalba Hernández (2001, 2014) y Mágina Millan (2014) coinciden en que, en América Latina, la producción de conocimiento de estudios de género está muy vinculada a la militancia social y participación política de las mujeres.

El resultado es ante todo fruto del trabajo y la constancia de académicas feministas que desde su perspectiva han estudiado la situación de las mujeres en sus países, vinculando la academia con el movimiento social de mujeres y el Estado. Fue entonces que se crearon algunos Centros de Estudios de género en las universidades nacionales capitalinas de México (1982), Colombia (1986), Argentina (1987), Brasil (1991) y así fue instalándose y extendiéndose en varios otros países de América Latina (Arango y Puyana, 2007, p.9-10). Sin embargo, se percibe aún múltiples resistencias en las universidades para que esto fluya naturalmente y se pueda transversalizar los estudios de género, ya que desmontar el carácter androcéntrico de las instituciones no es fácil.

Según León (2007), en su primera etapa, estos Estudios de género, elaboraron investigaciones específicas que tenían a la mujer como objeto central de análisis: las trabajadoras, las campesinas, las indígenas, el trabajo doméstico, las estrategias de supervivencia y la participación política, entre otros temas.

En este aspecto, señalamos que los feminismos dentro de los estudios de género en Latinoamérica no es solo para reflexionar sobre la situación de las mujeres, sino emprender una serie de políticas encaminadas a transformar y mejorar la situación con características comunes como el colonialismo, la dependencia económica, el imperialismo, el subdesarrollo, la desigualdad social, las condiciones de pobreza, la violencia estructural (Guardia, 2013), al que añadimos, la invisibilización de la fuerte presencia indígena en casi todos los países. En estos pueblos, con su gente y sus culturas, existen una gran fuerza y riqueza que ha podido diseñar estrategias para sobrevivir en las crisis más profundas.

Y actualmente, estos Estudios en América Latina, están en un camino de sinergias hacia una cultura de sororidad²⁷ entre las mujeres (Lagarde 2012, p.34), en medio de las encrucijadas que ellas la conciben como hitos vitales, posibilidades de crecer y ser más junto a las otras y los otros. Consideramos que al contar con pueblos indígenas en este territorio, tiene necesidades particulares de construir sus propias formas de ser

²⁷ En México la palabra Sororidad, es la más usada entre los círculos de reflexiones feministas. Concepto que nació en los setenta, que para Marcela Lagarde, antropóloga mexicana, una de las máximas estudiosas y promotoras del término, lo define como "el apoyo mutuo de las mujeres para lograr el poderío de todas".

representadas, desde la multiculturalidad e interculturalidad, donde lo colectivo se impone a lo individual y la convivencia está basada en la reciprocidad.

La sororidad²⁸ es una solidaridad específica, la que se da entre las mujeres que, mas allá de sus diferencias y antagonismos, se deciden por desterrar la misoginia y sumar esfuerzos, voluntades y capacidades, y pactan asociarse para potenciar su empoderamiento y eliminar el patriarcalismo de sus vidas, de su entorno y de sus países, y es asimismo un camino donde ellas son sujetos del cambio.

Empero, a través de la revisión de algunos de los feminismos surgidos en América Latina, se observan tensiones y una heterogeneidad de puntos de vista, aunque coinciden en algunos tienen a la vez diferencias sustanciales, por lo que fue necesario un proceso de decolonización al pasar el feminismo por varias etapas, que lo veremos más adelante. Los feminismos en plural han incorporado otras formas de ser mujer, teniendo en cuenta su diversidad, sus historias, experiencias, saberes, prácticas cotidianas y políticas.

De acuerdo a la especialista colombiana en Derechos Humanos, Celina Trimiño (2015, p.61), en la década de los ochenta del siglo XX en esta región no hubo una amplia disquisición sobre el patriarcado, este concepto se ha venido trabajando y asumiendo. Y la reflexión sobre la categoría género emerge en los años noventa del mismo siglo, adquiriendo relevancia hasta la actualidad. Se realizaron varios seminarios que profundizaron al respecto y que suscitaron controversias, dando lugar a múltiples visiones. Brasil y México fueron los epicentros de los planteamientos álgidos a nivel del feminismo internacional y posibilitaron gestar nuevos enfoques.

En este sentido, en la década de los noventa, parte de ellas ha entrado en un camino de deconstruir los feminismos de carácter occidental que han llegado a Latinoamérica, con las cuales no se sentían plenamente identificadas, pues aquí ya existía un largo trecho caminado, un proceso hecho desde abajo, contextualizado, que sí hace falta historizar. Es decir, se ha construido una propia “marca” a fin de dotarlo de

²⁸ La sororidad es en sí misma un potencial y una fuerza política porque trastoca un pilar patriarcal: la prohibición de la alianza de las mujeres y permite enfrentar la enemistad genérica, que patriarcalmente estimula entre las mujeres la competencia, la descalificación y el daño. Nada más dramático y doloroso para las mujeres que ser sometidas a misoginia por las pares de género, (Lagarde, 1989).

un distanciamiento etnocéntrico, y construir herramientas que lo fundamenten como una crítica a la modernidad capitalista y a su monoculturalidad, que visualiza otras posibilidades más incluyentes.

El proceso de descolonización de los feminismos mexicanos de acuerdo a Millán (2011, p.29), que consideramos se extiende a los países de Latinoamérica, ocurre tanto por el giro teórico producido a partir de las voces subalternas – en y desde el género – como por los procesos prácticos que desde los movimientos sociales realizan una descolonización del saber. Aquí los feminismos descoloniales apuntan hacia un cuestionamiento radical del saber instituido, ya sea desde la academia, desde las agencias internacionales o desde la propia acción feminista hegemónica.

De todo lo expuesto, en América Latina hasta ahora, se han logrado múltiples avances, y aún sigue vigente el reto del objetivo principal que les dio origen: transformar el conocimiento androcéntrico y crear uno nuevo, más universal, que lograra explicar la subordinación de las mujeres y dar entrada a la óptica de género y a la especificidad de la diferencia. Un conocimiento que poco a poco permita leer la realidad atendiendo a la dinámica social de las relaciones entre los sexos, junto con otras relaciones sociales como las de clase, raza o etnia (León, 2007, p.28).

Por lo tanto, ¿En dónde nos encontramos? Desde la mirada evaluativa de Teresa Valdés, socióloga feminista chilena, es a partir de la década de los ochenta cuando comienza a instalarse en la agenda pública de los países del Cono Sur, la igualdad de oportunidades para las mujeres o la equidad de género. Época en que se crean las oficinas, institutos, secretarías, ministerios, etc., dentro del gobierno para dar cumplimiento a la “Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer”²⁹ (CEDAW) de 1979 (Valdés, 2007, p.55). Esta Convención compromete a los Estados a promover la igualdad de género y garantizar a las mujeres una protección eficaz contra todo tipo de discriminación.

29 La Convención es un tratado internacional de las Naciones Unidas firmado en 1979, realizado por la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer de la ONU. Tiene como finalidad eliminar efectivamente todas las formas de discriminación contra la mujer, obligando a los estados que ratifican el Convenio de consagrar la igualdad de género en su legislación nacional, derogar todas las disposiciones discriminatorias en sus leyes, y promulgar nuevas disposiciones para proteger contra la discriminación contra la mujer a reformar las leyes con tal fin y discutir sobre la discriminación en el mundo.

En los años noventa, los Estudios de género siguen las decisiones tomadas por los Estados Latinoamericanos de la agenda de las conferencias internacionales, entre las que están:

- la Cumbre de la Tierra (Brasil, 1992),
- la Conferencia sobre Derechos Humanos (Viena, 1993)
- la Conferencia sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994),
- la Cumbre sobre Desarrollo Social (Copenhague, 1995)
- la Conferencia Mundial sobre la Mujer, dados en los siguientes lugares y años³⁰:
- I Conferencia, México (1975)
- II Conferencia, Copenhague (1980)
- III Conferencia, Nairobi (1985)
- IV Conferencia, Beijing (1995).

Todo esto trae a colación lo que se denomina la *tecnificación de los conocimientos de género*. Se pretende llegar a propuestas concretas, con recetas que sean aplicables, con guías y manuales normativos que conducen al cambio. Pero ¿de qué cambio estamos hablando? Y quienes serían los actores? Además de esto, suponen que las inequidades de género resultan ser de la misma manera en todas las culturas y en todos los sectores sociales (Valdés, 2017, p.55). Es así que muchas veces se intenta aplicar recetas desarrolladas en los países del norte para los países latinoamericanos con características diversa y compleja. Esto indica la hegemonía de la agenda internacional sobre los gobiernos nacionales y locales, como si les faltasen criterios propios ante las imposiciones. Con certeza, los Estados deben velar para tales cumplimientos, y lo deberá

³⁰ Las Conferencias realizadas tratan de lograr acuerdos entre las naciones referente a políticas que respectan a los derechos de las mujeres en distintos ámbitos de la vida, económica y social como civil, política y educativa. Cada encuentro tuvo su carácter particular buscando globalizar las demandas hacia un avance significativo en la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres, sin distinción de lugar.

llevarse a cabo con estrategias acordes a sus sistemas culturales, para ir efectivizando desde sus raíces el tema de la igualdad de género.

Por su parte, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)³¹ (2014, p.10), señala algunos avances en la región, como ser: la Ley 11.340 María da Penha del Brasil, la política de lucha contra la violencia doméstica del Uruguay, la política de garantía de acceso a la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) de Colombia, la política de paridad y alternancia de género en los órganos de elección del Estado Plurinacional de Bolivia, la política de paridad y alternancia en la ley electoral de Costa Rica, la reforma previsional de Chile y la política de Gasto Etiquetado para las Mujeres y la Igualdad de Género (GEMIG) de México.

Desde una perspectiva más amplia, los desafíos urgen hacia un avanzar en la institucionalización de los Estudios del género y transversalizar las carreras en las diferentes áreas de disciplinas, que implica salir del *ghetto* para integrarse permeando las ciencias duras y técnicas, más allá de las ciencias humanas y sociales con disciplinas tradicionales, y desarrollar una academia con personalidad propia, potenciar la reflexión crítica sistemática desde ese espacio en creatividad de nuevas ideas imaginadas.

Mientras, las mujeres siguen siendo definidas a partir de su labor familiar y de su maternidad más que por su autonomía e independencia, denota que el sistema educativo sigue teniendo un enfoque androcéntrico. Pese a los avances, los currículos y las investigaciones no reflejan suficientemente las transformaciones que han impulsado los movimientos de mujeres en los aspectos socio-culturales, educativos, económicos y políticos. A su vez, las transformaciones se observan en las esferas pública y privada, con la participación de las mujeres en casi todos los campos, aunque todavía con restricciones, pues en ambos espacios todavía pervive la estructura patriarcal.

Para la puesta en práctica hacia el logro de un ejercicio interdisciplinario de ciencias, de acuerdo a León (2007, p.35) presenta obstáculo que implican superar: una limitada conciencia de la sociedad que el tema género debe articularse con las demás

³¹ Fue creada en 1948 por el Consejo Económico y Social, es una de las cinco comisiones regionales de las Naciones Unidas, con dos sedes: una en Santiago de Chile y otra en México. Fue fundada para contribuir al desarrollo económico de América Latina, coordinar las acciones encaminadas a su promoción y reforzar las relaciones económicas de los países entre sí y con las demás naciones del mundo. En línea: <https://www.cepal.org/es/acerca-de-la-cepal>.

ciencias, limitada conciencia del androcentrismo entre la ciencia y el género con la excusa de la objetividad del modelo académico hegemónico, y por último están las resistencias al trabajo interdisciplinario.

El desafío se orienta a proponer un sistema educativo radicalmente transformador, que apunte a eliminar las discriminaciones y que incorpore el pensamiento femenino, para lo cual es imprescindible propiciar más espacios para el estudio, la reflexión académica y las investigaciones desde la perspectiva del(os) género(s), (Trimiño, 2015, p.66). Consideramos también, para que haya un cambio se debe transversalizar de género los currículos, incluyendo todos los niveles: primario, secundario y la universidad. Abordar los Estudios de género integral y seriamente, para contribuir a propiciar cambios que trasciendan a otros ámbitos para construir sociedades más justas y verdaderamente democráticas.

Aunque en algunos países como México, Cuba, Colombia, Brasil, Argentina, Chile, Bolivia y Uruguay se ha avanzado, en general los estudios sobre género están en su temprana infancia, urge hacer un esfuerzo consciente para abordarlos en profundidad. Y ante ello se visualiza que hay una conexión interesante entre las representantes actuales del estudio de género en el feminismo entre los países de América Latina que comparten ideas, críticas y sugerencias creativas a fin de incidir positivamente en los distintos ámbitos, más allá de la instalación de las políticas públicas en los Estados y los necesarios recursos para su efectivización.

No obstante, en Latinoamérica, los Estudios de género que provienen de los feminismos, - sean académicos, militantes, indígenas, campesinos -, sintetizan los esfuerzos por construir un mundo que sea la casa acogedora y propia de mujeres y hombres quienes de manera equitativa puedan reunirse, dialogar, pactar, intercambiar y compartir para coexistir hacia ese mundo posible, sin exclusiones. Planteado el tema de las construcciones del feminismo en Latinoamérica, en el siguiente punto nos adentraremos al feminismo indígena.

1.2.2 Feminismo indígena

Los pueblos indígenas de Latinoamérica son descendientes de Abya Yala³², - como se autodenominan desde adentro -, de una gran civilización, ancestralmente basada en un manejo territorial, una organización con tecnologías y autoridades propias, economía distributiva, idioma y una espiritualidad muy desarrollada, con un proceso en crecimiento basado en la sostenibilidad, la supervivencia y la convivencia con la naturaleza, integrados en pueblos y nacionalidades (Bocos, 2011, p.4).

Tal espacio territorial es también denominado por otros como indoamérica³³, una propuesta acuñada por José Vasconcelos que tiene su base en el indigenismo y en el reconocimiento de la dignidad del indio y demás etnias que contribuyeron al mestizaje como realidad cultural en la heterogénea constitución de la identidad regional (raza cósmica), de acuerdo al pensador y político peruano, Haya de la Torre y De la Fuente, (2007, p. 94-5) y Guadarrama (2003, p .174).

La constitución de las mujeres indígenas como actrices, sujetos protagonistas, es lo que denominamos una perspectiva de género culturalmente situada, donde se propone fortalecer la lucha india por la autonomía y el respeto a los derechos humanos con rostro femenino.

Reunidas y movilizadas las mujeres, a partir de los años ochenta, habían incorporado a su agenda el libre ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, la maternidad libre y el derecho a no sufrir ningún tipo de violencia, que parecían unificar al total de las demandas de las mujeres. Las indígenas percibieron que en algunos casos eran parecidos los reclamos, como el fin de la violencia doméstica, pero había otras que tenían que ver con su identidad étnica, como ser, erradicar la discriminación y el racismo. Estos temas no eran contemplados en el feminismo hegemónico, incluso eran racistas, como tampoco lo contemplaban los Movimientos indígenas como tales. Es así que las mujeres indígenas debían marcar otra diferencia, que sea incluyente, frente a

³² Nombre otorgado al territorio americano por los indígenas kunas de Panamá, y que se ha apropiado como parte de las reivindicaciones indígenas para referirse al territorio ancestral.

³³

En

línea:

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/indoamerica.htm>

aquellas demandas de sus congéneres blancas, que no las representan completamente como tampoco sus propios Movimientos indígenas.

Así nace el feminismo indígena, como una crítica a las teóricas pares de países desarrollados y entra a ser parte del feminismo poscolonial de este espacio geopolítico. Las mujeres indígenas tienen sus demandas propias que parten de lo individual a lo colectivo: autonomía, salud reproductiva, territorios, cuidado del medio ambiente, migraciones, tratos de personas, acceso a la salud, educación, política. De acuerdo a Aparicio es desde

la antropología feminista que se intentó conceptualizar a ese feminismo que contenía específicamente las demandas de las mujeres indígenas, acuñándolo como feminismo indígena (Hernández, 2001; Marcos, 2003; Millán, 2006a, 2006b, 2011, 2014). Rodríguez lo describe con claridad: “este particular feminismo surge de una reflexión teórica de la práctica feminista de las mujeres indígenas” (Rodríguez, s.d. p.18). Epistemológicamente, el feminismo indígena ya ocupa un lugar dentro de los feminismos de la diversidad o posmodernos (Rodríguez, s/d). Estas corrientes comenzaron a discutir el feminismo en torno a la descolonialidad. Millán (2011) entiende al proceso descolonizante como aquel pensamiento feminista que nace a partir de una visión latinoamericanista, en lugar de reproducir ideas venidas de Europa (2017, p. 81).

Ahora bien, bajo el prisma del diálogo de saberes, es pertinente relacionar las reflexiones de las “feministas negras, indígenas y chicanas de Norteamérica”, que introdujeron el concepto de “interseccionalidad³⁴”, para evidenciar las desigualdades “entrecruzadas” en esta región según señala Trimiño (2015, p.61). De esta manera, como feminismo indígena son parte del feminismo de la diversidad, que por su parte trae la propuesta de repensar la realidad de las indígenas no sólo a partir de su identidad de género, sino complementarla con el análisis de su identidad étnica; pues la

34 El término interseccionalidad fue acuñado en 1989 por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw, para explicar cómo las mujeres afro-americanas han sido excluidas de las políticas feministas y antirracistas, ya que ni unas ni otras han tenido en cuenta la intersección entre raza y género. Con esta noción, Crenshaw esperaba destacar el hecho de que en Estados Unidos las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones tanto de raza como de género y, sobre todo, buscaba crear categorías jurídicas concretas para enfrentar discriminaciones en múltiples y variados niveles, (Viveros, 2016:5).

intersección las había auxiliado dejando a la luz que las mujeres indígenas sufrían una triple opresión: por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres.

Para clarificar, en el feminismo de Latinoamérica, antes de la conceptualización teórica del feminismo indígena, otras expresiones feministas tuvieron voz, que para Millán (2011, p.20) son tres: el feminismo histórico; el feminismo popular y el feminismo civil.

El feminismo histórico pertenece al feminismo de los setenta, el grupo de feministas que acogieron los principios del feminismo, sobre todo el anglosajón. El feminismo popular se refiere al inicio del movimiento en los años setenta, con la influencia total del feminismo anglosajón y dentro del marco de la revolución sexual. Este feminismo tuvo su auge durante los años ochenta, cuando el movimiento de los trabajadores vivía su momento de mayor efervescencia. El feminismo civil se caracteriza por privilegiar la categoría de género ante la categoría mujer y por direccionar el debate para el diseño de acciones afirmativas con perspectiva de género. Finalmente, se encuentra el feminismo indígena. Para Millán (2011), el feminismo indígena agrupa no sólo a las mujeres indígenas, de él forman parte académicas, militantes y algunas feministas latinoamericanas en general (Aparicio, 2017, p.83).

Prosigue la autora (p.84), y afirma que de forma semejante que el enfoque de la interseccionalidad nos muestra que las cuestiones de género no se agotan con el hecho de estudiar a las mujeres por el sólo hecho de serlo, el feminismo indígena muestra que la identidad de género no es suficiente para entender las batallas que las mujeres indígenas enfrentan en su cotidianeidad. Ellas también sufren por un conjunto de “múltiples y simultáneas” estructuras de violencia y opresión. Y eso lo hacen saber con sus denuncias que viven tanto en el interior de sus pueblos como en el exterior por la sociedad, según las experiencias de las mujeres mexicanas, que al compararla con las Guaraníes la realidad estará distante, pues estas son culturas con características de matrilocalidad, donde ellas están empoderadas.

Las mujeres indígenas han creado redes y alianzas políticas y sociales, a pesar de las barreras de género; como veremos en el punto siguiente, se han articulado con luz propia, en sororidad como diría Lagarde, para exigir ser incluidas en los procesos sociales, económicos, políticos y culturales del país.

Estos ejercicios del feminismo ocurren en dos dimensiones: en una dimensión teórica, como parte de procesos de crítica y de autoreflexividad, y en una dimensión vivencial, como parte de los sujetos-mujeres que enuncian sus deseos de cambio desde una cierta dislocación con la modernidad realmente existente (Millán, 2014, p.127). Ya que la modernidad capitalista presenta como modelo al único sujeto universal, ese sujeto es etno y androcéntrico, por lo que de acuerdo a estas mujeres del Sur el sujeto del feminismo no puede ser un nuevo universalizante.

He aquí que cabe el pensamiento de Chandra Mohanty³⁵, que hace treinta años, en su clásico artículo *Bajo los Ojos de Occidente: Academia Feminista y Discursos Coloniales* (Mohanty, 1986) denunciaba el impacto colonizador del feminismo en la vida de las mujeres del llamado “Tercer Mundo” a quienes, las del occidente, calificaban como primitivas y pre-modernas. El texto fue recibido con rechazo por parte de las feministas anglosajonas, que no podían tolerar que una mujer joven, estudiante de posgrado, recién llegada de la India, se atreviera a acusarlas de colonizadoras, cuando ellas dedicaban su labor académica a la emancipación de “las mujeres” (Hernández, 2014, p.183). Para la antropóloga feminista este texto tradujo al lenguaje académico un malestar que muchas mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares venían manifestando en distintos espacios políticos de América Latina: “las feministas que las querían salvar, no entendían sus problemas, no las escuchaban y por lo mismo no incluían sus preocupaciones más sentidas en sus agendas políticas”.

Por lo mismo, estas situaciones, lejos de victimizarlas, inspiraron a las mujeres de Latinoamérica a pronunciarse como alguien distinto, ya que en su gran mayoría no se sentían representadas, ni incluidas en el feminismo blanco como la denominan. De acuerdo a Millán (2014) la cuestión no es sólo que los problemas de las mujeres indígenas y campesinas no se incluyeran en las agendas feministas, sino que el proceso de borramiento³⁶ de su existencia era más profundo. Allí había una “violencia

35 Su trabajo se centra en la teoría feminista transnacional, la praxis feminista anticapitalista, la educación antirracista y la política del conocimiento. Un elemento central de la misión transnacional de Mohanty es el proyecto de construir una "solidaridad feminista no colonizadora a través de las fronteras", a través de un análisis interseccional de raza, nación, colonialismo, sexualidad, clase y género.

36 Refiere a la afirmación de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras —y ya no sólo de una raza sobre otra, prevaleciente desde la colonización—, está implícita en el “borramiento epistémico y político” (Mignolo, 2003) de las formas locales de aprehender el mundo que perviven en las cosmovisiones de las Américas, en general, (Marcos, 2014:20).

epistémica” que se ejercía cuando una forma de ver el mundo, de entender la justicia y la emancipación, era reivindicada como la única forma de “liberarse” de la dominación (p.131).

Al respecto, Hernández trae a colación el planteamiento de Boaventura de Sousa Santos, que es la sociología de las ausencias; podríamos decir que se producía una “no existencia” de las mujeres indígenas, a través de una *monocultura del saber* feminista; una *monocultura del tiempo lineal*, en la que el sentido único de la historia estaba marcado por las luchas feministas de Occidente y por sus logros de derechos liberales, en cuya línea del tiempo las mujeres indígenas estaban ubicadas en el atraso y eran consideradas como pre-modernas; una *monocultura de la naturalización de las diferencias*, de las jerarquías étnicas y de clase y permitía a las feministas urbanas asumir la “misión civilizatoria” de liberar a las mujeres indígenas, campesinas y populares, De Sousa Santos (2009) citado por Hernández (2014, p.183).

A partir de esto entendemos que, finalmente, el borramiento se hacía través de una lógica de la escala dominante (De Souza, 2010) en la que lo universal era priorizado sobre lo local, asumiendo una sola perspectiva de derechos, de emancipación y de justicia. Los saberes locales de Occidente, se globalizaban en forma de “derechos universales”. Fue este colonialismo epistémico que empezó a ser denunciado por las mujeres indígenas organizadas desde principios de la década de los noventa. De acuerdo a Cumes y Monzón (2006), citado por Hernández (2014, p.183), ellas empezaron a plantear la necesidad de reconocer sus derechos colectivos como parte de sus pueblos, como condición para el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres y a reivindicar su cosmovisión y sus saberes ancestrales como fundamentales para cuestionar el proyecto civilizatorio de Occidente³⁷.

En la búsqueda de otras maneras de imaginarse en el mundo y de pensar otros futuros posibles, con el objetivo de la emancipación y la resistencia a los poderes patriarcales en el contexto de la globalización neoliberal, por medio de una crítica a los otros feminismos y autocrítica, para contribuir a la formación de un feminismo del habitar y del hacer, Hernández (2014) señala:

37 Estos reclamos los dejaron sentados en la I Cumbre de Mujeres Indígenas de América (Guatemala, 2003).

los feminismos indígenas develarían entonces la vivencia, enunciada cada vez con más claridad, de una sujetidad que se orienta por su pertenencia a un todo social-natural y extra-natural. Se trata pues, de la pervivencia y de la actualización de racionalidades, epistemes y vivencias en los límites de las civilizaciones diversas y adversas, y por ello mismo, de una ontología del estar, más que del ser (p.184).

Este planteamiento nos permite repensar otras perspectivas, desde el locus de control específico indoamericano. Y nos hacemos eco de lo que señala Aura Cumes (2012) afirmando que la voz de las mujeres indígenas es importante porque no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde los márgenes, y estas voces desde los márgenes dan contribuciones fundamentales para tener otras lecturas del ejercicio del poder y sus desafíos.

En la desconstrucción del feminismo instalado desde el occidente Millán (2014) señala que es un proceso continuo más que un resultado, es un camino más que un punto de llegada. Alude, por un lado, no sólo a la diversidad de “las mujeres”, sino a su posicionamiento y a su construcción subjetiva en términos de “raza-clase-sexo” (p.31). Por nuestra parte, consideramos que esta es más que el reconocimiento, la tolerancia e incluso el diálogo entre diversidades. Es ante todo, un proceso mediante el cual un horizonte de sentido hasta ahora dominante entra en crisis para abrirse a otros horizontes de sentido.

Las pensadoras críticas – académicas y militantes – intentan desmontar lo construido desde la herencia patriarcal y occidental, con nuevas teorizaciones en torno a los Estudios de género, específicamente en el feminismo, desde espacios de reflexión colectiva como metodología de construir conocimientos. Estas teorizaciones, que son publicadas, reúnen las voces de feministas académicas, militantes indígenas, campesinas, de distintos países de América Latina, quienes han venido a cuestionar los pensamientos universalistas del feminismo y a reivindicar otras epístemas desde el Sur para pensar la dominación y la emancipación.

Sin embargo, el reto permanente del feminismo indígena es que, tras rechazar las lógicas de poder que producen la “no existencia” de las mujeres indígenas y campesinas, la ven como quienes representan la alteridad de las mujeres, como poseedoras de un “saber primordial” que será el fundamento de la emancipación. Y he aquí el riesgo de imponer en ellas la responsabilidad de salvar a sus congéneres a través de sus “saberes alternativos”. Esta sería otra forma de colonialismo y no alimenta los diálogos interculturales críticos que se necesita actualmente.

Además, en el feminismo indígena se trata de posicionamientos que actualizan el ser-en-comunidad a partir de variadas estrategias, y que rompen claramente con la idea de “llevar el conocimiento académico a las comunidades” para emprender justamente el camino contrario: llevar el saber indígena comunitario a otros contextos, cuidándose de no reproducir relaciones de colonialidad a partir de los privilegios adquiridos como intelectuales.

En esto el feminismo de jóvenes intelectuales indígenas es una fuerza descolonial según señala Millán (2011), ya que visibiliza desde la perspectiva de quienes las resisten y deconstruyen en lo cotidiano, las estrategias del racismo y de la colonialidad del saber presentes en la academia y la sociedad. Pero también la centralidad que ha tomado parte del feminismo urbano el diálogo y la interacción con los “márgenes” de las naciones, estableciendo compromisos de visiones de futuro con las mujeres indígenas.

Un desafío es cómo repensar las demandas indígenas desde una perspectiva no esencialista. En ello caben las otras formas de teorizar, validar los estudios provenientes de las mujeres indígenas, sus saberes en torno a la cultura, la tradición, la equidad de género y dialogar con ellos. Hasta el momento, estos saberes encontramos plasmados en documentos políticos, en memorias de encuentros, en discursos públicos, pero también sistematizados en los escritos de sus intelectuales, son perspectivas fundamentales que deben de considerarse.

Además, un reto importante es el de humanizar a las mujeres indígenas, como productoras de conocimiento desde su experiencia múltiple no uniforme; y por otra según Aura Cumes (2012, p.3), la posición de desentramar el otro tratamiento que se les ha dado: el verlas como “reserva cultural” o como “piezas de museo” no tocadas por la realidad circundante. Humanizarlas nos ayuda a entender que no son un grupo

homogéneo y que no tienen el deber de pensar en una sola línea. Si bien políticamente la cohesión es importante, esta solamente es sólida cuando ha habido un diálogo interno que permita construir ese “nosotras” que quieren ser.

Otro desafío como mujeres indígenas es mantener su concepto de comunidad como pueblos, al ser sociedades que se caracterizan por no practicar el individualismo, pues existe en ellas un sentimiento muy fuerte de pertenencia al grupo, de vivir y trabajar por y para la comunidad. Como ejemplo de compartir recíproco tienen la minga, que son trabajos colectivos en beneficio de la comunidad, que también es llevada a cabo para trabajos en la familia extensa de colaboración mutua. Es una rica tradición precolombina.

Judith Bocos (2011) nos trae el ejemplo de las parteras de la localidad Cotacachi (Ecuador) que se reúnen en minga para la siembra y el cuidado de las plantas medicinales que usan para su oficio y para comercializar. La minga es así mismo una buena oportunidad para pasar un momento con las personas de la comunidad, charlar o compartir inquietudes y alivianar las penas.

Todo ello nos deja entrever que el feminismo indígena va camino al empoderamiento de las mujeres en sus comunidades haciendo parte de sus luchas a los suyos, hijos, compañeros, familiares varones, a fin de aportar al bien de la humanidad hacia el logro de la equidad de género.

1.2.3 Avances y retos étnicos de acciones colectivas de las mujeres indígenas

En Latinoamérica, la presencia de otras identidades, como las indígenas, dueños primeros de esas tierras, o afrodescendientes, ha creado un contexto enormemente interesante y también desafiante sobre las diferencias y diversidades asociadas al género, mientras el paisaje cultural e intelectual se abre a la diversidad, y es lo que fluye en el imaginario que se maneja sobre América Latina.

Sin ánimo de considerar a las mujeres como grupo homogéneo, - al ser una región pluricultural, cuya característica es la heterogeneidad, rico en diversidad, que sin embargo no dificulta para contar con puntos comunes -, desarrollaremos este apartado en el afán de ver los avances obtenidos en su caminar y algunos planteamientos como retos; empecemos por contextualizar la región en su emerger de movimientos.

El surgimiento de las movilizaciones y manifestaciones indígenas, como “movimientos étnicos es a partir de 1970, donde emergen en diversos países de la región de América Latina los movimientos sociales” (Pacheco, 2013, p.31). No obstante, la década de los noventa se reveló como un tiempo histórico rico en posibilidades y complejo en su interpretación, pues surge con mucha fuerza un entramado social y organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas. De acuerdo a Dávalos (2005, p.17) este se sitúa en un contexto en el que “en la región se consolidan las políticas neoliberales de ajuste macroeconómico y de reforma estructural, un proceso que genera graves fracturas sociales, y que vulnera la capacidad de construir una estrategia de desarrollo autónoma democrática, equitativa y sostenible”. Y los pueblos indígenas resisten ante tales imposiciones de una globalización que la ven depredadora de vidas, expoliadora de recursos, y homogeneizadora de pensamientos, cosmovisiones y culturas.

He aquí que la presencia de los movimientos indígenas incorpora temas nuevos en la agenda política, las movilizaciones en contra de la reforma estructural, como también por su autonomía y el respeto a sus derechos; cuyas dinámicas emprendidas, en toda la región, fue el de construir alianzas entre diferentes etnias y pueblos, también con otros movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales y movimientos de solidaridad internacional. Y alcanzaron repercusión, cuando justamente *“algunos sectores de la sociedad creían que el fin de esos pueblos era inminente. Es en ese contexto que las sociedades indígenas iniciaron un intenso y profundo proceso de articulaciones, de fortalecimiento de la autoestima de organización de las luchas”* (Pacheco, 2013, p.31). Sus éxitos se deben a la capacidad de su persistencia desde antes como ahora.

Si bien estos pueblos fueron considerados “atrasadas”, “premodernas”, han sabido organizarse y mantenerse firmes en su identidad. Según datos de la CEPAL, “existen en Pueblos indígenas de América Latina y el Caribe entre 33 y 40 millones de indígenas, pertenecientes a alrededor de cuatrocientos grupos étnicos” (Dávalos, 2005, p.21). Sin embargo, el problema no es cuantitativo, este es más complejo, que interpela los códigos de convivencia, porque estos pueblos poseen una forma de vivir, de pensar, de relacionarse que es diferente a aquella establecida como oficial y única.

En la actualidad, en América Latina es imposible hablar de democracia sin tener en cuenta la participación política de los pueblos indígenas. Y según sus condiciones particulares estos países de la región han sido protagonistas activos para instaurar las condiciones de las democracias actuales. Solos o en alianzas, han logrado un espacio como nuevos actores democráticos, a costa sí de mucho esfuerzo, organización, perseverancia y a precio de sangre de algunos de sus miembros; pues, de acuerdo a Julio Ruiz Murrieta (2003), quien señala que:

ser indígena en América Latina durante la mayor parte de los últimos 500 años, significó ser asimilado, eliminado, ignorado y excluido. Con sus movilizaciones y participación política los indígenas lograron revertir la dolorosa historia y hacer que las sociedades no indígenas tengan una comprensión más profunda y precisa de lo ocurrido convirtiéndose en muchos casos en sus aliados para corregir las injusticias del pasado. Hoy en día los pueblos indígenas con sus diversas formas de participación política han comenzado a conseguir mayor respeto por sus derechos. Pero el escenario ideal está todavía lejos (p.28).

Y dentro de ese aporte de organizaciones, diversos estudios han abordado la presencia de las mujeres indígenas en los procesos de lucha de sus pueblos y dentro de las filas de muchas organizaciones, pero, es en “la década de los noventa cuando se habla de un movimiento social indígena con rostro femenino y con demandas específicas” (Valladares, 2008, p.48). Sin embargo la movilización indígena de mujeres – ya viene desde los años 70 del siglo XX hasta la fecha – que además de la resistencia activa, se ha sumado la participación en instancias y organismos internacionales. En esta fase, también han promovido y generado espacios propios de reflexión, encuentro, debate y denuncia, que les ha servido como herramientas en el transitar de este emprendimiento.

Cabe destacar que las mujeres indígenas han contribuido en la lucha desde el inicio, participando en los procesos de alzamiento y resistencia. Como ejemplo vale resaltar el liderazgo asumido por distintas lideresas indígenas en defensa de sus

territorios y en demanda de los derechos de los pueblos indígenas, citando algunas como Gaitana (Colombia, siglo XVI), Gregoria Apaza (Bolivia, siglo XVIII), Bartolina Sisa (Bolivia, siglo XVIII), Micaela Bastidas (Perú) y Dolores Cacuango (Ecuador).

Y actualmente, de los espacios que van desde su participación en las comunidades locales, pasando por lo nacional y regional, hasta lo internacional, donde las mujeres indígenas, desde décadas atrás, están visibilizándose en el ejercicio de su palabra y compromiso, en defensa de sus derechos colectivos e individuales, del genocidio y etnocidio que siguen enfrentando, y de la promoción y defensa del derecho al ejercicio de un desarrollo propio en su autodeterminación como pueblos. Además, están intercambiando experiencias, vivencias, saberes, y formas de organización y resistencia, con otras mujeres indígenas. Asimismo, ellas han creado sus propias redes para expresar sus preocupaciones y esperanzas, algunas de las cuales son:

- El Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMI). Desde 1993 lleva generando un espacio propio de intercambio para las mujeres indígenas donde compartir experiencias y buscar soluciones conjuntas a sus problemas a través de procesos y eventos regionales de formación, para dar el impacto necesario y más visibilidad y voz a las mujeres indígenas dentro de las instancias internacionales. Hasta el momento fueron realizados en Ecuador (1995), México (1997), Panamá (2000), Perú (2004), Canadá (2007), Guatemala (2015).
- La Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB), creado en 1998 durante la IV reunión del FIIB (Foro Internacional Indígena Sobre Biodiversidad) del Convenio de Diversidad Biológica (CBD). Su trabajo se centra en el ámbito medioambiental, buscando enfatizar el papel vital que las mujeres indígenas desempeñan en la protección del medio ambiente, como cuidadoras de conocimientos tradicionales, prácticas e innovaciones

específicas; y los derechos de acceso y control sobre las tierras, territorios y recursos.

- La Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, a nivel regional,
- La Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI) de Chile, entre otras.

En la esfera internacional citamos la IV Conferencia Mundial sobre Mujeres de las Naciones Unidas, celebrada en Beijing en 1995. Algunos de sus movimientos son parte y están respaldadas por el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)³⁸ constituido en Beijing. Esta fue una de las primeras instancias en donde las mujeres indígenas tuvieron un espacio para reunirse. Allí lograron articular sus demandas de forma conjunta como mujeres indígenas, cuyo punto de partida son los derechos de las mujeres y estos confluyen en la reivindicación de derechos colectivos como integrantes de pueblos culturalmente diferenciados. Fue un encuentro relevante, pues al final de la reunión ellas elaboraron su propia declaración, afirmando su identidad y su lucha como mujeres indígenas.

De acuerdo a Valladares (2008, p.49), hay que señalar que en la IV Conferencia de Beijing no fue considerado el tema de las mujeres indígenas, sin embargo, éstas se organizaron y montaron una carpa donde discutieron desde su perspectiva las limitaciones del plan de acción aprobado por la conferencia y las particularidades de su condición de mujeres indígenas, emprendiendo a partir de entonces un vigoroso proceso organizativo. Con estas inquietudes Tarcila Rivera (Peru), Lucy Mulenkei, Lea MacKenzie y Bernice See fundaron el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) en el contexto de la primera reunión de Enlace Continental de Mujeres Indígenas que se realizó en Lima, Perú, en 1999, cuyo Comité Directivo fue el encargado de organizar el

³⁸ Es una Red de Mujeres Indígenas líderes, articuladas a redes de organizaciones locales, nacionales y regionales de Asia, África y América. La misión del FIMI es reunir a mujeres indígenas activistas, líderes y promotoras de derechos humanos de diversas partes del mundo para articular sus agendas, fortalecer la unidad, desarrollar capacidades de liderazgo y defensa, incrementar su participación en los procesos de toma de decisión a nivel internacional y avanzar en los derechos humanos de las mujeres indígenas.

Primer Foro de Mujeres Indígenas, en Nueva York, en el marco de la Conferencia de Beijing +5, realizada en el año 2000 con el liderazgo de la organización Assembly of First Nation. Es decir, Beijing constituyó un hito para crear el Enlace Continental de Mujeres, que fue consolidando la formación de un grupo de mujeres líderes con representación y alcance del ámbito internacional al local y del local al internacional.

A lo largo de los últimos años de la era dos mil se han realizado importantes reuniones internacionales como:

- I Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas (México, 2002)
- I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas (Perú, 2009)
- VI Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (México, 2011)
- VII Encuentro Continental de Mujeres Indígenas (Guatemala, 2015).

En este último Encuentro demandaron a los Estados eliminar: “el colonialismo, el extractivismo empresarial³⁹ sin consulta previa, la discriminación, el sexismo, el racismo, y la exclusión que todavía persiste, y a impulsar a nivel internacional un instrumento jurídico que reconozca específicamente los derechos de las mujeres indígenas”, que continúan invisibles en las estadísticas y en las políticas públicas. En la ocasión, también han hecho un llamado al movimiento indígena:

al respeto, valoración y práctica del principio de la dualidad y complementariedad, para caminar conjuntamente y fortalecer la lucha histórica por la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas; a recuperar su riqueza, particularmente las prácticas de salud ancestral y el rol de las comadronas y parteras tradicionales, y a “descolonizar la sexualidad a partir de espacios propios” para vivirla desde sus principios y valores (Declaración de VII Encuentro)⁴⁰.

³⁹ Estas empresas con aval de los Estados atenta contra la seguridad y soberanía alimentaria y la vida del cosmos.

⁴⁰ En línea: <http://censat.org/es/noticias/declaracion-del-vii-encuentro-continental-de-mujeres-indigenas-de-las-americas>

Las líderes indígenas que asisten a foros internacionales señalan que la situación de violencia que viven las mujeres indígenas está mediada por varios aspectos de la identidad y sus interacciones, y, en consecuencia, hablan sobre la urgencia de buscar una alternativa al concepto incluyente de “hermandad global” entre mujeres, que niega las diferencias de poder entre ellas, y a la posición relativista que subraya las diferencias sobre los potenciales puntos de vinculación entre ellas, por lo que reivindican una perspectiva intercultural comprensiva (Valladares, 2008, p.50), que nos remite a intuición de Lagarde al referirse a la sororidad de las mujeres entre ellas, que se va construyendo en Latinoamérica.

Sin duda, hay progresos en este caminar juntas como organizaciones a nivel internacional de las mujeres indígenas, sin embargo es necesario comprender que el combate de su problemática debe entenderse en la intersección de tres ámbitos: los derechos de los pueblos indígenas, los derechos humanos y los derechos humanos de las mujeres.

Vale resaltar que la lucha de las mujeres indígenas no se concibe como separada de la lucha de los pueblos indígenas a los que pertenecen. Y en su interior también han hallado discriminación, inherente a su propia cultura, que las oprimían y las que fueron denunciando, como ser la existencia de prácticas y rituales tradicionales lesivos y discriminatorios hacia ellas, sobre todo en México. Son conscientes que las costumbres que tengan los pueblos indígenas no deben de hacer daño a nadie (Bocos, 2011, p.13). También reconocen y analizan la clara división de género en términos de tareas político-organizativas: existen muchas mujeres en las bases, y muy pocas en la dirigencia. Muchas veces los procesos de toma de decisión internos no son a través de consenso sino que son realizados de manera vertical, excluyendo a las mujeres y a las personas jóvenes. Se han apropiado también de estos obstáculos para ir enfrentándolos desde sus saberes.

Como sujetos de transformación las mujeres se unen, pues muchos derechos le son vulnerados y las llevan a aliarse. Sus demandas como mujeres indígenas van de la mano de las demandas de la defensa y promoción de los derechos individuales y colectivos de autodeterminación, la falta de voz de las mujeres, la pérdida de sus territorios, migraciones, tratos de mujeres, falta de acceso a la salud y educación.

Sus organizaciones reúnen la expresión de la diversidad social y cultural, y como postura política para hacer frente a las asimetrías y opresiones del sistema patriarcal. Desde el interior de estos movimientos y organizaciones, ellas proponen desde el feminismo comunitario un par complementario de iguales, que necesita una reconceptualización del par complementario desde las mujeres, y construir un equilibrio, una armonía en la comunidad y en la sociedad, a partir de las mujeres pues ellas son las que están subordinadas. Julieta Paredes (2008) señala: “queremos una mitad de igualdad y respeto mutuo, construir una complementariedad horizontal sin jerarquías” (p.9).

Por su parte Lorena Cabnal⁴¹, indígena guatemalteca, una de las propulsoras del feminismo comunitario señala cuanto sigue:

En la defensa del territorio cuerpo-tierra los caminos son plurales, porque no hay receta para ello. Primero buscar sanar las heridas, esto es resistencia a la victimización, pues nacemos con memorias de dolor, de violencia sexual, por lo que necesitamos el camino de sanación, mediante abordajes profundos, más allá del autocuidado. Y en esto las artes también conmueven los espíritus para la sanación, son caminos para ampliar nuestros horizontes. En el ejercicio de acercarnos a los epístemas, algunas colocan por escrito, otras la siguen transmitiendo a sus generaciones mediante la oralidad, la estrategia es donde operan mandatos patriarcales, trabajarnos en cuerpos territoriales.

El feminismo comunitario con sus propuestas es un reto a cierto feminismo con características occidentales de pretensiones hegemónicas, como también al esencialismo étnico que considera como inamovibles y venerables las relaciones de poder en las comunidades originarias, cuando muchas de ellas están marcadas por la falocracia y por una mirada patriarcal.

Aparicio (2017) trae un ejemplo de organización y movimiento indígena de mujeres, que son las zapatistas de Chiapas – México, que han iniciado con reflexiones en su interior para conocer sus derechos y poder exigir su cumplimiento. En ella cita a

⁴¹ Conferencia sobre los postulados del feminismo comunitario, realizado en fecha 1 de diciembre de 2017 en la Escuela de Ciencias Sociales y Políticas, de la Universidad Nacional de Asunción, en Asunción, organizado por Base Investigaciones Sociales.

Rovira (2001), que asegura que fue una transformación principalmente entre indígenas, ya que en las tentativas por parte de mujeres no indígenas de adentrarse al movimiento eran con ritmos diferentes, quizá una prontitud urbana, lo cual no era bien recibido por parte de las indígenas. Ellas han hecho su proceso a su ritmo y a su manera. Esto llamó la atención de colectividades nacionales e internacionales, llegando hasta la organización de las mujeres a constatar con los propios ojos lo que estaba ocurriendo con las mujeres indígenas y con el movimiento en general. Las comunidades zapatistas albergaron caravanas de estudiantes, académicos y activistas mexicano/as y extranjeros/as queriendo entender la narrativa zapatista: “Mandar obedeciendo”, “Por un mundo donde quepan muchos mundos” y “Nunca más un México sin nosotros” que cobraban sentido al tener contacto directo con las y los indígenas, (Millán, 2014).

De acuerdo a Benavente y Valdés (2014), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en 2014 hacía su aseveración que en América Latina, el movimiento de mujeres ha sido un actor clave en la conformación de políticas de igualdad de género, que logra establecer alianzas con actores políticos, sociales y académicos, así como con organismos nacionales e internacionales e incidir en el debate público y legislativo, para luego hacer seguimiento de la aplicación de las políticas.

Fueron varios los avances, sobre este proceso construido de organizaciones y movimientos de mujeres desde una perspectiva culturalmente situada, han reflexionado algunas académicas, quienes de forma paralela o en conjunto con las líderes indígenas dan cuenta de que estamos frente a la construcción de interpretaciones teóricas hasta hoy inexploradas, que muestran un mayor entendimiento y respeto por las mujeres indígenas y sus culturas, pero evidentemente son más significativos aún los logros que las propias mujeres han alcanzado y el papel que han cumplido en sus respectivos países (Valladares, 2008, p.55). He aquí que traemos en voz de Tarcila Rivera⁴² (líder quechua) este recuento:

Las formas de organización y participación de las mujeres indígenas han ido evolucionando con el tiempo de acuerdo a la exigencia de las circunstancias en cada país (...). En el caso de mujeres indígenas militantes del respeto de los

42 Lideresa quechua de Perú.

derechos de los pueblos indígenas, no se había percibido una articulación visible como la de género, y tampoco había una presencia notable en el movimiento de mujeres como identidad. Sin embargo, como podemos apreciar la mujer indígena nunca ha estado fuera de los procesos de lucha de ninguna clase, incluso tenemos a mujeres indígenas migrantes participando en el movimiento de mujeres desde su posición de clase, es decir mujer explotada y pobre que defiende derechos. Al avanzar en nuestra información acerca de las conferencias mundiales sobre la mujer que se realizan cada diez años, nos hemos dado cuenta que las indígenas estábamos ausentes en estos espacios internacionales y no se tomaba en cuenta nuestra problemática y menos nuestras propuestas de solución elaboradas desde una identidad específica, lo cual nos ponía frente a un reto específico. Concluimos que las mujeres indígenas nunca tuvimos un rol pasivo, ni de lamento a nuestra condición de mujer. Muy al contrario, respondimos con energía y sabiduría a los retos que pusieron las circunstancias donde tuvimos que superar los obstáculos como indígenas, mujeres y pobres⁴³.

La enseñanza que trasmite con sabiduría y fortaleza de mujer anima a su pueblo y a sus hijos, y es una promesa para el presente y el futuro de las generaciones en el ejercicio de los derechos humanos y participación plena de la sociedad. Ahora bien, centrémonos en los retos que perciben las mujeres indígenas en su proceso del logro de la autonomía y la emancipación de sus derechos impostergables, en beneficio de ellas y de sus pueblos.

Como punto primero sostienen con urgencia mantener lo construido, fortalecer y consolidar las organizaciones de mujeres indígenas que ha adquirido relevancia, aumentar su participación y visibilidad en el ámbito internacional y construir

43 Tarcila Rivera, "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos", disponible en www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/speech_rivera_es.doc (énfasis en el original).

capacidades. Los movimientos de las mujeres desestabilizan los espacios socialmente establecidos, al cuestionar las huellas y los ejes actuales de la dominación y la subordinación desde los espacios más mínimos de relacionamiento social; instituciones como la familia, la escuela, los espacios laborales, los lugares de convivencia social; estos espacios son a la vez los lugares donde se producen y se reproducen las formas de opresión, de marginación y de subordinación de las mujeres.

Por lo tanto, para que se dé una transformación multidimensional es necesario incidir en todos los espacios, y sobre todo en la educación formal, porque es la clave que debe comprometerse para cambiar radicalmente la cultura patriarcal (Trimiño, 2015). Por lo cual deben propiciarse las condiciones para una formación integral que equipare las miradas femenina y masculina, teniendo en cuenta el principio de la dualidad y complementariedad, importantes en la cultura de los pueblos indígenas. Es decir, cuando se alude al empoderamiento, se debe señalar la importancia de considerar el vínculo entre el nivel individual y la acción colectiva como condición indispensable para modificar los procesos y las estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres (León, 2013), para el logro de lo acometido.

Otro reto es la inclusión de los pueblos indígenas a todos los espacios. Hay varios ámbitos de exclusión silenciosa que violenta sistemática y persistentemente los derechos de los indígenas, y aquí reclaman sobre todo el de las mujeres. Ellas como sociedad asumen el reto de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales, Bocos (2011). Estos les son herramientas a las mujeres para acceder al buen vivir, un concepto que implica vivir en armonía con los seres humanos, con la naturaleza, consigo mismo y con los seres superiores que forman parte de la espiritualidad de estos pueblos. Esto no significa vivir con más dinero o con más propiedades; significa vivir con lo que se necesita para una vida digna, con oportunidades, capacidad de opinar, crecer, proponer y aprender.

La ruta a andar es la autonomía y el empoderamiento de las mujeres, que constituyen un requisito indispensable para el logro de la igualdad de género también

en las culturas indígenas, y organizadas, fortalecidas, como lo es propio de la cultura indígena, tienen la certeza que podrán llegar mucho más lejos que caminando solas.

1.3 PERSPECTIVA DE GÉNERO Y LOS PUEBLOS GUARANÍ

Hemos visto y reconocido el liderazgo que tienen las mujeres en cuanto a organizaciones en Latinoamérica, y a partir del mismo, veremos que a muchas de ellas las llevó a la incursión política, en miras a fortalecer el acceso a los derechos humanos básicos de sus pueblos, sobre todo la recuperación de al menos una parte de sus territorios y el cuidado de la naturaleza.

En este apartado presentamos el grado de participación que han alcanzado las mujeres hasta ahora y hasta donde han llegado las mujeres indígenas en cuanto a participación política electoral en espacios de decisión en la sociedad de los países estudiados aquí, con fuerte presencia indígena del pueblo Guaraní, abarcando a Brasil y Paraguay, del cual que excluimos a Argentina y Bolivia.

1.3.1 Perspectiva de género en la nación continental Guaraní de Brasil y Paraguay

En la época prehispánica, en base a los análisis de culturas indígenas mesoamericanas, la mujer indígena era valorada en el concepto de mantener el equilibrio en la complementariedad, en su rol reproductor para la transmisión del linaje. La representación de la mujer-madre implica el rol de ser las transmisoras de valores, conocimientos y pautas culturales del pueblo de generación en generación, por lo que la construcción de una imagen de la mujer-madre debe ser preservada. Además, en la cultura tenían una clara división sexual del trabajo, sin embargo estaban excluidas del mundo público, según la socióloga argentina Anabella Denuncio (2014), y la activista feminista y política de Paraguay, destacada por sus estudios de género, Lilian Soto⁴⁴ (2014).

Aunque, para la antropóloga mexicana, Mercedes Oliveira (2003), se daban algunas excepciones de escaso acceso a espacios de poder y trae el ejemplo de los

⁴⁴ Lilian Susana Soto Badui, nacida en Asunción (1962) es dirigente política y activista feminista en Paraguay. Es destacada académica en políticas públicas de igualdad y los estudios de género. Además es médica y miembro fundador del primer partido político feminista, socialista y ecologista denominado Kuña Pyrenda, en Paraguay.

mayas, civilización en la que hubo mujeres que ejercieron el liderazgo. A su vez, de acuerdo a la historiadora y antropóloga argentina, Florencia Roulet (1992) en ese tiempo, el “factor étnico era un elemento de segregación/jerarquización, en donde las guerras de conquista establecían las posiciones de servidumbre, teniéndose en cuenta para ello el sitio que se ocupaba previamente en la comunidad conquistada” (p.52).

Según señalan las autoras, vale decir que, en la época prehispánica factores como clase, etnia y género ya estaban interrelacionados de alguna manera en definir la posición de subordinación y exclusión de las mujeres indígenas, que sin duda fue cambiando con el tiempo. Ya que nuestra experiencia de cerca con los Guaraníes y otros pueblos. presentes en Paraguay como los Nivacle, los Ayoreos, los Guaraní del sur de Brasil y los Guaraní del nordeste de Argentina, nos dan la posibilidad de hacer otra lectura de la realidad, al observar en ellos características de matrilocalidad. Veremos en los capítulos siguientes.

Precisamente un especialista, Bartolomé Meliá – renombrado en tema de los Guaraní – sacerdote español, lingüista y antropólogo, argumenta con mucha lucidez que: “la mujer en ninguna sociedad es solamente mujer, hasta cuando cumple la función biológica de ser madre, lo es ante todo como un ser social (...) como un intermediario de una acción divina que a través de ella crea un nuevo cuerpo para una nueva alma”. Vale decir, toda ella como persona es importante. De esta manera nos da la construcción de la imagen de la mujer Guaraní desde tiempos antiguos en ese espacio territorial que siguen ocupando, aunque cada vez más arrinconados.

Además, de acuerdo a este autor y la antropóloga alemana radicada en Paraguay, Beate Lenher (2005), y nuestro trabajo de campo nos confirma, que en esta cultura respecto a las actividades masculinas y femeninas existe casi un paralelismo total, lo que puede y debe hacer una mujer no lo puede ni debe hacer un hombre, que en muchas comunidades de grupos Guaraní aún tiene vigencia, y en muchas otras la situación va cambiando por su acercamiento a la sociedad paraguaya como brasileña.

Las mujeres indígenas han hecho su propio camino, luego de constituirse como movimientos de mujeres organizadas y empoderadas a nivel local y regional, han visto que para incidir en las políticas públicas del Estado, será necesario implicarse en la

política electoral como espacio desde donde aportar para el buen vivir⁴⁵ de sus pueblos. Se trata del acceso de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, como el aseguramiento territorial.

1.3.2 Género en Paraguay: participación política de las mujeres

En Paraguay el abordaje referente al género está en su etapa incipiente. Solo existen algunas instituciones⁴⁶ que llevan adelante investigaciones al respecto y que extienden a través de centros de investigación y publicación, pues como política de Estado no existen tratativas al caso, aunque cuenta con un Ministerio de la Mujer⁴⁷, creado por Ley N° 4.675/2012, el cual es un organismo público cuyo uno de sus objetivos es propugnar el protagonismo y la participación de la mujer en el ámbito de la vida política, cultural, familiar, laboral y social, dentro del marco de la "Convención de la Eliminación de toda forma de discriminación de la Mujer (CEDAW)", ratificada por ley N° 1.215/1986. Que, sin embargo no se observa su apuesta real de promoción de las mujeres paraguayas y menos de las mujeres indígenas. Paraguay es un país muy conservador aún, si queda mucho trecho por caminar a las mujeres paraguayas para acceder a la política, lo es mucho mayor el desafío para las mujeres indígenas.

La nueva Constitución de Paraguay de 1992, que reemplaza a la del año 1967, en su Artículo 48 garantiza la igualdad de derechos entre hombres y mujeres y promueve la implementación de acciones para lograr la vigencia de la igualdad y en su Capítulo V, Artículos 62 al 67 reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas antes de la conformación del Estado paraguayo, y le otorga los derechos plenos de autodeterminación. En este periodo también se caracteriza por otras conquistas, tardías, como el derecho al sufragio, apenas aprobado en 1961, y el derecho a gobernar fue reclamado con insistencia recién a partir de la década de los 90, mediante el cual en 1996 fue aprobada la nueva ley electoral (Ley 834/96) que establece la cuota mínima del 20% de mujeres en las listas electorales (Art. 32, inc. r) según afirman Soto (2015) y ONU Mujeres Paraguay (2015).

45 Ideal de vida de los pueblos indígenas de Latinoamérica.

46 Amnistía internacional en Paraguay, Coordinadora por los Derechos Humanos en Paraguay (CODEHUPY), Centro de Documentación y Estudios (CDE), BASE Investigaciones Sociales (BASEIS) y algunas organizaciones no gubernamentales indigenistas.

47Recuperado de: <http://www.mujer.gov.py>, consulta: 10/02/2018

De acuerdo a la investigadora politóloga paraguaya Sara Villalba⁴⁸ como resultado de las elecciones de 2013, el índice de participación política de las mujeres en el Parlamento alcanzó el 17% y en las elecciones generales de abril de 2018 este porcentual cayó para el 15% (Villalba, 2019). O sea, no se ha llegado al límite estipulado por ley y, aún más, los resultados alcanzados en relación a la participación femenina en la política paraguaya han disminuido, cuando existe una cuota de 30% para las mujeres en el Parlamento.

Y, en aras de lograr la igualdad política, en la Cámara de Senadores del Paraguay se ingresó, en marzo del 2016, un Proyecto de Ley de Paridad Democrática⁴⁹, impulsado por mujeres que buscan lograr la participación equilibrada de mujeres y hombres 50/50 en los organismos encargados de tomar decisiones. Ese proyecto fue ratificado en marzo de 2018 por Cámara de Senadores sin embargo fue negado por la Cámara de Diputados en octubre de 2018. Así la política paraguaya, seguirá sin cambios en la participación de mujeres.

Y centrándonos de una manera más específica en la realidad de las mujeres indígenas en Paraguay, indicamos que el Centro de Documentación y Estudios (CDE), realizó estudios donde demuestra que efectos externos a la cultura indígena, como el cambio de modalidades de subsistencia significó la merma del lugar político de la mujer indígena. Señalamos que actualmente los hombres indígenas van a la changas⁵⁰ y las mujeres quedan en la casa con su rol doméstico al cuidado de los hijos y del cultivo de productos de autoconsumo. Y muchas de ellas también salen a las ciudades a realizar trabajos domésticos. En este contexto, la pérdida de las culturas tradicionales, sin la contrapartida de procesos transculturales, adaptativos, propios, genera un quiebre del lugar de la mujer, que gozaba de mecanismos simbólicos, rituales y, aún míticos, que aseguraban cierta dignidad de su situación social y su participación política, Soto (2014).

Es a partir de este quiebre de su lugar en el interior de la familia y comunidad y su incursión en la sociedad que la mujer indígena sufre de una triple discriminación:

48 Entrevista cedida a efecto de esta investigación (enero 2019).

49 Por PNUD Paraguay (2017), recuperado de: <http://www.py.undp.org/content/paraguay/es/home/presscenter/pressreleases/2017/02/03/la-participaci-n-pol-tica-de-las-mujeres.html>, Consulta: 16 de enero de 2018.

50 Trabajos esporádicos fuera de la comunidad.

étnico, de clase y de género. Y varios son los factores que los inducen a mujeres ya a varones a salir de la comunidad, como la invasión de sus tierras para el agronegocio y ganadería, la pobreza, la necesidad de formarse, etc. Consideramos que están en pleno derecho de incluirse en la sociedad, sino que es esta última que no sabe valorar su presencia, su aporte cultural como pueblo y su derecho como indígenas.

Así mismo, destacamos que no pocos especialistas coinciden sobre el protagonismo y visibilidad de las mujeres indígenas en sus comunidades. Meliá llama la atención la frecuencia con que las mujeres indígenas, desde décadas más recientes, han constituido sus liderazgos en el interior de la cultura Guaraní, antes confiado a los hombres ser el representante legal visible de la comunidad (Meliá, 2014). Peralta argumenta que el liderazgo femenino Guaraní siempre ha existido. Sin embargo, nunca fue tan visible por su particularidad y diferencia del liderazgo femenino no indígena. La antropóloga, también recuerda un llamado de una lideresa Guaraní: “ha llegado la hora en que debemos salir de nuestras fogatas (“rataypy”) y acompañar a nuestros hijos o esposos a realizar nuestros legítimos reclamos de los derechos negados, pues ya no es suficiente enviarles a ellos solos” (Peralta, 2019). Esta realidad hemos constatado suficientemente en nuestra convivencia desde hace varios años, tanto en Brasil como en Paraguay. Y actualmente hay organizaciones de mujeres indígenas que son Kuña Guaraní Aty, fundado en 2012 y Mujeres Indígenas del Paraguay (MIPY), fundado en 2014, donde ejercitan su liderazgo más público.

La política, no es un ámbito nuevo y desconocido para las mujeres indígenas en sus comunidades, sí un espacio nuevo en la esfera de la sociedad paraguaya, que depara múltiples obstáculos como posibilidades para ellas. Como pueblos indígenas, ellas son líderes al lado de su esposo, es más, debe contar con el apoyo de la mujer para aceptar el liderazgo el hombre cuando es propuesto y electo. Esto nos confirman varias mujeres Guaraní paranaenses⁵¹, entre ellas Delia Martínez, cuyo esposo es vice cacique en la comunidad Ara Pyahu (Canindeyú – Paraguay) y Elizabeth Ramos, esposa del líder de Ocoy (Paraná –Brasil). Sin embargo, esta realidad se está modificando bruscamente en varias comunidades Guaraníes por la influencia foránea donde ellos ven que el poder de decisión política está en los hombres. Además, la raíz de esta problemática está en la

51 Afirmaciones obtenidas en trabajo de campo entre los Guaraní paranaenses.

creación de la figura del líder político que fue impuesta por la Ley 904/1981 Estatuto de la Comunidades Indígenas, pues según señalan Cáceres et al. (2017) “hasta las primeras décadas del siglo XX, la alianza sociopolítica en el territorio, se manifestaba en un liderazgo unificado donde el sabio anciano, junto a su esposa, ejercían el liderazgo religioso y político al mismo tiempo por derecho consuetudinario” (p.9), y este liderazgo era heredado tanto por línea materna o paterna.

Las mujeres indígenas en su participación política⁵², desde 1993 hasta 2017, en su mayoría en el Chaco han ganado 8 concejalías en distintos periodos gubernamentales. En 1993, Faustina Alvarenga, de origen Guaraní Occidental, había accedido a una concejalía departamental en Central y en 2001 Susana Pintos, Guaraní Occidental, fue electa concejal, que por primera vez era ocupado por una mujer indígena ese espacio de poder político en la Municipalidad de Mariscal Estigarribia (Boquerón). En el año 2008, con un gobierno de cambio, una mujer indígena ocupó también por primera vez la titularidad del ente público responsable de las políticas para los pueblos indígenas, el Instituto Paraguayo del indígena (INDI), Margarita Mbywangi, Aché Guaraní, quien ejerció el cargo por cuatro meses. Además, en las elecciones de 2008, Margarita fue candidata al senado por el Partido Tekojoja, y al que no logró acceder a la banca⁵³.

Algunas mujeres indígenas han entrado en la política desde el partido Kuña Pyrenda⁵⁴, donde actualmente Daniela Benítez⁵⁵, del pueblo Nivacle, es candidata a Senadora para las elecciones generales del 22 de abril de 2018. Y desde ese espacio, de partido político feminista, aportan un documento denominado *Agenda para la incidencia, Mujeres indígenas*, elaborado en el 2008, en el que se plantean diecinueve demandas para todo el país relacionadas con el derecho a la salud, al ambiente, a la

52 Recuperado de: <http://observaparticipacionpolitica.org/2017/06/22/las-mujeres-indigenas-en-la-politica-paraguaya/>

53 Acotamos que la solución al problema de la inclusión de las mujeres en la política va más allá de promover leyes e implementar mecanismos para cumplirlas, sino que se precisa de un cambio en las estructuras partidarias, que integra a la mujer, como actor político capaz de desempeñar funciones correspondientes.

54 Partido Kuña Pyrenda, en el primer partido político socialista, feminista y ecologista del Paraguay, fundado el 9 de noviembre de 2017, luego de su reconocida trayectoria como Movimiento desde 2011. Recuperado de: <http://www.kunapyrenda.org/>

55 Afirmaciones obtenidas en entrevista con la candidata Daniela Benítez. Es enfermera y se ha desempeñado 15 años como funcionaria pública en el Hospital de Clínicas hasta su renuncia.

educación, a la seguridad, a la no violencia, a la tierra y al territorio (Soto, 2014). Es así que las mujeres indígenas del Paraguay expresan propuestas inspiradas en el buen vivir de toda la población.

1.3.3 Género en Brasil: participación política de las mujeres

El tema género en Brasil también es de luchas y conquistas, el derecho al sufragio femenino se logró en 1932. Almira Rodrigues (2004)⁵⁶, socióloga brasileña feminista, acota que a raíz de la declaración de la ONU en 1975 como el Año Internacional de la Mujer, ha marcado un hito fundamental en Brasil, donde las mujeres promovieron grandes debates y crearon los primeros grupos feministas, en São Paulo y en Río de Janeiro. En 1979, comenzó la realización de Encuentros Feministas Nacionales, cuyas reflexiones feministas al igual que los movimientos se desarrollan y se expanden a otras instancias políticas: sindicatos, partidos y movimientos comunitarios. La crítica al sistema patriarcal y a las prácticas, valores y mentalidades sexistas y machistas (preconcebidas y discriminatorias) se fortalecen.

Como país ha avanzado en tema de género no así en participación política, y cuenta con un 30% de cuota establecido por la Ley Nº 9.504/1997 (Tula, 2015). Actualmente en Diputados corresponde al 9.9% y el Senado constituye el 13.6%⁵⁷.

Respecto a la población indígena en Brasil, según Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE, 2010)⁵⁸, de acuerdo a último el Censo corresponde aproximadamente al 0,47% de la población total del país, - sin contar a los que están en aislamiento voluntario - , con 305 etnias y 274 lenguas habladas.

56 Brasília, mayo de 2004. Texto de palestra proferida pela autora na 1ª Conferência Distrital de Políticas para Mulheres, realizada em Brasília, de 26 a 28 de maio de 2004.

57 Dayeri Zapata (2014) reflexiona el bajo perfil de las mujeres en la política de Brasil que no refleja resultados proporcionales en las urnas la cuota del 30%. Además, Señala un punto a tener en cuenta: la prioridad que los partidos políticos dan a sus candidatas, que son incluidas en las listas para cumplir con los requisitos legales, pero cuentan con una candidatura inviable y baja densidad electoral, sumado al problema de financiamiento contando con poco apoyo y recursos para hacer campaña, dada la existente exclusión de las mujeres como parte del espectro político. Recuperado de <http://iknowpolitics.org/es/discuss/opinion-pieces/la-mujer-en-la-pol%C3%ADtica-brasile%C3%B1a> en fecha 02/02/2018.

58 Recuperado de <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?idnoticia=2194&view=noticia> en fecha 08/02/2018.

Las mujeres indígenas de Brasil, ya en la década de 1990 comienzan a crear sus propias organizaciones o departamentos de mujeres dentro de las organizaciones existentes en ese entonces en la Amazonía brasileña, como indica la antropóloga brasileña Ângela Sacchi (2003). Y en la misma década asisten a encuentros de mujeres de diferentes pueblos indígenas en el ámbito nacional e internacional.

En la actualidad, estas mujeres buscan la reivindicación de sus propios derechos como mujeres y fortalecer la antigua lucha de sus pueblos por la vida en sus territorios ancestrales. La mayoría de las organizaciones de mujeres surgieron en la Amazonía y más tardíamente surgen entre los otros pueblos. Entre las más antiguas se cuenta con Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) que surge 1986, en la Missão Surumu (Sacchi, 2003, p.97). En 1996 en el I Encuentro de Mujeres Indígenas, en Maturuca/TI Raposa Serra do Sol, las indígenas asumieron los siguientes compromisos:

“o combate ao alcoolismo, a luta pela terra e autosustentabilidade, a revitalização da cultura e continuação do projeto de corte e costura”. Pues, para la autora esto indica: “A garantia de seus territórios tradicionais, porque deles dependem a sobrevivencia de seus povos, e o direito à saúde e educação diferenciadas, são constantemente explicitados em seus discursos, pois “o movimento de mulheres é para fortalecer o movimento em geral, a política dos povos indígenas é única” (op.cit. p.102).

En esta línea, de acuerdo a ONU mujeres Brasil (2017)⁵⁹, el proyecto *Voz de las Mujeres Indígenas* realizó con 22 líderes mujeres indígenas que reunieron aportes de mujeres de 104 pueblos indígenas brasileños para la construcción de una agenda nacional de las mujeres indígenas referente al enfrentamiento a la violencia contra las mujeres y otras formas de opresión contra los pueblos indígenas, empoderamiento y participación política, empoderamiento económico, derecho a la salud, educación, seguridad, tierra y conocimientos tradicionales.

⁵⁹ Recuperado de <http://www.onumulheres.org.br/areas-tematicas/lideranca-e-participacao/>, en fecha 08/02/2018.

Y notamos que cada vez más hay mujeres en el ejercicio del liderazgo también en Brasil, sobre todo se da en aldeas urbanizadas, como Marcia Saraiva (2008) trae la experiencia de los Juruna del pueblo Xingu de Mato Grosso. Brasil cuenta con la experiencia de varias mujeres indígenas como Concejales⁶⁰ de municipios electos por votos. En 2012 han accedido más mujeres indígenas como Concejales, superando al de 2008, representando cerca del 10% del total de concejales indígenas⁶¹ elegidos en municipios de cuatro regiones del país (Norte, Nordeste, Sudeste y Centro Oeste). Entre las mujeres citamos a Daiane Vilhnarva⁶², del pueblo Guaraní, que 2014 ha accedido como Concejal y luego como de Secretária Assistência Social en la Prefeitura de Japorã, Estado Mato Grosso do Sul.

Y una destacada profesora, Doctora en Educación, Rita Gomes do Nascimento⁶³ indígena del pueblo Potiguara, desde 1986 está en servicio público y que ha accedido a instancias importantes (2010) desde donde aportar políticamente a la educación en beneficio de los pueblos indígenas, como Consejera de la Cámara de Educación Básica del Consejo Nacional de Educación (CNE/CEB), Miembro del Colegio de Culturas Indígenas del Consejo Nacional de Políticas Culturales (CNPC) del Ministerio de Cultura (MinC), Miembro de la Comisión Nacional de Educación Escolar Indígena (CNEEI). Ella es la primera mujer que asumió la Dirección de políticas de educación a nivel Ministerio, en el campo Indígena para las Relaciones etno-raciales.

Y aún con lo alcanzado, y que existe una alianza política de las mujeres indígenas con movimientos exógenos, los proyectos y las políticas públicas en Brasil aún siguen

60 Denominadas vereadoras.

61 Cresce número de indígenas eleitos, (2012), por Selma Gomes, <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/cresce-numero-de-indigenas-eleitos>, consulta: 8 de febrero de 2018.

62 <http://www.sejusp.ms.gov.br/wp-content/uploads/sites/21/2015/01/LISTA-GESTORES-20156.pdf>, consulta: 8 de febrero de 2012.

63 Graduada en Pedagogía y Especialista en Gestión Escolar por la Universidade Estadual do Ceará (UECE). Obtuvo la Maestría y el Doctorado en Educación por la Universidad Federal de Rio Grande do Norte (UFRN). Es funcionaria pública del estado de Ceará, en la Secretaría de Educación Básica (SEDUC) en el cargo de Técnica en Educación del equipo de Educación Escolar Indígena. Desarrolla investigaciones en el área de educación indígena, actuando también en el equipo de coordinadores del Curso de Licenciatura Intercultural Indígena: Formación de Profesores de la Universidad Estadual de Ceará. Recibió el Premio Derechos Humanos 2011, promovido por la Presidencia de la República y por la Secretaría de Derechos Humanos, en la categoría Educación en Derechos Humanos. Recuperado de: http://portaldoprofessor.mec.gov.br/conteudoJornal.html?pagina=jornal%2Fnoticia_interna&secao=jornal&idConteudo=1969&request_locale=es, consulta: 8 de febrero de 2018.

siendo pensadas y ejecutadas a partir de una óptica occidental y muchas veces masculina, (Stefanes y Stefanos, 2013). La experiencia de las Guaraní Kaiowá, reunidas en setiembre de 2017, en el Estado de Mato Grosso do Sul, en la Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá, resaltado por Rosely Stefanos (2017), las mujeres destacan lo siguiente:

“Hoje a nossa luta, o nosso grito é pela demarcação de nossas terras tradicionais, pois, dela fomos expulsos obrigados a viver em confinados em Reservas Indígenas com espaço limitados, o que nos resta é viver amontoado em minúsculos espaços de terra, isso nos expõe a vários problemas sociais que atingem e desestruturam o nosso povo Guarani e Kaiowá (Documento Final V Kuñangue Aty Guasu Assembleia das Mulheres Kaiowa e Guarani, en Estado de Mato Grosso do Sul, 2017: 1) (p.108).

Este es el espíritu de las mujeres indígenas organizadas, luchan dentro de sus pueblos haciendo frente al Estado para legitimar sus derechos.

1.4 CONSIDERACIONES FINALES

El universo indígena visto desde la perspectiva de género nos da luces que, a lo largo de la historia Latinoamérica, las mujeres indígenas a través de sus organizaciones han estado siempre activas, en búsqueda de su empoderamiento por el acceso a los derechos básicos negados a su pueblo y a ellas mismas, comenzando por la pérdida de sus territorios y la lucha por la recuperación para su desarrollo como cultura en su autodeterminación.

A partir del mismo, el planteamiento de participar en política, por qué? A pesar de tantos condicionantes históricos y actuales, ellas desafían los estereotipos y se alistan a incursionarse en la política pública. Y qué motivos las impulsan? Conocer sus motivaciones personales es, sin duda, escuchar muchas voces, diversas formas de pensar que parten de la pobreza, la discriminación, el racismo y la injusticia, que lejos de menoscabarla la motiva a resistir y buscar alternativa por garantizar la vida a sus hijos y a sus pueblos, que en medio de tantas adversidades, son íconos de resiliencia.

Y lo que respecta a los dos países de presencia Guaraní, Brasil y Paraguay, así como en la primera ola del feminismo, las mujeres veían que a través del sufragio podrían acceder a los derechos negados hasta ese momento, de la misma forma las mujeres indígenas de la Nación Guaraní Continental⁶⁴ y de otros pueblos indígenas, consideran que participando en la política se puede decidir e incidir para mostrar la realidad indígena y transformar la situación de la gran falta de dignificación de los pueblos indígenas. Las mujeres Guaraníes, dejan claro que su participación en la política como objetivo último es por la recuperación de sus territorios, en defensa de los derechos humanos y de la naturaleza.

De esta manera, las mujeres indígenas van tejiendo su propia historia, apoyadas en su propia memoria, en su dimensión cultural, cargada de informaciones simbólicas, espaciales, específicas, que les da la identidad y buscan extender su participación en todas las áreas, por el buen vivir de sus pueblos.

Y ya no habrá quien las detenga a las mujeres indígenas, ellas desde la sororidad que las caracteriza, en apoyo mutuo, como nos señalara la reconocida antropóloga y académica Lagarde (2012), se han ganado su lugar trabajando por sus derechos menguados, vulnerados y postergados a que sean reconocidos y otorgados, que son suyos, los de sus hijos y sus pueblos, y por sobre todo, porque defendiendo sus derechos al acceso de sus territorios está defendiendo su cultura y la vida⁶⁵ misma que se desarrolla en él.

Planteado el tema de la perspectiva de género, en el siguiente capítulo pasamos a abordar la temática resiliencia.

⁶⁴ Surge dentro del Concejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA) que reúne a indígenas Guaraníes de los países de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Realiza su I Encuentro Continental de Guaraníes en San Gabriel, Estado de Rio Grande do Sul (2 al 6 de febrero de 2006). Como órgano institucional se funda en su III Encuentro Continental de la Nación Guaraní realizado en Asunción, en los días 15 al 19 de noviembre de 2010. Nos interesa un reclamo interesante de su V Congreso Continental donde como pueblos Guaraníes recalcaron con fuerza: “La lucha de cualquiera de los Pueblos es la lucha de todos nosotros, somos frutos de una misma planta y nuestras raíces están prendidas a la tierra por la sangre de nuestros abuelos y las manos de nuestros hijos, esto renueva la esperanza de seguir viviendo, haremos escuchar nuestra voz para que abran sus corazones”. Parte de la declaración del V Encuentro Continental de la Nación Guaraní, celebrado en setiembre de 2015 en la comunidad Ka`akupe, Ruiz de Montoya – Misiones, Argentina, del que participaron más de 600 delegados Guaraní de Argentina, Paraguay, Bolivia y Brasil. De la Memoria y Declaración de los Encuentros.

⁶⁵ Remite a términos muy apreciados en Guaraní que es el tekoha, teko, tekove (territorio, cultura, vida).

2 CAPÍTULO II: LA RESILIENCIA Y EL UNIVERSO INDÍGENA

2.1 ESTUDIOS DE RESILIENCIA – ESTADO DEL ARTE

Desde el campo de la Psicología la resiliencia es la capacidad que permite elaborar y superar sobreponiéndose a los efectos de las adversidades. Se trata de una competencia que se desarrolla. El concepto es estudiado en diversas áreas, etapas de ciclos vitales y poblaciones, entre las cuales están los indígenas, interlocutores de esta investigación, que son los Ava guaraní paranaenses.

En este capítulo, como primer punto desarrollaremos el concepto de la resiliencia a partir de los aportes teóricos de los mayores exponentes en la literatura de esta temática. Veremos que los conceptos no son estáticos, sino que evolucionan y cambian tan pronto como se generan nuevos conocimientos. Seguido presentaremos las escuelas de estudios de la resiliencia en tres espacios situados y las generaciones o etapas de investigaciones en su desarrollo el enfoque de la resiliencia tenidas en cuenta hasta la actualidad. Como segundo punto plantearemos las características del self resiliente, en el tercer punto la resiliencia comunitaria e indígena y por ultimo lo referente a la importancia del efecto nutricio en la resiliencia y la vivencia de este afecto desde la infancia entre los guaraníes.

2.1.1 Revisión del concepto de la resiliencia

La resiliencia como concepto nace en el campo de la Física refiriéndose a la capacidad que tienen los cuerpos en resistir a los impactos volviendo a su forma inicial. La Real Academia Española (2017) define la resiliencia como proveniente del latín *resilio* que significa ‘saltar hacia atrás’, ‘rebotar’, ‘replegarse’. Y como acepciones, uno: capacidad de adaptación de un ser vivo frente a un agente perturbador o un estado o situación adversos, y dos: como la capacidad de un material, mecanismo o sistema para recuperar su estado inicial cuando ha cesado la perturbación a la que había estado sometido”. Un tema coherente planteado entre las definiciones del diccionario es la capacidad de recuperación a pesar de la adversidad o el cambio experimentado.

La palabra resiliencia es aplicada por primera vez a las personas en 1942, época de la segunda guerra mundial, cuando la psiquiatra Mildred Clare Scoville utilizó el término con la publicación de su artículo que se titula *Wartime tasks of psychiatric social workers in Great Britain*/Tareas en tiempos de guerra de los trabajadores sociales psiquiátricos de Gran Bretaña. En el que menciona “la resiliencia asombrosa de los niños que se enfrentan a situaciones peligrosas para la vida” (Scoville, 1942). De acuerdo con los psicólogos chilenos Juan Pablo Kalawski y Ana María Haz (2003) la autora “utilizó este término para referirse al hecho de que situaciones peligrosas para la vida no afectaban a los niños y niñas, mientras que sí lo hacía el desarraigo de la familia (...) Sin embargo, no fue sino hasta la década del 70 que el término adquirió mayor uso” (p.366).

Además de Scoville, años más tarde el psiquiatra y psicoanalista británico John Bowlby contribuyó a relanzar el término resiliencia aplicado a la infancia especialmente en su libro sobre la teoría del apego: “El vínculo afectivo. Apego y pérdida” (Bowlby, 1969 [1976]). Este autor caracterizó como resilientes a aquellas personas que se desarrollan psicológicamente sanas y exitosas a pesar de nacer y vivir en situaciones de alto riesgo (Rutter, 1993). A partir del mismo, las Ciencias Sociales ha adoptado el término para aplicar en su campo al ver tal capacidad en las personas para sobreponerse a situaciones adversas. El uso del término “resiliencia” también se ha extendido en áreas de Ecología y condiciones de Medio Ambiente, Microbiología, estudios de Regeneración Celular y diferentes aspectos de la Ingeniería, los Negocios, la Economía y el Marketing Corporativo (Earvolino R., 2007, p.74). Por lo tanto, definiciones de resiliencia existen en distintas disciplinas, y cada área le da un matiz propio. En este estudio nos limitaremos en la resiliencia humana y los procesos que los humanos experimentan en relación con la resiliencia, aplicado específicamente a la población indígena Ava Guaraní de Brasil y Paraguay. La mayoría de la literatura encontramos en las disciplinas de la psicología y la psiquiatría, en el que se describió principalmente mediante enfoques cualitativos para comprender la resiliencia en los niños. La enfermería y la medicina también han estudiado y escrito sobre la resiliencia en áreas específicas que incluyen la salud mental.

De acuerdo con el reconocido psicólogo chileno Cristian Pinto Cortés (2014) “en el campo de las ciencias sociales, en especial, de la Psicología, las definiciones de resiliencia han estado influenciadas por distintos contextos históricos-culturales, y su presencia se ha descrito en el ámbito individual, familiar y comunitario” (p.20). Según

este autor, la *resiliencia familiar* es la capacidad que la familia presenta para responder de forma positiva a situaciones adversas saliendo fortalecida de ella. La *resiliencia comunitaria* es la habilidad de una comunidad para tomar acciones colectivas significativas para resolver el impacto de un problema común, que incluye la intervención, evaluación del entorno y seguir adelante con actitud positiva. Y la *resiliencia individual*, en este contexto, es entendida como un proceso mediante el cual las personas se recuperan de la adversidad y pueden salir adelante en sus vidas, que a su vez “incluyen aspectos fisiológicos, emocionales, actitudinales y psicológicos” (p.20).

Por su parte, Javier Cabanyes Truffino, médico español y neuropsicólogo infanto juvenil, señala que el concepto resiliencia ha ido ganando relevancia en el ámbito de la salud y se ha expandido a otros contextos, como el de la educación y la política social, con aplicaciones en el campo de la empresa y del bienestar público, pero siempre con marcadas connotaciones en la salud mental. Y considera que la resiliencia no representa necesariamente resistencia absoluta sino más bien, el concepto hace referencia a la recuperación e incluye una amplia gama de respuestas que varían según la naturaleza de las circunstancias adversas. La misma refleja una confluencia dinámica de factores que promueven la adaptación positiva a pesar de la exposición a experiencias adversas. Así, la resiliencia es un componente de la adecuada adaptación psicosocial asociada con la salud mental donde las personas logran resistir o recuperarse plenamente. En los últimos años, se ha acentuado el interés por el potencial papel de la personalidad y la neurobiología en la configuración de la resiliencia (Cabanyes T., 2010, p.146).

La reconocida psicóloga americana, Suniya Luthar, especialista en desarrollo infantil, que ha realizado estudios sobre niños y adolescentes en situación de vulnerabilidad, expresa que la resiliencia es la “manifestación de la adaptación positiva a pesar de significativas adversidades en la vida” (Luthar, 2003, p.29). La investigadora argumenta que el término resiliencia representa la manifestación de una adaptación positiva a pesar de una adversidad significativa en la vida. La resiliencia no es un atributo secundario que se puede medir directamente; más bien, es un proceso o fenómeno que se infiere de las condiciones de coexistencia duales de alta adversidad y adaptación relativamente positiva a pesar de esto. Por su parte, otras especialistas americanas en investigación infantil, Ann S. Masten y Jenifer L. Powel, de modo semejante han

señalado que la resiliencia se refiere a “patrones de adaptación positiva en el contexto de riesgos o adversidades significativas” (Masten y Powell, 2003, p.4). A esto sumamos lo argumentado por Wald *et al.* (2006), especialistas investigadores canadienses en la temática, quienes a su vez, la definen como la adaptación positiva o habilidad de recuperar la salud mental a pesar de las experiencias adversas, es decir, que poseen la capacidad de recuperarse más rápidamente de eventos estresantes.

Finalmente, para los psicólogos David Fletcher y Mustafa Sarkar (2013), quienes hacen una revisión crítica de las definiciones de la resiliencia psicológica en la literatura de investigación en psicología, argumentan que, a pesar de que la construcción está operacionalizada de varias maneras, la mayoría de las definiciones de resiliencia, se basan en dos conceptos centrales: adversidad, adaptación positiva y al proceso dinámico, como notamos en la Tabla 2. La adversidad refiere a las circunstancias negativas o dificultades leves o graves, arraigadas en nuestras vidas cotidianas, con las que nos encontramos en todos los contextos, sean familiares, laborales y sociales. En cuanto a la adaptación positiva refiere a un sistema psicológico de afrontamiento de la adversidad con patrones de ajuste positivo a partir de sus recursos disponibles (Mahoney y Bergman, 2002). Y el proceso dinámico refiere a la interacción entre múltiples factores fisiológicos, psicológicos, socioculturales y económicos.

Tabla 2. Definiciones de resiliencia

-
- “Capacidad de un material de volver a adquirir su forma inicial después de ser sometido a una presión que lo deforma. En seres humanos esta capacidad estaría relacionado con la posibilidad de mantener el equilibrio luego de un hecho de mucha presión, que a pesar del cual se puede preservar la integridad” (Schwalb, 2012, p.58).
 - “La adaptación positiva, o la capacidad para mantener o recuperar la salud mental, a pesar de experimentar adversidades” (Borden et al, 2010, p.230).
 - “Refiere a patrones de adaptación positiva en el contexto de riesgos o adversidades significativas” (Becoña, 2006, p.128).
 - “Es un proceso dinámico que tiene como resultado la adaptación positiva en contextos de gran adversidad” (Melillo y Suárez, 2005, p.19).
 - “Manifestación de la adaptación positiva a pesar de significativas adversidades en la vida” (Luthar (2003, p.xxix).

- “La capacidad de los seres humanos sometidos a los efectos de una adversidad, de superarla e incluso salir fortalecidos de la situación” (Cyrułnik, 2003, p.67).
- “Una capacidad humana universal para hacer frente a las adversidades de la vida, superarlas o incluso ser transformados por ella” (Grotberg, 2001, p.23).
- “El término fue adoptado por las ciencias sociales para caracterizar a aquellos sujetos que, a pesar de nacer y vivir en condiciones de alto riesgo, se desarrollan psicológicamente sanos y socialmente exitosos” (Munit *et al*, 1998, p.8).
- “Una capacidad universal que permite a una persona, grupo o comunidad impedir, disminuir o superar los efectos nocivos de la adversidad” (Vanistendael, 1994, p.50).
- “La habilidad para recuperarse o enfrentarse exitosamente a pesar de la importancia de la adversidad” (Rutter, 1985, p.599).

Fuente: Elaboración propia.

La resiliencia surge como término desde un enfoque positivo, ante la visión psicopatologizante del ser humano, como venía tratando la psicología tradicionalmente, y por tanto fue asumido en el campo de la Psicología Positiva. Pues, según Seligman (2000) la Psicología se había abocado al estudio de las enfermedades en detrimento de los aspectos positivos y desarrollo de las potencialidades de las personas. Sin embargo, el concepto de la resiliencia no estuvo exento de críticas. De acuerdo con Pinto Cortez (2014), “a menudo se reprocha que la resiliencia es un objeto de estudio escurridizo, y que para medirla es importante especificar la escala temporal y espacial; lo resiliente hoy puede no serlo mañana” (p.22). Pero lo importante como señala Grotberg (2001) es que entre los investigadores hay un acuerdo que la resiliencia se puede medir.

Finalmente, la perspectiva de la resiliencia integra procesos propios de la persona y atributos protectores del ambiente familiar, social y cultural. Estos en la interacción humana, fortalecen y potencian la capacidad de las personas y las colectividades para el afrontamiento de las adversidades que surgen en el desarrollo de la vida. De ahí que la resiliencia es la capacidad de una persona o de un grupo para desarrollarse proyectándose positivamente en el futuro a pesar de acontecimientos difíciles y de traumas. En la misma línea, Michel Manciaux (2003), médico pediatra francés, argumenta que:

La resiliencia nunca es absoluta, total, lograda para siempre. Es una capacidad que resulta de un proceso dinámico, evolutivo, en la que la importancia de un trauma puede superar los recursos del sujeto; varía según las circunstancias, la naturaleza del trauma, el contexto y la etapa de la vida; puede expresarse de modos muy diversos según la cultura (pp. 22- 23).

Y además, para este referente europeo, es un mensaje de esperanza en las personas que logran rehacerse.

2.1.2 Antecedentes y desarrollo de las escuelas sobre el estudio de la resiliencia

Tras la revisión bibliográfica, es posible observar las diferentes ópticas, corrientes/generaciones y áreas de investigación de la resiliencia. Las generaciones denotan el desarrollo a lo largo de los años sobre las bases que ha ido creciendo conceptualmente la resiliencia, desde que empezara a despertar interés en diversos campos científicos hasta la actualidad.

Las especialistas colombianas, educadora y psicóloga, María Cristina García y Elsy Domínguez, al realizar una revisión analítica acerca de las teorías surgidas en las últimas tres décadas, han clasificado “los conceptos de adaptabilidad, capacidad y competencia” y han analizado los fundamentos psicológicos, los factores de personalidad y el temperamento, como categorías asociadas al concepto Resiliencia, en el que identifican dos momentos en la evolución teórica del enfoque. En el primer momento de la evolución teórica “analizan factores individuales protectores que se relacionan con las capacidades resilientes para afrontar distintas adversidades como la pobreza”. En la segunda etapa, “reconocen los ambientes donde las personas se desenvuelven, como factores de protección que al interactuar con los individuos modulan los efectos de un trauma” (García y Domínguez, 2013, p. 64).

También Greene y Conrad (2002) reconocen al menos dos generaciones de estudios en resiliencia, mientras que otros investigadores como Melillo y Suárez-Ojeda (2001), Richardson (2002) identifican al menos tres generaciones, cada uno con un enfoque específico.

Por su parte, el español Eduard Vaquero Tió (2013), en su tesis titulada “Estudio sobre la resiliencia y las competencias digitales de los jóvenes adolescentes en situación de riesgo de exclusión social”, señala también tres generaciones. Por su parte, las especialistas en desarrollo infantil, Ann Masten y Jelena Obradovic (2006) hablan de

cuatro oleadas de investigaciones en la temática, que vincula biología y neurociencia a la adaptación conductual en desarrollo. En consonancia con este último planteamiento, Pinto Cortez señala que las investigaciones han pasado por diversas etapas y que más recientemente O'Dougherty, Masten y Narayan (2013) han agregado "una cuarta vía de acceso al conocimiento sobre resiliencia humana, incorporando los aportes de las neurociencias" (Pinto Cortez, 2014, p. 22).

Cabe señalar que la literatura científica secunda ampliamente la existencia de dos grandes generaciones. A grosso modo, la primera generación concibe la resiliencia como un esquema de características individuales. Y la segunda generación la interpreta como un proceso dinámico de interacción entre una persona y su contexto. No obstante, otros autores apuntan a la existencia de otras generaciones, que de acuerdo a Richardson (2002) la tercera generación estaría centrada a las influencias multidisciplinares que motivan y promueven la resiliencia en personas y grupos. Y para Masten y Obradovic (2006), según refiere Vaquero Tió, la tercera generación haría referencia "en la promoción de la resiliencia a través de la prevención e intervención mediante el desarrollo de programas de formación y la cuarta estaría orientada a la creación de modelos explicativos sobre trayectorias de desarrollo de la resiliencia" (Vaquero Tió, 2013, p.34).

Identificar el criterio para el paso de una generación a otra, de las últimas etapas, no es tarea fácil, en medio de diversos autores con diferentes puntos de vista, unas que se complementan y otras que se excluyen. Hemos de considerar también el foco de estudio e intervención tan diverso que existe, unos de infancia o grupos de riesgo y otros colectivos.

De la primera a la segunda generación, el cambio de concepción fue claramente de lo característico (factores protectores y de riesgo) al proceso dinámico. Esperar ese cambio de términos del paso a la tercera y cuarta generación, capaz todavía lleve tiempo para dilucidar y consensuar ante la diversidad de áreas en que actualmente es estudiada la resiliencia. Se trata de una claridad en su sentido profundo de concepción y no sólo en las perspectivas o los modelos explicativos de estudio.

No obstante, la revisión bibliográfica del desarrollo de la resiliencia de la última década, nos hace plantear que la tercera generación se vislumbra más allá del plano individual, sino considerando sus contextos culturales y sistemas de desarrollo. Este da

lugar al desarrollo de conceptos como resiliencia parental/familiar o resiliencia emocional, en el área de las ciencias sociales, cuyas conclusiones irán nutriendo el desarrollo de la investigación.

Los investigadores referentes aportaron un amplio conocimiento sobre la resiliencia que suscitó un intenso debate entre la comunidad científica, que conllevó la generación de ciertas corrientes de pensamiento. De ahí que algunos investigadores, guiados por la investigación de Ospina *et al.* (2005), como los españoles Eduard Vaquero Tió (2013), Gloria Gil (2010) y el chileno, Raúl Vidal (2008), las denomina escuelas en tres espacios geográficos situados, agrupándolas en: Escuela angloamericana, Escuela europea y Escuela latinoamericana. De tal modo, a continuación, agrupamos en tres espacios geográficos las distintas concepciones.

2.1.2.1 Escuela Anglosajona

a) Primera generación de estudios de la resiliencia

El concepto de resiliencia es estudiado por muchos autores del mundo, sin embargo, hay un gran destaque del Reino Unido y de Estados Unidos de América, ya que estos dos países dieron inicio a la investigación en la temática. La resiliencia empezó a ser estudiada en las ciencias sociales en la década de los setenta. En esta época, los estudios provenían del campo de la psicopatología, ya que el objeto de estudio eran personas que padecían trastornos psíquicos tras tener una infancia vulnerable, cuyos estudios hasta entonces estaban centrados en el origen del desarrollo de las patologías. Es así que estaban enfocados en analizar los déficits y las causas que indujeran los riesgos de desarrollar trastornos en determinados entornos desfavorables con el fin de evitar o mitigar su efecto (Munist *et al.*, 1998).

En esa época, para algunos investigadores, las circunstancias eran consideradas como determinantes. El cambio de perspectiva inicia cuando se enfocan en lo que estaban notando que algunas personas lograban desarrollarse adecuadamente a pesar de las adversidades. Esto permitió superar las limitaciones del determinismo.

Y he aquí que cabe señalar, el estudio realizado por Norman Garmezy en 1974 con niños de madres esquizofrénicas, tras encontrar un subgrupo de niños que mostraban patrones saludables (Garmezy, 1974). La autora, al contrario de sus colegas de la época de visión determinista, se interesó por este grupo de niños que demostraban un desarrollo positivo. El mismo año, el psiquiatra infantil E. James Anthony realizó una

investigación con el mismo grupo constatando que algunos de ellos no presentaban ninguna marca de negatividad que dejara como consecuencia de crecer en un ambiente vulnerable (Garmezy, Masten y Tellegen, 1984).

No puede quedar atrás la primera investigación sobre factores de riesgo y de protección, que es trabajo de las psicólogas Emy Werner y Ruth Smith, iniciado en 1955 y publicado en 1989, y que se reconoce como los inicios del estudio de la resiliencia en el campo de la psicología. Este estudio incluyó una investigación longitudinal a 505 niños y niñas en la isla de Hawai, desde el nacimiento hasta que tenían aproximadamente 32 años y que han tenido muy adversas experiencias de niños, creciendo en ambientes de pobreza, divorcio de los padres, alcoholismo o enfermedad mental (Werner, 1989). Sin embargo, “un tercio de estos niños (80%) tenía de adultos un comportamiento normal, confiado y competente, con capacidad para cuidar de otros y de ellos mismos. Y dos tercios han desarrollado problemas en la edad adulta”. Esto es, que no pueden mantenerse en una situación de estrés crónico o en situaciones adversas toda la vida o durante muchos años (Becoña, 2006, p.126).

Y lo interesante para los investigadores es que los resultados del rendimiento académico de estos niños eran igual o superior al de los de la cohorte de bajo riesgo que han vivido en ambientes seguros y estables. Por lo que inicialmente a estos niños los clasificaron como “invulnerables” o “invencibles”, pensando que por su fortaleza interior o carácter eran inmunes o resistentes al estrés (Masten, 2011; O'Grady y Metz, 1987; Anthony, 1974). Sin embargo, con el avance de la investigación el concepto de invulnerabilidad dado a los niños, perdió vigencia por varias razones. Según señala Rutter el término era ineficaz, y las razones para cuestionar dicho concepto son: (a) la invulnerabilidad implica una resistencia absoluta al daño; (b) sugiere que la característica se aplica a todas las circunstancias de riesgo; (c) implica una característica intrínseca del sujeto; y, (d) sugiere una característica estable en el tiempo. Es decir, que presupone una característica innata e inmutable (Rutter, 1993, p.626).

Y fue reemplazado por resistencia al estrés y capacidad de recuperación, ya que de acuerdo a las autoras Werner y Smith (1992), la resiliencia es considerada como un proceso donde interactúan elementos de riesgo y protección. Así se prefirió el concepto de resiliencia que comenzó a usarse especialmente en el campo de la psicología evolutiva, como un intento de explicar por qué algunos niños y niñas frente a una vida

de estrés, eran capaces de sobrepasar las adversidades y transformarse en individuos saludables, de acuerdo a Menvielle (1994) citado por Kalawski y Haz (2003, p.366).

Finalmente, señalamos que el objetivo de esta primera generación se centraba en descubrir características de la personalidad o factores externos que actuaran como protectores antes los riesgos en entornos de adversidad. A partir de tales conclusiones, el foco de interés de investigación fue extendiéndose a estudiar los factores externos al individuo, como ser su entorno cercano de convivencia, y los mecanismos y factores que posibilitan una óptima adaptación a pesar de las circunstancias adversas, dando paso ya a otra generación.

b) Segunda generación de estudios de la resiliencia

En la segunda generación de la resiliencia el foco del estudio se amplía. Mientras que en la primera generación se habían centrado en el “qué” hace resiliente a la persona, en la segunda se centran en el “cómo” se produce la superación de la adversidad, teniendo en cuenta por base las características personales, y la interacción de los factores de riesgo y los factores de protección.

En esta etapa uno de los investigadores más relevantes es Michael Rutter e incluso considerado como uno de los más significativos. Este psicólogo infantil británico sostuvo que el fenómeno de la resiliencia debe ser entendido como un proceso de adaptación continua a lo largo de toda la vida (Rutter, 1987). El mismo establece la “noción dinámica” de la resiliencia argumentando que la base de la adaptación resiliente está formada por la interacción dinámica de los factores de riesgo y de protección (Rutter, 1999, p.123). El planteamiento de la resiliencia como proceso dinámico y diacrónico rompe enfáticamente con la concepción anterior. Y es más, señala que “las influencias genéticas pueden operar a su vez, tanto por mecanismos de riesgos como de protectores, y que en la práctica, la mayoría de los desconciertos implican quizá, una compleja mezcla de los dos” (op.cit., p.123). De ahí que para Gloria E. Gil (2010) es precisamente este planteamiento de la resiliencia como proceso complejo donde estriba la riqueza de la aportación de Rutter. Gil destaca varios aspectos innovadores de Rutter:

El primero es el hecho de que se muestre contrario a que se cataloguen a priori determinadas características o circunstancias como de “riesgo” o de “protección”, ya que estas consideraciones solo pueden establecerse al estudiar “los procesos”

específicos que operan en circunstancias particulares con resultados particulares (Rutter, 1993, p.627). También observa que no se puede estudiar la resiliencia atendiendo tan solo a un momento específico puesto que es necesario tener en cuenta las circunstancias precedentes y posteriores; el análisis de resiliencia necesita una perspectiva diacrónica (Rutter, 1993) citado por (Gil, 2010, p.22).

Otro de los aspectos en los que Rutter hace hincapié es sobre la importancia de tener en cuenta la diversidad para estudiar los procesos de resiliencia. Diversidad marcada por las circunstancias adversas – cada adversidad presenta un cuadro específico-, diversidad por los individuos sujetos a estudio – cada persona tiene unas características personales y biológicas particulares así como un estilo cognitivo para procesar las experiencias-, y por supuesto, diversidad en los resultados – buscar un solo resultado como criterio de resiliencia lleva a conclusiones erróneas (Rutter, 1993, 1999, 2003 citado por Gil, 2010, pp. 22-23).

Entonces, consideremos que la importante idea de Rutter que los factores protectores o de riesgo no se pueden tomarse a priori, pues deben de estudiarse en proceso y aquí añade otro punto, que entonces debe contar con una perspectiva diacrónica. Otro aspecto es la diversidad a considerar que plantea porque las experiencias son asimiladas y procesadas de diferentes maneras por las diferencias personales. La autora Rutter centra su foco en la adaptación que la persona establece con su entorno de forma procesual, subrayando así que el proceso de resiliencia se obtiene mediante una interacción dinámica de mecanismos emocionales, cognitivos y socioculturales (Luthar y Cicchetti, 2000). Ya en 1995 Rutter aportaba la idea de una noción dinámica de la temática, al cual denomina como un proceso diacrónico y dinámico de la resiliencia (Rutter, 1995). Esta idea, efectivamente, deja atrás que la resiliencia supone ciertas características innatas o adquiridas como determinantes en que factores de riesgo o de protección influyen para la superación o no de las situaciones adversas.

Hay bastante consenso en esta generación sobre el proceso dinámico de la resiliencia, y los autores promueven una nueva concepción del término resiliencia, que por una parte empieza en entenderse como un proceso dinámico en interacción con su contexto de desarrollo y por otra parte los factores protectores y de riesgo son considerados como complementos. Y además de Rutter, sobresalen autores como Edith

Grotberg, Glenn Richardson y la pareja Wolin y Wolin, cuyos propósitos es ampliar el foco de estudio.

Hemos de destacar también en esta escuela, el aporte de Bronwyn Becker, Bonnie Bernard, Dante Cicchetti o Howard Kaplan, así como las mismas Luthar o Ann Masten “quienes interpretan el proceso de resiliencia dentro del modelo ecológico asumiendo el desarrollo humano como una consecuencia de la interacción entre diferentes niveles que van desde el micro (individuo, familia, etc.) hasta niveles más macro (sociedad, cultura, etc.)”, según argumenta Vaquero Tió (2013, p.41). Para estos, la resiliencia se presenta como un proceso dinámico, resultado de la interacción recíproca entre persona y ambiente. En tal sentido, la década de los ochenta aportó datos significativos sobre el proceso que lleva a cabo una persona para adquirir las cualidades resilientes.

Y según argumentan García y Domínguez esta etapa “se pasó de una reflexión desde lo personal hacia lo relacional, influenciada por grupos de trabajo de un modelo de teoría ecológica de la resiliencia” (García y Domínguez, 2013, p.64), es decir, se considera el modelo ecológico-transaccional ideado por Urie Bronfenbrenner en 1987. Este psicólogo americano concibe el desarrollo humano como producto de la interrelación entre las características personales y los ambientes inmediatos que refieren a la familia, sociedad y cultura. El autor considera que es desde estos ámbitos que provienen los factores de riesgo y de protección, y por consiguiente considera la resiliencia como un proceso comprometido con la ecología del desarrollo humano, ya que el sistema ambiente influye en el sujeto y en su cambio de desarrollo.

El modelo ecológico planteado por Bronfenbrenner, Figura 1, contempla: microsistema, mesosistema, exosistema y macrosistema, demostrando que los sistemas ambientales influyen en las personas y su desarrollo.

El modelo, según el propio autor “se concibe topológicamente como una disposición seriada de estructuras concéntricas (microsistema, mesosistema, exosistema y macrosistema), en la que cada una está contenida en la siguiente” (Bronfenbrenner, 1979, p.41). Se emplea este modelo para comprender gráficamente la evolución de la resiliencia en las ciencias sociales.

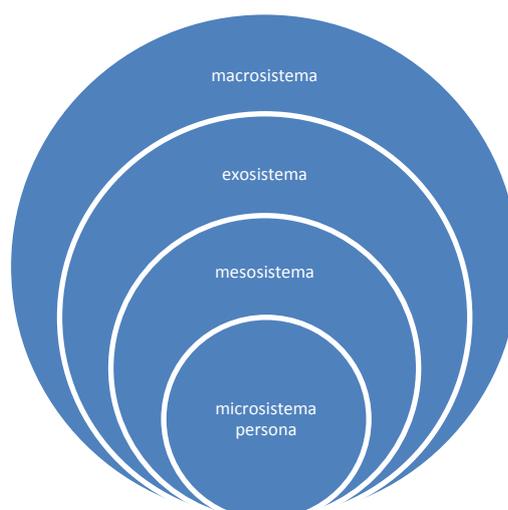


Figura 1. Modelo ecológico planteado por Bronfenbrenner
Fuente: elaboración propia a partir de Bronfenbrenner (1979)

Para el autor de este modelo ecológico, el micro sistema hace referencia al conjunto de actividades, roles y relaciones interpersonales que la persona en desarrollo establece con sus entornos y contextos más próximos. El mesosistema comprende las interrelaciones de dos o más entornos (micro sistemas) en los que la persona en desarrollo participa. El exosistema “se refiere a los entornos en los que se producen hechos que afectan al desarrollo de la persona” y que influyen en lo que acontece en el micro sistema. El macrosistema “se refiere a las correspondencias que existen o podrían existir, al nivel de la subcultura o de la cultura en su totalidad, junto con cualquier sistema de creencias o ideología que sustente estas correspondencias” (op.cit, pp.44-45).

La idea de este modelo, es que el individuo se halla inmerso en una ecología determinada por diferentes niveles que interactúan entre sí. Los niveles de este marco ecológico van desde un micro sistema que es el del individuo y se va extendiendo a su entorno cercano a lo más distante. El macro sistema abarca la relación del hombre con la familia y con la comunidad que impone sus normas. Y finalmente el ecosistema donde aparecen las políticas públicas que favorecen la promoción de la resiliencia. En este sentido el estudio de la resiliencia también fue avanzando en las etapas del ciclo de la vida. En un inicio el estudio estaba enfocado en la infancia, luego fue extendiéndose en la adolescencia y adultez, que actualmente ya también estudia a la tercera edad. El

verdadero aporte de este modelo es la relación entre los sistemas es decir que un sistema depende del otro. Tal es así, que con el avance de los estudios de la resiliencia se logra clarificar que, es posible adquirirla en cualquier otra etapa de la vida. Esto aun reconociendo que la base de desarrollar conductas resilientes esté en la infancia como etapa muy importante, sin embargo no es todo. Considerando esto, la pareja Wolin y Wolin ha desarrollado un esquema basado en las etapas del ciclo vital, en el que presentan siete factores a los que denominó pilares o caminos de la resiliencia, sobre la base de sus estudios en niños y jóvenes de ambientes marcados por el alcoholismo y otros problemas.

Wolin y Wolin, en Simpson (2010), postulan siete características internas, que denominan “resiliencias”, como típicas dentro de los niños, los adolescentes y los adultos resilientes. Estos autores sostienen que, a pesar de padecer diversas clases de problemas debidos al hecho de haber crecido en ambientes disfuncionales, los individuos pueden desarrollar estas resiliencias internas, y que “cualquiera de los ellos podría servirles, como una suerte de salvavidas, para superar todo ‘daño’” (p.31) y sostienen que éstas se desarrollan durante las etapas de la infancia, la adolescencia y la adultez. Con ello afirmamos que la resiliencia puede manifestarse en cualquier etapa del ciclo vital, como señalan también Cicchetti y Tucker (1994).

Mediante la realización de una figura llamada “mandala de la resiliencia”⁶⁶, Figura 2, Wolin y Wolin (1993) muestran cuáles son las cualidades de las personas resilientes. en la figura la persona se encuentra en el centro mismo y de ella surgen las 7 características de resiliencia; o dicho de otro modo los 7 pilares de la resiliencia, que describimos a continuación:

- **Iniciativa:** gusto de exigirse y ponerse a prueba en tareas progresivamente más exigentes, y la capacidad de asumir los problemas y ejercer control sobre ellos.
- **Independencia:** capacidad de mantener distancia emocional y física, sin caer en el aislamiento. Saber fijar límites entre uno mismo y el ambiente adverso.
- **Introspección:** arte del conocimiento personal, de aptitudes y limitaciones, de preguntarse a sí mismo y darse una respuesta honesta, y de tomar decisiones asertivas.

⁶⁶ En línea: <https://institutosalamanca.com/blog/7-pilares-resiliencia/> Acceso en fecha: 12 dic 2018.

El conocimiento de uno mismo permite mejor afrontamiento positivo ante las adversidades.

- Relación: habilidad para interactuar y establecer redes de apoyo, lazos e intimidad satisfactorios con otra gente, para equilibrar la propia necesidad de afecto con la actitud de brindarse a los otros. Caben la empatía y las habilidades sociales.
- Humor: capacidad de encontrar lo cómico en la propia tragedia, que ayuda a superar obstáculos y reírse de lo absurdo de la vida.
- Creatividad: capacidad de crear orden, belleza y finalidad a partir del caos y el desorden. El acto artístico y creativo que libera al psiquismo y lo restaura en partes.
- Moralidad: capacidad de comprometerse con valores y de tener consecuencia para extender el deseo personal de bienestar a toda la humanidad. Se desarrolla el sentido de la compasión, justicia y lealtad (Cáceres, 2016, p.22).

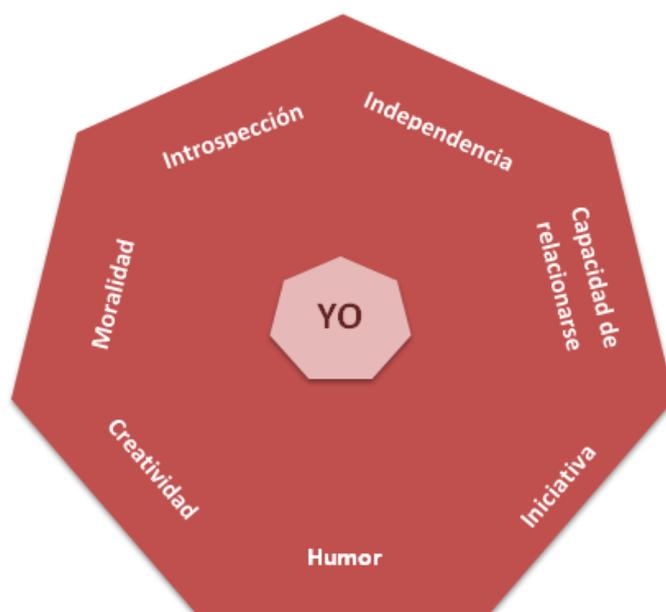


Figura 2. Mandala de los siete pilares de la resiliencia. Fuente: Wollin y Wollin (1993)

Nos parece importante resaltar este aspecto pues es parte del análisis de uno de nuestros objetivos de esta investigación, como lo es también el aporte de la autora que sigue.

Otra referente muy importante es Grotberg, con su aporte investigativo que van más allá de identificar los factores presentes en el entorno, o qué hace distintas a las personas más o menos resilientes. Ella se focaliza en establecer de qué forma los

factores de resiliencia pueden ser promovidos, más allá del binarismo riesgo/protección. De ahí que el aporte principal de Grotberg (1997) es el concepto de las fuentes interactivas visualizables en las expresiones verbales de los niños, adolescentes y adultos con características resilientes y que ella las ha organizado en cuatro categorías diferentes que son:

- “Yo soy” y “Yo estoy” (atañe al desarrollo de fortaleza intrapsíquica);
- “Yo tengo” (refiere al apoyo, el soporte social con que se cuenta);
- “Yo puedo” (remite a la adquisición de habilidades interpersonales y de resolución de conflictos).

Lo que la autora denota con este enfoque es centrarse en un modelo de promoción de la potencialidad y no solo la evasión de los riesgos. Aquí el factor de resiliencia como propuesta es contar con un apoyo afectivo incondicional que actuará sobre su desarrollo de la fortaleza intrapsíquica, ya que no es suficiente con darse cuenta de la contextualidad de la resiliencia, sino que también se ha de considerar el ambiente y la cultura del individuo (Grotberg, 2001; Infante, 2001). Además, Grotberg sostiene que la resiliencia no es propia de las personas excepcionales, y que puede darse en diferentes etapas del desarrollo humano, en grupos y comunidades, y sobre todo, pueden ser observadas en las conductas de las personas resilientes, pues requieren acciones. En efecto, suponen la presencia e interacción dinámica de factores, que en sí van cambiando en las distintas etapas de su desarrollo. Las situaciones de adversidad son inherentes a la vida del individuo y no son estáticas, sino que cambian y requieren cambios en las conductas. La conducta resiliente exige prepararse, vivir e integrar los dolores haciendo de la adversidad pasada una experiencia de aprendizaje (Cáceres, 2016, p.22). Asimismo, Grotberg amplía el marco de estudio tradicional como se venía estudiando, pasando de la infancia y adolescencia y la familia, sino que se muestra favorable a la nueva rama de la resiliencia comunitaria que se estaba gestando en Latinoamérica.

Igualmente, en su concepto de resiliencia, la autora incorpora elementos nuevos cuando señala que la resiliencia “es la capacidad humana de hacer frente, superar y salir fortalecido e incluso ser transformado por las experiencias adversas (Grotberg, 1996,

p.3). Este concepto deja de lado el término utilizado para definir a la resiliencia como el robotar, saltar, que implica ya no un mero volver al estado anterior, sino que esta experiencia lo deja transformado y mejorado permitiendo el crecimiento de la persona.

De acuerdo con Gil, Grotberg (2001) desarrolla una secuenciación práctica del proceso de resiliencia, que son:

- Promoción de factores resilientes
- Compromiso con el comportamiento resiliente:
 - o Identificar la adversidad
 - o Seleccionar el nivel y la clase de respuesta apropiada
- Valoración de los resultados de resiliencia, que incluyen:
 - o Aprender de la experiencia
 - o Estimar el impacto sobre otros
 - o Reconocer un incremento del sentido de bienestar y de mejora de la calidad de vida (Gil, 2010, p.28).

Su planteamiento parte que es necesario adaptar los programas de promoción de resiliencia, teniendo en cuenta la adversidad, el contexto, las personas con su edad y género. La interacción de estos factores darán los resultados resilientes. Fue su experiencia de creación y coordinación del *Proyecto Internacional de Investigación sobre resiliencia*, ejecutado en varios países en la etapa de la infancia, que le ha permitido confirmar sus teorías y ofrecer nuevos aportes.

Otro referente de esta escuela, Glenn Richardson, aporta un modelo de desafío donde existe el proceso de “reintegración resiliente”, que es el aprendizaje positivo que deja la experiencia adversa; un crecimiento en el que se identifica las cualidades resilientes (Richardson, 2002, p.307). La teoría del autor es que las personas están predispuestas genéticamente de un potencial del cual no son conscientes. Para ello, es muy importante considerar el proceso de resiliencia como la vía de acceso a esta toma de conciencia, para el logro de tales acometidos en las historias de la personas.

En esta generación el foco de interés de estudiar las características personales (primera generación) se ha desplazado a las características del contexto que rodea a la

persona, que incluye su estructura familiar, presencia de adultos cercanos y significativos como su nivel socioeconómico (segunda generación) y que la resiliencia sea considerada como un proceso es ampliamente aceptada. A partir de aquí concluimos cuatro argumentos:

- (1) Que los determinados factores de riesgo o de protección, no pueden ser catalogados a priori porque estas consideraciones sólo se pueden establecer al estudiar los procesos específicos que operan en ciertas circunstancias a nivel individual.
- (2) Que la resiliencia al asumirse como un proceso, necesita de una perspectiva diacrónica al estudiarla, que permita conocer los antecedentes que se relacionan con la respuesta actual en la persona.
- (3) Que es necesario considerar la importancia de la diversidad en el proceso de estudio de la resiliencia, ya que las circunstancias adversas son procesadas de diversas maneras. Y que un solo criterio para medir la resiliencia como respuesta adaptativa, puede conducir a sesgos o conclusiones erróneas.
- (4) Que el estudio no se centra solo en la infancia, sino en las etapas posteriores arguyendo que es posible adquirir la resiliencia.

Finalmente argumentamos que en esta Escuela los investigadores consideran más bien que el logro de la resiliencia es de forma multicausal, donde interactúan varios factores, como señala Rutter (1999). Así mismo han contribuido en la búsqueda de aplicaciones prácticas de la promoción de la resiliencia. Vale resaltar que el desafío que se plantean investigadores de esta generación, es identificar los procesos que están en la base de la adaptación resiliente. Esto podría permitir programas a promover la resiliencia y la calidad de vida, en interacción dinámica entre factores a nivel individual, familiar, comunitario y social.

2.1.2.2. Escuela Europea

La escuela Europea se desarrolla en la década de los noventa, dentro del marco geográfico europeo, aunque bebe de las fuentes de la Escuela angloamericana, tiene matices particulares en sus aplicaciones prácticas, sobre todo desde la medicina y la psiquiatría. Los máximos referentes de esta escuela son: Boris Cyrulnik, Michel Manciaux, Frederick Lösel, Stefan Vanistendael y otros. De acuerdo con Manciaux (2003) esta escuela sitúa la resiliencia en la intersección de la interacción entre la persona y su entorno. De esta manera, se diferencia de la Angloamericana al enfocarse en el protagonismo de la persona en el proceso de la resiliencia, ya que la persona es quien determina su proceso de adaptación en los contextos socioculturales donde se desarrolla. Los investigadores de esta escuela en consonancia con Rutter (1995) concuerdan que la resiliencia es un proceso diacrónico (debe tener en cuenta hechos presentes como precedentes), así como también argumentan que este a la vez es un proceso sincrónico en el que las influencias individuales y contextuales son recíprocas (Vaquero Tió, 2013, p.42).

Por su parte, el neuropsiquiatra y psicoanalista francés, Boris Cyrulnik sostiene que si la resiliencia se da en la interacción con los demás, la presencia de figuras significativas, es muy importante en etapas de desarrollo de infancia temprana y la adolescencia, que apoyen para promover una adaptación positiva en contextos de riesgo. Así, Cyrulnik (2001), en García y Domínguez habla de un “tutor de resiliencia” que toda persona busca para satisfacer sus necesidades de reconocimiento y autonomía, y que pueden ser “una persona, un lugar, un acontecimiento, una obra de arte” (2013, p.69). Las características propias son: presencia junto al sujeto; amor incondicional, estímulo y gratificación afectiva a los logros, creatividad, iniciativa, humor, capacidad para asimilar nuevas experiencias y para ayudar a resolver problemas sin suplantar al sujeto; es decir todo aquello que colabore a renacer de ese otro significativo adverso en el desarrollo psicológico poniendo en marcha el proceso dinámico de resiliencia.

Para Cyrulnik (2005) la importancia del otro como punto de apoyo y figura significativa, tutor de resiliencia, es fundamental para la superación de la adversidad, por el contexto socioafectivo que le brinda como punto de partida o retomar el camino en el ambiente más amable. Esto le permite argumentar a partir de su misma experiencia, ya que de niño creció en familia de acogida que lo ha ayudado a estudiar

medicina y convertirse en un profesional médico, cuando sus padres biológicos fueron deportados a campos de concentración nazi. Y es más, para Pinto Cortez (2014) “estos tutores pueden ser reales o imaginarios, y actúan como representaciones que promueven la confianza y la autoimagen positiva” (p.24).

Al mismo tiempo, Cyrulnik (2003) señala que la resiliencia es consustancial al ser humano, que todos somos resilientes, es la regla del ser humano, porque ninguna persona es ajena al sufrimiento. También desarrolla la metáfora del oximorón⁶⁷, para representar a la persona herida o en trauma, ya que esta ante tal circunstancia “al adaptarse se divide: quedando una parte con la herida y la otra desarrollando la resiliencia” (Cyrulnik, 2005, p.41). Y otro elemento significativo para nuestra investigación que aporta este autor es la importancia que da a la narrativa. Señala que un camino que lleva a la resiliencia es “iluminar de nuevo el mundo y otorgarle coherencia donde la herramienta en esa acción terapéutica es la narrativa” (Cyrulnik, 2003, p.67).

Otros referentes de esta escuela son el psicólogo alemán Frederick Lösel y el sociólogo belga Stephan Vanistendael, quienes realizan aportes interesantes: (1) Lösel por su parte analiza los mecanismos protectores específicos que hacen posible una adaptación positiva (Bender y Lösel, 1997), que al modo de Grotberg lo hace cercano a la Escuela angloamericana; (2) y Vanistendael (1994), a su vez señala que la resiliencia posee dos componentes principales: la resistencia a la destrucción (capacidad para proteger la propia identidad bajo situaciones amenazantes) y la capacidad para recuperarse (que es formar un comportamiento vital positivo ante las circunstancias difíciles).

De acuerdo con Vanistendael y Lecomte (2002), la resiliencia ha llegado para darle un sentido y una significación a la adversidad. En este sentido, es un horizonte que busca comprender la significación que dichas experiencias ofrecen para la construcción de la propia vida entendida como proyecto (Granados *et al.*, 2016, p.3). Stephan Vanistendael (1994) ha elaborado un modelo al que denominó “la casita”, Figura 3, como la edificación de la resiliencia.

67 Según la Real Academia Española (RAE), oxímoron significa la combinación de dos palabras o expresiones de significado opuesto, que originan un nuevo sentido.



Figura 3. La casita planteada por Stephan Vanistendael

Fuente: Vanistendael y Lecomte (2002)

Esto demuestra que la resiliencia se construye, que no se nace con ella y por tanto es trabajable. En el suelo encontramos las necesidades materiales básicas, en los cimientos la aceptación y el amor incondicional de la persona, que es un adulto significativo. Y es sobre esta base que se va construyendo como el sentido de la vida que es de vital importancia, contar con objetivos claros hacia donde uno se dirige. Otro punto fundamental es la autoestima, el humor y las competencias. Y el autor deja algo abierto, que es el desván, que significa que queda espacio para incorporar siempre algo nuevo en la vivencia.

Finalmente, exponentes de esta escuela colocan a la persona como protagonista de su historia, necesariamente en relación con su contexto social y cultural. Arguyen que la resiliencia se nutre en relación con los otros y está presente en todas las personas, y que se ha de estudiarla como proceso diacrónico. En síntesis, autores de la escuela Europea presentan la resiliencia como la capacidad humana, personal y grupal, capaz de proyectarse positivamente el futuro.

2.1.2.3. Escuela Latinoamérica

La Escuela latinoamericana se desarrolla en un espacio geográfico entre América central y América del sur, a partir de los años 95 del siglo pasado. Sus referentes son Aldo Melillo, Elbio N. Suárez Ojeda, María Angélica Kotliarenco, Mabel M. Munist, María

Gabriela Simpson, entre otros. Estos han aportado un considerable cambio epistemológico a través de la inclusión de la “resiliencia comunitaria”, que “modifica no sólo el objeto de estudio, sino también la postura del observador y los criterios de observación y validación del fenómeno” (Suarez, 2004, p.70).

Emerge esta escuela en un contexto particular de dificultades a nivel político, económico y social, que como consecuencia son vulneradas las condiciones de vida de millones de personas. Así del foco individual se pasa a lo comunitario, donde el objetivo es indagar las maneras en que los grupos humanos/comunidades hacen frente a las circunstancias adversas.

En esta etapa Aldo Melillo y Elbio Suarez (2011) y Kotlorienko *et al.* (1997), plantean un rol preponderante de los sistemas familias, servicios, grupos y comunidades frente a la adversidad. Para estos investigadores, la resiliencia se presenta como un proceso dinámico y colectivo, resultado de la interacción recíproca entre persona y ambiente, es decir se origina socialmente. Para ello es importante el valor que se da a lo comunitario, al trabajo grupal que el mismo tiene un efecto multiplicador en el entorno. Características que provienen de legados de las culturas indígenas, donde lo colectivo prima sobre lo individual. Esta es una manera de promover la resiliencia más allá del ámbito personal favoreciendo la resiliencia comunitaria.

Aldo Melillo, psicoanalista argentino, uno de sus principales referentes, plantea los pilares de la resiliencia comunitaria como: “la autoestima colectiva, identidad cultural, humor social, honestidad estatal y solidaridad” (Melillo, 2004, p.80). Y a su vez plantea algunos antipilares que son: asimilación de valores culturales ajenos, el fatalismo, el autoritarismo y la corrupción que actúan como inhibidores de la resiliencia.

Otro punto interesante que aporta Melillo (2004), es que para él los procesos de adaptación como medida de resiliencia, son cuestionables, porque este planteamiento de adaptación está ligado a criterios establecidos culturalmente como deseables y positivos en un marco social determinado. Esto, Vaquero Tió (2013), interpreta como que:

la adaptación resiliente no tiene por qué ser aquella que dicte la sociedad o la cultura dominante, sino la que se considere en cada comunidad para funcionar en unos parámetros de justicia social. Por eso, Melillo señala que la propia sociedad puede ser la causante de la adversidad que afecte a un determinado grupo o comunidad, con lo

que la respuesta resiliente sería la revelación o la crítica hacia esta adversidad, así como la exigencia al cambio (p.44).

Vale decir que en Latinoamérica, el estudio de la resiliencia ahondó factores comunitarios, como medio que facilita el proceso de la resiliencia individual. Esto, teniendo en cuenta que las personas son parte de una comunidad, y es en su seno que se construye la resiliencia. Además, la comunidad es una usina o motor de transformación que lo acompaña, nutre, o lo expulsa o aborta. De ahí que para lograrlo es preciso el compromiso activo de la mayoría de sus miembros en el plano social, en aras del bienestar con salud mental de la sociedad. Este punto lo ampliaremos más adelante, específicamente en la resiliencia comunitaria e indígena. A continuación, las aportaciones más significativas, las presentamos en la Tabla 3.

Tabla 3. Principales Escuelas de estudios de resiliencia, autores y sus aportaciones

Escuelas	Principales autores	Principales aportaciones
Escuela angloamericana	Michael Rutter Sunya S. Luthar Werner y Smith Ann Edith H. Grotberg Ann Masten Wolin y Wolin Urie Bronfenbrenner Dante Cicchetti	Resiliencia como un proceso dinámico, procesual y diacrónico. Factores de riesgo y de protección están en función del contexto, de ahí que la resiliencia puede ser promocionada.
Escuela europea	Boris Cyrulnik Frederick Lösel Stefan Vanistendael Michel Manciaux	Resiliencia como un proceso diacrónico y sincrónico entre la persona y su entorno. Puede ser fomentada mediante figuras que actúen como “tutores de resiliencia”. De ahí que es una capacidad generadora de desarrollo humano.
Escuela latinoamericana	Aldo Melillo Elbio Nestor Suárez Ojeda María A. Kotliarenco	Resiliencia como un proceso individual y colectivo. Puede ser promocionada desde la colectividad, de ahí que al fomentarla a nivel grupal y comunitario tiene un efecto multiplicador.

Fuente: Elaboración propia.

La diferencias que rondan entre los enfoques es que los ingleses y americanos resaltan la interacción entre la persona y su ambiente y las distintas maneras en que estas personas emiten conductas ante lo adverso del medio, ubicando a la personas como punto de referencia de un sistema de interacciones favorables o desfavorables a su organización y desarrollo. El enfoque europeo a su vez considera la relación entre la persona, su conducta y el medio ubicando a la persona como referente de la experiencia,

y dando la importancia a la teoría del vínculo y a la participación protagónica de la persona en el elegir un tipo de desarrollo, mostrando que tiene múltiples opciones. Mientras que en Latinoamérica la resiliencia, es planteada como un concepto asociado a lo comunitario, que se evidencian en esfuerzos colectivos ante situaciones de emergencia.

2.2. Desarrollo más reciente del estudio de la resiliencia

Dentro de la temática referente a estudios más recientes son considerados como la tercera y cuarta generación, en las que nos detendremos en este apartado, considerando los enfoques de estudio con sus exponentes principales.

2.2.1. Tercera generación de estudios de la resiliencia

Los enfoques centrados en la resiliencia se han extendido en todos los ámbitos de intervención con el avance del modelo positivo de la salud mental. De ahí que la tercera generación de estudio de la resiliencia, que inicia en la primera década de los años dos mil, “representa una confluencia de modelos y métodos en la intervención desde el enfoque de salud mental” (Masten, 2007, p.921), teniendo en cuenta los resultados obtenidos hasta el momento. En esta etapa, para Pinto Cortez (2014) “se aplican de forma práctica los hallazgos de las generaciones anteriores a las distintas realidades sociales, y los resultados de estas intervenciones aportan a reforzar y fortalecer la teoría de la resiliencia” (p.24). He ahí que se enfocan en investigaciones centradas en colectivos adultos, como madres solteras, tercera edad, estructuras sociales y organizacionales, como las empresas y las familias y estudios interculturales; lo que viene hacer un cambio en lo que respecta a las generaciones anteriores.

En esta tercera generación, a partir de las aportaciones de las distintas escuelas, en su estudio la resiliencia va más allá del plano individual, progresando hacia el consenso en la concepción de la resiliencia. Por su parte, Gloria Gil (2010) argumenta que:

a medida que nos adentramos en el primer decenio del S.XXI las distintas líneas se desdibujan, se interconectan, se entremezclan y se amplían en un mundo donde la información y el conocimiento circulan en tiempo real a través del ciberespacio, traspasando las fronteras físicas y culturales (p.37).

A su vez Vaquero Tió señala que a pesar de que muchas investigaciones que se desarrollan en esta generación tomen concepciones que se fundamentan teóricamente en los postulados de generaciones anteriores, “paralelamente, siguen habiendo otras investigaciones que toman la resiliencia como algo más cercano a lo característico, individual e innato, en otros campos de investigación como por ejemplo la psicopatología” (Vaquero Tió, 2013, p. 46). Además, en este tiempo se analiza el cómo y el por qué las familias en situación de vulnerabilidad son capaces de afrontar positivamente situaciones adversas y se adaptan a la sociedad.

Autores como Garmezy (1991a), Garmezy y Masten (1986) y Werner y Smith (1982, 1992) señalaban en la primera y la segunda generación que la familia es un espacio de desarrollo de la primera infancia y un espacio propicio para proveer apoyo y contención para la superación de las adversidades y situaciones de riesgo, considerando así un elemento clave en la resiliencia familiar. El enfoque de la resiliencia familiar que realizan autores importantes como Froma Walsh y John S. Rolland del Chicago Center for Family Health, permite que esta sea una herramienta de prevención eficaz a través del desarrollo de fortalezas familiares, y no sólo la intervención con familias que tienen que lidiar con situaciones de crisis y adversidad. Pues al fortalecer la resiliencia familiar se construyen recursos en las familias para que estas puedan afrontar nuevos retos, de manera que cada intervención es además una medida de prevención (Walsh, 1996; Walsh, 2002).

La resiliencia familiar ayuda a la preservación familiar, ya que enfatiza sus características positivas, y no solo las negativas, que la hacen menos vulnerables a las familias sometidas a situaciones estresantes, lo que supone un verdadero cambio de mentalidad. Y desde este punto vista, la resiliencia familiar es enriquecedor (Rodrigo et al, 2008). Finalmente, hemos de reconocer que la resiliencia de un miembro influye en toda la familia así como la resiliencia familiar influye en la de cada uno de sus miembros.

Y O’Dougherty *et al.* (2013) a esta etapa la identifican como de intervención-experimental, trayendo el ejemplo del International Resilience Project (IRP) con un proyecto internacional, ejecutado desde el 2003 a fin de desarrollar una comprensión detallada de los procesos de resiliencia en niños y adolescentes en todo el mundo. El IRP desarrolla métodos de investigación apropiados, cualitativos y cuantitativos, en el estudio de fenómenos relacionados con la salud en poblaciones de niños y jóvenes en

riesgo en diferentes contextos culturales y señalan que la resiliencia está relacionada con cuatro aspectos importantes y ecológicamente anidados de la vida de cada individuo, que son: rasgos individuales, factores de relación, contextos comunitarios y factores culturales (IRP, 2006, p.5). Los proyectos están siendo ejecutados en 11 países y 14 sitios de investigación, que incluyen a Canadá, Estados Unidos, Rusia, China, India, Gambia, Israel, Palestina, Sudáfrica, Tanzania y Colombia⁶⁸.

De acuerdo con Michael Ungar, director del proyecto de investigación en resiliencia social y psicológica de la Dalhousie University, de Canadá, quien señala cuatro hallazgos obtenidos con métodos mixtos con más de 1500 niños y jóvenes en los 14 sitios de investigación, que abarca los cinco continentes, que respaldan las proposiciones que subyacen a una comprensión de la resiliencia más integrada, cultural y contextualmente, donde:

- 1) hay aspectos globales, culturales y contextuales específicos de la vida de los jóvenes que contribuyen a su resiliencia;
- 2) los aspectos de la resiliencia ejercen diferentes influencias en la vida de un niño dependiendo de la cultura específica y el contexto en el que se realiza la resiliencia;
- 3) los aspectos de la vida de los niños que contribuyen a la resiliencia están relacionados entre sí en patrones que reflejan la cultura y el contexto de un niño;
- 4) las tensiones entre los individuos y sus culturas y contextos se resuelven de manera que reflejan relaciones altamente específicas entre los aspectos de la resiliencia. Se discuten las implicaciones de esta comprensión cultural y contextual de la resiliencia a las intervenciones con poblaciones en riesgo (Ungar, 2008, p. 219).

Por tanto, los resultados de estas prácticas de enfoque resilientes han sido satisfactorios (Masten, 2011; Ungar et al., 2008). Sin embargo, se ha de tener en cuenta que la resiliencia no es una técnica de intervención, sí un concepto aplicable que facilita la mejoría de las condiciones de vida a las personas, individual y colectivamente enfrentando con éxito las adversidades.

⁶⁸ En línea: <http://www.resilienceresearch.org/research/projects/international-resilience> Acceso en: 03 dic 2018.

Para Masten y Obradovic (2006) las tres primeras oleadas de investigación sobre resiliencia en el desarrollo, en gran parte enfocadas en el comportamiento, contribuyeron con un conjunto convincente de conceptos y métodos. Ha sido un cuerpo sorprendentemente consistente de hallazgos, con temas provocativos y controversias, y pistas sobre áreas prometedoras para la próxima ola de investigación de resiliencia que vincula biología y neurociencia a la adaptación conductual en desarrollo. Los investigadores de comportamiento perfeccionaron las definiciones y evaluaciones de riesgo, adversidad, competencia, tareas de desarrollo, factores de protección y otros aspectos clave de la resiliencia, mientras buscaban comprender cómo algunos niños superan la adversidad para salir adelante en la vida. Sus hallazgos implican sistemas adaptativos fundamentales, que a su vez sugieren elementos interesantes para la cuarta ola de investigación integradora sobre la resiliencia en los niños.

2.2.2. Cuarta generación de estudios de la resiliencia

Es solo en los últimos años de la década anterior y entrada la década actual, como etapa reciente de investigación en resiliencia, que importantes avances científicos y tecnológicos han hecho posible comenzar a comprender los procesos biológicos subyacentes asociados con los fenotipos resilientes. Esto da paso a la investigación de resiliencia en las neurociencias, a partir de los últimos hallazgos sobre el funcionamiento del cerebro y su relación con el comportamiento humano. De acuerdo con el Instituto Español de Resiliencia⁶⁹, la resiliencia desde la neurociencia considera que las personas más resilientes tienen mayor equilibrio emocional frente a las situaciones de estrés, soportando mejor la presión de la adversidad. Esto les permite una sensación de control frente a los acontecimientos y mayor capacidad para afrontar los retos.

Los investigadores de la salud mental de Estados Unidos, como Adriana Feder, Eric J. Nestler y Dennis S. Charney, argumentan que los hallazgos de estudios recientes sugieren que “las influencias genéticas en las respuestas biológicas, como las respuestas neuronales a los estímulos afectivos, medidos con imágenes del cerebro, son mayores que las influencias genéticas en las respuestas conductuales complejas” (Feder *et al.*, 2009, p.447). El examen de las respuestas al estrés en múltiples niveles fenotípicos, que incluyen no solo las medidas conductuales y psicológicas, sino también las medidas de

69 En línea: <http://resiliencia-ier.es/> Acceso: 12 dic 2018.

los sistemas neuroquímicos, neuroendocrinos y neurales, podría ayudar a delinear un modelo integrador de resiliencia (Zhou *et al.*, 2008). Esta revisión describe e intenta integrar los desarrollos recientes en la investigación de resiliencia desde perspectivas psicosociales, de desarrollo, genéticos, epigenéticos y neurobiológicos. Los hallazgos determinan el funcionamiento de circuitos neuronales que regulan: la gratificación, el miedo, la reactividad emocional y el comportamiento social frente al estrés (Feder *et al.*, 2009). Los especialistas estadounidenses, que integran psicología con neurociencia, Iliá Karatsoreos y Bruce Mc Ewen (2013), señalan que:

El cerebro se está adaptando constantemente a un entorno cambiante. Este detecta los estímulos ambientales, integra esa información con los estados internos y coordina las respuestas conductuales y fisiológicas más apropiadas. La capacidad de adaptarse a los factores de estrés en el medio ambiente mediante la "flexión" pero no la "ruptura" se puede considerar como "resiliencia". Las personas que son más capaces de soportar tales desafíos para su estabilidad y recuperarse después, pueden considerarse más resistentes que aquellos que no lo hacen (p.1).

En consonancia con lo planteado Paulus *et al.*, argumentan que una respuesta óptima ante la adversidad, requiere del buen funcionamiento de dos estructuras cerebrales, responsables de tal procesamiento que son "la amígdala y la corteza insular" (Paulus *et al.*, 2010, p. 134) para una respuesta resiliente. Los autores señalan que el enfoque de la neurociencia, para comprender el rendimiento óptimo en entornos adversos, tiene varias ventajas sobre los enfoques descriptivos tradicionales de la resiliencia:

Primero, una vez que se identifica el papel de los sustratos neuronales⁷⁰ específicos, se pueden realizar las intervenciones. Segundo, los estudios de sustratos neuronales específicos involucrados en el desempeño en ambientes adversos, pueden usarse para determinar qué procesos cognitivos y afectivos son importantes para modular el desempeño óptimo o respuesta resiliente. En tercer lugar, la evaluación cuantitativa de la contribución de los diferentes sistemas neuronales al rendimiento en entornos

70 Entiéndase conjunto de estructuras cerebrales que subyacen a comportamientos específicos o estados psicológicos.

adversos podría utilizarse como indicadores del estado de la capacitación o la preparación. La observación de que la corteza insular y la amígdala están moduladas por los niveles de resiliencia es un primer paso para llevar los enfoques de neurociencia a una mejor comprensión (p. 139).

Por su parte, el neuropsiquiatra español Daniel Siegel en su obra “La mente en desarrollo” propone unos principios básicos y fundamentales que facilitan el desarrollo de la mente, el bienestar y la resiliencia psicológica, que son: los cuidados tempranos, la empatía, el buen trato, el sintonizar emocionalmente cuidador-niño/a y la capacidad de calmar el estrés en el niño, son elementos esenciales para que el cerebro infantil se desarrolle de forma plena (Siegel, 2007). Dada esta experiencia en la infancia, hace posible el desarrollo de las tareas esperadas en cada etapa y que se fortalezcan los recursos personales necesarios para gestionar la adversidad, de niveles cognitivo, emocional, social y conductual (Siegel y Bryson, 2012). Vale decir, según argumenta la investigadora de resiliencia en neurociencia, la australiana Linda Graham (2010), que la integración de estos promueve que el sistema funcione como “una unidad con las características de flexibilidad, adaptación, coherencia, vigor y estabilidad, que es el proceso básico que toda relación afectiva segura facilita, al promover el bienestar psicológico” (p.11). Entonces, concordamos con Siegel, asegurando que el bienestar mental proviene del desarrollo de relaciones empáticas, una mente coherente y un cerebro integrado (Siegel, 2007).

Cabe destacar la importancia de estos descubrimientos recientes en la perspectiva de la resiliencia en las neurociencias, donde se confluyen y se integran investigaciones en sistemas sociales, biología individual y el sistema nervioso, de acuerdo con investigadores de áreas interdisciplinarias Longstaff (2009) y Norris et al. (2008). Esta etapa se constituyen como un complemento a las anteriores investigaciones y que promete transformar la aplicación práctica de la resiliencia (Pinto Cortez, 2014, p.26).

Por ejemplo, la investigadora colombiana Doris Ospina (2007) menciona en base a algunas investigaciones, como la de Suárez (s/f), que alrededor del 30% de las características resilientes serían heredadas. Esto ha impulsado el avance en la utilización de pruebas de imaginología cerebral, mediciones de potenciales

electroencefalográficos, pruebas neuroendocrinológicas y de sistema inmunitario. Para la autora “el desarrollo de esta área se debe a los avances en áreas como las neurociencias, la neuro-bioquímica, la neurofisiología, la neuro-imaginología, la farmacología y la psicoterapia, las cuales proporcionan nuevas explicaciones para psicopatologías de las cuales aún queda mucho por conocer” (p.62).

Las perspectivas multidisciplinares e interdisciplinarias de investigaciones en diversas áreas avanzan, y la resiliencia no está exenta de ello en pos de la gestión integrada en beneficio de las personas y comunidades. Y como argumenta la investigadora americana, Patricia Longstaff, “los hilos disciplinarios se entrelazan y tirar de uno de los hilos tiene un efecto en muchos (o todos) de los otros, a menudo de manera impredecible” (Longstaff, 2009, p.49). Cuando encontramos una idea o un mecanismo que forma parte de muchos de estos hilos, hace que el estudio de estos sistemas complejos parezca posible, y entre ellos las diversas instancias de instituciones⁷¹ que hacen posible, como Resilience Alliance (enfoque socioecológico), International Resilience Project (enfoque intercultral), National Science Foundation (enfoque interdisciplinar). Estos son pequeños pasos que son tomados en experimentos similares en todo el mundo, y que demuestran que un estudio multidisciplinario de resiliencia no es imposible.

Tabla 4. Generaciones, referentes y enfoques del estudio de la resiliencia

Generaciones	Referentes	Enfoques
Primera	Michael Rutter (1999) Werner y Smith (1992)	Adversidad y adaptación positiva Factores de riesgo y factores de protección
Segunda	Suniya A. Luthar (2003) Edith H. Grotberg (1997) Ann Masten Richardson (2002) Boris Cirulnyk (2001, 2005) Michel Manciaux Frederick Lösel Stefan Vanistendael Aldo Melillo (2004) Suárez Ojeda (2002)	Proceso dinámico, resultado de interacción recíproca entre persona y ambiente. Proceso individual y colectivo, resiliencia comunitaria

71 En línea: <https://www.resalliance.org/> ;
<https://www.dal.ca/faculty/health/socialwork/research/international-resilience-project.html> y
<https://www.nsf.gov/> Acceso en: 06 dic 2018.

	María A. Kotliarenco	
Tercera	Ungar (2008)	Intervención experimental – intercultural
Cuarta	Karatsoreos y Mc Ewen (2013) Siegel y Bryson (2012)	Investigaciones interdisciplinarias - perspectivas psicosociales, de desarrollo, genéticos, epigenéticos y neurobiológicos, neurociencias

Fuente: Elaboración propia.

Entonces, vale decir que la resiliencia, es un concepto que ha experimentado cambios importantes con los avances de la investigación, desde perspectivas y enfoques diversos, en los estudios situados en espacios y geografías específicos. Inicialmente fue interpretada como una condición innata, luego que dependían de factores donde eran incluidos el sistema, tanto familiares, comunitarios, culturales, y más recientemente abordada desde la neurociencia y otras diversas áreas interesadas en la temática. Seguidamente procedemos a identificar las características de las personas resilientes.

2.3. Características del self resiliente

Qué tienen de común o desarrollan las personas que logran sobreponerse positivamente a las situaciones adversas? Esta pregunta es el punto de partida para considerar reconocer las características de las personas resilientes. Como hemos visto ampliamente más arriba, las conclusiones de los estudios sobre la resiliencia hoy es vista como el resultado de un proceso dinámico, con variaciones en función de la naturaleza del trauma, el contexto y la etapa de la vida en que ocurre, que además puede manifestarse de variadas formas según la cultura (Vera et al, 2006).

Autores como Rutter (1985, 1987), Werner (1989), Werner y Smith (1982) y Garmezy (1991) en sus planteamientos teóricos primeros en la temática de la resiliencia, tras sus estudios en niños y niñas, han enfatizado que existen factores de personalidad que diferencian a los niños y niñas que se sobreponen a las adversidades de los que se ven sofocados por las mismas. Los niños demuestran:

- capacidad de negociar experiencias arriesgadas emocionalmente,
- la habilidad para ganar la atención positiva en los otros;
- habilidad de estar en alerta;
- tener una visión optimista de sus experiencias;

- habilidad de mantener una visión positiva de la vida;
- la tendencia a buscar nuevas experiencias y
- contar con una perspectiva proactiva y autónomo.

La resiliencia humana no se limita a simple resistencia, permitiendo así la reconstrucción. Y constituye una fuerza protectora del núcleo de la personalidad, resultante de una incesante reconstrucción psicológica del individuo, en el enfrentamiento con las circunstancias adversas, externas e internas, presentes en el desarrollo humano. Las características personales, biológicas y psicológicas, que colaboran para reponerse a la adversidad, juegan un rol importante en la autonomía y la autoestima como características de las personas resilientes, según argumentan Masten y Garmenzy (1985).

A su vez, el psiquiatra infantil americano, Willian Beardslee ya en 1989 presentaba la resiliencia como una característica inherente a los individuos enfatizando la importancia de la autocomprensión, un valor que remite y requiere primero de autoconocimiento. Ya la pareja Wolin y Wolin (1993) señalaban que el resiliente será siempre visto como un sujeto intuitivo, independiente, creativo, con buenas relaciones sociales, con sentido del humor, con altos patrones de moralidad y de iniciativa. Por su parte, Vanistendael (1998) apunta al resiliente como alguien con capacidades sociales orientadas a la resolución de problemas:

- una autoestima positiva,
- sentido del humor,
- alto optimismo y
- un inmenso auto-control frente a los acontecimientos.

Según la investigadora portuguesa, Helena Raja-Simões (2017), la persona resiliente se destaca por una estructura de personalidad adecuadamente diferenciada, como ser: una mayor apertura a nuevas experiencias, nuevos valores y factores de transformación de esta misma estructura, que a pesar de ser bien establecida es flexible y no presenta dificultades mayores al cambio. Esto hace que la Resiliencia, además de

estar ligada a la capacidad de reconstrucción de la personalidad a lo largo del desarrollo, también está asociada a la interacción eficaz con el exterior que de ello resulte.

En este sentido, la resiliencia se adquiere en las relaciones en que se establecen vínculos afectivos y de confianza mutua, ya que el hecho de que el sujeto se siente importante, único y especial se constituye como la condición más importante para una autoestima estable y fuerte, como fundamento del desarrollo de la resiliencia, es decir, de una apreciable capacidad de retomar la misma forma, tras una deformación provocada por acontecimientos negativos y de gran impacto. Para Coimbra de Matos (2003) el resiliente será el sujeto deseado por lo que es, con un narcisismo sano y con una buena autoestima.

Por su parte, el pediatra suizo, Paul Bouvier, médico asesor del Comité Internacional de la Cruz Roja⁷² (CICR), o sea, con vasta experiencia de campo en acción humanitaria, junto a personas en situación de vulnerabilidad, enfrentadas a múltiples adversidades, argumenta que siempre que estos individuos sufren situaciones negativas, traumáticas, no las borran, no las descartan. Estas situaciones quedan guardadas, formando parte de un conjunto de vivencias acumuladas y constituyéndose como soporte para su fortalecimiento ante nuevas situaciones (Bouvier, 2018). Entonces, los resilientes son aquellos que mejor logran lidiar con la adversidad, extrayendo siempre algunos aprendizajes de las situaciones traumáticas vividas durante su vida. Consiguen, incluso ante situaciones negativas, desarrollar comportamientos dentro de las normas definidas por la sociedad.

De ahí que José Tavares (2011, 2014), investigador portugués sobre resiliencia y educación, señala que el individuo debería ser naturalmente resiliente, es decir, alguien flexible, disponible, abierto, creativo, libre, inteligente, emocionalmente equilibrado, empático, comunicativo, capaz de resistir a la mayoría de las situaciones, más o menos complicadas y difíciles, sin perder el equilibrio. Por su parte, Kumpfer (1999), en Barbas Rodrigues (2011, p.188), en lo que se refiere a los factores psicológicos internos del individuo, se centra en cinco puntos:

- características motivacionales o de espiritualidad;

72 En línea: <https://www.icrc.org/es/author/paul-bouvier> consulta en: 2 febr 2019.

- competencias cognitivas;
- competencias sociales y de comportamiento;
- estabilidad y gestión emocional;
- competencias de bienestar físico.

Aunque aparezcan con alguna variación, la resiliencia en su ámbito más amplio no difiere sustancialmente entre sí, existiendo siempre puntos comunes. Veamos otro ejemplo, de la década más reciente, como la apuntada por Daniel y Wassel (2002), donde consideran que para que un sujeto sea integrado en el grupo de los individuos resilientes, tiene que presentar:

- empatía,
- responsabilidad,
- defensa de un conjunto de valores bien definidas,
- madurez social,
- auto-concepto positivo,
- expectativas dirigidas hacia los resultados y para su obtención,
- gran percepción social y
- gran capacidad de planificación.

Otros exponentes como Masten A. (2001) y Manciaux M. (2003), señalan que uno de los factores que más evidencia acumula es la presencia de padres o cuidadores competentes, en relación con el desarrollo de la actitud resiliente en los niños. Otras características encontradas en personas resilientes son el optimismo, la apertura a nuevas experiencias y un alto nivel de emociones positivas (Block J, K., 1996; Fredrickson B, T., 2003). No obstante, al seguir profundizando, entre las otras características de personalidad y del entorno, encontramos que las destacadas son: la seguridad en sí mismo, el propósito en la vida, la creencia en que se puede influir en lo que sucede alrededor, el apoyo social y aprender de las experiencias positivas y negativas de la vida.

En consonancia con lo planteado, en línea positiva, Davidson (2000) ha acuñado el término resiliencia emocional, esto vista desde la óptica de Inteligencia Emocional,

definiendo a personas con la habilidad de generar emociones positivas y recuperarse de las experiencias negativas con rapidez. Así, el experimentar emociones positivas puede ayudar al desarrollo de la resiliencia, ya que se han encontrado evidencias de resiliencia en personas que utilizan emociones positivas como el humor, la creatividad y el pensamiento optimista. Tal es así, que Bárbara Fredrickson argumenta que experimentar emociones positivas aumenta el rasgo de la resiliencia y predice bienestar y crecimiento psicológico formando un ciclo que se retroalimenta, a lo que la autora llama “espiral ascendente de bienestar emocional” (Fredrickson, 2006, p.96). También es destacable, lo planteado por Mills y Dombeck (2007), según cita Gil (2010, p.59), que las personas emocionalmente resilientes, se describen de la siguiente manera:

- tienen metas realistas y alcanzables
- muestran buen juicio y habilidades para la resolución de problemas
- son persistentes y decididos
- son responsables y consideradas, más que impulsivas
- son comunicadoras efectivas con buen don de gentes
- aprenden de las experiencias pasadas para no repetir errores
- son empáticas con otras personas
- tienen conciencia social
- se sienten bien consigo mismas
- sienten que están en control de sus vidas
- son optimistas en vez de pesimistas.

Por otra parte, García-Vesga y Domínguez-de La Ossa (2013, p.70) señalan que desde el enfoque de la psicopatología evolutiva, autores como Luthar (2006), Masten (2001) y Rutter (2000) han descrito algunas de las características de la resiliencia relacionadas, tanto con dimensiones de la personalidad como con un buen desarrollo competencial:

- buena inteligencia,
- temperamento fácil,

- tener control sobre lo que ocurre,
- alta autoestima y autoeficacia,
- búsqueda de apoyo social,
- humor y optimismo vital,
- afrontamiento adecuado de los problemas,
- buena gestión de la autonomía personal como tener iniciativas,
- tomar decisiones y tener un proyecto de vida, lo que requiere, a su vez,
- una planificación efectiva,
- capacidad de entusiasmo,
- motivación e interés por las cosas.

Estos puntos detallan aún más las características consideradas en personas resilientes. Así mismo, para los psicólogos españoles, Gema Puig Esteve y José Luis Rubio Rabal, la resiliencia es un concepto en permanente evolución donde las principales características propias de la persona resiliente son: “habilidad, adaptabilidad, baja susceptibilidad, enfrentamiento efectivo, capacidad, resistencia a la destrucción, conductas vitales positivas, temperamento especial, habilidades cognitivas” (Puig y Rubio, 2011, p.43), que todas de una u otra forma les permite atravesar las adversidades y superarlas.

Al notar y describir las características del self resiliente, estamos enfatizando el potencial humano, y haciendo un llamado o apelando a relaciones fundadas en compromisos afectivos, que como argumenta López (2010) en Amar *et al.*, (2013, p.131), entonces, la resiliencia permitirá “una nueva epistemología del desarrollo humano, que atiende a las particularidades del contexto y llama a la responsabilidad multidisciplinaria de promoción de la calidad de vida”. Entonces sí, con certeza aseguramos que la resiliencia trae consigo “un nuevo paradigma de desarrollo, argumentando que no todas las personas que crecen o se desarrollan en condiciones de adversidad, carencias básicas y desigualdad social están condenadas al fracaso”, tal como nos lo demuestran los guaraníes paranaenses de Brasil y Paraguay.

Las características halladas permiten hacer una suma de los varios autores abordados, logrando transparentar y diseñar una imagen clara y completa de las principales características que dan al ser humano la potencialidad de presentarse como resiliente, entre las que citamos:

- Autoestima elevada;
- Propósito de vida;
- Sentido de humor y optimismo en relación a su vida futura;
- Convicción de ser amado, amada;
- Capacidad de esfuerzo e iniciativa;
- Capacidad de ser creativo y de innovar en la manera de resolución de conflictos;
- Capacidad de desarrollar habilidades sociales con éxito;
- Capacidad de adaptación a nuevas situaciones y de flexibilidad.

Señaladas las características resilientes de las personas, en el siguiente punto desarrollaremos lo que refiere a la resiliencia del yo al nosotros y la resiliencia indígena.

2.4. LA RESILIENCIA COMUNITARIA Y LA RESILIENCIA INDÍGENA

En este apartado nos dedicaremos al estudio de la resiliencia comunitaria y la resiliencia indígena. De la multidisciplinariedad con que hoy en día es estudiada la resiliencia enfocada en diversos ámbitos de lo educativo, salutogénico, ecológico, así como ciclos vitales y múltiples situaciones; nos centraremos en la resiliencia comunitaria, como bien decíamos al inicio, por estar más cerca de nuestra investigación y población interlocutora de estudio.

2.4.1. Resiliencia comunitaria: del yo al nosotros

Las características resilientes en personas y pueblos han estado presentes seguramente desde los orígenes de la especie humana, solo que el estudio científico al respecto es reciente. Esto es según reflejan los historiadores al describir maneras en que las personas y los pueblos afrontan las adversidades y progresan culturalmente, pues las dificultades son inherentes a la vida. Es decir, que “desde siempre las sociedades han tenido enormes mecanismos de resistencia a la adversidad, han sido capaces de superar

situaciones muy difíciles y tal vez por eso han evolucionado tanto”, según argumenta el español Uriarte Arciniega (2013, p.8), psicólogo e investigador en la temática.

La resiliencia refuerza una perspectiva contextual y sistémica a nivel individual y colectivo, donde las situaciones desfavorables afectan de manera distinta a cada persona y colectivo. Es debido a las diferencias personales y culturales que se responde de forma singular en cada etapa de la vida y cultura. Esta idea sistémica nos remite a la resiliencia que respecta a las comunidades. Comunidad que definimos como una entidad social donde hay relaciones humanas, económicas, y es un espacio donde se comparten ideas, costumbres, valores, metas, donde puede haber sintonía y conflicto, fortalezas y debilidades entre sus miembros capaces de movilizarlos dadas las circunstancias adversas o benéficas.

Con la evolución de los estudios de la resiliencia, se fueron generando y consolidando diversas vertientes, y es ahí que la resiliencia comunitaria nace en la Escuela Latinoamericana en la década de los 90 del siglo pasado. En esta región donde pensadores latinoamericanos como Néstor Suarez Ojeda, Aldo Melillo y otros, que han visto diversas realidades en la región, gestaron la dimensión comunitaria del concepto.

A la resiliencia comunitaria, Suárez Ojeda *el tal.*, (2007) definían como “la condición colectiva para sobreponerse a desastres y situaciones masivas de adversidad y construir sobre ellas” (p.84). Esta escuela emerge ante situaciones particulares que vive el pueblo latinoamericano de solidaridad, donde lo colectivo se impone a lo individual y donde la precariedad y la situación de vulnerabilidad en que se hallan muchas personas, son consecuencias de malas praxis en lo político que deja secuelas graves en niveles económicos y sociales: es en este ambiente que autores referentes, entre ellos Suarez aporta un considerable cambio epistemológico a través de la inclusión de la “resiliencia comunitaria” (Suarez Ojeda, 2004, p.70). El objetivo es resaltar precisamente las maneras en que las comunidades hacen frente a las adversas situaciones cotidianas.

Así mismo Suarez Ojeda argumenta que: “La epidemiología social analiza el campo de la salud y el proceso salud-enfermedad como situaciones colectivas, y encuentra su causalidad en las características de la estructura de la sociedad y en los atributos del proceso social” (Suarez Ojeda, 2004). Los autores definen algunos de los pilares de la resiliencia comunitaria, acuñados por Suarez:

1) Autoestima Colectiva, comprende la satisfacción por la pertenencia a la propia comunidad.

2) Identidad Cultural, implica la incorporación de costumbres, valores, idiomas, danzas, folklores, etc. que en el desarrollo se convierten en componentes inherentes a la comunidad colaborando al sentido de pertenencia.

3) Solidaridad, que redundo como fruto de pertenencia a un colectivo humano entre los integrantes de la comunidad.

4) Pensamiento Crítico, trata de indagar desde una cierta práctica social-crítica, para entender y evaluar, examinando más allá del consenso cotidiano público primario.

5) Religiosidad, esta puede constituir un factor de relevancia si es asumido con criterio, ya que exageración puede llevar al fanatismo.

También, el autor señala unos antipilares que han detectado como condiciones que inhiben y reducen la capacidad de reacción frente a la adversidad colectiva. Estos son: malinchismo (o traición), fatalismo, autoritarismo, corrupción. Para Suarez (2004) la resiliencia se expresa:

en un proceso donde es posible observar el interjuego dialéctico de pilares y antipilares de la dinámica comunitaria. El resultado del enfrentamiento de una adversidad puede culminar en una adaptación, pero también en un conflicto, y si se lo supera con éxito y se genera un fortalecimiento, en ambos casos es legítimo hablar de Resiliencia (p.98).

Así mismo, Cyrulnik citado por Melillo (2004) afirma que la: “resiliencia es más un estar que un ser. Es un proceso, un devenir del ser humano que inscribe su desarrollo en un medio y escribe su historia en una cultura” (p.87). Esto se evidencia en las culturas indígenas, donde la convivencia se basa en la reciprocidad con su medio, sean personas, animales y toda la naturaleza que es parte de su identidad cultural.

En consonancia con los autores planteados, según Uriarte (2013), la resiliencia comunitaria se refiere a “la capacidad del sistema social y de las instituciones para hacer frente a las adversidades y reorganizarse de modo que mejoren sus funciones, su estructura y su identidad”, e identifica cómo “los grupos humanos responden a las adversidades que como colectivo les afectan al mismo tiempo y de manera semejante”

(p.10), por ejemplo, a los desastres naturales, atentados o represiones políticas, la comunidad usa sus recursos tangibles con los que ya cuenta. Estas situaciones podrán combatirlas con respuestas conjuntas haciendo aflorar las cualidades más positivas en sus miembros. A su vez el autor recalca que la resiliencia comunitaria no es una intervención delimitada de respuesta a un determinado acontecimiento adverso, sino es “la capacidad por parte de la comunidad de detectar y prevenir adversidades, la capacidad de absorción de una adversidad impactante y la capacidad para recuperarse tras un daño” según Twigg (2007) citado por Uriarte (2013, p.11). Es una situación que implica a los miembros del entorno o comunidad a construir a diario mejores condiciones de vida para una mayor calidad de vida, como ser cuidados medioambientales, promoción de los derechos humanos, la justicia social, la paz, reducción de pobreza y cambio climático.

Continuando con el autor, el mismo plantea algunos pilares de la resiliencia comunitaria, como ser: la estructura social cohesionada, la honestidad gubernamental, la autoestima colectiva, la identidad cultural y el humor social. También presenta algunos antivalores como: pobreza cultural, pobreza moral, pobreza política, dependencia económica, aislamiento social y la estigmatización de las víctimas (op.cit., pp.12-15)

Tal es así, que se ha identificado características para lineamientos de análisis a fin de considerar resilientes a las comunidades, conocidos como pilares de resiliencia comunitaria, que observamos en la Tabla 5. Ya en 1997 Kotliarenko *et al.* han presentado pilares que incluye la identidad cultural, autoestima colectiva, vida cultural, democracia activa, sociedad competitiva, liderazgo, moralidad y religión, que Suárez (2004) jerarquiza estas características reduciendo a cinco pilares fundamentales. Por su parte, Uriarte (2013) confirma lo propuesto por Suárez e incorpora otros nuevos pilares.

Tabla 5. Pilares de la resiliencia comunitaria

Autor(es)	Pilares planteados
Uriarte (2013)	Estructura social cohesionada, honestidad gubernamental, identidad cultural, autoestima colectiva y humor social.
Suárez (2004)	Autoestima colectiva, identidad cultural, solidaridad, pensamiento crítico y religiosidad.
Kotliarenco <i>et al.</i> (1997)	Identidad cultural, autoestima colectiva, vida cultural, democracia activa, sociedad competitiva, liderazgo, moralidad y religión.

Fuente: Uriarte (2013); Suárez (2004); Kotliarenco et al. (1997)

Planteados el concepto de la resiliencia comunitaria y los pilares de la misma, nos remitimos a la resiliencia sociocultural. La presentamos a partir de trabajo realizado por la investigadora argentina María Gabriela Simpson (2010). La autora considera al hombre como “ser social y cultural”, y define la resiliencia sociocultural como:

“la capacidad de personas, grupos, instituciones y comunidades para enfrentar y superar adversidades, a través de un proceso de interacción dinámica y adaptarse positivamente a la realidad, en espacios generadores de resiliencia, basados en factores constituyentes y mecanismos socioculturales” (p.7).

Esta no es un tipo nuevo de resiliencia, sino que analiza una nueva forma de alcanzarla en determinados escenarios. Para la autora (p. 9) esta definición se puede explicar atendiendo a las siguientes características:

1. Capacidad de personas, grupos, instituciones y comunidades denominados *niveles*.
2. Espacios generadores de resiliencia, considerados como *usinas*⁷³.
3. Factores constituyentes y mecanismos socioculturales, denominados *principios movilizantes*.

Veamos lo que estos conceptos explican de tal manera asociados a la resiliencia:

⁷³ La autora compara la fuerza de la usina como generadora de energía con la capacidad que tienen los miembros de una comunidad de generar espacios resilientes.

1. Los niveles hacen referencia a la definición de resiliencia sociocultural específica que no es solamente una capacidad propia de los individuos, sino que se da en distintos niveles: individual, grupal, institucional y comunitario.

2. Las usinas hacen referencia al proceso dinámico de interacción entre los individuos y el medio, y entre las personas entre sí que genera un ámbito especial, delimitado como un verdadero campo magnético productor de energía resiliente. Esto hemos observado en el trabajo de campo, donde como pueblo los Ava Guaraní paranaenses, con características comunes en sus espacios de convivencia, permiten el desarrollo de la resiliencia sociocultural. Sus espacios son como una verdadera usina productora de la fuerza que permite enfrentar y sobrellevar la adversidad y adaptarse a esta con una dimensión social y cultural.

En esta línea de reflexión, las clásicas fuentes de resiliencia, desarrolladas por Grotberg (1997) que aparecen encabezadas por el pronombre “Yo”, en la resiliencia sociocultural, vista desde la usina y con mirada más amplia se despliega con nueva forma. He aquí que el pronombre “Yo” se transforma en un “Nosotros”, enfatizando la dimensión colectiva de esta capacidad. Así, el colectivo puede afirmar: “Nosotros estamos resilientes”, y no son una suma de individualidades, sino un grupo (Simpson, 2010, p.10). Las fuentes de la Resiliencia sociocultural o usinas, para la autora se expresan de siguiente manera:

Nosotros somos:

- Personas por las que otros sienten aprecio y cariño.
- Felices cuando hacemos algo bueno para los demás y demostramos nuestro afecto.
- Respetuosos de nosotros mismos y del prójimo.

Nosotros estamos:

- Dispuestos a responsabilizarnos de nuestros actos.
- Seguros de que todo saldrá bien.

Nosotros tenemos:

- Personas del entorno en quienes confiamos y que nos quieren incondicionalmente.
- Personas que nos ponen límites para que aprendamos a evitar los peligros o problemas.
- Personas que nos muestran por medio de su conducta la manera correcta de proceder.
- Personas que nos ayudan cuando estamos enfermos o en peligro, o cuando necesitamos aprender.

Nosotros podemos:

- Hablar sobre cosas que nos asustan o nos inquietan.
- Buscar la manera de resolver los problemas.
- Controlarnos cuando tenemos ganas de hacer algo peligroso o que no está bien.
- Buscar el momento apropiado para hablar con alguien o actuar.
- Encontrar a alguien que nos ayude cuando lo necesitamos (p.11).

Con estas cuatro fuentes de resiliencia planteadas hemos trabajado en las entrevistas de encuestas interactivas durante el trabajo de campo, en las comunidades Ava guaraní paranaenses.

3. Los principios movilizantes son como las fuerzas de un campo magnético, como fundamentos básicos y estímulos movilizadores. Básicos porque garantizan el desarrollo de la resiliencia y como estímulos incentivan a la acción. En esta aproximación a la resiliencia sociocultural, la autora (p.12) identifica los siguientes principios movilizantes: valores, pertenencia, capacidad de comunicación, expresión y educación. Estos principios movilizantes hemos observado minuciosamente en las comunidades trabajadas.

La resiliencia, como argumentan Granados et al, (2016:3), a partir de “un enfoque más comunitario y político, busca desplegar en los sujetos su capacidad de

agenciamiento y su potencial para desatar acciones personales, comunitarias y colectivas que incidan en la reconstrucción del tejido social y sus transformación”. Esa reconstrucción, a que se refieren los autores, nos demuestran los Ava guaraní tras su experiencia de despojo territorial ancestral, del cual se han recuperado reconstruyendo su organización socioeconómica y religiosa. Así mismo, Anna Fores y Jordi Grané (2008:66) exponen claramente que vida, resiliencia y ser humano son realidades holísticas que forman un todo inseparable: “La resiliencia siempre nos remite a la vida, nos arraiga a la vida, y nos reajusta a ella. De ahí el interés de la Psicología comunitaria por la resiliencia es principalmente por su “componente relacional, en el cual el contexto y la red de relaciones actúan como factores de protección” (Marzana *et al.*, 2013, p.13), ya que toda persona está inserta en un contexto, con su bagaje de recursos y dificultades.

La resiliencia se apoya en la interacción entre la persona y el entorno. Y este proceso continuo en que se desarrollan la persona y el entorno hace que la resiliencia nunca sea absoluta ni estable. Por lo que es necesario promover aquellas características saludables en las comunidades vulnerables, inculcando alcanzar el desarrollo de su máximo potencial. Siendo así, concordamos plenamente con Amar *et al.*, (2013, p.130) quienes señalan que el modelo de resiliencia debe traducirse en políticas sociales, si consideramos que una de las tareas pendientes de los países de nuestro continente Latinoamericano es el enfrentamiento y la superación de la pobreza. Para ello debemos dirigir nuestros esfuerzos hacia la comprensión de los mecanismos que actúan a nivel individual, familiar y comunitario, y que pueden traducirse, a través del desarrollo y la aplicación de programas de acción y educación, en el reconocimiento y reforzamiento de las fortalezas que surgen más allá de la vulnerabilidad. De esto se trata la resiliencia comunitaria.

2.4.2. Estudios de resiliencia indígena

De las investigaciones que refieren específicamente a estudios de resiliencia en pueblos indígenas, en este apartado nos centraremos en los realizados en las Américas. Según Pinto Cortez los autores, investigadores de la University British Columbia, Chandler y Lalonde (1998) acuñan el concepto de resiliencia cultural o continuidad cultural. Para el autor, estos usan el concepto para referirse a un atributo de los pueblos originarios que opera para conservar su herencia cultural. Su hipótesis es que las

comunidades transmiten a sus jóvenes elementos culturales que promueven la autocontinuidad (Pinto Cortez, 2014, p.24). He aquí que es oportuno citar el trabajo de estos investigadores de la University British Columbia, que han realizado estudios con poblaciones indígenas de Canadá donde han encontrado que las tasas de suicidio se reducían significativamente en comunidades en las que, la mitad de los miembros conversaba en lengua nativa. Esto denota la importancia para sus pobladores como un factor protector potencial y de suma relevancia para reivindicar las particularidades de cada comunidad y la cultura (Hallet *et al.*, 2007, p.392). Este hallazgo redundante en importancia, sobre todo en el contexto latinoamericano de presencia significativa de pueblos indígenas.

Dentro de la cultura indígena la identidad y el territorio están muy unidos. Este tema lo ampliaremos en el Capítulo III. Por en cuanto, es oportuno señalar el argumento de Bartomeu Meliá que “sin tekoha no hay teko/ sin un lugar donde ser, no hay ser” (Meliá, 2014, p.19) y por lo tanto no puede haber el buen vivir. El territorio/tekoha incluye bosques y toda su rica biodiversidad, propicio para el desarrollo de la cultura indígena de acuerdo a sus pautas culturales. De ahí que hay relevantes investigaciones referentes a la resiliencia y los territorios indígenas.

Así, como primer punto presentamos la investigación realizada por Sandra Betina Ferrante, con el tema de “Resiliencia socioecológica y territorio indígena. Estudio de caso en los valles andinos del norte argentino”. Se trata de una investigación con el objetivo de explorar si existen relaciones entre los enfoques de resiliencia socioecológica y las visiones territoriales de los pueblos indígenas. La autora realiza unas sugerencias a base de su reflexión, en cuanto a los alcances del modelo de construcción de la resiliencia, relacionadas con propuestas de aliviar la pobreza conservando, con sus ecosistemas, los territorios habitados por los indígenas. Desde la visión territorial amerindia, es preciso advertir sobre los riesgos de la mercantilización de la naturaleza, porque traería a colación la pérdida de “territorios sagrados donde se extienden los invisibles lazos de la resiliencia indígena” mediante el cual “han logrado permanecer por siglos fuera del economicismo y la voracidad del capital monetario. Es en esa trama donde se encuentran alternativas de esperanza para abordar la problemática de cambio y crisis global, desde otros valores” (Ferrante, 2011, p.4).

Así mismo, la autora argumenta que es difícil comprender los territorios indígenas si no se rompe con el reduccionismo y el sesgo antropocéntrico que caracterizan muchas de las intervenciones de abordaje de la pobreza y conservación ambiental. Actualmente, resultan indispensables propuestas realmente interculturales, “si se quiere recorrer un camino de sostenibilidad donde es posible aprehender los territorios como ámbitos vivos y emotivos, que constituyen espacios sagrados donde sigue siendo tiempo de celebrar la vida” (op.cit., p.108).

En consonancia con esta línea de investigación, otro trabajo realizado sobre la temática, esta vez en pueblos Guaraníes, es de Claudia Cáceres (2016), “Resiliencia sociocultural del pueblo Mbya guaraní”, que trata del despojo territorial de los Mbya guaraní del sur de Paraguay, para la construcción de la represa hidroeléctrica Yacyretâ entre Paraguay y Argentina. Las comunidades de la Isla Yacyretâ fueron completamente desalojadas de su hábitat ancestral, y han quedado viviendo por 15 años en la sorillas de las ciudades bajo condiciones precarias e infrahumanas, hasta que fueron reubicadas en la comunidad Pindo. Allí han logrado seguir viviendo según sus pautas culturales y costumbres ancestrales, donde la vida gira en torno a la casa de la abuela sabia, matriarca de la familia extensa⁷⁴, así como también junto al templo, donde el opygua/líder espiritual trasmite sus mensajes de connotación positiva a los miembros de la comunidad. La autora concluye que los elementos de su profunda espiritualidad, el acudir al templo donde sus tristezas eran escuchadas y a la vez escuchaban las sabias palabras del líder espiritual les fortalecía, al igual que su organización matrilocal, y el humor con que cuentan como personas Mbya guaraní, han aportado como soportes para resistir a todos los embates adversos y sobreponerse a ellos.

Por su parte el Ingeniero agrónomo peruano, Walter Chamochumbi⁷⁵, con gran experiencia en el campo indígena, tras analizar los conceptos “territorio” y “resiliencia”, argumenta que:

La noción de “territorio” expresa el proceso de apropiación del espacio (físico natural) ocupado por los distintos grupos humanos en el tiempo, y a partir del cual construyen un

74 Se denomina familia extensa o consanguínea, en cuanto que está compuesta de más de una unidad nuclear (u hogar). Donde coexisten bajo un mismo techo dos o más generaciones consanguíneas, que incluyen a padres, hijos, abuelos, tíos, sobrinos, primos y otros.

75 En línea: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/evolucion-y-desarrollo-de-comunidades-indigenas-un-dilema-entre-el-mito-y-la-incomprension/> Acceso: 13 febr 2019

sentido de identidad y pertenencia territorial. Mientras que la noción de “resiliencia”, en el campo social, expresa la capacidad de respuesta afirmativa y el proceso de aprendizaje de las comunidades indígenas –de sus aciertos y errores-, en medio de las dificultades que les tocó enfrentar para superarse y progresar (Chamochumbi: s/d).

Es que influye el grado de resiliencia social que desarrollan los pueblos y comunidades indígenas en cuanto van evolucionando con procesos muy dinámicos, en constantes conflictos y con distintas formas de ordenamiento de su espacio de convivencia territorial.

También contamos con la investigación del antropólogo belga, radicado en Chile, Michel Duquesnoy, bajo el tema “Resiliencia cultural comunitaria como quehacer político femenino de las mujeres williche del Chaurakawin (Región de los Lagos, Chile)”. El autor presenta puntos de reflexión, discusión e hipótesis en torno a la emergencia observable de la visibilización política actual de las mujeres williche, como promotoras de un proceso complejo de resiliencia cultural comunitaria. Al respecto, desarrolla en qué medida la autoestima, la introspección, la independencia, entre otros componentes, han sido y son factores de resiliencia para ciertos integrantes de un grupo cultural estigmatizado, influenciando para el empoderamiento de la militancia política de las mujeres mapuches williche. Y sus eventuales consecuencias para el pueblo mapuche williche y sus luchas para lograr un grado honorable de reconocimiento y autonomía (Duquesnoy, 2014, p.65). El mismo, cierra con una hipótesis medular argumentando que entre los muchos voceros de los williche, se encuentra un número creciente entre sus mujeres, quienes encuentran en la actividad política pública una vía de resiliencia a nivel comunitario, a través de la cual “esperan poder encontrar la solución para que la cultura original del pueblo mapuche sobreviva de manera digna y alterna a un modelo hegemónico poco respetuoso de sus singularidades” (op.cit., p.77).

Los psicólogos mexicanos, Enrique Aguiar y Guadalupe Aclé Tomasini (2012), han realizado una investigación de ámbito educativo sobre “Resiliencia, factores de riesgo y protección en adolescentes mayas de Yucatán: elementos para favorecer la adaptación escolar”. En el estudio analizan las implicaciones de la promoción de recursos protectores por medio de la familia y la escuela en estudiantes mayas yucatecos migrantes. Se trata de adolescentes que “se desenvuelven en condiciones de pobreza, marginación social, violencia escolar, embarazos no deseados y consumo de alcohol y

tabaco, que en ocasiones les conducen a deserción escolar, lo que incrementa su situación de adversidad en la que se encuentran”. Los autores plantean “la relevancia de promover en ellos, mientras permanecen en la escuela secundaria, capacidades resilientes y recursos personales cuyo propósito sea mejorar su adaptación positiva al centro escolar y en consecuencia, su propia situación personal y familiar” (Aguiar y Acle Tomasini, 2012, p.53). Así mismo, argumentan que los ámbitos de mayor relevancia para la promoción de factores resilientes durante la infancia y la adolescencia, son la familia y la escuela. Y he aquí que la familia maya es el repositorio de costumbres y tradiciones propias que al ser reproducidas a las generaciones contribuyen al fortalecimiento de la autoestima e identidad de los hijos, constituyéndose como un elemento protector frente a situaciones adversas.

Y concluyen que promover y desarrollar habilidades resilientes (como el fortalecimiento de su identidad indígena, autoestima, asertividad, iniciativa, autoeficacia, sentido de humor, ect. así como brindarles una adecuada red de apoyo externo que contribuya a la prevención de los embarazos tempranos, del consumo de sustancias y que mejore su adaptación a la escuela), les permitirá a los adolescentes desplegar conductas resilientes (op.cit., 2012). De tal manera que, más allá de las adversidades podrán ser capaces de utilizar aquellos factores protectores internalizados que les faciliten sobreponerse, crecer y desarrollarse adecuadamente, llegando a ser seres adultos competentes y lograr tener un futuro promisorio de resultados positivos.

Otro destacable estudio es de Gloria Grácida Martínez (2012), bajo el título de “Nuestras historias. La resiliencia en trayectorias escolares vulnerables: voces de estudiantes indígenas”, de México. Gloria es indígena del pueblo Ñuu Savi, denominado Mixteco por los españoles, por lo que nos parece muy importante incluir su trabajo investigativo como indígena junto a otros indígenas.

El principal objetivo de Grácida va más allá de la mera recuperación y descripción de las trayectorias escolares en términos cuantitativos, sino es lograr dar cuenta los significados que cada sujeto le atribuye a su logro escolar en un espacio de desigualdad social y educativa que ha caracterizado a los grupos indígenas (Grácida, 2012:8). La autora pretendía responder a la inquietud que originó su investigación, que es llegar a concluir: qué condiciones influyen para que los niños y jóvenes indígenas de zonas de alta marginación y en condiciones vulnerables logren acceder y permanecer en el

sistema educativo hasta concluir sus estudios de educación superior, incluso realizar estudios de posgrados. La misma rescata, a partir de sus informantes, que lo fundamental es la actitud personal. Según los relatos revisados de trabajo de campo, todos los indígenas que logran obtener el grado universitario y hasta posgrado, reflejan que han tenido mucho que ver “su lucha personal por obtener el ‘sueño’ de tener una carrera universitaria, por “demostrar” que se puede aún en condiciones de constante desventaja”. Así como hay adversidades, en el camino también han encontrado tutores de resiliencia como los docentes que no los abandonaban, en quienes encontraban el impulso para superar las adversidades y continuar en la escuela y también factores protectores como el apoyo de la familia y la comunidad. Los estudiantes han convertido la adversidad en posibilidad de superación.

El propósito principal de la investigadora fue presentar una realidad muy conocida, pero muy ignorada: la exclusión educativa de la que son víctimas los indígenas, exclusión de la que muy pocos logran salir, y pagan un precio muy alto para lograrlo, haciendo un doble o triple esfuerzo para luchar por algo que es su derecho, la educación. Y concluye que el sistema educativo está en deuda con los indígenas de México hasta la fecha. Que no ha ofrecido las condiciones necesarias para que tengan una educación de calidad en sus comunidades de tal manera que la única opción que tiene para realizar estudios posteriores al nivel de secundaria es migrar hacia las ciudades, lo que les representa enfrentar inmensas dificultades (op.cit., p.143).

La resiliencia hecha vida queda demostrada en el dialogo de la autora Gloria con su entrevistada a profundidad (Rosario), en sus encuentros de recopilación de datos en que señala:

Rosario: Mira lo primero que tenemos que hacer nosotros como afortunados que somos, como tú dices es reconocernos como indígenas, eso es lo primero que tenemos que hacer, donde quiera que te pares decir de dónde eres, dónde perteneces. Yo en cualquier lugar que llego digo que soy de Ñuu Savi, que quiere decir lugar de la lluvia, porque mixtecos es un nombre que impusieron los españoles, entonces yo no digo que soy de la mixteca sino de Ñuu Savi. Si no me entienden pues solo les explico. Y segundo, lo que tenemos que hacer es escribir, escribir, porque otros escriben, como los antropólogos; algunos son muy objetivos, otros muy poco y otros dicen cosas que no entienden pero nosotros sí y tenemos que escribir para que otros se den cuenta de todo lo que tenemos

que hacer para obtener algo. Si tú vas a hacer eso Gloria, pues está muy bien y “cuenta conmigo”. Gloria: Cuando dijo esto me sentí muy reconfortada (op.cit., p.73).

Finalmente, Gloria, a partir de su misma historia como indígena resiliente, con certeza argumenta que la resiliencia, no es la solución, sí una actitud de lucha constante frente a la exclusión y la desigualdad, como muestra de descontento y de reclamo y como prueba de que se puede. Concluimos esta parte de la temática en pueblos indígenas, no sin antes decir que sin duda en muchos lugares, culturas e idiomas de pueblos indígenas, habrán investigaciones que enriquecen los avances en la línea de investigación.

2.5. LA RESILIENCIA, EL AFECTO NUTRICIO Y EL GUARANÍ

En este apartado señalamos la importancia del afecto como factor protector de la resiliencia, y su aplicación en el mundo indígena Ava guaraní, desde una educación dada en la ternura y el afecto por parte de la abuela materna y la familia extensa.

2.5.1. El afecto nutricio y el Guaraní

Cirulnyk (2015) señala que “la mejor forma de empezar bien en la vida es contar con una constelación de afectos” (p.24). Con esta afirmación del renombrado autor en la temática de investigación sobre la resiliencia damos inicio a este punto. Boris Cyrulnik argumenta que en la vida es necesario contar con al menos una persona que transmita seguridad afectiva, que ayude con afecto e implicación personal. Este sujeto hace el rol de tutor de resiliencia, al acompañar con amor, pues el afecto construye unos lazos que nos fortalecen y nos hacen sentir en terreno seguro.

John Bowlby (1979) desde su clínica infantil planteó la teoría del apego, que la concibe como una tendencia de los seres humanos a establecer vínculos afectivos sólidos con personas determinadas a través de la vida. Argumentó sobre los afectos inmediatos y a largo plazo del apego positivo. Se trata de esa relación vincular íntima, cálida y continua entre una madre e hijo, de afecto que alegra y satisface, donde la experiencia del niño es fundamental en su capacidad posterior de establecer vínculos afectivos. Al niño le es importante depender de sus figuras de apego y que estas respondan conteniendo y protegiendo cuando él lo requiera.

Es importante la calidad del vínculo en la interacción que se produce entre el cuidador y el niño. Al respecto, Bowlby (1980) identificó como modelos operantes internos, que refieren a las expectativas del niño acerca de sí mismo y de los demás. Esto

le permite interpretar la conducta de sus figuras de apego, como también la capacidad de anticiparse y responder a ello, pues los niños van integrando tanto las experiencias presentes como pasadas en sus esquemas cognitivos y emocionales. Así mismo, “las relaciones tempranas de apego poseen amplia influencia en la capacidad para regular el estrés, la atención y función mentalizadora de los sujetos” según señala Garrido (2006, p.494).

El psiquiatra español Juan Linares acota la importancia de la consolidación del apego en la familia, donde se da el establecimiento de una relación vincular nutricia, que se trata no solo de la satisfacción de las necesidades biológicas y básicas sino también las afectivas y el contacto asertivo. Y es ahí que “la nutrición relacional es el motor que construye la personalidad”. Hace referencia a “una personalidad definida como la dimensión individual de la experiencia relacional acumulada, en diálogo entre pasado y presente y doblemente contextualizada por un substrato biológico y un marco cultural” (Linares, 2007, p.381). De ahí que el cuidado desde la ternura y el buen trato en la crianza durante la infancia, representan escenarios por excelencia en el desarrollo de la salud mental en la vida adulta. Y en esta línea, las especialistas ecuatorianas, psicólogas clínica y en educación infantil y especial, Lina González y Lorena Paredes (2017) señalan:

Un ambiente nutricional, cálido y sano, constituye el semillero de habilidades resilientes a favor del desarrollo humano. El apego es ese vínculo relacional positivo, encargado de estructurar contextos claros y protectores, en el que el infante desarrolla sus capacidades y características plenamente, así como la confianza en sí mismo, el otro y su modelo relacional futuro. Así, el buen trato, el cuidado y la protección por parte de cuidadores primarios, prepara a los menores para crecer sanamente y lograr enfrentar la vida diaria, es decir, ser resilientes (p.102)

Así como influyen el entorno emocional y social en la vulnerabilidad física y psicológica del desarrollo del ser humano desde antes de nacer, de la misma manera la relación dada con los cuidadores primarios es el cimiento de todas las relaciones a generarse en la vida. Para María Eugenia Moneta (2007), chilena especialista en neurofisiología, el desarrollo de un vínculo positivo en la primera infancia provee elementos que son necesarios para “un buen desarrollo psicológico, cognitivo, físico y social, facilitando el apareamiento de emociones positivas y la resiliencia, pues brinda

un reservorio adecuado de defensas tanto físicas como psicológicas” (p.321). Así mismo argumenta que un ambiente positivo en la infancia puede actuar como un factor protector o resiliente.

Es decir, un buen trato en la primera infancia constituye el factor protector en el desarrollo del niño. Sin embargo, el maltrato y la violencia afectan negativamente en el proceso de crecimiento en la autoestima, la confianza en su alrededor y la construcción de relaciones a nivel intrapersonal e interpersonal. Dada estas características, señalamos que la resiliencia en la niñez se desarrolla mediante un proceso que implica factores personales como contextuales, donde el niño o niña se encuentra valorada con un rol y un lugar propio, y se reconoce como sujeto perteneciente a un grupo e independiente al mismo tiempo de ser, pensar, sentir y hacer actividades correspondientes a su edad. Y en esto la calidad de la relación que se establece con los niños es fundamental en su salud mental. En la misma línea otros autores como Fernández *et al.*, (2015) argumentan que la relación de apego está:

(1) construida por conductas de proximidad, contacto y comunicación con los cuidadores, (2) por la representación mental de dicha figura, caracterizada por el modelo interiorizado, en el que tienen que ver las expectativas, creencias y emociones, y (3) por un componente emocional, que se resume en sentimientos de seguridad (p.34).

Por esto la experiencia de la infancia es determinante y estructurante, donde la persona que en su crianza ha recibido atención afectuosa de sus necesidades de cuidado, protección y adecuada educación tenderá a mantener el patrón de autocuidado y cuidado del otro (Barudy y Dantagnan, 2005). Por otra parte, según García y Domínguez (2013), los estudios sobre la resiliencia confirman que hay que ampliar el concepto de apego, que fue limitado mucho tiempo a la relación madre-hijo. En este sentido, en su estudio Werner y Smith (1989) observan que un vínculo intenso con una persona que cuide al niño o niña en su primer año de vida, es un elemento importante de la resiliencia. Aunque la madre trabajase periodos prolongados, el niño o niña resiliente recibía el apoyo de otras personas a las que se apegaba, como su abuela o las hermanas mayores. En cambio, en el niño o niña con dificultades, a menudo faltaban esos lazos intensos. Esa falta de apego era especialmente destructiva en el niño o niña poco activo, dado a retraerse y a ser pasivo (García y Domínguez, 2013, p.71).

Entonces, señalamos que hay una relación entre el apego positivo como factor protector para la resiliencia. Es decir, que al enfrentar las adversidades se hace en modo de adaptación positiva, y eso es hablar de salud mental. Salud mental que para Linares (2007) es la nutrición emocional cuando la persona se siente amada, reconocida y valorada. Y un ambiente nutricional así donde las vivencias básicas generan un bienestar con la incorporación de los anclajes afectivos de figuras significativas, marcan desde el inicio de la vida hasta su final. No obstante, no podemos cerrar el argumento señalando una unidireccional relación entre el apego positivo y la resiliencia, pues precisamente las experiencias de personas resilientes provienen de entornos adversos, que al fallar su familia primera han encontrado apoyos en otros tutores significativos para sobreponerse. Veamos cómo proceden los guaraníes en su cultura respecto al afecto.

Antes de hablar de la importancia del afecto en la cultura guaraní es necesario aclarar que los mismos viven en clanes familiares o familias extensas, como está estructurada su organización social. Y en la familia extensa las actividades giran en torno a los abuelos maternos. Allí la abuela materna es la encargada de velar de los vínculos seguros, que apunta a una educación en libertad, autonomía dentro de los límites de la ley indígena guaraní y su autodeterminación por leyes consuetudinarias. De ahí que toda la familia colabora en la educación del niño y niña que nace trayendo un mensaje a vivir como beneficio para la comunidad. Todo transcurre bajo la atenta y amorosa mirada de toda una familia extensa.

Todos los espacios se convierten en recursos y oportunidades de aprendizaje para el niño y niña, que va creciendo siendo participante activo de todas las actividades comunitarias. Desde niño va estableciendo vínculos con toda la familia extensa. Sin embargo, la encargada principal de su cuidado y educación desde la ternura es la abuela materna. El rol de la madre es prácticamente parir y amamantar hasta que el niño decida dejar, que algunos llegan hasta los 7 años. Es también por este motivo que la madre lo lleva a donde va ella, y la identificación del niño con la madre tiende a ser profunda. Ella es sumamente cuidadosa, dedicando mucho tiempo, en cuidados prácticos y rituales durante la crianza. La abuela la acompaña tan cercanamente, que le hace parte al niño, niña de sus actividades cotidianas para la transmisión de las pautas culturales, los valores, las creencias y otros elementos relacionados con la construcción de una

identidad guaraní, para un estilo de vida amable, tranquilo y ser pacífico en su vida adulta.

En la cultura existen dos espacios predilectos para la transmisión de las tradiciones orales: el tataypy (la fogata) de la casa y el jerokyha (el templo). Por eso es, que además de la convivencia cercana con la abuela, debe acudir al templo para escuchar a los chamói, quien también habla con ternura al niño o niña, conversa con él o ella sobre el mensaje de su nombre, qué debe fortalecer para su realización personal en su caminar hacia la tierra sin mal. Así el niño o niña desde pequeño/a adquiere una orientación social positiva con todos, desarrollando el apego seguro, que evidentemente influencia en su vida adulta y en la vivencia de su espiritualidad guaraní.

Para la vivencia desde su espiritualidad y según sus costumbres le es tan importante contar con su territorio propio, con la riqueza de su biodiversidad de bosques, agua y buena tierra para cultivo. Allí puede desarrollar una niñez plena, libre e independiente amando ser Guaraní, en un ambiente confiable y seguro de afecto incondicional. Es ahí donde las interacciones funcionales, sanas y nutricias, aumentan su autoestima y su orgullo de ser indígena guaraní, con lo que desarrolla una estabilidad emocional que le capacita enfrentarse y adaptarse positivamente ante las situaciones adversas. También allí desarrollan un temperamento afable, de espíritu alegre y con gran sentido de humor.

Así la resiliencia entendida entre los Guaraní, es esa capacidad de ajuste psicológico, personal y social, con que son capaces de generar recursos propios relacionamente nutricios para su salud mental, que hace que ante altas adversidades logren el control sobre su propia vida y el de la comunidad. Y esto les permite que a pesar de sus vicisitudes disfruten de la vida y no incurrir en patologías.

1.6 CONSIDERACIONES FINALES

El origen del estudio de la resiliencia en psicología y psiquiatría emana de los esfuerzos por conocer la etiología y el desarrollo de la psicopatología, básicamente de los niños en riesgo de desarrollarlas debido a los eventos vitales adversos en que se desenvolvían. De los estudios realizados, se ha percibido que había un grupo que respondía positivamente a pesar de los estresores. Así se iniciaba el uso del término, cuyo concepto ha experimentado cambios importantes con los avances de la

investigación, que en un principio se interpretó como una condición innata, luego se enfocó en los factores no sólo individuales, sino también familiares, comunitarios, culturales y actualmente desde la neurociencias y varias otras áreas. Es así, que la resiliencia ha pasado a entenderse como un resultado de un proceso dinámico que interactúan entre sí, englobando los múltiples factores, que pueden ser familiares, fisiológicos, genéticos, cognitivos, afectivos, socioeconómicos sociales y culturales.

La Psicología positiva encontró un campo fértil de trabajo con el uso del término de la resiliencia para paliar los efectos negativos y, desde una perspectiva positiva, desarrollar plenamente las potencialidades del ser humano enlazando la resiliencia. Además, el término es considerado como una característica de la salud mental, es decir un aporte a la promoción y el mantenimiento de la salud mental, en el que las personas salen transformadas y fortalecidas de la experiencia negativa. Concluimos que la resiliencia se trajo consigo un nuevo paradigma de desarrollo humano, considerando que las personas aun creciendo en condiciones adversas, de pobreza, marginación social no están condenadas a la ruina, sino que puede desarrollar su potencial humano con la colaboración de al menos una persona responsable, llámese tutor de resiliencia.

Las escuelas de los estudios de la resiliencia y las generaciones nos han aportado pareceres distintos, entre unos que se complementan y otros que disienten, del que nos hemos quedado con la que surgió en Latinoamérica, la resiliencia comunitaria, donde lo colectivo se superpone a lo individual. Y donde contra todo determinismo biológico, la resiliencia aporta que ni tanto lo constitucional ni lo ambiental cultural por separado son esenciales, sino la interacción activa entre ambos hacen la diferencia. Esta posibilidad es un canto de esperanza y un llamado a la responsabilidad colectiva de aportar a la promoción del cambio social, en los espacios situados, a construir oportunidades donde desarrollar personas con características resilientes.

De los estudios de la resiliencia indígena resaltamos la importancia del territorio para los pueblos indígenas, pues este es parte de su misma identidad, y le es un soporte para construir la resiliencia, al igual que la actitud personal, el apoyo de la familia extensa y toda la comunidad con que estos cuentan, para sobreponerse ante las circunstancias adversas. Caso contrario fue necesario encontrar tutores de resiliencia en el camino, que le han ofrecido una aceptación incondicional. Esto nos lo demuestran los estudiantes indígenas adolescentes Mayas y Ñuu Savi (mixteco), así también otros

pueblos resilientes como el Mapuche williche, Mbya guaraní y los pueblos andinos. Y la importancia del afecto nutricional para construirse como personas resilientes, nos lo demuestran los Ava guaraní mediante su educación basada en la ternura y el afecto, según sus pautas culturales ancestrales, que le otorga el orgullo de ser indígena guaraní, más allá de los prejuicios etnocéntricos de la sociedad blanca que los estigmatiza, cuando su aporte cultural milenario es innegable y su resistencia como pueblos resilientes.

Finalmente, creemos que los siguientes pasos en el estudio de la resiliencia desde la perspectiva multidisciplinaria e interdisciplinaria deben ser más grandes y más audaces, que ciertamente también habrá errores, no obstante, la investigación es un viaje y el destino final está lejos de ser seguro. Sin embargo, en la ciencia todos los esfuerzos humanos son importantes, en miras del beneficio que pueda ofrecer a las personas y las comunidades. Planteado el tema de la resiliencia y el universo indígena procedemos al desarrollo del capítulo que refiere al universo Guaraní.

3 CAPITULO III: EL UNIVERSO GUARANI

3.1. LOS GUARANÍES Y EL TERRITORIO

En este capítulo nos adentraremos exclusivamente al universo Guaraní. Comenzaremos presentando la estructura organizacional que sustentan como pueblo. Así mismo aludiremos a la importancia del territorio para desarrollarse en su identidad, seguido de los embates modernos sobre el territorio ancestral de los Ava Guaraní, como lo es el impacto de la construcción hidroeléctrica Itaipu Binacional de Brasil y Paraguay, y por último nos referiremos a la importancia del mito de la tierra sin mal y su influencia en la búsqueda de la recuperación y aseguramiento de sus territorios ancestrales.

La presencia Guaraní en el cono sur, que hoy llamamos América Latina, puede ser observada a partir de una vasta literatura, inicialmente es formada a partir de los registros occidentales. Es a partir de siglo XVI cuando aparecen los escritos realizados por los exploradores, bandeirantes religiosos o llamados colonizadores, que entre los más valorados sobre los guaraníes es el escrito por Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652). A ello contribuyen investigaciones más recientes en áreas de antropología y arqueología, principalmente a partir del siglo XIX y siguientes. Entre ellos encontramos autores como Nimuendaju (1914), Métraux (1927), Cadogan (1959, 1992), Schaden (1959), Susnik (1965, 1975), H. Clastres (1978), Meliá (1987, 1988, 1990, 2014, 2016), Chamorro (2004), que contribuyen para sustentar la afirmación de que este espacio constituye históricamente el territorio de los Guaraní, confirmando bajo criterio de la ciencia moderna la afirmación tan presente en la tradición oral de este pueblo.

Los guaraníes conforman una familia lingüística con varios pueblos que pertenecen a la tradición denominada “tupi-guaraní, que se desarrolló hace 2.500 años del tronco tupí, según la arqueología, cuya formación, a su vez, se remonta a 5.000 años atrás” (Meliá, 2016, p.9; Chamorro, 2004a, p.33). En la actualidad su territorio ancestral abarca gran parte de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay (Figura 4), totalizando una población de 284.800 habitantes (Guaraní Continental, 2016).



Figura 4. Los guaraníes en América del Sur

Fuente: Guaraní Continental76 2016

Tanto Brasil como Paraguay están constituidos por una diversidad de pueblos étnicamente diferenciados y con lenguas propias. De acuerdo con los datos oficiales del Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE, 2010), la población indígena corresponde al 0,47% de la población total del país, con 305 pueblos y 274 lenguas habladas. Y en Paraguay según datos de la Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos (DGEEC, 2014) los indígenas del Paraguay se clasifican en cinco familias lingüísticas, conformando 19 pueblos, los cuales representan un 1.70% de toda la población paraguaya, siendo la mayoría de ellos los Guaraní. Sus patrones culturales de organizaciones sociopolíticas, económicas y religiosas poseen rasgos similares. Por esta razón los veremos de manera conjunta hasta detenernos en los Ava guaraní paranaenses, es decir, los ubicados al este del Paraguay y sur de Brasil, donde siempre han vivido a orillas del río Paraná. Fue la mega construcción de la Represa Hidroeléctrica binacional de Itaipu, que los ha expulsado totalmente de su territorio ancestral en la década de los 70.

76 En línea: https://pueblosoriginarios.com/sur/bosque_atlantico/guarani/cultura.html Acceso en: 12 marzo 2019.

3.1.1. Organización sociopolítica, económica y religiosa de los Guaraní

Los guaraníes, de acuerdo con la antropóloga Beate Lehner (2005), son sociedades igualitarias. La autora argumenta que estos permanecen “sin divisiones de clases, mantienen un sistema que evita la explotación del hombre por el hombre y de la mujer por el hombre, y donde las esferas sociales, espirituales, políticas y económicas están íntimamente interrelacionadas” (p.29), formando el modo de ser, es decir el "teko" Guaraní”, dentro de su espacio territorial.

El espacio territorial/el tekoha, tiene un gran significado en la estructura sociopolítica de la cultura guaraní. Es allí que la identidad guaraní se desarrolla en torno a una “familia extensa con la que se identifica la persona. Es un grupo de parejas y personas relacionadas entre sí por lazos de parentesco, consanguíneo y afín y que es la estructura básica de la sociedad guaraní” (op.cit., p.31). Para la conformación de parejas los jóvenes salen a buscar fuera de su familia extensa, abandonando la suya e integrándose al *tekoha* de su esposo o esposa. Según los relatos del trabajo de campo, las abuelas alegan que anteriormente el varón se mudaba al tekoha de la mujer, ya que a ellas les dificulta estar lejos de la madre, situación dada por la matrilocidad⁷⁷, e integrarse a otra familia extensa donde no tenían parientes consanguíneos. No obstante, actualmente, las parejas jóvenes deciden a qué familia integrarse, aunque en la práctica más veces se dará en la familia de la mujer.

Dentro de la familia extensa, para Lenher (p.33), antiguamente “los casamientos eran arreglados por la pareja de ancianos sabios (Chamói y Jarýi) a fin de fortalecer lazos y alianzas entre los tekoha y la libre elección de la pareja era limitada”. Esta práctica actualmente ya no es observada en la cultura. La pareja se elige libremente y se une con la bendición de los sabios ancianos de la comunidad. Lo que se puede observar es que generalmente, como hemos dicho más arriba, se construirá la casa dentro del espacio territorial de la mujer, cerca del hogar materno, ya que la abuela materna será quien esté pendiente de la educación de los nietos. Y cuando es engendrado un nuevo ser en la nueva pareja o familia es comunicada en el templo a todos los miembros de la comunidad. Esto se da con el objeto de acoger la vida y acompañar el proceso de

77 Término utilizado en la antropología social al referirse a la matrilinealidad de la familia.

crecimiento del ser desde el principio, respetando que se trae un mensaje consigo al nacer y que será revelado en su nombre.

La familia extensa en la comunidad, habita en un espacio geográfico, generalmente a orillas del río, un arroyo o una fuente de agua, y que es considerada de dominio exclusivo de los miembros de la familia, los demás para acceder deben solicitar un permiso al líder de la comunidad. La autora argumenta que en tiempos antiguos, un territorio guaraní podía abarcar unas cinco mil hectáreas, que actualmente está muy reducido. En la Figura 5 se aprecia un espacio ocupado por una familia extensa, en la misma se observan pintadas de negro las familias nucleares en torno al líder de la familia extensa, pintada en rojo. Esto es parte de su organización sociopolítica.

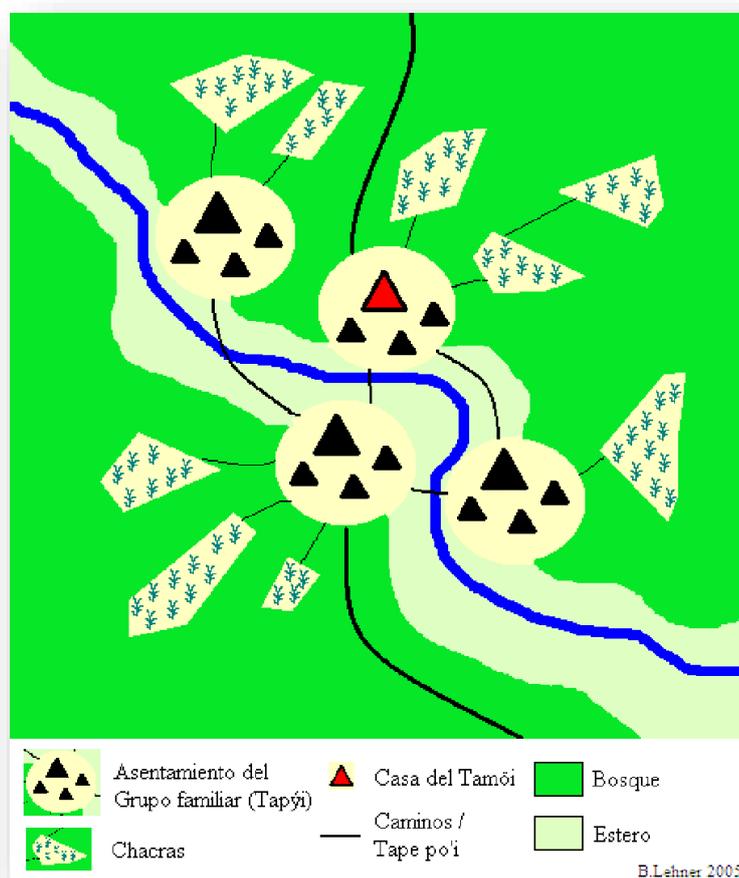


Figura 5. El Guaraní y su uso del espacio geográfico en su territorio.

Fuente: Lehner (2005, p.32)

La cantidad de familias nucleares dentro del clan varía ya que este depende del poder aglutinante de la pareja de ancianos líderes espirituales que la encabeza, por

derecho consuetudinario. Este poder de los ancianos actualmente está cambiando, debido al liderazgo político que los Estados han inventado en las primeras décadas del siglo XX, en su acercamiento a los pueblos indígenas.

En Paraguay la figura del líder político fue impuesta en la ley 904/81 Estatuto de las Comunidades Indígenas. Antes de esto, de acuerdo a la antropóloga Raquel Peralta⁷⁸, la alianza sociopolítica en el territorio, se manifestaba en un liderazgo unificado donde el sabio anciano, junto a su esposa, ejercían el liderazgo religioso y político al mismo tiempo. Sin embargo, un elemento fundamental que hasta hoy perdura es su sistema de decisiones, que se da primero dentro de la familia nuclear, que generalmente se conversa junto al fuego durante las madrugadas hasta llegar a un acuerdo. Como segunda instancia se recurre a la asamblea comunitaria, donde exponen las posturas asumidas por la familia ante toda la comunidad, donde la palabra y el voto de todos los miembros tienen validez absoluto, sean varones y mujeres. Toda toma de decisión tiene un proceso que puede durar varios días y termina cuando se llega a un consenso que es aceptado y asumido por la mayoría. La práctica de este mecanismo aún es observada en la actualidad.

La posición de un miembro dentro del grupo depende de su experiencia, de su vivencia según el modo de ser/vivir Guaraní, que refiere a conducta, y de su sabiduría y no precisamente de su sexo, de ahí que hay liderares mujeres. Es necesario dejar en claro que cuando hablamos de liderazgos, sean religioso o político, hemos de tener en cuenta a la pareja. Hasta el presente, el acompañamiento de la esposa es crucial, ya que el hombre para asumir un liderazgo debe haber consultado con la mujer, por lo que podríamos hablar de un emprendimiento en conjunto. Así mismo, un factor importante en este punto es la descendencia, ya que el liderazgo es heredado sea por línea materna o paterna, y un líder antiguo de prestigio es respetado.

Por su parte, Meliá (2014) aporta que la palabra *mburuvicha*, que implica ser un líder político, era y es entre los Guaraní apenas “una función circunstancial para llevar a cabo una tarea, como ser una guerra, la construcción de una casa grande, o ser un representante político frente al mundo de los otros” (p.22), porque el liderazgo principal es ejercido por el líder religioso. Esta realidad también perdura aún entre los Guaraní, el

⁷⁸ Peralta, Raquel (enero, 2019). Entrevista con la antropóloga paraguaya con vasta trayectoria entre los indígenas guaraníes, otros pueblos indígenas de Latinoamérica y África (Gana, Etiopía y Sudán del Sur).

líder político acude al sabio chamói para las decisiones que involucra a la comunidad, y esto hecho siempre se da ante la lucha por sus territorios.

Así mismo, destacamos el protagonismo y visibilidad de las mujeres indígenas en sus comunidades. Desde décadas más recientes, ellas han constituido sus liderazgos en el interior de la cultura Guaraní, antes confiado a los hombres ser el representante legal visible de la comunidad. Esta realidad hemos constatado suficientemente en nuestra convivencia desde hace varios años, tanto en Brasil como en Paraguay.

En lo que respecta al ámbito socioeconómico, tradicionalmente los Guaraní, se encuentran situados entre dos sistemas: son tanto cazadores/recolectores como agricultores. De acuerdo con Lenher, en épocas anteriores “la ocupación más importante del hombre Guaraní era la caza y la guerra, mientras que la mujer cuidaba de las chacras, cosechaba y administraba los alimentos” (op.cit., p.47). Es decir, que el rol económico del hombre consiste en aportar las cosas de fuera al sustento de la familia, cuando es la mujer quien asegura la alimentación diaria para todos. Además, es ella quien produce el maíz sagrado para los rituales religiosos.

Sin embargo, según Peralta la agricultura en tiempos antiguos sencillamente complementaba la economía de la familia Guaraní, cuando había en abundancia por recoger y cazar. Es nuestras conversaciones con los sabios ancianos, estos recuerdan que antes iban de caza con frecuencia por una semana, mientras las mujeres quedaban en casa. La oportunidad de caminar por el bosque los colocaba en contacto con la naturaleza, a recargarse de profunda identidad y espiritualidad guaraní. Esta tradición resulta difícil mantener hoy en día a consecuencia de la masiva deforestación de territorios indígenas, como también la falta de espacio y oportunidad para un trabajo esporádico fuera⁷⁹. Dada esta situación se han visto obligados a intensificar la producción de autoconsumo y destinar a la venta sus productos excedentes. Por lo que en la actualidad la economía familiar guaraní depende del aporte tanto de los varones como de las mujeres, y solamente ese equilibrio puede asegurar la sustentabilidad de la situación económica propia de los Guaraní (Cáceres, 2016).

⁷⁹ Anteriormente salían para trabajos como preparar postes para alambrados destinados a ganadería, o carpir maizales y otras plantaciones de familias brasileñas y paraguayas. Hoy en día con el uso de las maquinarias y los agrotóxicos los hombres Guaraníes han quedado sin mano de obra en este aspecto.

En nuestras andanzas entre los Guaraní hemos constatando que son buenos agricultores. De ahí que Meliá señala, que cuando la cosecha es abundante y se haya asegurado la subsistencia familiar, todavía quedará mucho para dar y se convocará a la fiesta frecuente en el verano. En “la fiesta Guaraní no solamente se consumen excedentes, sino que es el motivo para renovar relaciones de amistad y de trabajo en común” (Meliá, 2016, p.102).

En este sentido, como buenos agricultores, es tal como señala el historiador brasileño Clovis Antonio Brighenti, que la tierra para los Guaraní nunca es un simple medio de producción económica, como tampoco la producción es un bien acumulativo. “No había ni hay entre los Guaraní, la práctica de almacenar los excedentes en la perspectiva de acumular, a no ser como semilla para la reproducción de la especie o para el consumo de la familia extensa” (Brighenti, 2010, pp.62-63).

Esta forma de relacionarse económicamente en el clan familiar e intercomunidades fue denominada por varios autores como reciprocidad. Que para la antropóloga Hélène Clastres (1978) “es la expresión más profunda de la solidaridad tribal y que lleva a cada uno a reconocer al otro y, por tanto, a aceptar las reglas que valen para todos. El reconocimiento da la justa reciprocidad posibilita la perfección”. Y Meliá en 1987 señalaba que la reciprocidad no es un estado en sí, sino una historia que se ha de rehacer en la práctica de cada día y en 2011 y 2016 afirmaba nuevamente que la economía Guaraní está basada en la reciprocidad, que es un círculo de equidad que beneficia a todos y que los identifica al pueblo guaraní hasta el presente.

De este círculo de equidad, que refiere Meliá, en nuestra convivencia junto a los guaraníes aún constatamos esta vivencia, que se da a través de las fiestas del maíz (avati kyry). Es allí donde en medio de la danza sagrada, el sabio anciano comunica el don de la palabra verdadera, la palabra sagrada (ayvu tee), que al ritmo del takua y el canto de las mujeres, todos participan. Allí caben los niños, adolescentes, hombres, mujeres y ancianos, en igualdad de condiciones. Se comparte la chicha, justamente preparada del maíz nuevo, el chocho. Esta es la máxima expresión de circulación de dones en la cultura.

Para Lenher, la economía recíproca del guaraní está basada en los siguientes principios:

- Equidad entre los seres humanos y los seres humanos y la naturaleza, naturaleza que es concebida como parte del mismo mundo espiritual al cual pertenecen los seres humanos. Esta visión conlleva al principio de la
- Reciprocidad entre los seres humanos, como también entre ellos y la naturaleza y la necesidad de mantener un equilibrio entre el dar y recibir, manteniendo
- La equidad entre los varones y mujeres y el equilibrio entre el hombre y el medio ambiente (op.cit, p.50).

En este sentido, los guaraní se definen como cuidadores hermanos de la naturaleza, pues están en una condición de iguales como creaturas enviadas por un ser superior, el Dios Ñanderuete tenonde. Y la naturaleza es parte de su identidad y su relación con ella es de respeto y cuidado. Así mismo, el concepto que los Guaraní tienen de la propiedad es diferente a la nuestra. Él no es propietario ni de la tierra, del agua ni de los seres vivos, sino que son los dioses o guardianes que le ceden el derecho de usufructo, exigiendo un uso respetuoso y responsable, basado en la reciprocidad (Lenher, 2005). Este es el principio básico de equidad en la economía de los guaraníes. Se trata de una economía ecológica y equitativa que contempla relación de equilibrio en ayuda mutua entre los miembros de la comunidad, equidad económica entre varón y mujer, y el manejo sustentable del medio ambiente.

Meliá (2014) también habla de una palabra guaraní *jopói*, que es común a todos los pueblos Guaraní, y que significa “abrir las manos mutuamente; es la ley fundamental de la economía, la ley del ‘dar y recibir’, de la casa y de las casas entre sí”, es decir, una vida en reciprocidad (p.31). La experiencia es de tener las manos abiertas unos para otros, para compartir sean productos de la cosecha, el tiempo, el efecto, los rezos, las palabras inspiradas, los cantos, las caminadas para las visitas. Y cuando se llega a una casa siempre habrá algo con que invitar, cuya retribución puede que ya esté dada o de todas maneras alguna vez llegará. La donación no acontece con la finalidad de recibir, sin embargo si no se retribuye se rompe el ciclo social.

Ahora bien, con los cambios de época, esta reciprocidad es observada que no se da en términos monetarios. Es decir, aquellos profesores, maestros, agentes de salud y otros profesionales con salario mensual, se comparte solo dentro de la familia nuclear. Al parecer lo monetario no es un bien a ser distribuido. Sin embargo, quien tiene más está obligado a auxiliar a aquel que menos puede, por ejemplo casos que se dan ante una emergencia de enfermedad.

De la reciprocidad también deriva la importancia de la minga comunitaria (potirô), que tiene un sentido espiritual. La institución del trabajo colectivo y festivo no remunerado, considerado como convite, “es expresión de la solidaridad comunal y se basa en el principio de la reciprocidad” (Meliá, 2016, p.103). Se trata del trabajo comunitario, en el que se colaboran a preparar la parcela de cultivo en la propiedad de la familia extensa, de los sabios abuelos, construir la casa de rezo, casa del líder espiritual y de los ancianos y limpiar caminos. Esta práctica aún les identifica como pueblo a los guaraníes.

Referente a la religión, esta está basada en la palabra. Chamorro señala que los términos *ñeê*, *ayvu* y *â* traducidos generalmente como “palabra” significan también “voz, habla, lenguaje, idioma, alma, nombre, vida, personalidad, origen” y tienen sobre todo una “esencia espiritual y abre camino para entrar en el pensamiento indígena” (Chamorro, 2004^a, p.56). La palabra explica “como ellos imaginan lo trascendente y como las experiencias de la vida son experiencias de palabra” (op. cit). Además, los términos en la “asociación palabra–alma son *ñe’ê* y *ayvu*” que pueden ser traducidos como “palabra” o “alma”, con el mismo significado de “mi palabra soy yo” o “mi alma soy yo”, siendo un “elemento constitutivo del ser humano” (Chamorro, 2004b, p.117). Esto nos permite acercarnos a la comprensión de la densidad del término en su máximo sentido para los Guaraní.

Igualmente, existen otras formas de referirse a la religión. La primera es la expresión nuestro buen modo de ser/*ñande reko katu* que incluye la experiencia religiosa e indica que es algo esencial de su sistema cultural, como lo propio y bueno. La segunda: el modo de ser piadoso/*teko marangatu* y la tercera es el buen vivir/*teko porâ*. Esta última expresión además, constituye un ideal de vida de los pueblos indígenas de Latinoamérica reivindicada por ellos en resistencia a la asimilación cultural y es una propuesta de alteridad indígena. El buen vivir es una alusión hecha desde el siglo XVII en

el “Tesoro de la Lengua Guaraní” (1639), de Ruiz de Montoya (1585-1652). Para este sacerdote jesuita el “buen vivir” es caracterizado como un modo de ser, un buen estado de vida: venturoso, alegre, contento y satisfecho, feliz y placentero, apacible y tranquilo (citado por Meliá, 2016, p.234). En el universo de experiencia de vida de los guaraníes se traduce en un territorio conformado por bosques, arroyos y campo de cultivo, en calidad de vida armónica con la naturaleza.

Además, notamos que la experiencia religiosa y la espiritualidad, se presentan bajo dos claves. Uno: el nosotros inclusivo y abierto, “nuestro modo de ser” como el “ñande reko katu” y el otro como el nosotros excluyente y cerrado, “nuestro modo de ser” como el “ore reko katu”. Este último implica una forma de afirmarse delante de los otros y una estrategia de autoprotección.

Los Guaraní entienden que “todo ser humano, en su origen, es una palabra-alma soñada” (Chamorro, 2004b, p.134). Y por su parte, Cadogan señala que ante un nuevo ser que se engendra y nace, la comunidad se pregunta “¿qué palabra-alma ha venido hasta nosotros?” (Cadogan, 1997, p. 88). Dentro del lapso de dos años se ha de proceder al ritual de nominación del niño, nombre del bosque (*rery ka’aguy*) que es otorgado por la pareja de sabios ancianos de la comunidad. Y este nombre ejercerá una cierta autoridad sobre la persona y revela el mensaje que ha de vivir en el transcurrir de su vida. Para los Ava guaraní su nombre es una porción divina y divinizadora, que lo hace partícipe de ser un pequeño dios. Chamorro (2004a) indica que los Guaraní son su nombre, pues:

el nombre de la persona es fundante, y viene a ser como una cifra poética que acompaña a la persona desde su nacimiento hasta su muerte. La concepción del ser humano es atribuida al sueño, este sueño genera una palabra. La persona será entonces una palabra soñada (p.282).

La nominación del niño y la niña constituyen uno de los ritos más importantes de los Guaraní. Estos nombres son utilizados únicamente en el interior de la familia extensa y eventualmente para afirmarse como “otro” frente a la sociedad. A partir de allí, la persona con nombre se desarrollará mediante los medios y ritos con que cuentan en la cultura, irá perfeccionándose en su palabra-alma. Para ello requiere estar siempre en

camino, es la búsqueda constante de la tierra sin mal⁸⁰ (*el yvy marâ'ey*), viviendo según sus costumbres ancestrales, por lo que es muy importante contar con el territorio. Lo más interesante de “esa psicología es la convicción de que la palabra no es recibida completamente terminada, sino como un designio inicial que debe desarrollarse en el transcurrir de la vida”. Y finalmente, “cuando la palabra no tiene más lugar, la persona muere y se torna una palabra que ya no es”, que se expresa como (*ayvukue, ñe'ëngue, ãngue, asykue*) que indican pretérito. *Ayvukue* o *ñe'ëngue* refiere la “palabra-alma de origen divino, que emprende una marcha hacia un mundo plenificado” (Chamorro, 2004b, p.135).

Siguiendo con la autora, las experiencias espirituales de los Guaraní incluyen el ver y soñar. Pues junto a la experiencia de la palabra están “*el oír (hendu) y el ver (hecha)*”. Así distinguen dos tipos de personas: aquellas que accedieron a la palabra por mediación de otras personas, de quienes han oído los cantos, rezos e historias del pueblo, estas son las “*ohendúva*” y aquellas que tuvieron una experiencia directa con la palabra, sea contemplándola en un acto místico o siendo inspiradas por ella, muchas veces en sueños, son las “*ohecháva*” (Chamorro, 2004^a, p.60).

Podemos asegurar que entre los Guaraní, todas las personas son portadoras de cualidades que las predisponen a tener experiencias espirituales, pero el *ver* es la cualidad necesaria para convertirse en líder espiritual. Este requiere del ejercicio y una vida austera que les ayuda a desarrollarse de tal forma en la palabra hasta llegar a tal punto de poder contemplarla: “*son los ohecháva*” y así transmitir sus mensajes a la comunidad con autoridad moral. En la cultura la palabra es todo y el alcance de su significado, sean estas: palabra oída, vista y la que se es, conducen a la constante búsqueda de la tierra sin mal, que para los guaraníes, más allá de ser mera utopía, es un lugar físico, donde todo es abundancia y armonía, y según los líderes espirituales se

80 Curt Nimíendaju (1978: 117-119) señala que ponerse en movimiento, estar en camino, es una forma de aproximarse a los lugares originales, sin males, y habla de corrientes migratorias de los Guaraní, probablemente por carácter religioso, en busca del *yvy marâ'ey*, la tierra sin mal hacia el este de Brasil, pero al encontrarse con la bravura del mar retornaron a tierra adentro, aunque algunos se quedaron cerca de la costa atlántica donde permanecen hasta la actualidad. Según Meliá (2016:151) es ver una luz al final del túnel, una utopía de pies en el suelo, y no se trata de una tierra en el cielo sino una tierra buena en la tierra, donde se da el buen vivir. Para los Guaraní, es allí donde hay abundancia de alimentos y plenitud de vida en armonía con el ser, con los miembros de la familia extensa y toda la naturaleza.

encuentra al este, donde nace el sol. El sol es considerado el hermano mayor y es guía espiritual en la cultura.

Chamorro como teóloga y antropóloga, en su aproximación a la profunda espiritualidad de los Guaraní, intenta descifrar y ayudar a comprender el sentido y su importancia en la cultura. El origen del principio del Ser y del Ser Creador, en un primer ciclo de relatos míticos muestra que los Guaraní Mbya y Paĩ-Tavyterã/Kaoiwa perciben lo divino como un principio dinámico del universo, al que la denominan *Jasuka/neblina*. En el lenguaje espiritual, el Ser Creador se origina en una sustancia madre y crece mamando en su “seno”. De entre los elementos vitales, con significado espiritual, cuentan con la neblina/*jasuka*, el bambú/*takuara* (utilizado como instrumento religioso rítmico de las mujeres), el cedro/*yary*, considerado árbol madre y la palmera/*pindo*, este último es considerado como el que sostiene y alimenta el mundo. Así mismo, los Mbya guaraní la describen como a la madre originaria, como la “fuente de agua situada en el centro de la tierra”, lugar de donde procede el pueblo. Y los Paĩ-Tavyterã/Kaiowa la consideran una lluvia mansa y suave, que crea, recrea y perfecciona los seres (Chamorro, 2004b, p.125),

A partir de lo expuesto, deducimos que los Guaraní, rescatan la imagen de la mujer como sinónimo de vida, al imaginarse lo sobrenatural como una sustancia creadora y sustentadora. No obstante, en palabras de la teóloga, fue la colonización, que sin duda, colaboró a ocultar la imagen de la mujer que en el pasado habría inspirado los relatos en torno a la neblina/*jasuka* (Cáceres, 2016). En conversaciones con la pareja⁸¹ de sabios ancianos Sipriano Cardozo (*yvyra'ija*) y María Ángela Maciel (*takuajáry*), como también Sinforosa Delgado (*takuajáry*) y otros grandes líderes espirituales, quienes expresan que los Guaraní anhelan un reencuentro con Ñande Sy/Madre originaria verdadera, que según ellos vive en el *yvy marã'y*/tierra sin males. En la concepción de los Guaraní ella es la esposa de Ñanderuete tenonde o Ñanderuvusu. No conciben a un Dios Creador solo, sino siempre en pareja. De ahí la necesidad de ambos en el templo para todo tipo de ritos y sobre todo el rol de las mujeres de marcar el ritmo con el *takua* para que el *chamói* pueda inspirarse y comunicar sus palabras.

81 Ava guaraní paranaenses de la Comunidad Arroyo Guasu.

La experiencia junto a ellos nos permite afirmar que la religión predomina en todas las esferas de la vida de un Guaraní, cuyas actividades económicas y sociales están subordinadas a ella. Esta se ve reflejada en las prácticas de los rituales, de danzas, cantos, nominación de los niños, curación de los enfermos, bendiciones de semillas.

3.1.2. La importancia del tekoha/territorio para el teko/modo de vivir Guaraní

El territorio de los Guaraní, es anterior a la creación y conformación de los actuales países y sus fronteras, que son recientes. Esta pre-existencia es reconocida por los Estados, considerados territorios ancestrales de los Guaraní. En la Constitución Nacional o Carta Magna estos lo reconocen, en caso de Brasil a partir de 1988; Paraguay desde 1992; Argentina desde 1994 y Bolivia desde 2009.

Las comunidades de los Guaraní están esparcidas por esta amplia región de América del Sur, a través de sucesivas migraciones que se dieron a lo largo de miles de años. A este extenso territorio, históricamente compartido con espacios ocupado por otros pueblos, los Guaraní los denominan a tal área *tekoha guasu*/territorio grande, caracterizado por ecosistemas naturales de notable equilibrio, con tierras aptas para los cultivos agrícolas, base de su alimentación (Guaraní Continental, 2006, p.9). Actualmente forman grandes grupos o pueblos, cada uno con sus formas particulares y diferentes formas de hablar la lengua guaraní.

Por su parte Chamochumbi, con vasta experiencia entre los indígenas argumenta que:

el sentido de identidad y pertenencia territorial de las comunidades indígenas se ha expresado con mayor nitidez cuando se han referido al ámbito de la colectividad. Es en ese nivel, adscrito al espacio-territorio que ocupan, en el que las comunidades indígenas logran integrar su cosmovisión y existencia misma como tales, construyendo un conjunto de elementos subjetivos (su imaginario). Estas formas de identidad territorial, cimentadas en el nivel colectivo, les ha permitido la construcción de una relación respetuosa con la naturaleza y una línea de continuidad e identidad intergeneracional (Chamochumbi: s/d).

En este sentido, Meliá (2014) señala que es indivisible, que hasta el día de hoy en la comprensión de los Guaraní: “la tierra es un cuerpo, como la madre, y no se puede cortar y vender. Es un bien común y un medio de producción principal, entregada por Dios Creador para un uso conforme a las leyes divinas que son al mismo tiempo base y

fundamento de bienestar” (pp.18-19). Además, consideran la tierra con *su kangue rupa*, ese lugar que será asiento de sus huesos cuando la palabra-alma ya se ha ido. En sus luchas por el aseguramiento territorial así lo expresan.

También, para el autor los Guaraní “conciben la tierra más como un lugar donde se lleva a cabo un modo de ser humano y así recurren a la expresión de tekoha, significando el lugar donde somos lo que somos (teko)”. Por lo tanto el teko significa “ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito”, y el compuesto tekoha viene a ser “el lugar en donde se da este ser propio e identitario”. Este significado aún se mantiene hasta hoy entre todos los Guaraní, “donde su tierra es un hábitat, una ecología, un territorio en el que se sienten bien y realizados en su identidad”. Para ellos, “sin tekoha no hay teko (sin un lugar donde ser, no hay ser)”, y por consiguiente “no hay buen vivir” (Guaraní Continental, 2016, p.12; Meliá, 2014, pp.18-19).

Y el tekoha es el lugar donde se dan las condiciones para ser Guaraní, donde vivir desde el ñande reko marangatu/buen modo de ser guaraní, en identidad propia y buen vivir. Sin embargo, según Meliá (2016) “el colonialismo europeo, portugués y español, ha explotado la mano de obra guaraní, causando la muerte física y destrucción cultural” (p.123). Y el neocolonialismo actual, hemos de señalar es aún más agresivo, al despojarlos de sus tierras y fragmentar sus territorios. El guaraní retâ no significa solo una población, un pueblo, sino una patria, una tierra, una nación. De ahí procede el concepto de la “nación continental Guaraní”⁸² (Figura 6). Un espacio desde donde vivir en identidad, en guaraní reko, con un modo de ser y proceder con características propias. Un lugar físico, un espacio geográfico donde “los Guaraníes son lo que son, donde existen, resisten y re-existen” (Guaraní Continental, 2016, p.13).

He aquí que se fundamenta la necesidad de contar con el territorio, pues es ahí que el Guaraní encuentra el equilibrio y la equidad entre naturaleza y seres humanos y entre los humanos entre sí, que le otorga la paz, para vivir en armonía con todos los seres vivientes, que es de vital importancia en su *guata*/caminar hacia la tierra sin mal. Y mientras va de camino debe sembrar, cazar, danzar, cantar. Para todo esto es

82 Concepto empleado por primera vez en Asunción, 2010, en ocasión del "3er. Encuentro Continental de la Nación Guaraní". Un concepto geográfico-cultural acuñado por los propios guaraníes que hace referencia a los espacios ocupados ancestralmente y que siguen ocupando los guaraníes de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay.

imprescindible la tierra en un territorio apto para el desarrollo de esa vida. El hecho de estar en camino es símbolo de libertad y esperanza para los guaraníes. Y por lo mismo, la desaparición de éste territorio constituye una amenaza a la cultura.

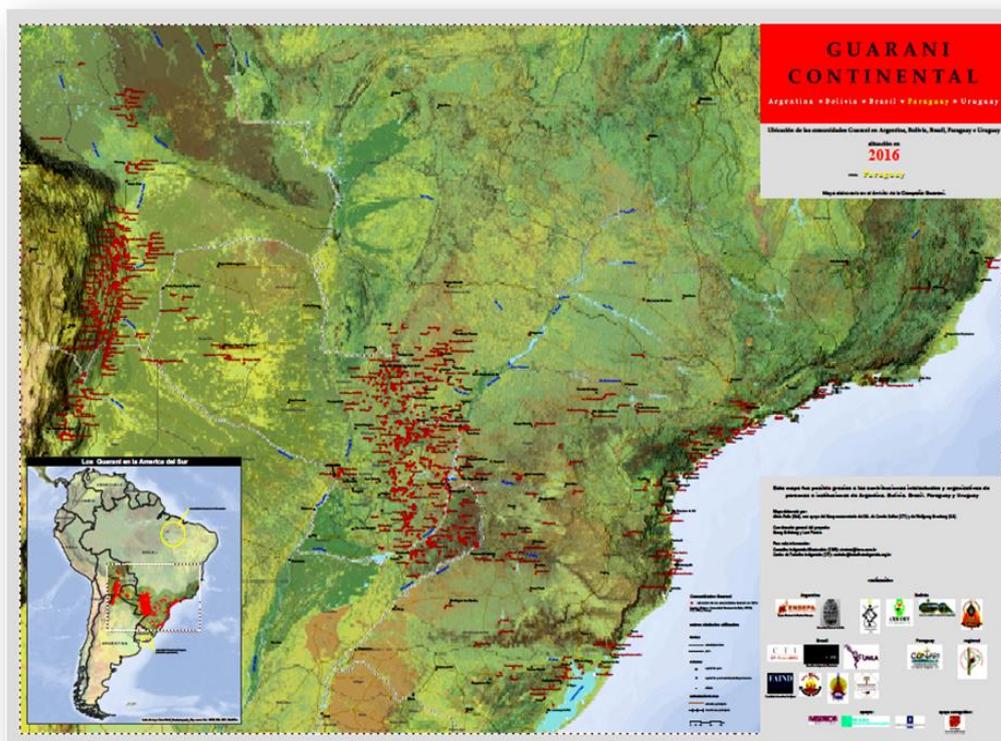


Figura 6. Guarani Continental (Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay)
Fuente: Mapa Guarani Continental (2016)

En este sentido las migraciones de los Guaraníes dentro de su espacio territorial grande “tienen un sentido espiritual” (Nimuendaju, 1981, p.99; Clastres, 1978, p.81) que es búsqueda del buen vivir en la tierra sin mal. Es en este territorio que él se expresa desde su cosmovisión, que según el especialista Meliá (2014) es difícil de captar porque el Guaraní “ve el mundo y se ve en el mundo desde otra perspectiva” (p.17). Según él, los mejores antropólogos como Nimuendaju en Brasil y Cadogan en Paraguay, y algún que otro más, de época anterior han intentado “la de participar en su estar en el mundo y su ser en el mundo” (p.17). La cosmovisión Guaraní, se presenta como “una tradición religiosa en la cual se unen estrechamente los elementos que en otras culturas se suelen distinguir como visión espiritual y ciencia” (p.18). El núcleo de la cosmovisión Guaraní se puede “identificar en los elementos de un sistema, expresado mística y míticamente en

sus palabras y cantos y practicado en sus rituales” (p.19). Ahora bien, escuchar cómo interpreta cada pueblo Guaraní puede variar de uno a otro (Cáceres, 2016).

Podemos aproximarnos a ella señalando que esa cosmovisión está sustentada en un equilibrio de compartir gratuitamente sin calcular, que es el *tupâ reko*/el modo de vivir de *Ñanderuete tenonde/Dios*. Y este modo de vivir es lo que está llamado a asumir el Guaraní como palabra-alma, al ser una pequeña porción de Dios y lo vive como tal, a partir de su nombre. Lograr esto en la actualidad implica estar en constante lucha por la tierra y el territorio. Ya que hoy en día su territorio le significa “su espacio de resistencia”, contra los explotadores de la tierra, como señalan varios autores antropólogos, etnólogos e historiadores (Caleiro, 2016, p.44; Servín, 2017, p.20; Baron, 2017, p.45), con quienes concordamos plenamente. El historiador brasileño Brighenti es más contundente es su aporte al respecto, que los denomina “extranjeros en su propia tierra” (2010, p.104).

Finalmente, desde la perspectiva territorial de los Guaraníes concluimos que para ellos no existen fronteras. Tal es así que Meliá (1997b) argumenta que el Guaraní está en Paraguay, está en Brasil, está en Bolivia y está en Argentina, pues no es paraguayo, ni brasileño, ni boliviano ni argentino, pero si prefiere él es paraguayo, brasileño, boliviano y argentino al mismo tiempo y de una sola vez. No se puede negar esta realidad” (p.46). En este aspecto, la configuración del territorio Guaraní no tiene que ver con las fronteras establecidas e impuestas por los Estados, porque para los Guaraní como hemos señalado no se presenta de la misma manera. Aclaradas la importancia del territorio proseguimos para desarrollar lo que implica ser mujer en la cultura Guaraní.

3.2. LOS AVA GUARANÍ PARANAENSES

Los Ava Guaraní se autodenominaban *Avá Kautu Eté* como también *Ñandeva*, este último sobre todo en Brasil. En la literatura histórica y antropológica se los conoce también como *Chiripa*. Así los describe Franz Müller en su libro *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná 1934-1935*, escrito en alemán, y traducido y publicado al español en 1989. El mismo acompañó a los Guaraní de los pueblos *Mbya*, *Paî Tavyterâ* y *Chiripa* de

Paraguay y a los Mbya de Argentina desde 1910 hasta 1925⁸³. Así mismo, Cadogan (1959b), Nimuendaju (1978), Meliá (2004), Baron (2017) y el Centro de Trabajo Indigenista (2013) de Brasil reconocen bajo esos nombres a los Ava Guaraní paranaenses. En este apartado presentamos los embates modernos sobre el territorio ancestral de los Guaraní, como lo es el impacto de la construcción hidroeléctrica Itaipu binacional, así también la importancia del mito de la tierra sin mal y su influencia en la búsqueda de la recuperación y aseguramiento de sus territorios ancestrales.

3.2.1. Los embates modernos sobre el territorio ancestral Ava Guaraní: la Itaipu binacional y sus impactos sobre los paranaenses de Brasil y Paraguay

Primeramente presentaremos la realidad del despojo territorial de los Guaraní en el Paraguay seguido en el Brasil.

En Paraguay el inicio no tan lejano de la pérdida de sus territorios para los guaraníes, antes de la Itaipu, se dio en la Constitución Nacional de 1848, con el gobierno de Carlos Antonio López, quien estableció que los indígenas perdieran su estatus de “tava o pueblos de indios” conformado con las Leyes de las Indias. El gobierno los proclamaba ciudadanos paraguayos, pero con el precio de expropiarlos de sus tierras y bienes (Cerna, 2012). Pero los indígenas entendieron lo que pasaría si abandonaban sus territorios, por lo que no han salido de su hábitat.

Sin embargo, el inicio de la pérdida definitiva de sus territorios, fue después de la Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay (1865-1870). Cuando Bernardino Caballero asume el gobierno (1880-1886), procedió a vender las tierras de Paraguay a los extranjeros en beneficio propio y de su partido recientemente fundado en ese entonces. Según señala Beatris Barón, una de las empresas que adquirió las tierras en 1886 fue “La Industrial Paraguaya S.A. (LIPSA) comprando 855.000 hectáreas de yerbal natural y un total de 2.647.727 hectáreas de tierra” (Pastore, 1972, p.254) citado por Baron (2017, p.25). La empresa podía explotar la tierra por cien años sin pagar impuesto alguno al Estado. Las tierras vendidas incluían en su totalidad los territorios ancestrales de los guaraníes en los departamentos de Alto Paraná y Canindeyú. La LIPSA inició la

83 Dato obtenido en entrevista con el antropólogo y misionero Henryk Gaska, a efecto de esta investigación, que hace 25 años trabaja en la zona del Alto Paraná – Paraguay con los Guaraní.

explotación de la yerba mate, y siguió con la venta de madera y el palmito. En estos obrajes fueron utilizados los guaraníes como mano de obra barata, explotados en sus mismas tierras y asesinados si hacían reclamos por los maltratos recibidos. Y cuando ya no había para explotar recursos naturales, la LIPSA empezó a fraccionar en 50.000 a 30.000 hectáreas y vender a inmigrantes alemanes, brasileños y argentinos, incluida las comunidades indígenas en las tierras (Braon, 2017). De esto se vieron afectados también los paranaenses.

Los Guaraní Paranaenses han vivido desde tiempos remotos a orillas del río Paraná, recorriendo toda su costa, frontera natural entre Paraguay y Brasil, cuya confluencia tiene en el río Paranaíba y el río Grande de Brasil. Para ellos no existían fronteras, se movilizaban sobre el río en sus canoas, visitándose mutuamente, intercambiando productos y celebrando sus fiestas. Están ubicados al este del Paraguay de la región oriental y al suroeste de Brasil. En esta geografía estaban la mayor parte de ellos en las costas del río Paraná, hasta que en la década de los 70 fueron completamente desalojados y expulsados compulsivamente de las orillas del Paraná, para la construcción de la represa hidroeléctrica Itaipu Binacional (Brasil – Paraguay).

Esto ocurre cuando corría el año 1973 cuando los dos gobiernos, bajo modelos dictatoriales, suscribían el tratado secreto de Itaipu un día 26 de abril. Situación que cambiaría para siempre el curso de la historia de los pueblos Ava Guaraní y los Ache. En este estudio solo nos avocamos a los Ava Guaraní. Los paranaenses o “paragua” perdían también con el parte de su identidad como custodios, los “járy kuéry” / protectores del río Paraná.

La raíz de la cuestión estaba desde antes, ya que los dos países, Brasil y Paraguay, disputaban la posesión de tierras que incluía los Saltos del Guairá . El litigio venía desde 1750 cuando los países España y Portugal habían firmado el Tratado de la Permuta – primera descripción minuciosa de la frontera, pero que no habían quedado claros, si eran aguas arriba o aguas abajo de los Saltos del Guaira. La situación precisaba demarcar las tierras, que Tratados subsiguientes intentaron sin éxito.

El impase se reabrió con la guerra de la Triple Alianza, en torno a la frontera en la región de los Saltos del Guairá. Con el Tratado de Paz (1872) han pretendido delimitar los territorios, pero el documento firmado de nuevo contó con interpretaciones

divergentes. Tras la conformación de una comisión mixta, que ha trabajado a detallar los límites entre los países, de nuevo por desacuerdo entre las dos partes, la demarcación paró a 20 km de los Saltos del Guairá. A partir de entonces, a fin de evaluar el potencial energético de los Saltos del Guaira fueron varios estudios realizados hasta la década de 1960. En esta última década se recrudeció la disputa entre los dos países. Entonces, con el descubrimiento del potencial energético del río Paraná, la solución al litigio fue unir las fuerzas. Y así en 1962 surgía la idea de pensar que los dos países se uniesen para producir energía de forma conjunta. Se prosigue con intensas negociaciones, cuyo resultado fue el Acta del Yguazú, firmada el 22 de junio de 1966. Y el 26 de abril de 1973, Paraguay y Brasil firman el Tratado de Itaipu, como un instrumento legal para el aprovechamiento hidroeléctrico del río Paraná en beneficio de los dos países. El resultado de tal Tratado es la conformación de la Entidad Binacional Itaipu, en mayo de 1974 y firmado por los dos presidentes de la Republica (Carletto de Lima, 2006).

El área en litigio, fue inundado casi por completo. Y según la Itaipu las tierras en cuestión fueron transformadas en reserva ecológica binacional, bajo mantenimiento de la Itaipu. Sin embargo, para la construcción majestuosa olvidaron a los dueños primeros de estos territorios. Han hecho levantamiento de datos en poco tiempo estimado como para llegar a todas las familias a lo largo del río Paraná. Así que el censo no fue hecho como corresponde y además la Itaipu jamás ha tenido en cuenta las recomendaciones de los antropólogos y misioneros sobre el despojo del territorio ancestral de los guaraníes y la debida relocalización en jurisdicción del mismo territorio. Los profesionales contratados por la Itaipu para la realización de estudios antropológicos en 1976 y 1977 son: Bartomeu Melia, Ramiro Domínguez y Balvino Vargas. Y la Itaipu lleva el nombre en honor a un tramo del río que era conocido como Itaipu por sus habitantes los guaraníes, que en su idioma significa “piedra que canta”.

Beatris Baron, especialista en Medio Ambiente, con 45 años de acompañamiento a los Ava Guaraní de la zona, viviendo sus angustias y esperanzas, y quien fue testigo de los traslados obligatorios que han vivido los Guaraní, señala que muchas familias por temor a ser sorprendidas en horas de la noche por la inundación de las aguas, salieron por propia cuenta huyendo del lugar. Relato este coincide con los de los indígenas

paranaenses. Así mismo, otros has resistido hasta ver subir las aguas, y con sus propios ojos ver como quedaban sus casas, templos, cultivos y cementerios para siempre bajo las aguas.

En este sentido, José Zanardini en el libro de Baron que se titula “Los Ava Guaraní paranaenses” en su prólogo argumenta:

¿Qué hay detrás de la monumental obra de la Itaipu Binacional? (...). A nivel mundial nos enorgullece, y con mucha razón, el hecho de producir energía eléctrica “limpia”, (...). Pero detrás de los indudables valores de la central hidroeléctrica de Itaipu en comparación con otras formas de producción de energía, están también graves manchas de sangres, de discriminación, de expulsión, de violencia y de muerte (Baron, 2017, p.9).

Su exuberante hábitat ocupado desde milenios ha desaparecido y ellos han sido expulsados de sus territorios ancestrales. Los paranaenses siguen afirmando: “Ñanderuvusu (Dios) nos entregó el río Paraná para que lo cuidásemos y la Itaipu nos despojó”. Sus recuerdos de haber vivido a las orillas del Paraná permanecen intactos, así como el de Julio Martínez, líder político y religioso de la comunidad Ara Pyahu, que ha nacido y crecido en el Puerto Sauce, nos narra:

Los Guaraní paragua recorríamos toda la costa del Paraná, visitándonos mutuamente. Y como el camino era largo, nos quedábamos por unos días en algún sitio. Allí cazábamos y pescábamos, y luego avanzábamos hacia el destino. Había muchos animales silvestres, como el venado, armadillo, cerdo del monte. Veníamos desde el Puerto Marangatu para las fiestas religiosas a Limoy, a Puerto Sauce. Otras veces, recibíamos en Marangatu a los de Puerto Santa Teresa, Piraí y Alica kue. Las orillas del Paraná es incomparable con ningún otro lugar, aquel territorio era tan completo para la vivencia de acuerdo a nuestras costumbres ancestrales. La frontera no existía, lado paraguayo como brasilero, a nosotros nos daba igual, era nuestro territorio y nuestra lengua siempre ha sido el Guaraní (Líder político y religioso, Julio Martínez).

Las orillas del Paraná Puerto Sauce, es nuestro hábitat ancestral, allí hemos nacido y crecido y donde los huesos y los espíritus de nuestros antepasados

descansan, y que tiene un profundo significado en la cultura Guaraní. Allí nacieron también mis dos hijos mayores, allí vivíamos tranquilos, con abundante pescado como alimento diario y animales silvestres. Además, si queríamos intercambiar nuestros productos de autoconsumo por otras mercaderías, subíamos a nuestro bote, pasábamos el río y ya podíamos obtener lo que necesitábamos del lado brasileño y viceversa. Allí vivíamos en libertad y en armonía entre todos, donde nuestro centro de convivencia era el templo (Líder político, Cristóbal Martínez, comunidad Sauce).

Para nosotros no hay como comparar ningún lugar a la orilla del Paraná. Y es imposible olvidar nuestra vida junto al río Paraná. Allí vivíamos en un ambiente de continua fiesta, el ruido de las aguas del río era música para nosotros, eso nos traía paz, alegría y salud, y así crecían nuestros hijos en la abundancia de vida espiritual y física. Las mujeres teníamos nuestra parcela de cultivo de maíz, batata, calabaza y nos ayudábamos entre todas y los hombres a su vez tenían su parcela más grande donde cultivaban mandioca, maíz, arroz, poroto y maní. Y algunos salían a trabajar en los yerbales con los hombres blancos (Marcelina Pereira, takuajáry, comunidad Yporâ Poty).

Aquel lugar de hábitat ancestral, nuestro tekoha guasu nos permitía vivir según nuestras pautas culturales, manteniendo intacta las creencias, la lengua, las costumbres de recolectar, cazar y pescar (Yvyraija, Sipriamo Cardozo, comunidad Arroyo Guasu).

Aún añoramos el Puerto Sauce. Nosotros acostumbrábamos a nuestra libertad de vivir sin patrones, a nuestros ritos religiosos, a la vida compartida en la familia extensa. También a pescar, a cazar y recolectar frutas del bosque aunque teníamos nuestros cultivos de autoconsumo (Abuela sabia, Sixta Carmen Martínez, comunidad Sauce).

Las orillas del Paraná no queríamos dejar, allí yo nací, crecí y ya tenía un hijo. Allí estaban nuestros antepasados, y para mudarnos tuvimos que desenterrar los

huesos de mi hermano que falleció de niño, para que no quedase bajo las aguas. Eso es grave para nuestra cultura. Como Guaraní debemos permanecer donde estamos felices (Carlina Rojas, ama de casa y abuela agricultora, comunidad Arroyo Guasu).

Según datos el Informe de la Itaipu del año 1975, de las Investigaciones Históricas, Socioculturales y Arqueológicas del Área de Itaipu, Informe Final Primera Etapa, relata que han realizado dos viajes y que solo han tenido seis días por cada viaje, para recopilar los datos necesarios a la elaboración del Informe. Es obvio que los 12 días fueron insuficientes para llegar a todas las comunidades de las orillas del Paraná, que incluye 240 kilómetros desde los Saltos del Guaira hasta Hernandarias del lado paraguayo, de gran extensión y de difícil acceso. En ese sentido según Baron (2017) solo han llegado, en las dos ocasiones a ocho asentamientos indígenas: Hernandarias, Verbo Divino, Km 20, Añakua'i, Kiritokue, General Díaz, Puerto Sauce y Tati Yupi. El informe afirma que son todos de la cultura Guaraní. Y como resultado de este primer informe, citado por Baron (2017) los especialistas proponen:

- Respeto a las tierras en que están asentados
- Implicancias sociales y ecológicas de los asentamientos
- Plan de acción técnica y jurídico-legal para asegurar la tenencia de la tierra
- Programas de salud
- Colonización
- Programa de desarrollo socio-educativo
- Sistema cultural en que respecta a la organización sociológica y religiosa
- Pautas culturales y sus cambios (p.36)

Y en su "Informe Anual (1977) Tomo II De las investigaciones Históricas, Socioculturales y Arqueológicas del Área de Itaipu, incluyen cinco comunidades más, como el Litoral Paraná, Puerto Marangatu, Carapâ, Alica'i e Itambeymi y señalan que la población indígena total del Departamento de Alto Paraná supera las 3.000 personas, de las que 70% pertenece a los Guaraní Chiripa y proponen:

- La formación de nueve asentamientos: Litoral Paraná, Sauce, Arroyo Guasu, Paso Cadena, Itakyry, Fortuna, Acaraymi, Kirito, Hernandarias.

- Reiteran la legalización de las tierras para las familias,
- Mudanza,
- Apoyo económico y social,
- Salud y educación básica.

Siguiendo con Baron, quien es la única que ha recopilado datos de todas las comunidades guaraníes afectadas, y señala que “los investigadores de la Itaipú solo han registrado 13 comunidades con 321 familias de las 23 comunidades halladas según ellos mismos” que no coincide con los testimonios de los guaraníes paranaenses quienes señalan “que eran 38 comunidades y 688 familias” (Baron, 2017, p.65). El cuadro XX nos permite afirmar la existencia de tales comunidades, que Baron ha realizado a lo largo de sus años en medio de los guaraníes.

Comparación entre los datos de Itaipú y de los indígenas

N° de Comunidades	“INFORME ANUAL (1977) TOMO II de las investigaciones Históricas, Socioculturales y Arqueológicas del Área de Itaipú de diciembre de 1977	N° de familias	Testimonios de los Guarani Paranaenes sobrevivientes	N° aproximado de familias
1	Litoral Paraná	47	Litoral Paraná	47
2			Alika`i	18
3			Carapã	24
4			Pirai	45
5			Itaimbeymi	12
6			Marangatu	13
7			Armisticio	4
8			Santa Teresa	26
9			Itabomi	10
10	Sauce	40	Sauce	40
11			Avanico	Paraje
12			Saenz Peña	Paraje
13			Pozuelo	Paraje
14			Papiyju – Pto. Indio	15
15			Yvyturokái	Paraje
16			Tekoa Km. 11	Paraje
17			Limoy	Paraje
18			Pikyry – Km.6	20
19			Ykua Porã	7
20			Gral. Díaz	16
21			Pto.Irene	5
22			Dos Hermanas	5
23	Kirito	67	Kirito	37
24			Fortuna`i	10
25			Ocampokue	10
26			Pto. Palma	40
27			Mamone	7
28			Carmenkue	7

N° de Comunidades	de “INFORME ANUAL (1977) TOMO II de las investigaciones Históricas, Socioculturales y Arqueológicas del Área de Itaipú de diciembre de 1977	N° de familias	de Testimonios de los Guaraní Paranaenes sobrevivientes	N° aproximado de familias
29			Pira Pytã – Km. 20	20
30			Canela`i	5
31	Paso Ita	15	Paso Ita	15
32			Aguarã ygua	30
33			Apepu – Indartekue	20
34			Tatijupi	17
35	Takuru Puku –Hernandarias	41	Takuru Puku – Hernandarias	41
36	Añakua`i	9	Añakua`i	9
37			Romerokue	11
38	Akaraymi	102	Akaraymi	102
	Total	321	Total	688

Fuente: Baron (2017, pp.64-65).

En la ribera del Paraná, como es costumbre de los Guaraní, se agrupaban en sus tapyi/comunidades y había en el Tekoha Guasu comunidades céntricas, es decir, las que aglutinaban a ella para los ritos religiosos más grandes, considerado con mayor jerarquía por contar con chamói oporaíva/líderes religiosos más antiguos y/o ancianos con gran autoridad moral, y que unía a las comunidades en torno a su liderazgo religioso, dando nombres a los niños y curando de las enfermedades. Estas comunidades céntricas que reunían a varias otras eran:

- **Pira`i** reunía a Alikã`i, Karapã, Itambeymi km 4, Pakova.
- **Puerto Sauce** reunía a Marangatu, Armisticio, Santa Teresa, Abanico, Saez Peña, Pozuelo, Papîyju, Puerto Indio, Itavo, Yvyturokáí, TekohaKm 11, Limoy.
- **Kirito** reunía a Pikyry, Km.6, Ykua Porã, General Díaz, Puerto Irene, Dos Hermanas, Ocampokue.
- **Puerto Palma** reunía a Momone, Carmenkue, Pira Pytã Km 20, Canela`i, Paso Ita, Aguraygua, Apepu (Indartekue), Tatî Yupi, Takuru Puku, Añakua`i, Romerokue, Fortuna`i (Baron, 2017, p.66).

Todas las familias guaraníes del lado paraguayo fueron rebuscándose donde acudir ante la inminente inundación de sus territorios. Situación que ha acarreado serios problemas de índole religioso, social y económico para los mismos. Así nos relata la takuajry viuda de 80 años, sabia anciana, quien fuera esposa de un gran chamói:

“Muchos acudían a nosotros los líderes religiosos, preguntando si aquello sería posible ocurrir, si los dioses nos han entregado para que los cuidásemos del río Paraná. Y decían: o es que nuestros dioses pueden menos que ellos?”. Y varias personas hoy ancianas rememoran el hecho. Y así los sabios ancianos de largos años de liderazgo han perdido credibilidad ante su pueblo.

Y con respecto a los Paranaenses del lado brasileño se dieron condiciones muy similares. La presencia Guaraní también era desde las Cataratas del Iguazú hasta Guaira que hace los límites fronterizos con Paraguay de forma natural con el río Paraná. En ambos lados del río, muchos de los hombres indígenas trabajaban en las yerbateras de las empresas privadas, que los guaraníes aún recuerdan; la LIPSA en Paraguay y Mate Larangeira en Brasil. La red de parentesco se diseminaba entre Paraguay (Departamentos de Alto Paraná y Canindeyú), Brasil (Estados de Paraná y do Mato Grosso do Sul) y Argentina (norte de la Provincia de Misiones) que se diferenciaban por sus particularidades culturales. Así, el territorio históricamente estaba ocupado por ellos, y los que viven de esa época aún reconocen y reclaman como suyo ese espacio.

El Centro de Trabalho Indigenista (CTI) señala un relato de estos guaraníes, el de Damião Acosta, de 55 años, Guaraní quien actualmente vive en Guaira, pero vivió mucho tiempo en la región de Foz do Iguazú, y recuerda:

O que me contaram foi que na época não existiam vilas aqui. A gente fazia as casas aonde a gente queria, aonde tinha mais peixe. Agora os brancos não deixam mais a gente ir. Meu pai me contava que na época não tinha limites, então a gente podia fazer a casa aonde a gente queria. A gente morava um, dois meses em um lugar, e depois ia pra outro. Na época não tinha os brancos pra impedir (CTI, 2016, p.9).

Las familias vivían en sus *tapy`i* (núcleos familiares), que eran parte del clan familiar como comunidad, y estas a su vez eran parte de otras comunidades más grandes, como señalábamos más arriba. Ellos elegían donde asentarse, teniendo en cuenta que el espacio debía contar con los recursos naturales, como así también la cercanía de su red de parentesco. Lo que más recuerdan es la existencia de una comunidad que se llamaba Colonia Guaraní, que les fue quitada en la década de los 40

para ser destinada como Parque Nacional de Iguazú. Es tal como una abuela (jarýi), hoy ya fallecida, aún relató su recuerdo al respecto:

Nasci no Oco'y-Jakutinga em 1924. Fui morar na aldeia Guarani em 1934. Morei ali até 1943. Morava 50 famílias na aldeia Guarani, perto do rio Iguazu, lá onde hoje é o Parque Nacional do Iguazu. Teve guerra com os índios para tirar os Guarani da terra: eu vi, eu vi! Mataram tudo! Jogavam os índios nas Cataratas, abriam a barriga com facão e jogava depois nas Catarata! Era para o corpo não boiar, pra afundar! O cacique da aldeia Guarani, Téve, e a mulher dele foram tudo morto e jogado nas Cataratas. A Catarata é cemitério Guarani! (Carvalho, 2005, p.32) citado por Centro de Trabalho Indigenista (2016, p.21).

Es decir, desde la década de 1940 que en el lado brasileño para los Guaraní se inició la pérdida de su territorio, primero para la creación del Parque Nacional do Iguazu, de la ciudad de Foz de Iguazu. La desapropiación los afectó con la pérdida completa de su comunidad Colonia Guaraní. Pero esto empeoró mucho más con la construcción de la represa hidroeléctrica Itaipu Binacional, cuando en la década de los 70 han perdido todas las comunidades ribereñas del Paraná. Es que la presencia indígena en el Estado brasileiro, tal como ocurrió en Paraguay, a lo largo del siglo XX fue ignorada. Y los indígenas recuerdan como fueron siendo privados de sus territorios y medios de subsistencia. De los 1350 km², que significa 135.000 hectáreas inundadas, del cual correspondía 770 km² al lado brasileño, que la mayor parte del territorio estaba ocupado por los Guaraníes (CTI, 2016, p.61). Y es como la antropóloga María Lúcia Carvalho (2005) argumenta que esta desapropiación fue extremadamente turbulenta, compulsiva porque ellos no querían abandonar su hábitat y fueron obligados.

Según señala el Centro de Trabalho Indigenista, en la década de los 70 y 80 el gobierno militar y dictatorial de aquel momento lo que pretendía era asegurar tierras del Estado no reconociendo los derechos de los Guaraní sobre sus territorios ancestrales, y para ello se valió de los procedimientos ilegales con sus instituciones de Fundação Nacional do Índio (FUNAI), el Instituto Nacional del Colonização y Reforma Agrária (INCRA) y el Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) que realizó el traslado forzoso y el reasentamiento de los indígenas como colonos, con el claro objeto de la desindianización (CTI, 2016, p.64).

En este sentido la antropóloga Carneiro da Cunha comenta:

A pesar da forza do texto constitucional e tal vez precisamente por causa de ela, tenta-se descaracterizar os sujeitos desses direitos territoriais, reducir a extensãodos territórios asegurados e desiugurar en leis ordinarias e decretos o que dispõe a Constituição (Carneiro Da Cunha, 1987, p.33) citado por Bran de Carvalho (2013, p.66).

Por encima de las leyes que otorgaban pleno derecho sobre la posesión de sus territorios, que según datos de Conselho Indigenista Misionero (CIMI) eran 19 tapýi/ comunidades, que fueron expulsadas de su hábitat ancestral. Dato confirmado en entrevista con el historiador Clovis Brighenti de CIMI. Estudios de CIMI realizados en base a la memoria y relatos de los Guaraní, hace referencia por lo menos a ocho tekoha en cercanías de OcoyJacutinga, ocupados antes de la construcción de la Itaipu, quienes se encontraban entre los ríos Ocoy y el río Yguazu. Estos tapýi son: Jacutinga, Porto Irene, Porto Stamato, Passo Kuê, Itaipyte (ou Porvenir), Vitor Assis, Lope'i y Guarani Kuê (CIMI, 1991, p.5). Según datos muy actuales, de Kenner Alcântara *el at.*, (2019, p.51), las más mencionadas son: Tekoha Guasu Guavira, Tekoha Porã, Dois Irmãos, Santa Rosa e outros a orillas del rio Paraná, y de otros ríos menores estaban Ocoy-Jacutinga, Karumbey, Tatury, Apepu, y otras comunidades más cercanas a las ciudades, pero también paranenses son tekoha Porã, Colônia Guarani e Karambei. Con todo suman 19 comunidades.

Recientemente, el informe antropológico de la Comissão Yvyrupá, de trabajo realizado entre 2015 y 2017, informa que el levantamiento de datos realizado por la “Comissão Guarani da Verdade” apuntó la inundación de 9 aldeas (Comissão Yvyrupá, 2017, p.27).

Y de acuerdo a los estudios de la antropóloga brasileña María Lúcia Bran de Carvahlo (2013) en “los años de 1940 eran 32 comunidades en el gran tekoha, que para la década de los 80 casi por completo habían desaparecido” (p.69). La autora realiza estudios sobre las comunidades Colonia Guaraní, Tekoha Guaraní, São João Vehlo y Ocoy-Jacutinga. De las causas de la desaparición argumenta que,

“más allá de que estos poseían derechos garantizados de preservar su área ancestral a nivel constitucional, acabaron por sufrir completa reducción de sus

áreas, ya que los propios órganos gubernamentales encargados de protegerlos y sus tierras donde habitaban, estos obligaron a liberar las áreas de tierras, sean para grandes proyectos que se instalarían (Represa Hidroeléctrica Itaipu) o para el reasentamiento de poblaciones no indígenas” (p. 70).

Según la especialista lo que ocurrió fue la subordinación del ente Fundação Nacional do Índio (FUNAI) al Instituto Nacional del Colonização y Reforma Agrária (INCRA). El deber de la FUNAI fue velar por los derechos de los indígenas y este dejó a merced del INCRA solucionar la cuestión territorial de los Guaraní de la ribera del Paraná.

En el lado brasileño están en la búsqueda de aunar datos con los relatos proveídos de los Guaraní paranaenses, que hace que todavía no podamos precisar la cantidad exacta de las comunidades desalojadas por la Itaipu. Según Kenner Alcântara *et al.*, (2019) actualmente están realizando estudios con especialistas antropólogos y geógrafos de manera interinstitucional, involucrando a INCRA, FUNAI y la Itaipu, y sobre todo escuchando relatos de los guaraníes de la zona.

Y otro dato muy actual, producto ya del trabajo de equipo interinstitucional, es el informe presentado este 25 de abril de 2019 por el Ministerio Público Federal de Brasil que sugiere indemnizar a los indígenas por la inundación de sus tierras ancestrales y por la graves violaciones a los derechos de los Ava Guarní, además de falsear la identidad de las poblaciones indígenas existentes, considerándolos en la época como extranjeros, es decir paraguayos.

Traemos algunos relatos de los paranaenses, de los que estuvieron en aquella época en sus tapýĩ a orillas del Paraná que aún recuerdan, como el caso de Juan Centurión⁸⁴, que ha sido líder en la comunidad Ocoy:

Había debajo de Ocoy Jacutinga había otra comunidad que se llamaba Pindaí. de estos salieron todos, se fueron hacia donde no sé. Salieron por las molestias causadas por parte de los jurua/los blancos. Porque estos entraban a la comunidad, quemaba las casas y todo lo que tenían. Les amedrentaba constantemente y amenazaba con armas los militares. Estos violaban a las mujeres. Recuerdo a uno por defender a su esposa que había sido llevada al

⁸⁴ Datos obtenidos en trabajo de campo, setiembre 2017.

monte por un hombre, este fue asesinado. Hasta eso ocurría y nadie defendía al indígena. Entonces lo único que quedaba era correr, huir, abandonar el hábitat, que era precisamente el objetivo de ellos.

Los guaraníes también dan testimonios contundentes sobre la forma violenta como el INCRA entró a Oco'y-Jakutinga, para sacar a los indígenas y abrir espacio para los colonos. Los paranaenses también señalan cómo los relatos del INCRA, FUNAI y la Itaipu de ninguna manera correspondían a la realidad de la ocupación y de la presencia Guaraní en las orillas del Paraná. Así, Pedro Alves relata:

Eu vivi em Oco'y-Jakutinga, mas naquela época o colonizador já estava tudo em volta. E daí diz que o Incra falou que tinha que sair, queimaram casa, e daí teve que sair. Eu lembro assim em 1969 era um mato ainda, vinha até no São Miguel, e daí eu acho que quando veio essa história de Itaipu, que ia inundar tudo, então arrendou e terra pra plantar hortelã, enquanto a represa fica pronta. E o índio também tinha que sair dali. Então veio o Incra pra demarcar a terra dos índios pra poder arrendar pro colono né?! E daí os índios tiveram que correr e passar pro Paraguai. E aqueles que tem coragem fica né? Num cantinho...fica quieto ali. E por isso que até hoje a gente não perde tudo né?! Tem como lutar ainda (...) Então quando veio Itaipu, em 1971, por aí, quando começou esse projeto, a gente só ficou no cantinho, 4, 5 famílias. Por isso que até hoje Itaipu fala que só encontrou 5 famílias, que são as 5 famílias que têm direito a ter terra. Mas tinha bastante, que correu tudo quando o Incra veio botar fogo nas casas, ficou 4, 5 famílias. Ficou aquele que tem coragem né? Aquele que não correu (CTI, 2016, p.70).

Tal testimonio es complementado por el de Alfredo Centurión, uno de los principales líderes Guaraní en la época de la invasión y de la inundación de Oco'y-Jakutinga en los años 80: “Una vez, llegaron en nuestro rancho, una tropa de gente mandados y quemaron toda nuestra casa. Lo que quedó, quedó, lo que pudimos llevar en la mano llevamos” (op.cit., p. 70)

Así mismo Francisca Martínez (65 años) de Tekoha Añetete, relata:

Como no queríamos salir de nuestras casas, llegaron de noche personas extrañas a prender fuego por nuestras casas mientras dormíamos. Salimos corriendo y nos siguieron con tiroteos de armas de fuego detrás de nosotros, al correr al monte para escaparnos. Los niños estaban asustados y los ancianos algunos que ya apenas podían caminar, con algunos de los nuestros se tiraron entre los yuyales más cercanos. Al menos no hubo heridos. Al día siguiente los hombres regresaron para rescatar algunas pertenencias que había quedado salvados del fuego. Haber vivido eso no tiene nombre para nosotros y no es de trato humano. De allí fuimos a vivir en trabajados ajenos.

Y el Profesor y líder Teodoro Alves de la comunidad Itamarã a su vez testimonia:

“Yo tenía 15 años cuando el desalojo de nuestro hábitat era insostenible. La FUNAI entraba y salía por nuestras casas. A algunas familias logró que corrieran a Paraguay, a otros logró trasladar ya a Ocoy y a los que nos hemos resistido, llegaron de noche a prender fuego por nuestras casas para que así abandonásemos.

Así también Santa Alves, sabia abuela de la comunidad relata:

Es nuestro territorio ancestral de Jacutinga vivíamos tranquilos, sin ninguna incursión de los blancos. Teníamos para alimentarnos en abundancia de los pescados y animales silvestres, y también contábamos con suficiente productos de autoconsumo. Allí mis abuelos y mis padres eran los grandes chamói, así recuerdo mi infancia junto a ellos en el templo. De allí la FUNAI nos obligó a salir.

Los relatos confirman que la técnica utilizada por el Estado brasileño fue asustarlo, correrlos a todos y así contabilizar solo las familias más resistentes que han permanecido hasta el final, que en caso de Ocoy –Jacutinga señalan haber encontrado apenas 11 familias. Cuando el 95% de la población ya había escapado de las turbas y molestias que causaban los extraños y otras veces los militares, que llegaban a la comunidad. Muchos han pasado el río y recurrido a sus parientes de Paraguay. Fue así que “poblaron Acaraymi, Kirito, Arroyo Guasu y Paso Cadena” (CTI, 2016, p.71). Esto coincide con los relatos actuales de los paranaenses en ambas fronteras.

Los dos países han procedido al despojo de sus territorios a los guaraníes negándoles sus derechos legítimos. Tanto Brasil como Paraguay en ese tiempo ya contaban con leyes que protegían los derechos territoriales de los indígenas. Brasil contaba con el Estatuto do Índio (Lei 6001/1973) que regula en su Artículo 2 a los Estados y municipios la protección de las comunidades indígenas y la preservación de sus derechos. En el Inciso V y VI, resuelve: garantizar a los indígenas la permanencia voluntaria en su hábitat y proporcionarles recursos para garantizarles la subsistencia en sus comunidades. Y Paraguay, el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales de 1957, había ratificado en 1968, que en su artículo 12 especificaba: “no deberá trasladarse a las poblaciones en cuestión de sus territorios habituales sin su libre consentimiento”. Cuando “fuere necesario tal traslado a título excepcional, los interesados deberán recibir tierras de calidad por lo menos igual a la de las que ocupaban anteriormente”, según señala el antropólogo Gaska en el documental “Los que no tienen lugar/henda ÿva” (Armoa, 2013). Ante el caso de los Guaraní paranaenses la ley y el convenio fueron pasados por alto por la Itaipu.

3.2.2. Caminantes hacia el yvy maraë`y/tierra sil mal

El yvy maraë`y / la tierra sin mal ha sido trabajado por los clásicos estudiosos de los guaraníes de mayor envergadura en el que se destacan: Egon Schaden, Eduardo Viveiros de Castro, María Inés Ladeira, grandes profesores brasileños de la etnología guaraní; León Cadogan, el mayor especialista paraguayo sobre los Guaraní; Curt Unkel Nimuendaju, alemán naturalizado brasileño que vivió con los Apapokuva-Guaraní (hoy conocido como los Ava Guaraní); Alfred Métraux, que se destacó por estudiar las migraciones Guaraní; los etnólogos franceses Hélène Clastres y Pierre Clastres con vasta experiencia entre los guaraníes de Brasil, Bartomeu Melià, etnólogo y misionero español con casi 60 años de residencia en Paraguay y de convivencia entre los guaraníes tanto en Paraguay como Brasil y Argentina, Graciela Chamorro, antropóloga y teóloga paraguaya de larga data entre los guaraníes de Brasil y Paraguay. El trabajo de tales autores posibilita la diseminación de los conceptos sobre la cosmología guaraní, entre ellos la tierra sin mal.

Nimuendaju señala en su libro “Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní” de 1914 escrito en

alemán, traducido al español en 1978, de cómo acompañó a los guaraníes hacia el este de Brasil, en dirección al mar en busca de la tierra sin mal. El libro es una descripción de relatos migratorios de los Apapocuva Guaraní (hoy denominados Ava Guaraní), con motivaciones religiosas que provocaron tales desplazamientos. Es en ese importante marco que Nimuendaju traduce el concepto *yvy marãey*, muy presente en todo el pensamiento filosófico, religioso y cosmológico Guaraní. Para la antropóloga Graciela Chamorro, Meliá reconoce que

Nimuendaju, es el autor que se ha dejado cautivar por la sabiduría poética de los Guaraní, que no sólo ha oído lo que el Guaraní dice, sino también cómo el Guaraní dice lo que dice; y no sólo ha escrito sobre la palabra guaraní, sino que ha osado pensar el pensamiento guaraní (Chamorro, 2004, p.118).

En este sentido, Meliá argumenta que la creación etnológica del concepto de “tierra-sin-mal es más producto y creación de Nimuendaju (1914; 1987) y Alfred Métraux (1927) y compulsada con los datos de la arqueología ecológica (Noelli, 1999) y no son tanto los Guaraní” (Meliá, 2004^a, p.181). Así mismo, Daniel Pierri señala que la expresión “tierra sin mal” es el caso de la “tierra donde no se muere”, que fuera registrado y canonizado por Nimuendaju (Pierri, 2013^a, p.15) citado por el antropólogo brasileño Filipe Novaes Pinto (2018, p.128).

Por su parte Egon Schaden señala que la tierra sin mal es un elemento genuinamente guaraní. Existen relatos del periodo colonial en que se mencionan haberse dado grandes corrientes migratorias, en busca de la tierra sin mal. El autor argumenta que hay ideas semejantes a esta en otras culturas indígenas de Latinoamérica, pero en ninguna cultura de estas llega a ser una tradición mítica como lo es para los guaraníes (Schaden, 1962). No obstante, para Schaden la concepción y creencia de la tierra sin mal es una influencia jesuítica.

La concepción fundamental según Schaden, que deriva a la creencia en el paraíso, es el *Agydjé*. Término que se traduce por plenitud, perfección y victoria, que para el Guaraní corresponde al propio fin y objetivo de la existencia humana. El *Agydjé*

“suele ser concebido de manera concreta como felicidad paradisíaca del mundo sobrenatural, que todos desean alcanzar sin antes morir y cuya obtención

depende principalmente del cumplimiento de unas tantas prescripciones religiosas, morales o simplemente mágicas (Schaden, 1962, p.164).

Lo llamativo aquí es que a pesar de ser una influencia jesuítica la creencia de la tierra sin mal, es más fuerte su creencia en comunidades Mbya del Guaira de Paraguay, con quienes León Cadogan ha realizado estudios por casi cinco décadas en convivencia cercana junto a ellos. Estos son los Mbya Guaraní que no sufrió aculturación de los Jesuitas y que subsisten, y hoy aún permanecen en su creencia del yvy maraë'y. Más claramente, esta, como "una creencia original del paraíso en su forma genuina de aguyje, o sea, como perfección espiritual y física y donde el ideal de la existencia terrena es con abundancia de caza, fruta y tierra para cultivar y producir" (Schaden, 1962, p.170).

Pero, a mediados de la década de los setenta, con Hélène Clastres en 1975, el término se convertía en una preocupación central. Clastres coloca como epicentro de sus apuntes la cosmología guaraní y su relación con los movimientos migratorios. Movimiento que movilizó a un grupo considerable de guaraníes de idas al este, donde nace el sol, en busca de tales moradas celestes de yvy maraë'y. La autora define a la tierra sin mal como "ese lugar privilegiado, indestructible, en que la tierra produce por sí misma sus frutos y no hay muerte" (Clastres, 1978, p. 30).

Para Hélène los cronistas hacen breves alusiones al tema y aún la reducen a proporciones comprensivas para ellos, es decir, a un "más allá" a donde van las almas después de la muerte. Sería de esperar que, ese tema fuera asimilado al tema cristiano como es el paraíso. Curiosamente, nada de eso sucedió, pues según el cronista Fernão Cardim, jesuita portugués de la época de la colonización, asegura que "los Tupi Guaraní no tenían la menor preocupación de saber si existía recompensa o castigo después de la vida" (op.cit., p.31).

La tierra sin mal es accesible en vida. Para ascender al yvy maraey, hay un arduo proceso, un difícil itinerario que está mucho más allá de un viaje: el cuerpo debe ser preparado para el kandire, el paso al yvy maraë'y. Para ello se deben observar todas las normas impuestas por las "bellas palabras" y por las orientaciones del chamói oporaíva o el opygua, líderes espirituales, alcanzando el estado de aguyje, el estado de perfección, de completitud. La morada de los ancestros, sin duda, la tierra sin mal también era un

lugar accesible a los vivos, donde era posible, "sin pasar por la prueba de la muerte", ir de cuerpo y alma (op.cit., p.32).

Esto a entender del antropólogo Viveiros de Castro (2011b) es que para Hélène Clastres, la religión Tupí Guaraní se fundaba en la idea de que "la separación entre lo humano y lo divino no era una barrera ontológica infinita, sino algo a ser superado: hombres y dioses eran consubstanciales y conmensurables; la humanidad era una condición, no una naturaleza" (p.205). Podemos tejer una crítica con relación a la teoría clastreiano, señalado por Viveiros de Castro. Clastres señala que la creencia Guaraní de la tierra sin mal será capturada por la política quedándose en las "bellas palabras inspiradas", y no ve que existe una potencial de renovación, de reinención y actualización en el discurso filosófico-político y religioso Guaraní. Y lo principal es que la religión Guaraní es transversal a toda su organización social, política y económica, en el que todo pasa y lo que queda es su espiritualidad, y solo a partir de aquí es que van actualizándose y adecuándose a la realidad.

Por su parte, el geógrafo brasileño Leandro Gaffo (1998), argumenta que la tierra sin mal es un mito de significación simbólica, que se transmite de generación en generación en la cultura Guaraní. Gaffo señala que un mito, siendo una historia sagrada, se transforma también en una historia auténtica porque este hace alusión a la realidad. Las sociedades indígenas no han perdido el mito como paradigma, como explicación para el surgimiento de las cosas. Esto porque rememoran sus mitos a través de los rituales, los cuales permiten las actualizaciones constantes y las adecuaciones al proceso histórico en que están insertados.

La importancia de los mitos para los Guaraní esta en el hecho de que ellos establecen principios que fundamentan sus pensamientos y acciones. Así lo señala la antropóloga brasileña María Inés Ladeira (2000), al argumentar que el acervo mitológico Guaraní es extremadamente rico y complejo. Y los Mbya Guaraní vienen incorporando a su acervo mitológico, interpretaciones y acontecimientos vividos y vehiculados entre ellos a lo largo de su historia. La búsqueda de la tierra sin mal también influye directamente y determinó y sigue determinando de alguna manera la dinámica para la ocupación territorial de los Guaraní tanto de Brasil como los países vecinos donde están asentados (Ladeira, 2000).

A su vez, para el destacado antropólogo brasileño Aldo Litaiff (2008), en línea con Schaden, argumenta que el mito *yvy marãey*:

es una expresión adoptada a partir del contacto, y especialmente de la experiencia jesuita, siendo entonces el resultado de la interpretación Guaraní, y de la fusión de un concepto genuinamente cristiano, el “paraíso” con la estructura ideológica autóctono ya existente. Finalmente, el concepto de la tierra sin mal puede ser visto como una tentativa de regresar al espacio ecológico anterior a la conquista europea, así mismo como una reapropiación de su historia (p.23).

Pero no se trata de mitos transmitidos mecánica e irreflexivamente a lo largo de las generaciones: los guaraníes reinventan y resignifican sus discursos y van adaptando a sus realidades comunitarias y colectivas, sobre todo en reapropiación de su historia, donde se veía debilitada la cultura, con el objeto de fortalecerla.

Los Guaraní son comunitarios, siempre lo colectivo se superpone a lo individual. De ahí que Cadogan en su segundo capítulo de *Ayvu Rapyta*, dice: ¿qué es sino la expresión poética de aquella expresión de M. Heidegger, de un “yo que somos nosotros”? Es lo que cualquier Guaraní ha dicho y sigue diciendo: “Che niko ñandéva”, “yo soy nosotros”, en guaraní no hay un yo sin un nosotros, así como no hay persona sin comunidad, y no hay teko sin tekoha /un modo de ser sin territorio. El yo individual no cabe en la estructura filosófica del Guaraní. En la palabra, en el lenguaje, está el fundamento del modo de ser Guaraní (Melia, 2016b, p.63). Así, a la tierra sin mal se procura juntos como comunidad. Y en ese caminar juntos, en búsqueda de donde estar tranquilos, viviendo en abundancia, es como señala Meliá: “los Guaraní han estado siempre desmarcados del Estado, si no son ‘sociedades contra el Estado’, como las quería Pierre Clastres en 1974, son ciertamente ‘sociedades sin Estado’ o ‘sociedades a pesar del Estado’ (p. 161). Sin embargo, para Meliá (2004b),

hay una manera de ser y actuar de los Guaraní que en cierta manera trasciende fronteras. Los Estados no lo saben, pero en seguir siendo lo que son, en hablar su lengua, en vivir con fuerza la filosofía de la palabra y la teología de la palabra inspirada, hay una fuerza que les ha dado buenos resultados (p.161).

Meliá argumenta con certeza que los Guaraní continúan siendo modernos en el sentido de que anuncian modos de vida. Pero, hasta cuándo podrán seguir siendo memorias de futuro? Con la desaparición de los Guaraní todos perderemos. Sus mitos y utopías de una tierra sin mal también nos mantienen vivos.

El guaraní mientras va de camino no se apega a las cosas. Tiene una concepción espiritual no materialista de la vida donde no permanecerá eternamente. Se sabe de paso para llegar a una meta. Que es alcanzar la plenitud, un estado de perfección. Por eso le es importante el vivir en armonía con su entorno y toda la naturaleza, estar en paz /en mbiro' y como un estado de vida continuo. De ahí también es que sabe hermano de toda la naturaleza (tierra, vegetales, animales) y no su dueño.

La naturaleza tiene un protector, que es su jarýi. Este permite el usufructo respetuoso de la toda la naturaleza y solo lo necesario para alimentarse. El agotamiento del lugar es un motivo para seguir la caminata hacia otro lugar, donde la tierra sea buena, fértil, no explotada aún, y este es el yvy maraê`y. La tierra que queda atrás volverá a regenerarse pudiendo servir a otros en su peregrinar. Los Guaraní migran también después de un fallecimiento del familiar, por temor a que este quede rondando la comunidad. Entonces deja el lugar y va en busca de hallar una nueva tierra sin mal. En este caminar el Guaraní también toma su nombre de la naturaleza, de plantas con gran importancia en su uso y animales de gran valor. Implica también que la vida es pasajera, en cuanto haya cumplido la misión de ser palabra- alma mensaje. Este es un modo milenario de vivir de los guaraníes, que cuando los jesuitas les habló del paraíso, de una vivencia en caridad para lograrlo, ellos ya lo practicaban desde antes (Meliá, 1987, p.85). Y para alcanzar el tan anhelado yvy marê`y es condición necesaria el guata/caminar.

Como decíamos más arriba, la búsqueda de la tierra sin mal, más allá de ser mera utopía, para los guaraníes es un lugar físico, donde todo es abundancia y armonía, y según los líderes espirituales paranaenses se encuentra al este, donde nace el sol. Es decir, para el buen vivir es imprescindible la disponibilidad suficiente de alimentos, el equilibrio natural, con los ciclos de abundancia y escasez. Esto trae la armonía, como un aspecto clave para la convivencia recíproca, en calve de buen vivir, entendida también como ausencia de conflictos interpersonales, respeto y valoración del rol que cumple

cada uno en la cultura. Relacionan además el buen vivir con el trabajo, el compañerismo, el unidad familiar y el buen trato.

Cabe la pregunta ¿Cómo es posible encontrar estos valores donde uno está con hambre y los suyos también? Esta es la lucha permanente que inquieta a los Ava Guaraní paranaenses. Si no hay territorio donde cultivar, cosechar y celebrar con danzas sagradas y chichas, la cultura se verá debilitada. Desde que fueron expulsados de su hábitat ancestral las orillas del Paraná están en permanente búsqueda. Y entienden que en su búsqueda del yvy mara'ê y lo encontrarán organizándose, haciendo alianzas entre ellos y organizaciones, por la causa común: retornar a las tierras ancestrales. Y allí esperan ser respetados en sus derechos de autodeterminación, de realizarse según sus pautas culturales, viviendo en mbiro'ý, la tan apreciada paz. Actualmente con apoyo de organizaciones no gubernamentales y de la Iglesia Católica de ambos países, se reúnen en Asambleas regionales a consensuar y determinar estrategias a la continuidad de sus reclamos a la Itaipu y al Estado paraguayo y brasileño. En este aspecto se encuentran fortalecidos y las mujeres ejercen un rol fundamental que es la de animar con el sonido de su takua en el templo.

3.3. CONSIDERACIONES FINALES DEL CAPITULO

Existen varios autores destacados que aportan escritos significativos sobre los guaraníes desde la época de la colonización hasta la actualidad. Entre ellos no podemos dejar de resaltar el aporte del jesuita Antonio Ruíz de Montoya, Fernão Cardin, y los más actuales como Nimuendaju, Métraux, Cadogan, Schaden, Susnik, H. Clastres, P. Clastres, Meliá, Chamorro, Viveiros de Castro, quienes sustentan la teoría de la presencia ancestral de los guaraníes en gran parte del centro este de Latinoamérica, abarcando gran parte de los países de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay.

Existen varios pueblos Guaraní cuya organización socioeconómica y religiosa tiene similitudes. Son de organización matrilocal, donde las sabias ancianas son las grandes líderes sobre las que descansan las responsabilidades de educar a los hijos y nietos. Los roles son compartidos equitativamente, y los apellidos y el liderazgo se heredan por líneas paterna o materna. No son matriarcales en el sentido como sociedades patriarcales donde el hombre tiene la dominación. En la cultura Guaraní el hombre es el

representante de la comunidad ante la sociedad y para la realización de los trámites pertinentes. Las mujeres se refieren a los líderes como el servidor de la comunidad. Esto hemos escuchado y visto en varias ocasiones en nuestro caminar cercano de 15 años entre los guaraníes, pero nos llama la atención que los estudiosos de los guaraníes nunca han escrito al respecto.

Su organización económica está basada en la reciprocidad, que aún sigue vigente en la cultura. Esto, aún en medio de la precariedad en que muchas de las comunidades se encuentran tras la deforestación y mecanización de sus territorios ancestrales. Y su espiritualidad es lo que le da identidad al Guaraní, y es la que traspasa todas sus actividades y organizaciones, pues son palabra-alma con un mensaje a vivir.

Lo que respecta a la pérdida definitiva de sus territorios ancestrales con la construcción de la represa hidroeléctrica Itaipu, ha sido un impacto sin igual. Los ha despojado hasta de su misma identidad de cuidadores del río, el bosque y toda la naturaleza de ese gran territorio al que ellos denominaban ya su tierra sin mal. Han sido 38 comunidades del lado paraguayo y 19 del lado brasileño, que hasta el día de hoy ambos país no reconocen la deuda histórica que tienen para con los Guaraní paranaenses.

Y por último, para los Guaraní no podemos hablar de un buen vivir sin el yvy maraë`y/la tierra sin mal, porque existe una simbiosis entre el tekoha/territorio, el yvy/tierra y el ser Guaraní. En esta búsqueda es que siguen desde hace cuarenta años los Ava Guaraní paranaenses, desde que fueron desalojados de las orillas del Paraná, su milenario hábitat ancestral, donde muchos de ellos consideraban ya el yvy maraë`y. Y en esta lucha, tanto ayer como hoy, el aporte de la mujer es fundamental, ellas animan a la comunidad con sus cantos y ritmos del takua en el templo.

Expuestas la parte teórica que sustenta la tesis, procedemos a presentar el marco metodológico, la presentación de los resultados del trabajo de campo.

4. CAPÍTULO IV: ESTUDIO DE LOS AVA GUARANÍ PARANAENSES, GÉNERO Y RESILIENCIA PSICOSOCIAL

4.1. PRESENTACIÓN

Habiendo planteado los capítulos teóricos que sustentan la tesis en cuanto a la perspectiva de género, la resiliencia y el mundo Guaraní procedemos a la parte empírica, para lo que presentamos la metodología del trabajo como sigue: la presentación de los objetivos, hipótesis, las preguntas de investigación, el método propiamente dicho, y seguido al mismo presentamos los análisis de informaciones de los datos cuantitativos y cualitativos, para finalmente realizar la discusión y llegar a las conclusiones de la investigación.

4.2. OBJETIVOS

A fin de hallar respuestas a los cuestionamientos que pretendemos con el presente estudio, nuestros objetivos generales son:

1. Conocer la influencia de los factores psicológicos y socioculturales, con aporte propio de la mujer, que fundamentan y/o posibilitan el desarrollo de rasgos resilientes en los Ava Guaraní paranaenses, desplazados de su hábitat ancestral de Paraguay y Brasil, y
2. Explorar las diferencias significativas en cuanto al desarrollo de los rasgos resilientes en función del género, comunidades y país de procedencia y las estrategias utilizadas por los guaraníes para el logro de la restitución de sus territorios según país de procedencia.

Para lo mismo nos planteamos varios objetivos específicos, expuestos a continuación:

1. Identificar los factores psicológicos propios de los Ava Guaraní Paranaenses en las comunidades de Brasil y Paraguay que favorecen los rasgos resilientes.

2. Identificar los factores socioculturales: políticos, religiosos y económicos propios de los Ava Guaraní Paranaenses, vivenciados a orillas del Paraná y en sus comunidades de reasentamiento, que fundamentan la presencia de los rasgos resilientes.
3. Comprender el aporte propio de la mujer, a través de sus roles específicos y que inciden como factor que propicia la resiliencia ante el desplazamiento y la actual búsqueda de restitución de sus territorios.
4. Analizar si existen diferencias significativas en cuanto a la percepción del desarrollo de los factores de rasgos resilientes agrupados en función del género.
5. Analizar si existen diferencias significativas en cuanto al desarrollo de los factores personales, familiares y socioculturales de los rasgos resilientes agrupados en función de comunidades.
6. Analizar si existen diferencias significativas en cuanto al desarrollo de los factores de rasgos resilientes agrupados en función del país de procedencia.
7. Identificar las estrategias utilizadas por los guaraníes para el logro de la restitución de sus territorios asegurados actualmente por la Itaipu en Brasil y Paraguay.

Aunque Martínez (2007) argumenta que en la investigación etnográfica, “aun cuando partamos de un problema y acariciemos una hipótesis, en la verdadera investigación etnográfica éstos deben quedar relegados a un segundo lugar para dejar que la realidad que investigamos nos hable más por sí misma y no la distorsionemos con nuestras ideas, juicios, hipótesis y teorías previas” (p.47), aquí nos planteamos las hipótesis que se señalan a continuación.

4.3. HIPÓTESIS

1. Los factores psicológicos de protección personal y de las fuentes de la resiliencia de los Ava Guaraní paranaenses, determinarán su capacidad de sobreponerse a las adversidades.
2. Los factores socioculturales de su sistema de organización en reciprocidad con la naturaleza, los vínculos con la familia extensa y su profunda espiritualidad, influirán en el desarrollo de los rasgos de la resiliencia y confirmarán que los mantiene firmes en la esperanza que pronto les serán restituidas sus tierras.
3. En la cultura Guaraní los roles de la mujer son importantes y valorados, ella es la depositaria de la vida enviada a la comunidad, la dueña del fuego en el hogar y del takua en el templo.
4. No habrá diferencias significativas en las puntuaciones es cuanto al desarrollo de los factores de rasgos resilientes agrupados en función de género, comunidades y del país de procedencia.
5. Habrá diferencias significativas en las puntuaciones es cuanto al desarrollo de los factores de rasgos resilientes agrupados en función de comunidades y del país de procedencia.
6. Habrá similitud en las estrategias efectuadas por los Guaraní paranaenses para el logro del aseguramiento territorial en los dos países.

4.4. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Nuestra pregunta clave es: ¿Cuáles son los factores o elementos determinantes que sustentan y/o posibilitan del desarrollo de rasgos resilientes en la cultura Ava

Guaraní paranaenses? De estas se derivan las siguientes preguntas, a las que este estudio pretende responder:

- ¿Cómo era la vida de los Ava Guaraní en las orillas del río Paraná?
- ¿Cómo ha sido su vivencia en cuanto a la reorganización sociopolítica, económica y religiosa en el lugar del reasentamiento: Jukyry, Acaraymi, Kirito, Arroyo Guasu, Ocoy y otros lugares donde están dispersos?
- ¿Qué factores psicológicos y socioculturales de la cultura aportan o sustentan el desarrollo de los rasgos de la resiliencia?
- ¿Qué les sostuvo en su destierro, reasentamiento y les mantiene la esperanza de la restitución territorial?
- ¿Cuáles son los aportes específicos de la mujer en el proceso de desplazamiento y búsqueda actual de restitución de sus territorios?
- ¿Existen diferencias significativas en las puntuaciones en cuanto a la percepción del desarrollo de los rasgos resilientes en función del género, comunidades y país de procedencia?
- ¿Existen similitudes en cuanto a las estrategias de los Guaraní para el logro de la restitución de sus territorios según país de procedencia?

4.5. MÉTODO

Nos centraremos aquí en describir la metodología del trabajo que hemos elegido como guía de acción en la investigación y que respectan al diseño, al contexto de estudio, a los informantes, el procedimiento de la investigación en el proceso del trabajo de campo, consideraciones éticas que hemos tenido en cuenta, las técnicas e instrumentos de investigación para la recolección de datos cuantitativos y cualitativos.

4.5.1. Diseño de investigación

Un acertado diseño metodológico nos permite llegar al destino. Por tanto, un estudio de carácter etnográfico consideramos que amerita un diseño de investigación mixto. El mismo permite recabar datos de forma más abarcante considerando el emic y

el etic, tal como lo hemos logrado con nuestra población interlocutora, los Ava Guaraní paranaenses. El diseño nos permite el uso de diversas técnicas para recabar los datos: observación participante, entrevistas abiertas y semiestructuradas, cuestionarios, revisión de documentales de fuentes primarias y secundarias. Según Sampieri et al. (2014) el método mixto es

“la integración sistemática de los métodos cuantitativo y cualitativo en un solo estudio con el fin de obtener una “fotografía” más completa del fenómeno. Éstos pueden ser conjuntados de tal manera que las aproximaciones cuantitativa y cualitativa conserven sus estructuras y procedimientos originales (“forma pura de los métodos mixtos”) (p.534).

Así como hoy es necesario trabajos interdisciplinarios ante la realidad globalizada, lo es también en la investigación, para no quedarse con un único enfoque. Y más en el ámbito de la antropología en que es poco utilizado análisis de datos cuantitativos. Los enfoques integrados enriquecen nuestros resultados. Y según los mismos autores el método ofrece varias ventajas, como:

- Lograr una perspectiva más amplia y profunda del fenómeno explorando distintos niveles del problema de estudio.
- Romper con la investigación “uniforme” mediante la multiplicidad de observaciones produciendo datos más “ricos y variados”.
- Efectuar indagaciones más dinámicas y potenciar la creatividad teórica por medio de suficientes procedimientos críticos de valoración.
- Apoyar con mayor solidez las inferencias científicas, que si se emplean aisladamente.
- En fin, el método mixto nos permite una mayor “riqueza interpretativa”, diversidad, amplitud, profundidad y comprensión, y es lo que pretendemos con nuestro estudio (op.cit., pp.537-538).

En cuanto a la aplicación del diseño mixto, en la recolección de los datos fuimos realizando de forma simultánea en la misma oportunidad (indistintamente primero

cuantitativo o cualitativo). Sampieri *et al.* (2014) a este método de recolección denominan ejecución concurrente, y que implica cuatro condiciones:

- Los datos se recaban en paralelo y de forma separada, cuantitativos de cualitativos.
- Ninguno de los análisis de los datos cuantitativos o cualitativos se construye sobre la base del otro análisis.
- Los resultados de ambos tipos de análisis son consolidados cuando ambos datos han sido recolectados y analizados de manera separada.
- Y finalmente con la interpretación de resultados de los componentes CUAN y CUAL, se procede a establecer una o varias “metainferencias” que integran los hallazgos y conclusiones de ambos métodos.

Tal es así que el enfoque cuantitativo hemos trabajado con 334 Ava Guaraní paranaenses en 13 comunidades de Brasil y Paraguay, con un cuestionario de 34 ítems distribuidas en tres partes, preparadas para el efecto de la investigación. El instrumento cuenta con los factores de protección personal, familiar, socioeconómicos y religiosos de la resiliencia de la resiliencia en la cultura Guaraní.

Y el enfoque cualitativo hemos trabajado también en las trece comunidades de Brasil y Paraguay, con dos técnicas: la observación participante y las entrevistas abiertas y semiestructuras. La primera técnica la hemos hecho con una guía previa a qué enfocarnos en la observación participante durante la convivencia en la comunidad. Lo referente a las entrevistas abiertas y semiestructuradas hemos realizado con 12 preguntas. Las cuatro primeras preguntas están basadas en las fuentes interactivas de la resiliencia planteadas por Grotberg (2001) y las ocho posteriores refieren al desplazamiento forzoso y la relocalización de los paranaenses.

Todos los instrumentos cuentan con preguntas que hacen referencia a roles específicos de la mujer para detectar sus aportes en la cultura. Como señaláramos las ventajas, con este método pretendimos la complementación de los datos, recabando una amplia información en los guaraníes.

4.5.2. Contexto de estudio o ámbito geográfico de la investigación

La investigación hemos llevado a cabo en contextos geográficos de Brasil y Paraguay, que comparten la división de una frontera natural mediante el río Paraná. En antropología, recabar datos desde las perspectivas del emic y etic, implica estar en el campo. Y en ese estar estudiamos lo que pretendemos desde nuestro objetivo: conocer los factores que hacen posible que los Guaraníes sean resilientes. El antropólogo americano, Clifford Greertz (2003) señala:

Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian en aldeas. Uno puede estudiar diferentes cosas en diferentes lugares, y en localidades confinadas se pueden estudiar mejor algunas cosas, por ejemplo, lo que el dominio colonial afecta a marcos establecidos de expectativa moral. Pero esto no significa que sea el lugar lo que uno estudia (p.33).

En Brasil, nuestra población interlocutora se encuentra en el Estado de Paraná, que cuenta con numerosas comunidades guaraníes, sin embargo nuestro interés radicó en los paranaenses, que fueron despojados de las orillas del río Paraná, ubicados en el municipio de San Miguel de Yguazu que es la comunidad Ocoy y el de Diamante Oeste, donde se encuentran las comunidades desprendidas de Ocoy que son Tekoha Añetete e Itamarã.

En Paraguay, están asentados en los departamentos de Alto Paraná y Canindeyú, que cubre una distancia de 240 kilómetros actualmente y en la mayoría de los casos de difícil acceso por falta de caminos. Desde los centros donde fueron abandonados como el caso de Jukyry, y los que fueron por cuenta propia a Acaraymi y a Kirito, y las demás familias que se han dispersado en comunidades existentes como el caso de Arroyo Guasu, y otros han vuelto a sus lugares antiguos como Sauce y Puerto Adela, otras que han logrado comenzar comunidades nuevas como Ara Pyahu, Independiente e Yporã Poty, y Ko'ëju única comunidad asegurada por el Instituto Nacional del Indígena (INID).

Dadas las condiciones de acceso a las comunidades y las distancias, hemos necesitado una planificación y una logística segura pero flexible durante el trabajo de campo. En las comunidades del lado brasileño fue más fácil el acceso por encontrarse más cercanas a la ruta nacional, solo a 13 kilómetros, con la ventaja de que la ruta

asfáltica llega hasta dos kilómetros de la comunidad en caso de Ocoy. Tekoha Añetete queda a 8 kilómetros de la ruta e Itamarã a 13 kilómetros, pero en buen estado. Y una vez llegado a la comunidad y contactado con la pareja de líderes, empezábamos el trabajo caminando por toda la comunidad y participando de sus actividades cotidianas.

En el lado paraguayo fue mucho más dificultoso llegar a las comunidades, por las distancias que ya hemos mencionado pero también las malas condiciones de sus caminos, solo Acaraymi queda a dos kilómetros de la ruta internacional. A las demás comunidades fue necesario acceder desde 10 kilómetros (como Independiente) hasta 100km (como con Ara Pyahu y Puerto Adela). En comunidades más grandes como kirito, Yporã Poty y Arroyo Guasu hemos necesitado de un medio de transporte como vehículo de todo terreno o motocicleta para llegar a las familias paranaenses, por estar muy distantes unas de otras (desde la entrada a la comunidad hasta el final del territorio lleva entre 15 y 20 kilómetros).

En las demás comunidades hemos realizado el trabajo caminando casi siempre en compañía de la persona que la pareja de líderes había designado. Ese caminar significaba minimamente 10 kilómetros diarios a fin de llegar a la muestra representativa de la población interlocutora en sus diversos roles, géneros y edades: parejas de sabios ancianos líderes religiosos, líderes políticos junto a su esposa, maestros y maestras de las comunidades y familias referentes.

4.5.3. Informantes

En este apartado presentaremos a los informantes con quienes hemos trabajado en la recolección de datos. Para León y Montero los participantes elegidos como muestra deben contar con las características de “representatividad, idoneidad y accesibilidad” (2003:40). Para el autor esto es básico para que los datos obtenidos sean útiles y pueda soportar la actividad científica. Y según Sampieri (2014) la muestra de informantes es un “subgrupo del universo o población del cual se recolectan los datos y que tiene que definirse y delimitarse de antemano con precisión, además de que debe ser representativo de la población” (2014:173). En el caso de esta investigación hemos tenido en cuenta la edad, el género, los roles desempeñados en la comunidad y el país de procedencia.

4.5.3.1. Informantes de los datos cuantitativos

La muestra está compuesta por 334 informantes de los cuales 73 (21,9%) son Ava guaraní paranaenses residiendo en Brasil y 261 (78,1%) son Ava guaraní paranaenses residiendo en Paraguay. Esta situación se debe a que la mayor cantidad de comunidades se encuentran en el lado paraguayo que en el lado brasileño con la misma relación porcentual. No podemos decir guaraníes paraguayos ni guaraníes brasileños, ellos en su gran mayoría se consideran del pueblo Guaraní y no de tales países.

Las comunidades visitadas durante el proceso de recolección de datos son en total 13, de las cuales la que tiene mayor población de Ava Guaraní paranaenses es la comunidad Kirito, por lo que hemos entrevistado a un total de 85 informantes, que representan el 25,4% del total. Luego se encuentra la comunidad Ocoy de la que hemos entrevistado a 50 informantes que representa el 15%, además se encuentran las comunidades Acaraymi y Arroyo Guasu con el 12% y 10% respectivamente del total de informantes. Se puede mencionar también a las comunidades Jukyry y Sauce con 20 informantes cada una representando el 6%, seguido de Ara Payahu con 18 informantes, que hace el 5%. Tekoha Añetete con 14 informantes a igual que Yporâ Poty, Independiente y Puerto Adela que representan el 4% de los informantes, y por ultimo las comunidades Itamarâ y Koêju, con 9 entrevistados cada una que representan el 3 % de los informantes.

En cuanto al estado civil de los consultados, se ha podido constatar que la mayoría son casados(as), ya que de los 334 informantes 279 son de estado civil casado, que representan el 83,5%. Además se encuentra un grupo reducido de separados, con un total de 19 que significa el 5,7%, como también 4 solteras/os, siendo el 1,2% y 32 informantes con estado civil viuda o viudo que representan el 9,6% del total de informantes.

En relación a la ocupación laboral y/o rol que cumplen los informantes en la comunidad se puede observar que la mayoría han sido las amas de casas agricultoras siendo 92 de las 334 informantes que representan el 27,6% seguido de los hombres agricultores que suman 73 entrevistados y representan el 21,9% del total de informantes. A estos le sigue un importante número de takuajary (son las mujeres dueñas del elemento ritual femenino en el templo) que suman el 38 de los informantes representando el 11,4%. También están los maestros (varones y mujeres) con 28

entrevistados representando el 8,4%. Después están los yvyra'ija, que son los iniciantes en el liderazgo religioso, siendo 23 entrevistados (6,9%) seguido están los grandes chamói, sabios ancianos con mucha experiencia en el liderazgo espiritual de la familia extensa y del pueblo Ava Guaraní, que son 14 y representan el 4,2%. Ya quedan pocas personas sabias de este talante y son los pilares dentro de la cultura. Ellos preparan a los yvyra'ija para el servicio del liderazgo religioso. Además de los mencionados, hemos entrevistado a abuelas, líderes políticos, obstetra empírica, médica empírica de niños y mujeres, que se diferencia de obstetra, maestras jubiladas, artesanos y artesanas, promotores de salud, mujeres líderes junto a su esposo, comerciante, pescadores, apicultores y estudiantes, que representan un menor número de informantes, y se puede observar en la Tabla 6.

En relación a la distribución de los informantes según género se puede observar que entre el femenino fueron entrevistadas 179 informantes (53,6%) y 155 (46,4) han sido varones. La diferencia es debido a que a las mujeres se las encuentran con mayor tiempo en la casa, ya que los varones más veces están fuera de casa y de la comunidad por cuestiones laborales. La situación económica obliga a las familias a rebuscarse otros tipos de trabajos esporádicos fuera de la comunidad por un periodo de un mes o más tiempo.

Para las variables edad y número de hijos de los informantes se calculó la estadística descriptiva; la edad promedio de los informantes es de 53,3 años, con un 15,9 años de desviación estándar, lo que permite expresar que el 90% de los informantes se encuentran entre los 37,4 años y 69,2 años; con edad máxima de 100 años y edad mínima de 18 años

En cuanto al número de hijos el promedio es de 6 hijos por informantes, con una desviación estándar de 3, lo que permite afirmar que el 90% de los informantes cuentan con al menos 3 hijos hasta un máximo de 9 hijos, llegando a observarse casos de informantes con 16 hijos. Este último es excepcional, siendo un hombre que se haya casado más de una vez. En ningún caso se trata de una mejer Guaraní.

Tabla 6. Ocupación laboral y/o rol que cumplen en la comunidad los entrevistados

OCUPACIÓN LABORAL/ROL	Frecuencia	Porcentaje
Ama de casa y agricultora	92	27,6
Agricultor	73	21,9
Takuajary (dueña del elemento ritual femenino)	38	11,4
Maestro/maestra	28	8,4
Yvyra'ija (Líder religioso)	23	6,9
Chamói (Líder religioso)	14	4,2
Abuela	9	2,7
Líder político	8	2,4
Agricultor y changa	6	1,8
Líder político junto al esposo	6	1,8
Ama de casa y artesana	5	1,5
Obstetra empírica y agricultora	4	1,2
Abuelo	3	0,9
Maestra Jubilada	3	0,9
Comerciante	2	0,6
Comisario de la comunidad	2	0,6
Médica empírica de mujeres	2	0,6
Médica empírica de niños	2	0,6
Sargento de la comunidad	2	0,6
Yvyra'ija, líder religioso y político	2	0,6
Artesano	1	0,3
Comisario de la comunidad y apicultor	1	0,3
Estudiante universitario	1	0,3
Líder político y Profesor	1	0,3
Líder político y promotor de salud	1	0,3
Pescador	1	0,3
Maestro y líder político	1	0,3
Maestro y trabajo fijo asalariado	1	0,3
Promotora de salud	1	0,3
Segundo líder	1	0,3
Total	334	100

4.5.3.2. Informantes de los datos cualitativos

En la Tabla 7 se demuestra que los datos han sido recogidos de las comunidades Ava guaraní paranaenses de Brasil y Paraguay. Como señaláramos más arriba, debido a que en la década del 70 la mayor cantidad de comunidades existían en el lado paraguayo, siendo 36 y 19 de Brasil, es que contamos con más cantidad de comunidades trabajadas en Paraguay. Los centros de traslado en Paraguay fueron Jykyry (5), Acaraymi (5) y Kirito (8). Y en Brasil las familias fueron agrupadas en una sola comunidad que es

Ocoy (10). En ambos países, de las comunidades agrupadas, las familias se han dispersado a varias comunidades existentes o conformado otras nuevas comunidades a las que también hemos llegado y realizado el trabajo. Son 43 entrevistas realizadas, 30 de las comunidades de Paraguay y 13 de las comunidades de Brasil. Ocoy es la comunidad más grande, por lo que hemos entrevistado a más personas de ella y por lo que también más respuestas sobresalen en el análisis. A la misma le sigue la comunidad Kirito.

Tabla 7. Número de entrevistas realizadas en las diferentes comunidades de Paraguay y Brasil

País	Comunidad	Número de entrevistas
Brasil	Ocoy	10
Paraguay	Kirito	8
Paraguay	Acaraymi	5
Paraguay	Arroyo Guasu	5
Paraguay	Jukyry	5
Paraguay	Ara Pyahu	2
Paraguay	Sauce	2
Brasil	Tekoha Añetete	2
Paraguay	Yporâ Poty	2
Paraguay	Independiente	1
Brasil	Itamarã	1
Paraguay	Koêju	1
Paraguay	Puerto Adela	1

4.5.4. Procedimiento

Presentamos el procedimiento cronológico durante el trabajo de investigación, de los tres años que ha significado el estudio.

Tabla 8. Fases cronológicas del proceso de investigación

Primera fase. Planificación general de la investigación	
Definición del problema y consideración del contexto de estudio (setiembre a octubre 2016)	En esta primera fase nuestro estudio ha consistido en la planificación general de la investigación, en que hemos delimitado el problema, las posibilidades de recursos materiales y económicos con las que contamos y las comunidades con las cuales trabajar y el tiempo estimado de trabajo de campo.
Revisión teórica, acercamiento al pueblo Guaraní y elaboración del protocolo de investigación. Además hemos escrito un artículo de investigación (noviembre 2016–febrero 2017)	Hemos hecho una revisión bibliográfica que respecta a nuestra investigación para un sólido sustento teórico. Iniciamos contacto con los líderes de la población Guaraní paranaenses y acercamiento a algunas comunidades tanto de Brasil como Paraguay. Y una vez recibido el consentimiento de palabra para la tarea investigativa, procedimos a la elaboración del Protocolo de investigación. A la par de estas actividades hemos escrito un artículo de investigación.
Segunda Fase. Trabajo de campo en Brasil y Paraguay	
Solicitud del permiso por escrito e inicio de los trámites para la Estancia de Investigación en la	Fue necesario contar con un permiso escrito por parte de los líderes de ambos países, ya que la consulta y consentimiento informado es derecho de los pueblos indígenas, regulado por Protocolo del país,

Resiliencia de los Ava Guaraní paranaenses de Brasil y Paraguay

<p>Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) de Brasil, (marzo 2017)</p>	<p>al menos en Paraguay. Con los líderes hemos delimitado con cuales comunidades trabajar y la cantidad de participantes como muestra de la población. En la misma ocasión, aprovechando que me encontraba en Brasil, comencé las conversaciones para cerciorarme de los requisitos para la Estancia de Investigación en la UNILA e inicié los trámites que duró 4 meses, para finalmente acceder a la misma por 5 meses (agosto-diciembre).</p>
Trabajo de campo en Paraguay	
<p>Permanencia en las comunidades (marzo a julio 2017)</p>	<p>Para la recolección de los datos, una vez llegada a la comunidad, el líder convocaba a una reunión en su casa o al templo para la danza sagrada, y allí me presentaba el mismo líder explicando los motivos de mi presencia en la comunidad. Seguido, los miembros de la comunidad me solicitaban que explicara en lengua guaraní el objetivo de mi estudio. A partir del mismo me designaban un acompañante, un joven o una joven para caminar conmigo hasta las casas de los paranaenses (hacía rol de acompañante y no informante). Así las encuestas y entrevistas las llevamos a cabo en las casas de las familias. La recolección de los datos cualitativos como cuantitativos las hicimos de forma simultánea. Considerando el ambiente y el contexto, a veces iniciábamos indistintamente por uno o por otro. En las comunidades más pequeñas como Ara Pyahu, Puerto Adela, Yporã Poty, Independiente fue más rápido el trabajo y podíamos terminar en una semana o diez días. Mientras que en Jykyry, Kirito, Acaraymi y Arroyo Guasu como son comunidades muy grandes y de población numerosa nos ha llevado hasta 25 días de permanencia consecutiva en medio de las comunidades. Muchas veces nos hemos encontrado en dificultades para salir por el mal estado de los caminos y quedábamos más considerando la convivencia amena con las familias.</p>
Trabajo de campo en Brasil y Estancia de investigación	
<p>Permanencia en la comunidades (agosto a octubre 2017) y Estancia de Investigación en la Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) de Brasil (agosto a diciembre 2017) Publicación de artículo científico (setiembre de 2017)</p>	<p>Durante la permanencia en Brasil hemos considerado oportuno realizar al mismo tiempo el trabajo de campo y la Estancia de Investigación, que ha significado mucho trámite para lograrlo. Pero la experiencia fue muy enriquecedora. La recolección de datos fue de la misma manera como hemos procedido en Paraguay. Todos se mostraron abiertos y colaborativos durante la entrevistas y encuestas realizadas. Aunque algunos estaban desconfiados. Más tiempo nos llevó Ocoy, con un mes y diez días en medio de la comunidad. Después hemos llegado a Tekoha Añetete e Itamarã en distintos mementos quedando por un lapso de diez días en la comunidad. Durante esta etapa también hemos logrado una publicación en la Revista Temas Antropológicos de México.</p>
Tercera Fase. Sistematización y elaboración final de la tesis	
<p>Elaboración del sustento teórico (noviembre 2017- junio 2018) Sistematización de los datos cuantitativos (julio a agosto 2018) Sistematización de los datos cualitativos (octubre 2018- febrero 2019) Análisis y elaboración del marco metodológico. Discusión de los resultados y elaboración de las conclusiones (marzo a junio 2019)</p>	<p>La elaboración del sustento teórico nos ha llevado mucho tiempo, y a la par hemos estado escribiendo artículos científicos. La sistematización de los datos cuantitativos nos llevó dos meses. Sin embargo, la clasificación y sistematización de los datos cualitativos, tras escuchar las entrevistas y escoger las más completas en medio de la saturación de las informaciones, para transcribirlas ha significado cuatro meses. Una vez sistematizados los datos procedimos a su análisis y a la par hemos desarrollado el marco metodológico. Posteriormente hemos llevado a discusión los resultados y finalmente redactamos las conclusiones a las que hemos llegado con nuestro estudio.</p>

La investigación la desarrollamos en un periodo de tres años, iniciado en setiembre de 2016 y finalizado en junio de 2019.

Como se puede observar en el cuadro, durante la primera etapa nos hemos dedicado a la planificación general de nuestra investigación. En un primer momento hemos sopesado los recursos tanto materiales como financieros con que contábamos para realizar el costoso trabajo de campo. Una vez aclarado el importante punto, avanzamos con la formulación teórica para el sustento de nuestra investigación. Nos hemos encontrado que el caso de los paranaenses en Paraguay solo fue estudiado por Beatris Baron (2003) de forma específica y también por Raquel Peralta (2005). Este último trabajo está enfocado en los cambios culturales que ha significado para los paranaenses la construcción de la represa de Itaipu. Y en Brasil, en ese tiempo, contaban con investigaciones específicas de la comunidad Ocoy, como es el trabajo de Maria Luisa Bran de Carvalho (2005, 2013) y del Centro de Trabajo Indigenista (2013), que trata de las violaciones de los derechos humanos y territoriales de los Guaraní en el Oeste de Paraná de Brasil.

Hemos iniciado el acercamiento a los líderes referentes de los Guaraní paranaenses de Brasil y Paraguay y acordado con ellos con las comunidades a trabajar. Así mismo hemos iniciado la visita a algunas comunidades como Ocoy, Jukyry, Ara Pyahu y Arroyo Guasu. El sustento teórico y el acercamiento a la población interlocutora nos ha facilitado la elaboración del Protocolo de investigación.

La segunda fase ha sido el trayecto más significativo durante esta investigación. Para la solicitud de permiso la Directora de tesis ha dirigido una carta a los líderes de ambos países y comunidades referentes para la obtención del consentimiento informado y la firma del acuerdo correspondiente (ver en anexo). Una vez obtenido este, procedimos al ingreso y permanencia en las comunidades, primeramente del lado paraguayo. Empezamos por las comunidades de más difícil acceso por las distancias y el mal estado de los caminos, que en su mayoría para ingresar son por accesos de caminos privados. Las comunidades son Ara Pyahu, Kukyry, Koëju, Yporä Poty, Sauce y Puerto Adela. Una vez completado el trabajo en estas comunidades, ingresamos a Arroyo Guasu, Kirito, Independiente y Acaraymi.

La adaptación al trabajo de campo no fue necesaria, pues llevamos mucho tiempo (desde 2007) trabajando entre los guaraníes de Paraguay y países vecinos con presencia indígena Guaraní como Brasil y Argentina. Y como soy hablante nativa guaraní la lengua significó una enorme ventaja. Aunque el idioma guaraní paraguayo difiere mucho del guaraní propio de ellos, con los años junto a ellos logro entender perfectamente.

Fue muy satisfactorio el tiempo de estadía durante la recogida de los datos en las diez comunidades de Paraguay. Han sido días muy fructíferos las caminadas, siendo parte de sus actividades cotidianas de la casa, sentar a la ronda de sus fogatas, compartir sus mates y sus platos, asistir a sus ritos religiosos y asambleas comunitarias, visitar a los niños y maestros en sus escuelas y colegios, ir a los arroyos y cosechar con ellos sus cultivos de autoconsumo.

En medio de las entradas y salidas de una a otra comunidad hemos seguido los trámites para la realización de la Estancia de Investigación en la Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) de Brasil. Hemos de entender que en la mayoría de las comunidades más distantes de Paraguay, citadas primeramente, no hay acceso a internet, cuestión que dificulta el contacto para los trámites seguidos por email. Pero entre la paciencia y la sabida justificación del caso, que entre cartas idas y venidas, con apoyo de la Directora de Tesis, hemos logrado acceder a la realización de la Estancia de Investigación; y que la hemos solventado por cuenta propia. Durante este tiempo hemos contactado con investigadores de diferentes culturas, como es característica de la UNILA, e intercambiado conocimientos a través de presentación de trabajos en ponencias en áreas afines a la antropología, historia y psicología.

El ingreso a las comunidades de Brasil, también hemos llevado a cabo satisfactoriamente, solo que ha durado más tiempo de lo estimado. Y con la única diferencia que en Brasil más investigadores han llegado hasta ellos, y de ahí que algunos se mostraban desconfiados pero no han de dejado de colaborar.

Tanto en Brasil como en Paraguay, las narrativas de sus vivencias a orillas del río Paraná y sus luchas actuales por retornar en la jurisdicción de sus territorios ancestrales eran retomadas en el mejor momento, las madrugadas en torno a la fogata durante la mateada (infusión de agua caliente con yerba mate) y en horas de la noche, de nuevo

con el mate. Y otro espacio es el templo, donde las mujeres no dejan de tocar el takua para animar a los hombres y a toda la comunidad en esta lucha ante el Estado y la Itaipu, reclamando sus derechos territoriales. El trabajo de campo de permanencia en las comunidades duró ocho meses en total. Sin embargo, retorné dos veces de forma continuada a la comunidad Ocoy de Brasil, invitada a participar de sus Asambleas Regionales con la temática de la lucha territorial de los dos países afectados, Brasil y Paraguay, y con apoyo de los Guaraní de Argentina. Así mismo, retorné en varias ocasiones a la Comunidad Sauce que se encuentra en su retomada de territorio ancestral, desde 2015.

Durante nuestra Estancia en Brasil también hemos aprovechado para avanzar en la elaboración del sustento teórico desde noviembre de 2017, cuando ya habíamos cerrado en trabajo de campo. Y una vez de regreso a Paraguay, proseguimos con la investigación teórica.

En la tercera fase de nuestro estudio proseguimos con la elaboración del marco teórico y escrito de artículos de investigación que respectan a la temática de estudio. En esta etapa solo uno pudimos completar a tiempo y en forma para la presentación a la Revista. En abril de 2019 hemos presentado el artículo que actualmente está en evaluación. Los demás artículos los seguiremos trabajando.

La sistematización de los datos cuantitativos nos llevó un tiempo prudencial de dos meses. Sin embargo, clasificar y sistematizar los datos cualitativos, por más familiarizados que estamos con el idioma y la cultura, nos llevó un tiempo de cuatro meses. Fue importante escuchar las entrevistas y escoger las más completas, de las que nos quedamos con 43 entrevistas. Hemos realizado 102 entrevistas abiertas y semiestructuradas, era un arsenal de datos y una saturación de las informaciones. Una vez escogidas las más representativas, la transcripción la realizamos a base de una traducción simultánea. Y aquí nos ha ocurrido lo que Sampieri *et al* señalan, como la reformulación de la muestra cuando “en los estudios cualitativos, la muestra planteada inicialmente puede ser distinta a la muestra final. Es posible agregar casos que no habíamos contemplado o excluir otros que sí teníamos en mente” (2014:386). Varias de las muestras que teníamos en la lista no habían respondido de forma completa, por lo que elegimos otras muestras que si respondían considerablemente todas las preguntas.

Cuando hemos cerrado la sistematización hemos procedido al análisis de los datos y a la par hemos desarrollado el marco metodológico. Seguido a estos, hemos realizado la discusión de los resultados y finalmente redactamos las conclusiones a las que hemos llegado con nuestro estudio. Y por último trabajamos con el ordenamiento de las bibliografías y los anexos, cerrando en junio de 2019 este estudio.

4.5.5. Consideraciones éticas

A partir del acercamiento a la comunidad hemos conversado y explicado el motivo de la investigación. Una vez comprendido tal argumento, solicitamos el permiso obteniendo el consentimiento y la firma de los líderes de las organizaciones paranaenses, tanto de Brasil como de Paraguay. Ellos son el líder de la comunidad Ocoy Celso Alvez y el Presidente de la Asociación Yvy Parana Rembe'ype, Julio Martínez, que a su vez es el mismo líder de la comunidad Ara Pyahu. Hemos aclarado que las entrevistas serán grabadas para su mejor aprovechamiento y fidelidad a sus narrativas. Los líderes han valorado el interés que demostramos por la historia y la realidad actual de los paranaenses. Y ante los mismos hemos asumido el compromiso de devolverles los resultados de la investigación una vez concluido.

4.5.6. Técnicas e instrumentos de investigación

Debido al diseño mixto de nuestra investigación hemos utilizado técnicas de investigación cualitativa y cuantitativa. Para la recolección de los datos cualitativos, de las distintas maneras de obtener la información, hemos encontrado que la observación participante, la entrevista abierta y semiestructurada eran las más adecuadas para conseguir el objetivo, y para los datos cuantitativos el uso de los cuestionarios.

Nuestro estudio es de enfoque etnográfico. Es decir, coloca su “acento sobre la dimensión cultural de la realidad social que somete a análisis, además parte de asumir la necesidad de una inmersión en esa realidad objeto de estudio” (Sandoval, 2002:76). A su vez Aguirre (1995:3) citado por Cáceres (2016:15) señala que este es “un estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma”. Tal es así que estuvimos inmersas en el campo para la recopilación de los datos. Para Martínez (2007) este tipo de investigación:

analiza el modo de vida de una raza o grupo de individuos mediante la observación y descripción de lo que la gente hace, cómo se comportan y cómo interactúan entre sí, para describir sus creencias, valores, perspectivas, motivaciones y cómo estos pueden variar en diferentes momentos y circunstancias, describiendo las múltiples formas de vida de los seres humanos (p.30).

Su objetivo inmediato es crear una imagen realista y fiel del grupo estudiado, con una intención más lejana que es contribuir en la comprensión de sectores o grupos poblacionales más amplios que tienen características similares.

4.5.6.1. Observación participante

La “observación investigativa” no se limita al sentido de la vista, sino a todos los sentidos. Implica adentrarnos profundamente en situaciones sociales y mantener un papel activo, así como una reflexión permanente, estando atento a los detalles, sucesos, eventos e interacciones. En esta inducción cualitativa los propósitos esenciales de la observación son:

- a) Explorar y describir ambientes, comunidades, subculturas y los aspectos de la vida social, analizando sus significados y a los actores que la generan
- b) Comprender procesos, vinculaciones entre personas y sus situaciones, experiencias o circunstancias, los eventos que suceden al paso del tiempo y los patrones que se desarrollan
- c) Identificar problemas sociales
- d) Generar hipótesis para futuros estudios (Sampieri *et al*, 2014, p.399).

La observación a través de los sentidos, como método más antiguo usado por los investigadores, es una habilidad básica del investigador. Según Cuella (2014), como técnica cualitativa, la observación participante pretende “comprender el comportamiento y las experiencias de las personas como ocurren en su medio natural,

en el que se intenta observar y registrar información de las personas en sus medios con un mínimo de estructuras y sin interferencia del investigador” (p.136).

Madeleine Leininger (1985, citado por Fagundes *et al.* 2014) propone cuatro fases para la práctica de la observación participante. La fase primera es la observación primaria o inicial, que ocurre con la entrada al trabajo de campo, en el que el investigador se dedica a escuchar, ver y registrar a fin de obtener una amplia visión de estudio antes de su involucramiento y que su participación empiece a influenciarlo. En la fase segunda se da la observación con alguna participación, en la cual el investigador empieza a interactuar con las personas, y observa sus acciones y sus palabras. En la fase tercera se da la participación con alguna observación, aquí disminuye la observación y da lugar a que el investigador se vuelva un participante activo, conocedor de la situación y del contexto donde se desenvuelve. La fase cuarta es denominada reflexiva, pues posibilita la organización y análisis de los datos y confirmar los resultados del contexto estudiado. Esta fase pretende ayudar al investigador a evaluar su trabajo, de su propia influencia y la de otros, sintetizarla en secuencia lógica de los datos y relatarlo honestamente.

De acuerdo a estas fases, la observación participante es un trabajo continuo de inmersión en la cultura/grupo de estudio. Un elemento indispensable de esta técnica es el cuaderno de campo en el que registrar y nos permita un trabajo de aprehensión de la realidad y la visión de estudio, con riqueza de detalles y con profundización.

La observación participante es una de las técnicas privilegiadas para la investigación cualitativa de estudios antropológicos, especialmente de los etnográficos. Por lo mismo, hemos considerado como técnica en nuestro estudio y nos ha permitido comprender mejor lo señalado por ellos en la encuesta y las entrevistas. No fue necesaria una observación encubierta, pues ellos estaban al tanto de que los resultados de la investigación les serán entregados como documento.

Nuestra inmersión en el trabajo de campo fue sencilla, con el rapport establecido por contactos anteriores y años de trabajo junto a la población Guaraní. A la vez que observábamos, éramos parte de sus actividades cotidianas de la comunidad, que comienza desde la madrugada tomando mate junto a la fogata. Seguido a esto se prepara el desayuno y se da de comer a los animales como gallinas y cerdos, algunas a

ordeñar vacas o cabras, luego ir al arroyo a lavar las ropas, a recoger productos de autoconsumo, preparar alimentos para el almuerzo y en horas de la tarde recoger leñas para el fuego. Durante estas actividades de forma espontánea se daban los diálogos que permiten complementar los datos de las entrevistas.

En varias ocasiones hemos sido partícipe de los ritos religiosos de la danza sagrada, de curaciones de enfermedades, de las reuniones de Asambleas Comunitarias deliberativas, Asambleas Regionales de los paranaenses a nivel de los países de Brasil, Argentina y Paraguay, que se dan en el templo. Fue importante también visitar las escuelas y observar las enseñanzas de los maestros, ayudar con la realización de las tareas a los niños y jugar con ellos en las horas de sus recesos. También acudimos a sus espacios de dispersión, que la mayoría de las comunidades cuentan con una cancha de fútbol donde se reúnen los fines de semana a compartir alegremente. Allí acuden los miembros de la comunidad de todas las edades, que es una característica de ellos, que todos los espacios sociales están abiertos para todos.

Nuestras observaciones del día las íbamos registrando en nuestro cuaderno de campo con los detalles pertinentes, de acuerdo a nuestro objetivo de investigación, fijándonos especialmente en el rol de las mujeres, así también en el rol de la pareja de los sabios ancianos, su organización sociopolítica, religiosa y económica.

4.5.6.2. La entrevista abierta y semiestructurada

La entrevista “es una conversación, es el arte de realizar preguntas y escuchar respuestas” afirman Denzin y Lincoln (2005, p.643). Concordamos con las autoras que llevar a cabo esta técnica es todo un arte, donde la persona del entrevistador también se convierte en instrumento de recolección de datos, por lo que exige establecer un rapport primeramente, para entrar en confianza y así obtener las respuestas al estudio.

La entrevista abierta para Cuella (2014) es efectuada “mediante conversaciones y en medios naturales, cuyo objetivo es captar la percepción del entrevistado, sin imponer su opinión el investigador” (p.132). Si bien es cierto, el entrevistador elabora las preguntas antes de realizar la entrevista, pero puede modificar el orden y la forma de encausar las preguntas para adaptarlas a las diversas situaciones y características particulares de los sujetos de estudio. Solo necesita de una guía hacia las que hay que

enfocar. Aquí la tarea del entrevistador consiste en permitir que los participantes se expresen con libertad con respecto a todos los temas y el registra sus respuestas. De acuerdo con Sampieri *et al.* (2014) implica que para “su análisis se codifiquen por respuestas similares o comunes” (p.234).

En las entrevistas semiestructuradas, el investigador tiene un conjunto de temas sobre su interés y a medida que el informante habla, va introduciendo sus preguntas sobre esos temas. En esta técnica existe un razonable grado de control por parte del investigador y un cierto grado de libertad en las respuestas del informante. Puntos importantes en la aplicación de la misma es el lugar y el momento. El lugar debe ser concertado donde el informante se sienta cómodo. Y el momento, porque requiere no tener prisa de ambas partes.

Durante nuestro trabajo de campo, en la realización de los dos tipos de entrevistas creadas para el efecto, hemos buscado la forma de encausar las interrogantes adaptándolas a las situaciones y características particulares. Primeramente acordábamos el horario, sino estaba disponible en el momento de la visita. Cuando el clima de otoño daba realizábamos bajo la sombra, pero en invierno todas las hemos realizado junto a la fogata si fuera de madrugada o de tarde-noche, o bajo el sol de la mañana. La fogata en el lugar preferido para recordar sus vivencias junto al río Paraná, cuándo y cómo se dio el traslado, cómo se sentían y cómo procedieron. Así también, cómo era su vida en los inicios de los reasentamientos en esos extraños lugares e inhóspitos como el de Jukyry, cómo superaron y cómo siguen soñando y luchando por acceder a sus tierras ancestrales. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas bajo traducción simultánea.

Los datos hemos complementado con la observación del documental “Los que no tienen lugar/Henda'ÿva. Un documental filmado y preparado por la Coordinación Nacional de Pastoral Indígena en 2013, en colaboración con los mismos Guaraní paranaenses, que trata sobre la experiencia de despojo de sus tierras ancestrales para la construcción de la Represa Itaipu.

Las dos técnicas cualitativas, la observación participante y las entrevistas abiertas y semiestructuradas, también la hemos trabajado en las 13 comunidades paranaenses. La primera técnica la hemos hecho con una guía previa a qué enfocarnos durante la

convivencia en la comunidad, como ser las prácticas de sus valores ancestrales, las innovaciones incorporadas, los roles específicos de las mujeres, roles de los líderes religiosos ancianos y los líderes políticos, la educación de los niños y la vivencia de la reciprocidad.

Lo referente a las entrevistas abiertas y semiestructuradas hemos realizado con 12 preguntas. Las cuatro primeras están basadas en las fuentes interactivas de la resiliencia planteadas por Grotberg (2001) y que están agrupadas en cuatro áreas: yo soy, yo tengo, yo estoy y yo puedo. Estas fuentes abarcan aquellos factores y recursos que el sujeto tiene en sí mismo y a su alrededor y que contribuyen a un enfrentamiento efectivo ante las dificultades. Y las ocho posteriores preguntas refieren al desplazamiento forzoso y la relocalización de los paranaenses. Con estas preguntas pretendimos recabar información no contemplada en el cuestionario y sobre todo dar valor a la narrativa de los guaraníes. También hemos realizado entrevistas a antropólogos conocedores de la cultura Ava Guaraní de Paraguay como son Bartomeu Meliá, Raquel Peralta, Beatris Baron, Henry Gaska y el historiador y antropólogo Clovis Brighenti de Brasil.

Este apartado, con el uso de las técnicas del método cualitativo, tiene la característica de utilizar la perspectiva emic que “presenta la explicación y una visión del mundo que los nativos aceptarían como real, significativa y apropiada, (...) una visión desde dentro de la cultura” (Espina, 1996, p.161), es decir desde el discurso y participación activa de los informantes obtenida a partir de las entrevistas. Y complementamos con la perspectiva etic, que es “una visión desde fuera” mediante la observación participante.

4.5.6.3. Cuestionario

Para la recolección de los datos cuantitativos hemos optado por los cuestionarios, que para Sampieri *et al.* (2014) en fenómenos sociales, tal vez es el instrumento más utilizado para recolectar los datos, y que “consiste en un conjunto de preguntas respecto de una o más variables a medir. Debe ser congruente con el planteamiento del problema e hipótesis” (p.217).

Nuestro instrumento de encuesta contó con 34 ítems distribuidas en tres partes, preparadas para el efecto de la investigación. Presenta los factores de protección personal familiar, y socioeconómicos y religiosos de la resiliencia en la cultura Guaraní. En cuanto a lo personal incluye elementos como: autoestima, humor, empatía, autonomía, sentido de la vida; lo que respecta a lo familiar contempla elementos de: comunicación, apoyo familiar, clima emocional positivo, cohesión familiar, roles de las mujeres y pareja de los sabios abuelos; y finalmente los elementos socioeconómicos y religiosos que señalan elementos de: liderazgo político, participación de la mujer, reglas de convivencia, tipo de educación, desarrollo económico, práctica de reciprocidad, vivencia de la espiritualidad, importancia de los mitos. Las preguntas están acordes con nuestros objetivos e hipótesis alternativa.

En el cuestionario exponemos primeramente las instrucciones indicando su grado de acuerdo con la posibilidad de marcar en las casillas disponibles. A continuación solicitamos los datos básicos: nombres y apellidos, edad, estado civil, número de hijos, género, ocupación, comunidad y país. Seguido a esto se presenta las 32 preguntas a completar. La aplicación de este instrumento fue más difícil, en el sentido de precisar de una respuesta concreta (nada, poco, bastante o mucho), y que a ellos se les dificultaba dar esa respuesta sin realizar comentarios. Además, como muchos de ellos no leen, hemos tenido que preguntarles, esperar sus respuestas y completar como investigadora por ellos.

En el desarrollo del estudio, también hemos utilizado fuentes documentales e iconográficas como videos, mapas, fotografías sobre los Ava Guaraní.

4.5.6.4. Instrumento cuantitativo de recogida de datos

El análisis de fiabilidad de las diferentes dimensiones, avala la fiabilidad del instrumento. El Cuestionario compuesto globalmente por 34 ítems (alfa=0,78) está construido a partir de los factores que caracterizan el concepto de resiliencia, de protección personal (alfa=0,64), familiar (alfa=0,61), socioeconómicos y religiosos (alfa=0,70) de la resiliencia en la cultura Guaraní y el aporte específico de la mujer.

5. DISCUSIÓN Y LÍNEAS FUTURAS DE INVESTIGACIÓN

A continuación procedemos a la discusión de los resultados de nuestro estudio. Incluiremos los de corte cuantitativo y cualitativo en relación al cumplimiento de los objetivos de la investigación.

De acuerdo a nuestro primer objetivo hemos pretendido identificar los factores psicológicos propios de los Ava Guaraní Paranaenses en las comunidades de Brasil y Paraguay que favorecen los rasgos resilientes. Con el fin de lograr este objetivo hemos trabajado primeramente con los datos cualitativos de las fuentes de la resiliencia de Grotberg (2001). Estas incluyen yo soy, estoy, tengo, puedo, y que tratan sobre la visión de los Guaraní que abarcan aquellos factores y recursos intrapsíquicos que tienen en sí mismo y a su alrededor y que contribuyen a un enfrentamiento efectivo ante las dificultades.

En la resiliencia sociocultural para Simpson (2010) el yo muta en un nosotros. Es así, que al ser preguntados quien es el Ava Guaraní, qué considera importante, han señalado como autodefinición nosotros somos fundamentalmente gente de paz, gente alegre, de actitud positiva, libre y cuidadores de la naturaleza. Todo ello se encuentra además asociado a una visión trascendente de sí mismos, puesto que se consideran palabra-alma y poseedores de un mensaje a vivir. Y los elementos clave importantes como parte fundamental que aluden a su identidad son el templo, el takua, la naturaleza, la tierra, el bosque, el tekoha, la cultura, las costumbres, su nombre del bosque, su espiritualidad, los ritos religiosos.

Sin embargo se perciben también opiniones que mencionan los cambios que están experimentando tanto en su territorio como en sus costumbres, lo que les está produciendo un cierto choque cultural a lo que ancestralmente se autodefinían. Esto porque hoy se encuentran avasallados por la sociedad de consumo, que les crean necesidades.

Lo que respecta a “nosotros estamos dispuestos como Ava Guaraní paranaenses” expresan que es a reivindicar su cultura y sus costumbres, a defender el

territorio/tekoha como cuidadores de la naturaleza y preservar la lengua sagrada (el ayvu tee/palabra-alma) y a mantener el bosque. El bosque les provee la subsistencia de oxígeno, animales silvestres para cazar, miel, frutas, hierbas medicinales. Como medio a lograr esta disposición que tienen es asistir a los ritos religiosos del templo, asumir su nombre del bosque y hablar su lengua sagrada. Estos elementos son clave que fortalecen su identidad Guaraní y es prometedor para que jóvenes y niños de hoy, cuando lleguen a su adultez sigan transmitiendo dichos valores de una generación a otra, de modo que se mantenga la identidad como pueblo. No obstante, mencionan también la necesidad de una apertura a los cambios del tiempo, con la apropiación de elementos foráneos, sobre todo la escolarización y el uso de las tecnologías. Además, aprovechan estos elementos para apoyarse en ellos para la defensa de sus derechos básicos ante los cambios culturales. Y los maestros opinan que estos elementos no disminuirán su ser indígena ni la identidad Guaraní si no olvidan su nombre del bosque y no dejan de acudir al templo.

Referente a “nosotros tenemos en la cultura” han resuelto fundamentalmente tener confianza en seguir coexistiendo como cultura Guaraní. Destacan la importancia de asumir la cultura dando importancia al valor de los ritos religiosos, a las costumbres guaraníes, aun asumiendo elementos foráneos. Muchos de ellos dan valor a los ritos religiosos de forma igual al valor de la escolarización. Para otros la confianza de permanecer en el futuro choca con la presencia de elementos que son vistos hoy como inevitables, amenazas o incluso como apoyos, como son los cambios culturales que se están produciendo, a consecuencia de la invasión de sus territorios y el contacto con la sociedad moderna.

Las razones de su fortaleza en la adversidad la tienen en el chamói oporaíva, líder espiritual. Este comunica mensajes de Ñanderuete tenonde y guía a la comunidad en su caminar hacia la tierra sin mal con sabias palabras desde el templo. Así mismo, otros señalan que su fortaleza la tienen depositada en Ñanderuete tenonde/Ñanderuvusu, por quienes se sienten amados incondicionalmente y en igual de valor de referencia ocupa la espiritualidad y el contar con su nombre propio del bosque. Para alimentar esta fortaleza cuentan con sus ritos religiosos y se asumen como un mensaje a vivir en la comunidad; que implica saberse palabra – alma enviada.

En cuanto a “nosotros podemos” señalan su capacidad de resolución interna de conflictos, como también la de asumir las consecuencias de sus actos que ocasionen dificultades a los miembros del clan familiar, a los efectos de devolver la paz a la comunidad. La vía más importante es el dialogo con la mediación del chamói/líder espiritual y el cacique/líder político. Tras el dialogo y escucha de las partes, como es costumbre, este invita a perdonar dando una nueva oportunidad al que se equivoca, ya que en la cultura se juzga el hecho y no a la persona. Sólo ante las faltas graves hay eventuales castigos y/o se acude a leyes externas de la comunidad, las leyes del país.

Los datos cuantitativos sobre los factores personales de la resiliencia, han sido indagados con 10 ítems que incluyen dimensiones como autoestima, empatía, humor, autonomía, esperanza de vida, iniciativa, apoyo, sentido de la vida, libertad. Los 334 informantes, han puntuado con la máxima categoría “mucho” señalando que las dimensiones personales que respectan a la autoestima, empatía, autonomía, iniciativa, apoyo, libertad están por encima de los 95%.

Los que respectan al sentido de humor (FP04) de los guaraníes han puntuado distribuyendo respuestas menor de los 95%. El porcentaje exacto puntuado por la categoría mucho llega a los 83,8% seguidos de la opción bastante con un 15,6%. Así los Guarní indican que tienen mucho sentido del humor y un porcentaje menor que expresan tener bastante o poco sentido del humor. El 93,4% de los entrevistados consideran que la naturaleza es parte de la identidad del guaraní, por lo mismo la importancia de su nombre del bosque tiene un peso muy grande y define el mensaje que viene a ser para la comunidad.

En cuanto a la esperanza que en el futuro permanecerán como pueblo Ava Guaraní (FP05), es el puntaje más bajo otorgado por los informantes en comparación a las dimensiones anteriores. Un 56,9% han optado por la categoría mucho, que corresponde a la mayoría. No obstante, se ha evidenciado que un grupo de informantes expresan que dicha posibilidad es bastante (39,2%) y poca (3,6%).

La esperanza de permanecer en el futuro, proporcionalmente más bajo a las otras dimensiones se debe principalmente a la exposición forzosa del pueblo a la cultura blanca. Y esto les ha acarreado el desalojo de su hábitat ancestral y la deforestación masiva de sus territorios donde hoy están asentados. Señalamos también que los Ava

Guaraní es la cultura más abierta que los otros pueblos guaraníes, situación que también influye y más en este tiempo de la globalización. Sin embargo, ellos saben a quienes abrir sus puertas de la comunidad y hacer partícipe de sus vidas y sobre todo de sus ritos religiosos en el templo.

Para complementar la discusión del objetivo, identificamos las conductas vivenciadas como respuesta a la noticia que debían abandonar su hábitat. Y he aquí, que la misma autoestima colectiva les permitió proceder desde una conducta de prudencia y cautela, cuando la tristeza invadió a los miembros de las comunidades, al escuchar a los referentes de la noticia (Hombres de Itaipu, Proyecto Guaraní, la FUNAI y el INCRA) que todos debían abandonar su hábitat ancestral. Los abuelos han sido quienes más han sufrido, estaban tristes, no querían salir ni abandonar el lugar que era su hogar desde tiempos remotos, donde las aguas, el bosque, el río eran parte de su vida, su identidad y su alimento físico y espiritual. La situación les ha acarreado mucho sufrimiento, ante el cual no dejaron de resistir con valentía y esperanza como familia acudiendo al templo. A algunos se les dio por no creer la noticia, a otros les ganó la negación en un primer momento. Y más allá de la tristeza, el sufrimiento y la enfermedad que les acarreó la noticia, sus líderes los sabios abuelos, han llamado a la resistencia y muchos han asumido resistir con coraje/valentía y esperanza, quedando hasta último, hasta ver que las aguas estaban subiendo, y estos últimos fueron retirados con fuerzas militares.

Como un pilar fundamental es su autoestima personal y colectiva, que se expresa en la imagen positiva que tienen de sí mismos y de su cultura, que se sienten amados profundamente por su Creador, que lo ha enviado con una misión, un mensaje a vivir sobre la tierra, como así también por sus familiares, que son parte del asiento de sus fogones, como señalan Zanardini y Biedermann (2001) y Pereira (2011).

Consideramos que la autoestima, la seguridad en sí mismo, el humor como elementos intrapsíquicos encontrados en ellos y que los fortalecen como personas en su identidad indígena Guaraní, es debido al clima de afecto y aceptación incondicional en que son concebidos, recibidos al nacer y educados en la familia extensa. En este sentido, Nathalie Lizeretti, psicóloga española, argumenta que la existencia del ser humano se construye en el seno de las relaciones humanas, es decir, su particularidad se expresa a través del hecho de que su experiencia está ligada a relaciones

interpersonales. Además, la persona vive orientado hacia un objetivo o unos valores que forman parte de su identidad (Lizeritti, 2012). Al referirnos a la identidad, traemos lo señalado por Erikson (1987), para quien la identidad es “un fenómeno subjetivo, que se construye en interacción con otros y que está ligada a un sentido de pertenencia a grupos socioculturales que comparten características comunes”. En este caso, es tal como se da en la cultura Ava Guaraní paranaenses, para quienes la identidad colectiva está por encima de la personal.

Henri Tajfel, psicólogo social británico, desarrolló la teoría de la identidad social a la que define como una “parte del autoconcepto que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia” (Tajfel, 1984, p.255). Su teoría la concibe como el vínculo psicológico que permite la unión de la persona con su grupo. El elemento esencial en la teoría es el vínculo-pertenencia a un grupo, ya que este permite diferenciarse de otros grupos a los que no se pertenece reafirmando la pertenencia al grupo suyo. El vínculo familiar es el elemento inseparable en la cultura Guaraní y que le hace perteneciente a su pueblo. En este sentido queda demostrada nuestra hipótesis que los factores psicológicos de protección personal y de las fuentes de la resiliencia de los Ava Guaraní paranaenses, determinan su capacidad de sobreponerse a las adversidades, a partir de la fuerza intrapsíquica del cual son poseedores los guaraníes.

Conforme al segundo objetivo, hemos tratado de identificar los factores socioculturales: políticos, económicos y religiosos propios de los Ava Guaraní vivenciadas en las orillas del río Paraná y en sus comunidades de reasentamiento, que fundamentan la presencia de los rasgos resilientes. En este sentido, los Guaraní paranaenses caracterizan aquel lugar ancestral junto al río como un espacio que les permitía vivir ya en la tierra sin mal, sin intrusión de los blancos. El lugar era propicio para vivir de acuerdo a su organización cultural, la vivencia en la espiritualidad y sus costumbres de reciprocidad. El mismo territorio tenía un sentido espiritual para sus miembros. Destacan que allí la vida era en abundancia, con sana alimentación con el consumo de pescado fresco diario, animales silvestres, cultivaban la buena tierra y cosechaban en abundancia productos de autoconsumo. Además, allí no conocían las fronteras. Vivían bajo el liderazgo de una pareja de chamói/líderes religiosos, donde el

centro de la convivencia era el templo, en el que se realizaban las danzas sagradas, la recepción de los nombres del bosque, las curaciones de los enfermos y se debatían temas de interés común hasta llegar a los acuerdos comunitarios. Se practicaban los valores del respeto a la palabra, la escucha, el cuidado de los niños y la atención a los ancianos, la convivencia recíproca y armónica entre los miembros de la comunidad y toda la naturaleza. Del bosque recogían o cazaban sólo lo necesario para alimentarse, ya que todos los seres vivos tienen sus cuidadores, y estos permiten el usufructo pero no el derroche. Así mismo, como Guaraní, ellos se saben y se sienten hermanos de toda la naturaleza y no sus dueños.

De este lugar y vivencia fueron arrancados y llevados donde la gran mayoría no conocía el lugar donde serían trasladados y quedaron añorando por mucho tiempo. Jykyry era el destino más distante de todos (160km del antiguo hábitat), el territorio más aislado donde fueron descargados y abandonados los paranaenses del lado paraguayo, un lugar que ni siquiera tenía arroyo. En Paraguay, sólo conocían el lugar aquellas comunidades que con la ayuda de los misioneros accedieron a él, como es el caso de Acaraymi y Kirito. Y en Brasil, acompañado por la FUNAI, algunos miembros de Ocoy conocían el lugar, que dista a 25km del hábitat ancestral.

Para los Guaraní, ante el inminente desalojo, era importante permanecer en familia y en comunidad. Situación que pudo darse en el caso de la comunidad Acaraymi y Kirito, porque fueron trasladados con la ayuda de los Misioneros. En el caso de Jukyry, donde fueron agrupados de distintas comunidades, las familias fueron trasladadas por Proyecto Guaraní y abandonadas a 10km por falta de caminos para acceso de vehículos, y Ocoy fue trasladada por la FUNAI. Y varias familias han realizado su mudanza a pie, cargando sobre sus espaldas sus pertenencias, se han dispersado por varias comunidades.

Las familias que han elegido donde mudarse, han encontrado un poco de tranquilidad y paz en el nuevo lugar, como se destaca Acaraymi y Kirito. Y otras familias que fueron reubicadas en lugares desconocidos como Jukyry y Ocoy han experimentado mucha precariedad en los inicios, incluyendo enfermedad, hambre y muerte de sus familiares. No obstante, aún en medio de esa realidad, la reciprocidad se hizo presente, las familias no han dejado de compartir lo poco que poseían como es costumbre en la

cultura Guaraní. El Proyecto Guaraní (en Paraguay) y la FUNAI (en Brasil) han incumplido en gran parte sus compromisos de acompañar a las comunidades en su instalación y reorganización de la nueva comunidad. El acompañamiento fue esporádico y sólo a algunas comunidades, y para peor los alimentos que hacían llegar en caso del Proyecto Guaraní estaban vencidos, pero han tenido que consumir ante la falta de alimentos, ya que sus cultivos estaban en crecimiento y faltaba aún para la cosecha.

En el reasentamiento la comunidad Acaraymi reconoce que ha accedido a una buena tierra, que se asocia con buen bosque y animales salvajes/silvestres, aunque pequeña en comparación de los que ellos fueron obligados a abandonar. El caso de Tekoha Añetete e Itamarã de Brasil destacan que el territorio elegido por ellos contaba con buena tierra, buen bosque y arroyos caudalosos, frente a otras comunidades como Jykyry que contaban con lugares desérticos, donde el agua escaseaba, el lugar estaba aislado y sin caminos. Y el caso de Ocoy sin bosque, tierra árida y poco fértil pero rodeada de aguas. Las demás comunidades de Paraguay, que en un principio contaba con buenos recursos naturales, son: Kirito, Yporã Poty, Puerto Adela, Ara Pyahu, Independiente que ellos mismos han logrado acceder en colaboración de la Iglesia Católica. Arroyo Guasu es una comunidad grande a las que los paranaenses han logrado integrarse. Y Koëju que fue adquirida por el INDI, territorio que colinda con la comunidad Jukyry, cuenta con arroyos muy pequeños.

Para los paranaenses, el despojo de su hábitat ancestral ha significado la dispersión de las familias, ya que algunas han partido para Argentina, otros a Brasil y Paraguay, cuando la costumbre es vivir en clanes familiares.

En el nuevo hábitat han tenido que reorganizarse, integrarse con las familias que no conocían. Su organización política y económica estaba supeditada a la religiosa. Es así que los líderes más antiguos de las comunidades provenientes, los chamói junto a su esposa takuajary, por derecho consuetudinario siguieron siendo líderes en los nuevos asentamientos. Estos convocaban al templo para la organización comunitaria, para la distribución de espacios de edificación de las casas y templos, y la preparación de la tierra y el cultivo. Allí también debatían las nuevas normas de convivencia, la elección de nuevos líderes y se organizaban para el reclamo de los derechos y el acceso a los servicios básicos asociados al claro objetivo de la ampliación de sus territorios, no

quedándose con lo poco que le han otorgado. Además, asumían sus roles personales asignados como hombres, mujeres y los liderazgos sean religioso o político.

Los elementos destacados dentro de la organización sociocultural que le permitió subsistir en el nuevo asentamiento son la fe y la esperanza en Ñanderuvusu o Ñanderuete tenonde, dada en su profunda espiritualidad. Esto hace que acudan al templo a escuchar con confianza al chamói oporaíva que convocaba para la danza y los ritos religiosos. Otros elementos importantes fueron la actitud positiva y espíritu alegre del Guaraní, la vivencia de la reciprocidad en que se destacan las mingas comunitarias y la resistencia en las adversidades que está asociada a la unidad familiar y comunitaria.

Estos resultados coinciden con los datos cuantitativos que refieren a los factores familiares y factores socioculturales (político, económico y religioso). Tal como señalaran en los datos cualitativos la importancia del apoyo familiar aquí han dado una puntuación máxima a la misma, afirmando que la familia nuclear es parte de la familia extensa (FF01) en un porcentaje de 99,7%. Así mismo, que en la familia el logro de uno es de todos, que los cuidados de niños y abuelos es fundamental en la cultura Guaraní; que los abuelos y abuelas son los pilares y modelos en la vida familiar extensa, han recibido la puntuación más alta de la mayoría de los 334 informantes consultados, casi de manera unánime, por encima de los 97%.

En medio de la realidad en que viven, un 82,9% dan una puntuación máxima (mucho), a lo que refieren que todavía los hijos y nietos son educados según pautas culturales por la familia extensa y solo un 16,2% han señalado con la opción bastante. Vale decir que la cultura sigue fuerte con sus valores familiares. Los factores que aluden a su organización sociopolítica, económica y religiosa, que comprende 14 ítems en el cuestionario, la puntuación más alta (99,4%) ha recibido que los niños son educados desde la bondad y la ternura (FSR14). Otros elementos importantes para la cultura han sido puntuados por la opción de la categoría mucho por encima de los 80% donde afirman que en la comunidad cuentan con reglas claras de convivencia (88,9%), que la vivencia de la espiritualidad sostiene la vida comunitaria (88,9%), que nutren su ser Guaraní con los mitos religiosos (81,4%), que el visitarse tiene importancia en la cultura (88,6%) y que los sabios abuelos cuidan de la salud y la vida de los miembros de la comunidad (90,7%).

La característica económica de los guaraníes, es la vivencia del jopói/reciprocidad. Este elemento, la mayoría de los informantes han puntuado muy alto, correspondiendo a un total de 92,5%. Es decir, que aún en la precariedad que muchas de las comunidades viven, aún se comparten lo que producen, cosechan o se logra en la comunidad. Aunque han puntuado bajo el ítem FSR09 que refiere a las otras formas de desarrollo económico, sea funcionario público o privado u otra fuente, en la que la mayoría expresan que esta situación se da muy poco (69,2%) en la comunidad.

Los guaraníes son muy agradecidos con la vida, que muchos de los informantes en lugar de puntuar la opción nada optan por el poco. Porque la verdad es que el acompañamiento estatal en Paraguay para el desarrollo sustentable respetando sus prácticas culturales es nulo. Ellos, como agricultores o apicultores pretenden vender sus excedentes y no encuentran mercado para ello y terminan ofertando sin dejar ganancias para la familia extensa, así también los artesanos. En el lado brasilero hay una mínima diferencia de ayuda social, como canasta básica y aporte monetario para la educación de los hijos, que alcanzan a las tres comunidades estudiadas. Así que es valorable que en medio de la precariedad aún comparten lo que tienen. Lo que si hemos observado es que lo percibido por un trabajo asalariado, específicamente el dinero, se queda en la familia nuclear y no se comparte con los demás miembros de la comunidad, a no ser para auxiliar en casos de emergencia por una enfermedad.

Entre los factores socioeconómicos y religiosos, los que presentan un promedio menor con una mayor desviación estándar, son los FSR05, FSR08 y FSR09. El FSR05 refiere a la educación que reciben los hijos y nietos se debe a la dispersión de pareceres. No es como ellos quisieran, y se debe a que los Estados de Brasil y Paraguay pretenden unificar la educación a la sociedad blanca, cuando existen Leyes que regulan la educación específica y diferenciada para los pueblos indígenas. En Paraguay por Ley Nº 3231/07 la Educación Escolar Indígena debe ser intercultural, bilingüe y diferenciada, pero que hasta el momento no se logra instalar. Ellos siguen reclamando que las políticas del Estado, en cuanto a la escolarización sea específica y diferenciada, con contenidos, metodologías y tiempos que le sean propios. Desde la última década, hay varios profesionales entre ellos, que son docentes en las escuelas de sus comunidades, otros

son enfermeros y enfermeras, pero que a falta de rubros en el área de salud se dedican a la educación.

En Brasil la educación indígena esta legislada en la misma Constitución de 1988, que a partir de los Artículos 210, 215 y 242 está regulada que la educación debe ser intercultural, bilingüe y diferenciada respetando su cultura. Sin embargo, actualmente no se lleva a cabo, pues la educación que se imparte es más aculturada que Paraguay. La ventaja con que cuentan en Brasil es que el Estado otorga a las escuelas maestros nombrados con buena remuneración salarial y se encarga del mantenimiento de las edificaciones. También cuentan con miembros que ya son profesionales y trabajan en su profesión como docente indígena en sus escuelas y otros como enfermeros, como es el caso del líder de Ocoy y su hermana.

Los FSR08 y FSR09 hacen referencia al sistema de trabajo realizado en sus comunidades, ancestral, agroecológico y agroforestal y otro tipo de ingreso económico. Es evidente que son muy pocas las comunidades que se dedican al sistema ancestral como desarrollo sustentable, como son Ara Pyahu, Independiente, Ocoy, Tekoha Añetete e Itamarã, y que no cuentan con mercado para la renta como señaláramos más arriba. En Brasil tienen un plan próximo a ejecutarse que consiste en cultivar productos para el autoconsumo y la renta, que el mismo Estado acompañará el cultivo y la compra de sus productos. Actualmente, las demás comunidades tienen ingreso del alquiler de sus tierras, o algún tipo de trabajo esporádico fuera de la comunidad, y un porcentaje menor de funcionarios públicos en su rol de maestros (activos y jubilados) que son 33 personas de las 334 entrevistadas, equivalente al 9,9% del total y un porcentaje muy bajo que se dedican como profesional asalariado regular, y otros más bien esporádico.

Complementamos la discusión desde los datos observados. En la resiliencia comunitaria Suarez Ojeda (2004) presenta pilares como la autoestima colectiva, la identidad cultural, la solidaridad, el pensamiento crítico, la religiosidad. Desde la observación participante, todos los pilares hemos hallado en las características y los valores de la organización sociocultural de los Ava Guaraní paranaenses.

Su autoestima colectiva e identidad cultural expresadas en la imagen positiva que tienen de sí mismos, el espíritu alegre, el humor con su capacidad extraordinaria de disfrutar de todo, la facilidad de relacionarse junto a otros, la independencia y el espíritu

libre que tienen por naturaleza que nada les ata, la creatividad con su arte de la palabra, el canto, las artesanías. El pensamiento crítico, en su capacidad de asumir las consecuencias de sus errores, de perdonar y dar oportunidad al que se equivoca. Y la religiosidad expresadas en su profunda espiritualidad, la vivencia de sus ritos religiosos, y su nombre del bosque que implica un mensaje a vivir para la comunidad y la solidaridad que expresan a través de la reciprocidad que es una característica propia de ellos.

Para Simpson (2010) los valores son “aquellas virtudes a las que se refieren las conductas, que las sustentan y orientan. Toman la forma de juicios morales o hábitos y se convierten en principios que se constituyen como motores de la vida de los hombres” (p.13). La persona adquiere valores a través de las tradiciones, de la experiencia y de la socialización donde “cada cultura impone a los hombres que nacen en ella distintos modos de actuar, de pensar y de sentir” (p.15).

Varios son los valores que sustentan y orientan las convivencias de los Ava Guaraní paranaenses que ya hemos expresado en sus pilares, y otras que mencionamos aquí: sentido de pertenencia, la familia extensa, ser palabra-alma. Es decir, los Ava Guaraní a partir de esta fuerza vital interior y social del sentido de pertenencia a su cultura, hace que ellos aprecien y posean un sentimiento común de cuidar de lo propio, de aquello que da identidad al Ava Guaraní, sus costumbres, sus creencias, su lengua. Además, cuentan con normas de convivencia que regulan su comportamiento.

La familia extensa es un valor indispensable. Es dentro de esta familia extensa que uno es engendrado y recibido como palabra-alma, con un mensaje a vivir que se expresa en su nombre. En este sentido, Chamorro (2004a) argumenta que los Guaraní no tienen nombre como si tuvieran una cosa, pues: “Ellos son nombre. El nombre de la persona es fundante, y viene a ser como una cifra poética que acompaña a la persona desde su nacimiento hasta su muerte” (p.282).

Ser palabra –alma al Ava Guaraní paranaense le remite a su origen divino, a su concepción religiosa, al templo y la participación en las ceremonias religiosas. Desde este valor de la palabra está llamado a no perder la conexión con lo sagrado, a vivir siendo feliz de acuerdo a su nombre, con la libertad que no se negocia, a apreciar el silencio cargado de significados, la convivencia armónica en respeto recíproco con la naturaleza y todos los seres. De ahí también su solidaridad ante toda circunstancia,

viviendo en reciprocidad (jopói), siendo tolerante y sabiendo perdonar. Bartomeu Meliá es quien más escribe sobre la reciprocidad, y argumenta que es un círculo de equidad que beneficia a todos (Meliá, 2008).

La característica de su organización religiosa es lo más relevante, ya que esta es transversal a toda la cultura. Es por ello que acuden al templo continuamente. Los Guaraní argumentan que los mismos Ñanderuete/Dios les ha puesto sobre la tierra, les ha dado su canto inspirado, para que los mismos dioses creadores los escuchen mientras viven. Porque se saben seres muy amados y sostenidos por su Creador.

En este sentido, según Munist *et al.* (1998) para construir la resiliencia en las vidas de los individuos que se sobreponen a la adversidad es necesario y fundamental “brindar afecto y apoyo, que implica proporcionar respaldo y aliento incondicionales” (p.22). A su vez Cyrulnik (2001) habla de un tutor de resiliencia que pueden ser “una persona, un lugar, un acontecimiento, una obra de arte”, es decir todo aquello que colabore a renacer de la adversidad en el desarrollo psicológico poniendo en marcha el proceso dinámico de resiliencia. Entonces, argumentamos que dada la importancia del afecto y el apoyo, para los paranaenses sus tutores de resiliencia fueron las personas y el lugar. Sus líderes religiosos con sus afectos como personas inspiradas por Ñanderuete y los demás miembros los contenían en el templo. Aquí los elementos específicos son el escuchar y ser escuchado por personas que le son caras a sus afectos. En este sentido, Simpson (2010) argumenta que “la expresión permite elaborar la adversidad, el dolor y salvar situaciones conflictivas y difíciles” (p.17). Y para esta expresión, han acudido al templo todo el tiempo que fuese necesario, antes de ser despojados de su hábitat ancestral y también en su lugar de reasentamiento.

En el templo tenían lugar los ritos religiosos, junto al canto, la danza y la chicha, días y noches al sonido del takua y la maraca mirĩ. Allí el espacio, estuvo abierto a expresar sus dolores, sus tristezas y desesperanzas, sus angustias de encontrarse en un lugar extraño, que les acarreaba enfermedad. Allí escuchaban las sabias palabras de mensajes positivos de los chamói y recibían el apoyo incondicional de toda la comunidad. El desafío fue convertir aquel nuevo lugar en su nuevo hogar que le permita el desarrollo de su cultura, manteniendo la vivencia de su espiritualidad. Sus ritos religiosos los mantienen en comunión con los familiares ausentes, de quienes no tienen

noticias. Es decir en la cultura tienen un lugar, que es el templo, donde acudir a ser escuchado por el chamói y los demás miembros de la comunidad. El templo fue y sigue siendo el centro del desarrollo integral de la cultura. Este es el espacio de los acuerdos comunitarios y del perdón, de los ritos religiosos, las curaciones y donde recibió su nombre. Allí encuentra su verdadera fortaleza para seguir adelante, en paz y en armonía con todos los seres. Entonces, cabe señalar que ese lugar junto a sus miembros, ese espacio sagrado significó un lugar terapéutico para los Ava Guaraní paranaenses para sanar las heridas de su ser palabra-alma. Y estar fortalecidos y animados en su caminar hacia la tierra sin mal, aguardando firmes la restitución de sus territorios ancestrales.

Con los argumentos de esta discusión nuestra hipótesis queda corroborada. Es así que los factores socioculturales de su sistema de organización en reciprocidad con la naturaleza y los vínculos con la familia extensa y su profunda espiritualidad, influyen en el desarrollo de los rasgos de la resiliencia y confirman que les mantiene firmes en la esperanza que le serán restituidas sus tierras. De modo que han pasado 40 años y siguen aguardando con esperanza, porque lo logrado aún es mínimo en comparación de la pérdida generada por la Itaipu a la cultura.

Conforme a nuestro tercer objetivo hemos tratado de comprender el aporte propio de la mujer, a través de sus roles específicos y que inciden como factor que propicia la resiliencia ante el desplazamiento y la actual búsqueda de restitución de sus territorios. Con relación al rol de la mujer en el desplazamiento, estaba asociado en ser las compañeras de la lucha y la resistencia para no abandonar el territorio ancestral y las imprescindibles en los ritos religiosos del templo. Como dueñas del takua son las que tocan este instrumento religioso en el templo de manera a afrontar con fortaleza el inminente despojo territorial que han sufrido. Destacan la importancia de su presencia de apoyo constante, de ser el sostén con el canto y el sonido del takua y sus estrategias oportunas y sutiles en la lucha por acceder a una ampliación territorial pensando en las futuras generaciones y permanecer en los territorios de reasentamiento.

En cuanto al rol actual de la mujer no ha variado. Igualmente se destacan como las luchadoras y reivindicadoras de los derechos de su pueblo, como iguales a los hombres en condición de derechos y obligaciones en la comunidad. Además, son las perpetuadoras de la cultura, siendo ellas las educadoras de los hijos y nietos como

dueñas del hogar. Mediante ellas los niños aprenden la lengua, las creencias, las costumbres. Ellas aseguran las generaciones a través de los hijos. Por tal motivo las mujeres dan mucha importancia al aseguramiento territorial, pensando en las futuras generaciones y su reclamo es insistente ante el Estado y la Itaipu.

El territorio y la tierra para ellas tienen un gran sentido en la cultura Guaraní. La conexión que tienen las mujeres con la tierra hasta es más fuerte que la de los hombres. Y que los mismos hombres reconocen, como señalaran: “ellas, más que nosotros, comprenden mejor la necesidad y la importancia de contar con territorio propio y suficiente, pensando en los hijos, nietos y las futuras generaciones que necesitarán donde desarrollarse”. Las comunidades destacan la importancia de que ellas animan las luchas territoriales con sus cantos y el sonido del takua en el templo, y que sin ellas no podrían lograr lo alcanzado hasta el momento. Al ser preguntados cómo es considerada la mujer en la cultura, respondieron enfatizando que sus roles son sobre todo de ser las dueñas del takua, por lo que su papel es imprescindible en rituales religiosos. Además, ocupan un papel destacado como madres, dueñas del hogar y responsables de todo lo relacionado con éste, tanto en términos organizativos como afectivos, que indican características de matrilocidad de la cultura.

De los datos cuantitativos cabe señalar que coincide también con lo aportado más arriba. Sobre “la participación de la mujer en todos los ámbitos en valorada” (FSR11), han puntuado un 85,3% por la máxima categoría (mucho). Y en cuanto al factor en que “las mujeres, madres y abuelas, son las cuidadoras de la vida en la familia extensa” (FF10) han señalado con la opción mucho un 98,8%. Es decir que han sido 333 de los 334 informantes que han optado por la máxima categoría en el ítem.

En nuestra observación participante, hemos observado ampliamente sus roles de madre, dueñas del hogar, del fuego y de takua. Además, como agricultoras, artesanas, obstetra empírica y médica de los niños. Ciertamente hay compartimiento de roles, pero es notorio que son las mujeres quienes dirigen toda la familia extensa. Es destacable su rol de madre y abuela. La maternidad es un don preciado en la cultura, un lugar destinado a las mujeres (Pereira, 2011) por el que aseguran las generaciones como cultura. Cabe señalar que aún no hemos encontrado mujeres que han dicho que no quieren tener hijo. Y en este sentido, los datos cuantitativos arrojan que el promedio de

número de hijos es de 6 por informantes, con una desviación estándar de 3, lo que permite afirmar que el 90% de los informantes cuentan con al menos 3 hijos hasta un máximo de 9 hijos.

Existe una exclusiva responsabilidad del cuidado de los hijos que es confiada a la mujer, y a quienes ella se dedica con todo afecto y paciencia. La educación de los hijos, con la cercana colaboración de la abuela materna, está dada en bondad, afecto y libertad al niño. Para las mujeres los niños no deben llorar y si lloran los distraen rápidamente. Crecen bajo un extraordinario ambiente de libertad y las madres creen que deben desarrollarse donde son felices. Por eso el dolor y la angustia de las madres y abuelas cuando no pudieron regresar a las orillas del río Paraná donde los niños crecían libres y felices.

Así la educación se da en cercano acompañamiento y no en prohibición, donde el niño es protagonista de su aprendizaje vicario, ciertamente bajo la atenta mirada de la madre y la abuela materna y a su vez de todos los miembros de la familia extensa. De ahí un niño nunca es ni será huérfano en la cultura. Este clima de afecto donde es educado marcará toda su existencia y le prepara a asumir su identidad Guaraní y amar serlo. Aquí radica su autoestima y su libertad extraordinaria, asumiéndose como palabra alma enviada que se posicionó en el asiento (*apyka*), vientre de la mujer, desde donde debe erguirse y caminar hacia la tierra sin mal. Debe cuidar de su vida una vez asumido su nombre del bosque como Guaraní, que se da a partir de los tres años, para que esa pequeña porción de la divinidad, palabra-alma asuma las consecuencias de sus actos y no ser una persona hueca (*heko nandíva*), como señalaran Chamorro (2004b) y Peralta⁹⁷ (2019).

En su rol de dueña del fuego y del hogar es la que alimenta a la familia extensa. Para ello la mujer también es agricultora, ella cultiva cerca de su casa batata dulce, calabaza, un poco de maíz, para que esté a su alcance la cosecha mientras cuida de sus hijos y realiza los quehaceres de la casa. Ella podrá cosechar de los cultivos del hombre que está en un área más grande, donde cultiva maíz, mandioca, maní, arroz, legumbres y otros. Ella reúne a los hijos y a la familia extensa en torno a su fuego, donde se

⁹⁷Raquel Peralta, antropóloga. Entrevista cedida a efecto de esta investigación (enero, 2019).

comparte el mate y se discute puntos importantes para llegar a acuerdos familiares. Allí junto al fuego ella tiene para invitar a los suyos un poco de batata dulce, mandioca y maíz asados al fuego. El encuentro junto a la fogata es el espacio privilegiado para la transmisión oral de las costumbres y los mitos a los nietos, por lo que tiene un valor muy alto en la cultura. Y pertenecer a un fuego es condición para existir en salud física y equilibrio psicológico para el Guaraní, como señalan Chamorro (2009) y Pereira (2004). Es en esta organización de la familia como dueña del fuego en el hogar, que se nota su liderazgo y el respeto que dan los miembros de la familia y comunidad a su palabra.

En su rol de dueñas del takua hemos sido partícipe tocando también el takua en varias ocasiones, durante los ritos religiosos de la danza sagrada y las curaciones. Dueñas del takua, porque es el elemento ritual femenino que solo ellas pueden tocar. Y de este aporte del sonido del takua y el canto de la mujer necesitan para realizar la danza y para que el chamói oporaíva se inspire a fin de comunicar los mensajes a la comunidad. Así mismo, la dueña del takua, por lo que se la denomina takuajary, la esposa del Chamói es quien prepara la chicha, bebida sagrada. Y ella en caso de quedarse viuda como takuajary, podrá desempeñar el rol de comunicar los mensajes de inspiración divina a la comunidad si tiene la fuerza espiritual. Si ella puede realizar esta actividad fundamental en la cultura, con o sin la colaboración del hombre, es señal de que ella tiene una capacidad o grado de ser completa en sí misma, cuando toda actividad se realiza en pareja, al igual que la pareja de los Dioses creadores, el Ñanderuete y Ñande Sy.

La discusión nos permite afirmar que el aporte de la mujer a su cultura es fundamental, desde sus roles más destacados como la maternidad, ser la dueña del fuego en el hogar y la dueña del takua en el templo, como así también su estrecha relación con la tierra. Este aporte a la cultura Guaraní tanto ellas y los mismos hombres reconocen, que hacen parte de ser caminantes y buscadores de la tierra sin mal. Ellas colaboran desde su ser mujer como compañeras para el aseguramiento y ampliación territorial que es su derecho, y el derecho de sus hijos y de las generaciones futuras para el desarrollo en la cultura. Este argumento confirma suficientemente nuestra hipótesis que en la cultura Guaraní los roles de la mujer son importantes y valorados, ella es la depositaria de la vida enviada a la comunidad y es la dueña del fuego en el hogar y del takua en el templo. Y como argumenta Bartomeu Meliá, esta es “la figura auténtica de

la sociedad Guaraní y que han sabido construir y mantener por siglos. El lugar que le corresponde, la mujer Guaraní ya lo tiene, nadie se lo quita, nadie tendrá que dárselo” (Meliá, 1997:81).

Continuando con nuestro cuarto objetivo, ha sido de interés reconocer si existen diferencias significativas en cuanto a la percepción del desarrollo de los rasgos resilientes agrupados en función de género, que desarrollamos a partir del análisis de varianza entre las respuestas dadas a los 34 ítems, por los dos géneros. Consideramos el nivel de significación $p < 0,05$, de los cuales existen diferencias significativas entre sí en la opinión de los informantes agrupados por sexo, según presentan las puntuaciones medias y sus desviaciones. En el ítem (FF10) “las mujeres, madres y abuelas, son las cuidadoras de la vida en la familia extensa” existe una diferencia significativa entre la opinión de los hombres y la de las mujeres, que es de 0,033. Esto se debe a que ellas experimentan, desde décadas más recientes, la era dos mil, en que hombres que interactúan constantemente con la sociedad blanca han llevado costumbres que no condicen y le quitan el lugar y el valor a la mujer, como ser el respeto a la palabra de la mujer, las decisiones conjuntas en la familia nuclear, del cual el hombre antes era sólo un portavoz sin posibilidad de cambiar. En la actualidad en algunas ocasiones el hombre decide solo.

Otro ítem que arroja resultados significativos es el ítem (FSR05) “Contamos con otro espacio educativo como la escuela de enseñanza específica y diferenciada acorde a nuestra cultura Guaraní”. Aquí los hombres puntúan significativamente más alto que las mujeres, es decir que existen diferencias significativas entre lo que opinan las mujeres y lo que opinan los hombres. En nuestra opinión ello tiene que ver con que la mujer (madre, abuela) es la encargada principal de la educación de los hijos, nietos (como detallamos más arriba) y saben mejor de las dificultades experimentadas en el espacio educativo de la escuela, que no llega a ser como ellas quisieran. A los hombres, mayormente ausentes de la casa por asuntos laborales, se les pasan por alto varios elementos importantes, como ser que el desarrollo de las clases deben ser enseñadas en lengua materna en la primera infancia. Realidad que hemos corroborado en el trabajo de campo. En definitiva, nuestra hipótesis de que no habría diferencias significativas en las puntuaciones es cuanto al desarrollo de los rasgos resilientes agrupados en función

de género, ha recibido un sustancial apoyo pues, como mencionamos, solo en dos ítem de los 34 existen diferencias significativas. En consecuencia, los resultados demuestran que es posible afirmar la existencia de una gran similitud entre los juicios emitidos por hombres y mujeres, en lo que respecta a los factores personales, familiares y organización sociopolítica, económica y religiosa.

Respecto a nuestro quinto objetivo, el de reconocer si existen diferencias significativas en cuanto al desarrollo de los factores personales, familiares y socioculturales de los rasgos resilientes agrupados en función de comunidades, desarrollamos también a partir del análisis de varianza entre las respuestas dadas a los 34 ítems entre sí en la opinión de los informantes en las comunidades. El nivel de significación considerado es $p < 0,05$. Respecto a los factores personales de diez ítems, las comunidades Jukyry, Acaraymi, Ara Pyahu, Koêju y Ocoy presentan puntuaciones más bajas en los que existen diferencias significativas, puntuando un ítem por vez, excepto Jukyry que puntuó tres ítem más bajo. Por el contrario, la comunidad Independiente obtiene las máximas puntuaciones en todos los ítems de este factor.

De los factores familiares de diez ítems las comunidades Jukyry y Ara Pyahu puntúan significativamente más bajas en un ítem por cada una. De los familiares y socioeconómicos y religiosos de la resiliencia de 14 ítems, las comunidades Jukyry, Yporâ Poty, Koêju, Sauce y Ocoy obtienen puntuaciones más bajas entre tres y dos de los ítems puntuados en los que existen diferencias significativas, excepto Ocoy que ha puntuado un solo ítem.

La experiencia de campo nos permite afirmar que las puntuaciones bajas de las comunidades se deben principalmente a la situación de mayor dispersión familiar en que se encuentran distribuidos en diversas comunidades, y que de algunos de ellos no han vuelto saber desde el traslado de las orillas del Paraná. Los Guaraní son culturas que viven en familias extensas donde ser parte de un fuego familiar les da sentido e identidad, como señaláramos más arriba. Así también son las más alejadas de la carretera nacional e internacional y de difícil acceso a las mismas por las distancias y el mal estado de los caminos, exceptuando a Acaraymi y Ocoy. Son también las comunidades más depredadas por el alquiler de sus tierras para el monocultivo, no así Ara Pyahu, que es la única comunidad de Paraguay junto a Independiente que

mantienen sus bosques, y son comunidades modelos en cuanto a mantenimiento de su cultura y espiritualidad, y al mismo tiempo con desarrollo sustentable. Sauce en una comunidad, que se encuentra viviendo en condiciones de suma precariedad, bajo las carpas, en la retomada de su territorio ancestral, desde agosto de 2015, esperando la restitución territorial por parte de la Itaipu.

La dispersión de las familias es un elemento estresante para los miembros de la comunidad. Salen en busca de oportunidades para una mejor calidad de vida y es lo que hace que tengan menor esperanza a que se mantengan en el futuro como pueblo Ava Guaraní. Así mismo, la falta de sus bosques y la falta de suficiente cultivo de autoconsumo afectan en todos los sentidos la vida diaria, como ir a la escuela los niños con hambre, las mujeres no pueden visitar a sus parientes porque no tienen para llevar a compartir como gesto del jopói/reciprocidad.

En el caso de Ocoy es por ser una comunidad urbanizada y sobrepoblada, con muy poca tierra, situación que los ha obligado a cambiar la vivencia de sus pautas culturales. Un ejemplo es que la gran mayoría ya no tiene leñas para hacer fuego y sentarse alrededor a compartir un mate, en un ambiente alegre y acogedor, consensuar y deliberar las decisiones que atañen a la familia y a la comunidad.

Por otro lado, los factores que les permiten puntuar alto, es saberse fuertes, con sentido de humor, con autoestima siendo alegres y empáticos, es contar con el auto sustento familiar durante todo el año. Estos factores les permiten la vivencia en reciprocidad y su espiritualidad. Todas las comunidades aún procuran la vivencia desde su espiritualidad. Un dato importante que hemos observado, y que ellos han señalado, es que las que se encontraban debilitadas se han replanteado al respecto estrategias de recuperación todos juntos como comunidad, convocados por la pareja de líderes religiosos y líderes políticos. Es destacable el caso de las comunidades Yporã Poty, Ocoy y Tekoha Añetete que han acordado un reglamento interno como mecanismo de protección y recuperación de las prácticas religiosas para la vivencia de la espiritualidad.

Queda por tanto corroborada nuestra hipótesis afirmando que hay diferencias significativas en las puntuaciones es cuanto al desarrollo de los factores personales, familiares y socioculturales de rasgos resilientes agrupados en función de comunidades. Y ello porque, como hemos señalado, existen diferencias en las puntuaciones dadas por

los informantes de las comunidades en los tres factores analizados. En cuanto a los factores personales cinco de las trece comunidades puntúan más bajo, de los factores familiares dos de las trece comunidades puntúan más bajo y de los factores socioculturales cinco de las trece comunidades puntúan más bajo.

En cuanto a nuestro sexto objetivo, el de reconocer si existen diferencias significativas en cuanto al desarrollo de los factores de los rasgos resilientes agrupados en función de países, analizamos a partir de la varianza entre las respuestas dadas por los países. El nivel de significación considerado es también de $p < 0,05$. En este sentido, de las respuestas dadas a los 34 ítems se desprende que en 14 ítems existen diferencias significativas en función de los países. Los ítems se distribuyen también entre los factores familiares, personales y socioeconómicos y religiosos. Brasil obtiene puntuaciones significativamente más elevadas de los factores personales en lo referente al sentido de humor (FP04). De los factores familiares su puntuación refiere a que los hijos y nietos son educados por la familia extensa según las pautas culturales (FF03). Y de los factores socioeconómico y religioso son varios y refieren a que la naturaleza son parte de su identidad; que la vivencia de su espiritualidad sostiene su vida comunitaria; que nutren su ser Guaraní con los mitos que transmiten los sabios ancianos; que los líderes políticos son portavoces de sus comunidades; que los sabios abuelos y abuelas cuidan de la salud y desarrollo integral de los miembros; que tienen otra forma de desarrollo económico que incluye ser funcionario público o privado, u otro trabajo esporádico; que practican la reciprocidad; que cuentan con un medio de dispersión comunitaria. Paraguay, por su parte, obtiene puntuaciones significativamente más elevadas sólo en dos ítems. En lo que refiere al factor personal es la esperanza que tiene en que permanecerán como pueblo en el futuro (FP005). Y de los factores socioeconómico y religioso es que cuentan con un espacio educativo de enseñanza específica y diferenciada acorde a la cultura (FSR05).

Al respecto puede decirse que el acompañamiento por parte del Estado es diferente en ambos países. En las comunidades trabajadas de Brasil, existe una mayor posibilidad de movilizarse al estar más cerca unas de otras y con buenas carreteras. Además, cuentan con mecanismos de apoyo por parte del Estado para la agricultura, agua potable, energía eléctrica, espacios de recreación, edificaciones y mantenimiento

de escuelas con maestros de salario seguro y bien remunerado, aunque aculturado, por lo que están en continuo reclamo. En la escuela los niños y adolescentes cuentan con desayuno y almuerzo. Y sus padres reciben una canasta básica mensual y una asignación monetaria mensual de 800 reales (equivalentes a 175 euros por familia). A esto se debe también su puntuación alta a otro sistema de ingreso económico. Los líderes no están de acuerdo con esta forma de dependencia de un ingreso mensual y canasta básica. Estos señalan que es una forma de mantenerlos silenciados y a que no reclamen más al acceso a sus derechos territoriales. Por nuestra parte, estamos totalmente de acuerdo con ellos, pues lo que se debe atacar es la raíz del problema para dar una solución valedera. Esto consiste en la restitución de sus territorios, donde ellos puedan desarrollarse según sus criterios.

En Ocoy cuentan con un criadero de peces que cosechan una vez al año haciendo coincidir con la fiesta de graduación de los jóvenes estudiantes, y comparten entre todos los miembros de la comunidad. Además, cuentan con puestos de salud, con médicos e insumos en las tres comunidades estudiadas. Tekoha Añetete e Itamarã cuentan con sus bosques naturales, no así Ocoy. Por su parte, en Paraguay se encuentran la mayor cantidad de Guaraní paranaenses, pero la política del Estado sigue siendo escasa y de carácter asistencialista de forma muy acentuada. Es decir, actúa sólo para tapar la realidad y no resolver la problemática de fondo, que es la falta del aseguramiento de sus territorios ancestrales y acompañamiento para un desarrollo sustentable y sostenible desde su autodeterminación, y no crea dependencia del Estado. La intervención del Estado se ve encasada debido a que ya no cuentan con sus bosques como antes, que le proveía de sustento, sin necesidad de los no indígenas.

En Paraguay las comunidades se encuentran muy dispersas y alejadas unas de otras. El sistema de servicio de agua potable y energía eléctrica no llegan a todas las familias de las comunidades ni a todas las comunidades estudiadas. A las que llegan la energía eléctrica, las instalaciones son muy precarias. No cuentan con apoyo para la agricultura, y las comunidades que cultivan para autoconsumo y venta de sus excedentes, no consiguen rentar en el mercado. No tienen Puestos de Salud en sus comunidades, algunas tienen un Promotor de salud, que consiste en un trabajo de voluntariado en su mayor parte. Sólo Ara Pyahu cuenta con un Promotor de Salud con

remuneración del Estado. Las edificaciones de las escuelas están cubriendo a cabalidad en estos tres últimos años. Cuentan sí con docentes de salario del Estado. Y la educación es más específica y diferenciada como ellos lo reconocen, aunque no es como quisieran y como asegura la Ley de Educación Escolar Indígena N° 3231/07. Esta debe ser intercultural, bilingüe y diferenciada, pero que hasta el momento no se ha logrado. Los niños reciben apenas una merienda escolar (vaso de leche con galletas). En algunas comunidades sus padres perciben una asignación mensual de 250.000 guaraníes (equivalente a 37 euros) como apoyo del Estado para paliar las necesidades básicas.

La mayoría de las comunidades, como Arroyo Guasu, Acaraymi, Kirito, Jykyry, Koëju, Yporã Poty y Puerto Adela, tienen alquiladas sus tierras para el monocultivo, como medio de subsistencia, porque este le genera un ingreso económico, del que muchos se quejan agobiados por los agrotóxicos y la mala repartición del dinero, que rompe el círculo de la reciprocidad (este es el caso de Jykyry, Yporã Poty y Arroyo Guasu). Todo esto trae graves consecuencias para la vivencia en la espiritualidad, que aún procuran todas las comunidades. En medio de esta realidad los paranaenses, tienen la esperanza que permanecerán como pueblo en el futuro.

Otra gran diferencia es que en el lado paraguayo, han estado los misioneros y misioneras de la Iglesia Católica acompañando a las comunidades, desde antes del traslado hasta la actualidad. Y esto, a nuestra percepción ha creado cierta dependencia en los Guaraní. Aunque los misioneros han cambiado su metodología de intervención, los paranaenses aún esperan apoyo logístico, sobre todo económico, para movilizar las gestiones y los encuentros de Asambleas Regionales. Si bien es cierto que acceden menos a recursos económicos en Paraguay que dificulta organizarse, los Guaraní del lado brasileño son más autónomos en sus organizaciones.

De lo expuesto previamente se desprende que nuestra hipótesis sobre la existencia de diferencias en cuanto al desarrollo de los rasgos resilientes en función del país de procedencia, queda confirmada. Y ello porque hemos hallado puntuaciones significativamente más elevadas en Brasil, siendo en un ítem tanto en los factores personales como familiares y en siete ítems de los factores socioculturales han puntuado significativamente más alto. En cuanto a Paraguay solo en un ítem tanto de

los factores personales como los factores socioculturales han puntuado más alto, que marca la diferencia.

Conforme a nuestro séptimo objetivo, hemos pretendido identificar las estrategias utilizadas por los guaraníes para el logro de la restitución de sus territorios asegurados actualmente por la Itaipu en los dos países. Tanto en Brasil como en Paraguay, en la época de los reasentamientos finales de la década del 70 e inicios del 80, sólo procedieron a otorgarles una comunidad, Ocoy en Brasil con una superficie de 321 hectáreas y Jukury en Paraguay de 2.000 hectáreas.

En el lado brasileño, para lograr la ampliación de sus territorios han tenido que recurrir a la fuerza y poner en riesgo sus vidas. Así son los casos de Tekoha Añetete e Itamarã, que para tal logro han tenido que ingresar por cuenta propia en las reservas biológicas de Itaipu y ejercer presión sobre la institución. Sólo en estos casos la Itaipu se apura en liberar su reserva y busca tierras donde asentar a los paranaenses a quienes los había desalojado de su hábitat ancestral para la construcción de la hidroeléctrica. Fue así que tres años más tarde adquirió, en 1997 un territorio de 1747 hectáreas para Tekoha Añetete. Y para Itamarã adquirió un bosque de 180 hectáreas que colinda con la comunidad Tekoha Añetete, donde ingresaron en 2002. Actualmente todavía siguen en lucha por asegurar otros territorios, que son Vya'arenda Poty que se encuentra en el Refugio Biológico Santa Helena de la Itaipu y Dos Irmão en Itaipulandia donde están viviendo bajo carpas y haciendo también presión para obtener sus reclamos, como lo han hecho y logrado anteriormente. Allí ya llevan tres años y tienen totalmente prohibido cortar árbol y cazar animales. Y continúan las gestiones entre sus líderes, La FUNAI y la Itaipu. En marzo de 2018 fue llevado preso uno de sus líderes referentes por cortar un bambu, para el uso de sus ritos religiosos.

Entre los guaraníes se apoyan entre todos, en ejercicio de reciprocidad y solidaridad, los de otras comunidades les comparten sus productos de autoconsumo y solicitan canasta básica al Estado. Y Ocoy también está en proceso de ampliar su territorio en el mismo lugar del reasentamiento, es decir adquirir tierras que colindan a su comunidad. El espacio pretenden reforestarlo por completo con plantas nativas, como es necesario el bosque para la cultura. Además, piensan que en adelante les beneficiará con el proyecto en futuro de la venta del oxígeno.

Destacamos la unidad de los paranaenses de Brasil y la independencia para organizarse, manifestarse en reclamo de sus derechos. Situación que los ha ayudado a lograr asegurar más territorios y seguir insistiendo por los que faltan. Es decir, Itaipu hasta el momento llegó a asegurar tres comunidades para los paranaenses en el lado brasileño, no así en dimensión de las tierras perdidas, por lo que sigue la deuda histórica. Estas son: Ocoy, Tekoha Añetete e Itamarä. Y un punto importante es el trámite de indemnización que están solicitando a través de la Comisión Nacional da Verdade, para los todos los Guaraní paranaenses. Esto en cuanto se logre podría beneficiar también a los paranaenses de Paraguay, porque existe un acuerdo bilateral de la Itaipu (que no siempre se cumple), que al ser Binacional (Brasil y Paraguay), lo que se realiza en Brasil o Paraguay se debe realizar en la otra margen.

En el lado paraguayo también fue larga y difícil la lucha por la tierra y los territorios para los paranaenses. La única tierra cedida por el Estado en acuerdo con la Itaipu es Jukyry, declarada en la década del 70 por el Instituto de Bienestar Rural del Paraguay como Colonia Nacional Indígena para el pueblo indígena Ache Guaraní. Estos lo habían abandonado por no contar con medio de subsistencia básica que es el agua. Y allí fueron trasladados los paranaenses. Pero hasta el día de hoy tal territorio no fue transferido a los indígenas, y constantemente son invadidos por campesinos que pretenden ocupar dichas tierras. Los guaraníes por defender lo poco que tienen arriesgan hasta sus vidas en enfrentamiento contra los campesinos, que poseen armas de fuego cuando ellos no cuentan más que con sus flechas.

Las propiedades, Kirito, Acaraymi, Puerto Adela y parte de Arroyo Guasu fueron adquiridas por la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP), para los guaraníes. Ara Pyahu de 415 hectáreas fue adquirida en 1987 por los propios Guaraní paranaenses en colaboración de las misioneras de la Iglesia Católica que acompañan a los paranaenses. Yporä Poty de 592 hectáreas fue adquirida por el Instituto Nacional del Indígena (INDI) en 1994, tras tres largos años de lucha y resistencia por parte de los guaraníes paranaenses contra los terratenientes del lugar.

Solamente la tierra de 1.000 hectáreas de Koêju que fue adquirida por el INDI de la Industrial Paraguaya Sociedad Anónima (LIPSA), podría ser que fuese comprada con dinero de la Itaipu, pero que no es posible constatar ante la falta de documentos. Según

los líderes de la comunidad la Itaipu señala que fue adquirida por ellos para los paranaenses, pero la Itaipu no cuenta con documentos al respecto, según nuestra consulta a su base de datos. Y el Instituto Nacional Del Indígena sí cuenta con documentos que demuestran que Koëju fue adquirida por su institución. En tal documento en ninguna parte aparece que fuese pagada con la financiación de Itaipu.

Es decir, Itaipu en el lado paraguayo, hasta el día de hoy, aún no ha adquirido tierras para los guaraníes pese a haber inundado 38 comunidades con 135.000 hectáreas de territorio ancestral. Ha adquirido nueve áreas de Reservas privadas lo que suma unas 47.000 hectáreas. Según la ambientalista Baron⁹⁸ (2018) contando el área inundada colindante a estas reservas el territorio inundado alcanza 240.000 hectáreas. Actualmente, las áreas protegidas están edificadas sobre el territorio tradicional Guaraní.

Está clara la deuda histórica que la Itaipu tiene con los Guaraní paranaenses. Por lo mismo el antropólogo Enrique Gaska⁹⁹ (2019) afirma que “si bien no se mató con fusiles, pero sí en otro sentido, pues los Guaraní fueron aniquilados culturalmente y la Itaipu puede ser acusada por genocidio”. Hasta el día de hoy no fueron resarcidas territorialmente como corresponde, y la mayoría no recibió resarcimiento económico alguno. De acuerdo a Baron (2018) en Paraguay, las indemnizaciones que se llegaron a realizar a algunas pocas familias variaron entre 30.000 y 80.000 guaraníes. En esa época, fines de los años 70, una hectárea de tierra costaba 70 mil guaraníes (10 euros).

De acuerdo al Presidente Julio Martínez de la Asociación Yvy Paraná Rembey'pe, del lado paraguayo hoy solicitan 50.000 hectáreas de resarcimiento y que sea en jurisdicción de sus tierras ancestrales. La solicitud están realizando desde la entrada de la década de los 90 y que la Itaipu hace caso omiso. Por eso, en 2015 un grupo de ellos decidió retomar sus tierras, de donde fueron desalojados nuevamente y se han colocado a orillas de la Reserva de la Itaipu denominada Limoy. Allí también tienen todas las prohibiciones de cortar árboles y cazar animales. No obstante, han logrado que no sean removidos de allí hasta que su caso de aseguramiento sea resuelto.

98 Beatris Braon. Ambientalista ya citada anteriormente. Entrevista cedida a efecto de la esta investigación (abril, 2018).

99 Enrique Gaska, antropólogo que lleva trabajando 20 años con los Guaraní paranaenses. Entrevista cedida a efecto de esta investigación (marzo 2019).

Los paranaenses desplazados sufren hoy los efectos de la expansión de la agricultura mecanizada y el uso de los agro tóxicos en la zona de Alto Paraná y Canindeyú de Paraguay, que ha entrado hasta sus comunidades. Y en Ocoy también sufren la misma realidad por las tierras que colindan su territorio. Los Ava Guaraní de los dos países están dispuestos a dar su vida por la tierra y sus territorios. Ellos señalan: “La tierra es nuestra. Y estamos aquí para dar nuestra sangre y la vida si fuese necesario”. Y las mujeres están firmes con la misma determinación, y lo hacen acompañando en la retomada de las tierras, en los dos países.

Otra estrategia común a los dos países es acudir al templo, donde las mujeres tocan el takua para la danza y los ritos religiosos, implorando el auxilio de Ñanderuvusu y los buenos espíritus, para que en las instituciones personas responsables escuchen sus reclamos. Estos ritos y los mensajes de los sabios ancianos mantienen viva sus esperanzas que pronto les serán restituidos sus territorios ancestrales. En cuanto a permanecer en sus territorios y pelear por ellos, los dos países están en condiciones iguales. Sin embargo, los paranaenses de Brasil al contar con más recursos económicos que los del Paraguay, el encaminamiento de sus objetivos estratégicos de ampliación territorial, incluida la indemnización, están más avanzados.

Con lo señalado previamente creemos que queda suficientemente corroborada nuestra hipótesis sobre la similitud en las estrategias de los Guaraní paranaenses para el logro del aseguramiento territorial en los dos países. Como recalcamos, en los dos países han tenido que usar presión, arriesgar sus vidas para el aseguramiento territorial. La diferencia radica que en Brasil han logrado tres territorios asegurados por la Itaipu cuando en Paraguay ninguna comunidad fue asegurada por la Itaipu, sí por otras instituciones.

En cuanto a línea futura de investigación, este estudio tiene mucho por seguir profundizando. Es novedoso y hasta la fecha no hay investigaciones desde el enfoque de la resiliencia y menos con perspectiva de género en las comunidades indígenas en territorios de países de presencia Guaraní. Con este estudio dejamos a la luz el aporte de la mujer Ava Guaraní a su cultura, más allá de la lógica de la complementariedad recíproca del género tan mencionada en las culturas indígenas. Aquí hemos acotado las

características de matrilocidad de los Guaraní, como nunca antes mencionado tan abiertamente por los estudiosos, por lo que cabe seguir indagando en el incipiente tema.

Además, nos despiertan preguntas sobre el rol de la maternidad de si este constructo cultural es una imposición, más allá que destacados antropólogos señalaran que es un lugar privilegiado confiado a la mujer.

En tal sentido, sería interesante realizar un estudio longitudinal, de corte cuantitativo y cualitativo, uno exclusivamente con las mujeres y otro incluir a los dos géneros. Estudios así permitirán analizar y determinar más profundamente los aportes de las mujeres desde los roles asignados por la cultura.

Es definitiva, la resiliencia en pueblos indígenas desde el aporte de la mujer, ofrece un relevante y amplio campo de investigación. Por lo que esperamos que esta Tesis Doctoral suponga un vehículo a que otros investigadores se animen a embarcarse en la temática. Y por otra, que colabore, en específico, a una mejor comprensión de la multiculturalidad de las sociedades latinoamericanas, y genere diálogos académicos de uno y otro lado del Atlántico.

6. CONCLUSIONES

Así pues y a modo de conclusión, a través de las evidencias recogidas mediante diferentes técnicas e instrumentos, es posible afirmar que:

Los factores psicológicos de protección personal y de las fuentes de la resiliencia de los Ava Guaraní paranaenses, determinan su capacidad de sobreponerse a las adversidades. Más concretamente, aspectos como la imagen positiva de sí mismos, el espíritu alegre con actitud positiva, el sentido de humor, la autonomía, la autoestima colectiva, su identidad en conexión con la naturaleza, su esperanza en un futuro prometedor, el saberse ser palabra-alma y el sentirse amados por su Creador y miembros de su familia, su capacidad de resolución de conflictos, el perdón, son determinantes para explicar la fortaleza intrapsíquica que poseen como cultura para ser resilientes.

En segundo lugar, del estudio realizado se desprende que los factores socioculturales de su sistema de organización matrilocal, en reciprocidad con la naturaleza, los vínculos con la familia extensa y su profunda espiritualidad, influyen en el desarrollo de los rasgos de la resiliencia y los mantiene firmes en la esperanza que pronto les serán restituidas sus tierras.

Más específicamente, hemos constatado que su espiritualidad es lo más relevante en la cultura. De ahí que sus tutores de resiliencia son las personas y el templo. En ese lugar junto a sus miembros, es capaz de dar nombre a su dolor y lograr resignificarlo mediante la narrativa. Es decir, el templo es su espacio terapéutico donde sanar las heridas que oprime a su ser palabra-alma. Allí el Guaraní se sabe acogido, escuchado y contenido. En el templo se nutre de fortaleza confiando su vida al Padre verdadero, que le permite seguir adelante con esperanza.

En tercer lugar y conforme a nuestras predicciones, las evidencias obtenidas confirman que en la cultura Guaraní los roles de la mujer son importantes y valorados. Ella es la depositaria de la vida enviada a la comunidad, la dueña del fuego en el hogar y del takua en el templo. Puede decirse que el gran aporte específico de las mujeres, forjadora de los rasgos resilientes, parten de las características de matrilocalidad de la cultura Ava Guaraní. Esta se basa sobre todo en que ellas son las organizadoras de la

familia extensa, las educadoras de los hijos y nietos en bondad y ternura como dueñas del fuego en el hogar. Ellas son las que transmiten la lengua y las costumbres a los hijos. Además son las dueñas del takua en el templo, donde su rol es indispensable para las danzas sagradas y otros ritos religiosos. Así también, es quien lucha por los derechos territoriales, pensando en el futuro de los hijos y nietos, que necesitarán donde colocar los pies, caminar en sentido espiritual hacia la tierra sin mal, para lo que debe plantar, cosechar, realizarse en identidad Guaraní y sostener la cultura en el buen vivir.

Los rasgos resilientes encontrados son, por lo general, aplicables a hombres y mujeres, no habiendo obtenido diferencias significativas al respecto. Sin embargo, la pertenencia a unas u otras comunidades así como el país de procedencia ejercen una sustancial influencia.

Así, hemos visto que sí existen diferencias significativas con puntuaciones más bajas, sobre todo en los elementos de factores de rasgos resilientes personales y socioeconómicos y religiosos en comunidades de Paraguay como: Jukyry, Acaraymi, Ara Pyahu, Koëju, , Yporä Poty, Sauce y Ocoy. Siendo la comunidad Independiente la única que puntúa más alto en todos los factores estudiados. Respecto a las diferencias significativas en función de los países, Brasil es el que asignó puntuaciones más elevadas a varios ítems de los factores socioeconómicos y religiosos entre los aspectos estudiados, cuando Paraguay sólo ha puntuado más alto uno de los factores personales y uno de los factores socioeconómicos y religiosos.

Todo ello puede explicarse a la luz de las diferencias de las realidades que viven en cada país. Las comunidades de Paraguay, en su mayoría carecen del acceso a los servicios básicos, salud y la falta de acompañamiento para un desarrollo sustentable y sostenible. Que se hace necesaria, pues ya no cuentan con bosques para sustentarse como antes. Aun así, puntúan alto su esperanza de permanecer en el futuro como pueblo y reconocen que su educación es acorde a la cultura. Por su parte, Brasil tiene acceso a servicios básicos, como también a la salud y la agricultura en las comunidades estudiadas. Tal es así, que Brasil tiene la esperanza de permanecer en el futuro, que sus hijos aún son educados de acuerdo a las pautas de la cultura, que la naturaleza es parte de su identidad, que su espiritualidad y ritos religiosos sostienen su vida comunitaria,

que los sabios abuelos y abuelas cuidan de la vida, que practican la reciprocidad y que cuentan de espacios para la dispersión comunitaria.

Pese a tales diferencias, la información recogida permite afirmar que existe una importante similitud en las estrategias efectuadas por los Guaraní paranaenses para el logro del aseguramiento territorial en los dos países. Más concretamente, hemos hallado que en ambas fronteras han tenido que usar la presión como medida, ingresando a sus antiguos hábitat que hoy son reservas privadas de la Itaipu y otras veces pelear contra los terratenientes a quienes la Itaipu ha cedido esas tierras ancestrales. En el caso de Brasil, cuenta con tres comunidades aseguradas por la Itaipu cuando en Paraguay ninguna comunidad fue asegurada por la Itaipu, sino por el Instituto Nacional del Indígena y la Iglesia Católica.

Las consecuencias del despojo territorial, tanto del lado brasileño como paraguayo, hace que muchas familias aún hasta el día de hoy no hayan encontrado la tranquilidad necesaria para vivir en paz. Estos son los que no tienen lugar y están residiendo en comunidades ajenas y de otros pueblos. Estas familias no están incluidas en este trabajo, por estar dispersas y muy alejadas. No obstante, desde allí animan la lucha de su pueblo y aguardan con esperanza la restitución territorial.

Todos estos hallazgos permiten afirmar que los Ava Guaraní paranaenses son resilientes, donde el aporte específico de la mujer tiene un efecto preponderante.

A la luz de lo expuesto, creemos que nuestro estudio constituye un aporte nuevo a áreas interdisciplinarias como la Psicología, la Antropología, los Estudios de Género, dada la ausencia de los trabajos abordados en la temática, en el espacio geográfico de Latinoamérica. La matrilocidad si estudiásemos en otro pueblo como el Mbya Guaraní, presentes en Argentina, Brasil y Paraguay, y otros pueblos de presencia exclusiva en Paraguay, como los Ayoreo y los Nivecle, encontraríamos que también son matrilocales. Es decir, que como mujeres indígenas tienen mucho por dar a conocer desde ese ejercicio de poder a las mujeres no indígenas.

Antes de finalizar, es preciso señalar también que en este estudio nos hemos encontrado con algunas limitaciones, como la poca producción de materiales sobre los Ava Guaraní paranaenses y falta de escritos que refieren a roles específicos de la mujeres y la matrilocidad de la cultura. Varios son los estudiosos sobre los Guaraní, siendo en

su mayoría hombres. Tal vez sea este el motivo por lo que no ha despertado en ellos la necesidad de escribir al respecto, exceptuando a Bartomeu Meliá y Levi Pereira. Entre las antropólogas que han incursionado escribir sobre las mujeres son Branislava SúsNIK, Hélene Clastres, Graciela Chamorro, Silvia Hirsch, Florencia Boasso, no así sobre la matrilocidad. A partir del mismo, creemos que investigaciones futuras en la misma línea, serán de gran importancia para continuar la discusión de la matrilocidad de la cultura Guaraní.

De las ventajas a favor señalamos dos. Por una parte, conocemos a los Ava Guaraní paranaenses de trabajos anteriores realizados en medio de su pueblo y por otra, el invaluable conocimiento de su lengua, al ser hablante nativo guaraní. Esta realidad nos ha permitido encontrar una apertura incondicional para la realización del trabajo del campo en las comunidades de Brasil y Paraguay.

Ahora bien, esta misma ventaja podría haber influido como un sesgo de deseabilidad social. Valoramos la riqueza de la profundidad de los datos obtenidos. Sin embargo, consideramos que es muy diferente dar respuestas a un extraño que no sabe de la cultura que a alguien a quien se conoce de largos años, quien ha caminado sus comunidades y gestionado el aseguramiento territorial con ellos, que es nuestro caso como autora de la Tesis Doctoral. Es un aspecto a tener en cuenta por la rigurosidad posible de la investigación.

Es definitiva, la resiliencia desde el aporte de la mujer en una cultura indígena, es de gran atractivo y relevancia. Pues, en este caso deja a la luz sus características de matrilocidad, ante una realidad global de búsqueda de empoderamiento de las mujeres. Es así, que esperamos que la presente Tesis Doctoral anime a investigadores, desde áreas interdisciplinarias, a embarcarse en el estudio de la fascinante temática.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguiar Andrade, E. y Acle Tomasini, G. (2012). Resiliencia, factores de riesgo y protección en adolescentes mayas de Yucatán: elementos para favorecer la adaptación escolar. *Acta Colombiana de Psicología*, 15 (2), 53-64.
- Amar, J. A.; Martínez, M. G. y Utria, L. U. (2013). Nuevo abordaje de la salud considerando la resiliencia. *Salud Uninorte*, 29 (1), 124-133.
- Amarós, C. (2009). Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al androcentrismo. *Investigaciones Feministas*, 0, 9-27.
- Amarós, C. (1985). Hacia una crítica de la razón-patriarcal. *Anthropos*, 173-176.
- Anthony, E.J. (1974). The syndrome of the psychologically invulnerable child. En: E.J. Anthony y C. Koupernik (Eds.) *The child in his family: Children at psychiatric risk. International Yearbook*, 3, 201 – 230.
- Aparicio López, Ma. del R. (2017). *Género y etnicidad en México: contribuciones para el debate sobre la violencia de género a partir de la perspectiva interseccional* (tesis de Doctorado). Universidad Estadual de Campinas, Campinas.
- Arango, L. G. y Puyana, Y. (2007). *Género, mujeres y saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Armoa, M. (Productor). (2013). Los que no tienen lugar. Henda'ýva (cinta documental Conapi sobre la Itaipu). Asunción. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=wao1PpOoHG4>
- Aranzadi M., J. (2010). *Antropología. Introducción histórica a la antropología del parentesco*. Madrid, España: Editorial Universitaria Areces.
- Bareiro, L. y Torres García, I. (2010). *Gobernabilidad democrática, género y derechos de las mujeres en América Latina y el Caribe*. Canada, International Development Research Centre (IDRC). Recuperado de <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/43866/130388.pdf?sequence=1>
- Barón, B. (2017). *Los Ava Guaraní Paranaenses. Un etnocidio sistemático*. Asunción, Paraguay: CEADUC.
- Barón, B. (2016). El río Paraná forjador de culturas. *Revista Dialogo Indígena Misionero*, 24(73), 57-62.
- Bareiro, L., López, O., Soto, L. y Soto, C. (2004), Sistemas electorales y representación femenina en América Latina. *Serie Mujer y Desarrollo*, 54. Santiago de Chile, Chile: CEPAL. Disponible en la dirección: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/5921>
- Barbas Rodrigues, F. J. (2011). *Avaliação do burnout, engagement e resiliência nos bombeiros do distrito da Guarda* (Tesis Doctoral). Salamanca, España: Universidad de Salamanca.
- Barudy, J. y Dantagnan, M. (2005). *Los buenos tratos a la infancia. Parentalidad, apego y resiliencia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo*. Madrid, España: Aguilar.
- Becoña, E. (2006). Resiliencia: definición, características y utilidad del concepto. *Revista de Psicopatología y Psicología Clínica*, 11(3), 125-146.
- Bocos, R. J. (2011). *Situación de las mujeres en los pueblos indígenas de América Latina. Obstáculos y retos. Análisis con perspectiva de género* (tesis de Maestría).

- Proyecto kalú – Centro de estudios de ayuda humanitaria. Sin lugar. Recuperado de https://ahoraliberacionca.files.wordpress.com/2013/03/situacion-mujeres-indigenas-al_judith-bocos.pdf
- Beardslee, W. R. (1989). The role of self-understanding in resilient individuals: development of a perspective. *American Journal of Orthopsychiatry*, 52(2), 266-279.
- Bender, D. y Lösel, F. (1997). Protective and risk effects of peer relations and social support on antisocial behaviour in adolescents from multiproblem milieus. *Journal of Adolescence*, 20(6), 661–678.
- Benson, P. (1997). *All kids are our kids*. Minneapolis, Estados Unidos: Search Institute.
- Benavente, M^a C. y Valdés, A. (2014). *Políticas públicas para la igualdad de género. Un aporte a la autonomía de las mujeres*. Santiago de Chile, Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Bosch, E. y Ferrer, V.A. (2002). *La voz de las invisibles. Las víctimas de un mal amor que mata*. Madrid, España: Cátedra.
- Borden, L. A., Schultz T. R., Herman, K. C. y Brooks, C. M. (2010). The Incredible Years Parent Training Program: Promoting resilience through evidence-based prevention groups. *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 14(3), 230-241.
- Bouvier, P. (2018). Resiliencia: el dolor es inevitable, el sufrimiento es opcional. Entrevista con Boris. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v= lugzPwpsyY>
- Boasso, F. (2017). *El cerco y el poder: Agencia en las narrativas y prácticas del lugar de mujeres guaraníes (Tesis de Maestría)*. Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Boasso, F. (2016). Mujeres guaraníes luchadoras. Recuperado de https://flacso.edu.ec/antropologia_visual/que-hacemos/mujeres-guaranies-luchadoras-florenia-boasso-2016/
- Bowlby, J. (1998). *El apego y la pérdida. El apego*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Bowlby, J. (1992). Continuité et discontinuité: vulnérabilité et résilience. *Devenir*, 4, 731.
- Bowlby, J. (1980). *La pérdida afectiva*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Bowlby, J. (1979). *The making and breaking of affectional bonds*. Londres, Inglaterra: Tavistock.
- Bowlby, J. (1976). El vínculo afectivo. Apego y pérdida: Vol. 1 (I. Pardo, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Original publicado en 1969).
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Block, J. y Kremen, A. (1996). IQ and ego-resiliency: conceptual and empirical connections and separateness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70 (2), 349-361.
- Brant de Carvalho, Ma. L. (2013). *Das terras dos índios a índios sem terras. O Estado y os Guaraní do Oco'y: violencia, silêncio y luta (tese de Doctorado)*. São Paulo, Brasil:Universidade de São Paulo.
- Brant de Carvalho, Ma. L. (2005). O processo de desterramento da população indígena Ava-Guarani da imemorial terra de ocupação tradicional denominada Oco'y-Jakutinga e o reassentamento na atual Terra Indígena Ava-Guarani de Oco'y/São

- Miguel do Iguazu – PR: aspectos antropológicos e jurídicos. *Lauda Antropológico Vol. 1, 2a parte*. São Paulo, Brasil: Ministério da Justiça/Fundação Nacional do Índio.
- Brighenti, C. A. y Santos, R. D. dos (2017). Encobrimento indígena no processo de colonização do oeste do Paraná. *SURES, Unila, Foz do Iguazu*, 9, 113-131.
- Cabezas, A. (2007). Nuevos procesos de integración latinoamericanos. En: L. G. Arango, y Y. Puyana. (Eds.). (2007). *Género, mujeres y saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Cabanyes Truffino, J. (2010). Resiliencia: una aproximación al concepto. *Revista de Psiquiatría y Salud Mental*, 3(4), 145–151.
- Cáceres González, C. (2016). Resiliencia sociocultural del pueblo Mbya Guaraní (tesis de Maestría). Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Cadogan, L. (1997). *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya Guaraní del Guaira*. Asunción, Paraguay: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC) - Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch (CEPAG).
- Cadogan, L. (1959a). *Apuntes de toponimia hispano guaraní*. Asunción, Paraguay: Carobeni.
- Cadogan, L. (1959b). Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. *Revista de Antropología*, VII, 65-99.
- Caleiro, M. M. (2016). Território Guaraní: um espaço de resistência. En: Carlos Frederico Marés de Sousa (2016). *Os Avá Guaraní no oeste do Paraná: (Re)Existência em Tekoha guasu Guavira* (pp. 42-50). Curitiba, Brasil: Letra Da Lei.
- Caralletto de Lima, I. T. (2006). *Itaipu: as faces de un mega-proyecto de desenvolvimiento*. Marechal Rondon, Brasil: Germánica.
- Castells, M. (1997). *El fin del patriarcado: movimientos sociales, familia y sexualidad en la era de la información. La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Castelnuovo, N. (2012). *Mujeres guaraníes y desarrollo en el noroeste argentino* (tesis Doctoral). Universidad Buenos Aires, Buenos Aires.
- Centro de Trabalho Indigenista (2013). *Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guaraní no Oeste do Paraná (1946-1988): Subsídios para a Comissão Nacional da Verdade*. São Paulo, Brasil: Centro de Trabalho Indigenista
- Cerna Villagra, S. (2012). Yvy Maraé y: el conflicto del estado con los pueblos indígenas en Paraguay. *América Latina Hoy*, 60, 83-115.
- Conselho Indigenista Missionário (1991). *Tempo da Fatura X Tempo da Fome*. São Paulo, Brasil: Cadernos CIMI-Sul.
- Comissão Yvyrupá (2017). *Guáira e Terra Roxa: relatório sobre violações de direitos humanos contra os Ava Guaraní do oeste do Paraná*. São Paulo, Brasil: Yvyrupá y CTI.
- Coimbra de Matos, A. (2003). Ser único e ter rosto: o binómio Resiliente. En: A. Coimbra de Matos (Ed). *Mais amor, Menos doença: a psicossomática revisitada* (pp. 119-130). Lisboa, Portugal: Climepsi.
- Constitución de la Nación Argentina (2010). Buenos Aires, Argentina: Corte Suprema de Justicia de la Nación / Biblioteca del Congreso de la Nación / Biblioteca Nacional.
- Constitución política del estado plurinacional de Bolivia (2009). Recuperado de https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf

- Constituição da república federativa do Brasil (2018). São Paulo, Brasil: Governo do estado de Saô Paulo.
- Constitución de la república de Paraguay (1992). Recuperado de: <http://www.hacienda.gov.py/normativa/Constituci%C3%B3n%20de%20la%20Rep%C3%ABlica%20de%20Paraguay.pdf>
- Cuella, A. (2014). *Apuntes de Metodología de la Investigación. Guía práctica para redacción de proyectos de investigación*. Buenos Aires, Argentina: La Imprenta digital S.R.L
- Cumes, A. E. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17,1-16.
- Cunha, M. C. da (2012). *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo, Brasil: Claro Enigma.
- Curiel, O. (junio de 2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América latina y el Caribe. *I Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*. Conferencia llevado a cabo en Buenos Aires por el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Clastres, H. (2007). '1975'. *La tierra sin mal. El profetismo tupí guaraní*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- Clastres, H. (1978). *Terra sem mal. O profetismo tupi-guaraní*. São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- Chamorro, G. (2009). *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción, Paraguay: Tiempo de Historia.
- Chamorro, G. (2004a). *Teología guaraní*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Chamorro, G. (2004b). La buena palabra: experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. *Revista de Indias*, 64 (230), 117-140.
- Chase Sardi, M. (1992). *El precio de la sangre: Tuguy ñe`ê repy. Estudio de la cultura y el control social entre los Ava Guaraní*. Asunción, Paraguay: CEADUC y Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- Chamochumbi, W. (S.F). *Evolución y desarrollo de comunidades indígenas: un dilema entre el mito y la incomprensión*, 1-7. Biblioteca virtual Red Internacional de Estudios Interculturales. Recuperado de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/evolucion-y-desarrollo-de-comunidades-indigenas-un-dilema-entre-el-mito-y-la-incomprension/>
- Chandler, M. y Lalonde, C. (1998). Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations. *Transcultural Psychiatry*, 35(2), 191-219.
- Chandler, M. J. y Lalonde, C. E. (2008). Cultural Continuity as a Protective Factor against Suicide in First Nations Youth. *Horizons*, 10(1), 68-72.
- Carretero Bermejo, R. (2010). Resiliencia. Una visión positiva para la prevención e intervención desde los servicios sociales. Nómadas. *Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 27 (3), 1-14. Recuperado de <http://p.redalyc.org/articulo.oa?id=18113757004>
- Cyrulnik, B. (2003). *El murmullo de los fantasmas: volver a la vida después de un trauma*. Barcelona, España: Gedisa.
- Cyrulnik, B. (2005). *Bajo el signo del vínculo*. Madrid, España: Gedisa.
- Cyrulnik, B. (2015). *El amor que nos cura*. Segunda edición. Distrito Federal de México, México: Gedisa.

- Davidson, R. J. (2000). Affective style, psychopathology, and resilience: Brain mechanisms and plasticity. *American Psychology*, 55, 1196-1214.
- Daniel, B. y Wassel, S. (2002). *Assessing and promoting resilience invulnerable children*. Londres, Inglaterra: Jessica Kingsley
- Denuncio, A. V. (2014). Maternidad y politización. El caso de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom. En *XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Conferencia llevado a cabo por la Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber; reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Trilce.
- De Barbieri, T. (2004). Más de tres décadas de los estudios de género en América Latina. *Revista Mexicana De Sociología*, (66), 197-214.
- De Lauretis, T. (2015). Género y teoría queer. *Mora*, 21(2), 00. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2015000200004&lng=es&tlng=es
- Demellenne, D. y Gaona, I. (2014). *Embarazo Adolescente en Comunidades Indígenas del Paraguay*. Asunción, Paraguay: Coordinadora por los Derechos de la Infancia y Adolescencia.
- Duquesnoy, M. (2014). *Resiliencia cultural comunitaria como quehacer político femenino de las mujeres willeche del Chaurakawin* (Región de los Lagos, Chile). Universidad Bernardo O'Higgins. *Ciuculco*, núm. 59, 65- 91.
- Dorronsoro, B. (2009). *En pie de lucha: experiencias de participación internacional de las mujeres indígenas*. Pueblos (39). Recuperado de http://www.revistapueblos.org/wp-content/uploads/2012/10/pdf_Pueblos39.pdf
- Duby, G. y Perrot, M. (2000). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid, España: Santillana.
- Earvolino Ramírez, M. (2007). Resilience: A concept analysis. *Nursing Forum*, 42 (2), 73-82.
- Espina, Á. (1996). *Manual de la Antropología Cultural*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Faur, E. (2004). *Masculinidades y Desarrollo Social. Las relaciones de género desde la perspectiva de los hombres*. Bogotá, Colombia: Arango
- Faúndez M., A. y Weinstein C., M. (2011). *Guía para incorporar enfoque de género en la gestión pública con población indígena*. Distrito Federal de México, México: ONU Mujeres, 2011.
- Fagundes, K., Vitorelli, D., Magalhães, A., Campos, C. dos Santos, Alves, C. G., Ribeiro, P. y Mendes, Ma. A. (2014). Metodología Cualitativa. Hablando de la Observación Participante en la investigación cualitativa en el proceso salud-enfermedad. *Index de Enfermería*, 23, (1-2), 75-79.
- Feder, A., Nestler, E., y Charney, D. (2009). Psychobiology and molecular genetics of resilience. *Nature Reviews Neuroscience*, 10(6), 446-457.
- Fernández, F. X.; Fernández, C. I. y Pereira, C. (2015). La familia y la intervención preventiva socioeducativa: hacia la identificación del maltrato infantil. *Revista Hekademos*, (17) 31-41.
- Ferrante, S. B. (2010). *Resiliencia socioecológica y territorio indígena. Estudio de caso en los valles andinos del norte argentino* (tesis de Maestría). Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla.

- Fonseca Hernández, C. y Quintero Soto, Ma. L. (2009). La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, 24 (69), 43-60.
- Fletcher, D. y Sarkar, M. (2013). A review of Psychological Resilience. *European Psychologist*, 18(1), 12-23.
- Fredrickson, B. (2006). The broaden-and-Built Theory Positive emotions. En: M. Csikzenmihalyi y I. Selega Csikzenmihalyi (Eds.). *A life worth living: Contributions to positive psychology* (85-103). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Fredrickson, B. y Tugade, M. M. (2003). What Good are Positive Emotions in Crises? A prospective Study of Resilience and Emotions Following the terrorist Attacks on de USA on September 11th, 2001. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 365-376.
- García, L. F. (2015). *Nuevas masculinidades: discursos y prácticas de resistencia al patriarcado*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- García Mérida, W. (2005). *Sobre un episodio inédito en la historia del feminismo boliviano: Recuerdos del Primer Congreso Feminista*. Bolivia: Servicio Informativo Datos y Análisis.
- García de León, M. (2010). Reseña de Mujeres e imaginarios de la globalización de Celia Amarós. *Revista Estudios Feministas*, 18 (3), 952-956.
- García Vesga, M. C. y Domínguez de la Ossa, E. (2013). Desarrollo teórico de la Resiliencia y su aplicación en situaciones adversas: Una revisión analítica. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11(1), 63-77.
- Gaffo, L. (1998). *Mito e ritos na relação homem natureza: um caso – a ocupação da cratera de colônia* (tesis de maestría). Universidade Federal de São Paulo. São Paulo.
- Garnezy, N. M., A. y Tellegen, A. (1984). The study of competence in children: A building block for developmental psychopathology. *Child Development*, 55, 97-111.
- Garnezy, N. (1993). Children in poverty: resilience despite risk. *Psychiatric*, 56, 127-136.
- Garnezy, N. (1991). Resiliency and vulnerability to adverse developmental outcomes associated with poverty. *American Behavioral Scientist*, 34 (4), 416-430.
- Garnezy, N. (1974). The study of competence in children at rick for severe psychopathology. En: E. J. Anthony y C. Koupornik (Eds.). *The child in his family*, 3, 77-97. New York, Estados Unidos: Wiley.
- Garrido Rojas, L. (2006). Apego, emoción y regulación emocional. Implicaciones para la salud. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 38 (3), 493-507.
- Guardia, S. B. (2013). *Historia de las mujeres en Latinoamérica*. Distrito Federal de Mexico, México: CEMHAL.
- Guadarrama González, P. (2003). *José Martí y el Humanismo en América Latina*. Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Giménez, M. E. (2011). Movimiento femenino y derecho al voto femenino en Bolivia (1920-1952). *Fuentes*, 5(15), 5-16.
- González Zúñiga G., C. (2004). La psicología positiva: un cambio en nuestro enfoque patológico clásico. *Liberabit. Revista de Psicología*, 10, 82-88.
- Gil Hernandez, G. E. (2010). *Los procesos holísticos de resiliencia en el desarrollo de identidades autoreferenciadas en lesbianas, gays y bisexuales* (Tesis doctoral). Las Palmas: Universidad de las Palmas de Gran Canaria.

- González Ospina, L. Ma. y Paredes Núñez, L. S. (2017). Apego y Resiliencia. *CienciAmérica*, 6(3), 102-105.
- Gómez, E., y Kotliarenco, M. (2010). Resiliencia Familiar: un enfoque de investigación e intervención con familias multiproblemáticas. *Revista de Psicología*, 19 (2), 103-132.
- Graham, L. (2010). The Neuroscience of Resilience. *The Whise Brain Bulletin*, 4(6), 1-15.
- Granados, L., Alvarado, S. y Carmona, J. (2016). Narrativas y resiliencia. Las historias de vida como mediación metodológica para reconstruir la existencia herida. *CES Psicología*, 10, 1-20.
- Grácida Martínez, G. (2012). *Nuestras historias. La resiliencia en trayectorias escolares vulnerables: voces de estudiantes indígenas* (tesis de Maestría). Universidad Iberoamericana. Distrito Federal de México.
- Grotberg, E. (2001). *Nuevas tendencias en Resiliencia. Resiliencia: Descubriendo las propias fortalezas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Grotberg, E. (1997). The international resilience project. En: M. John (ed.). *A charge against society: the child's right to protection* (pp. 19-32). Londres, Inglaterra: Jessica Kingsley.
- Hughes, L. (2004). *Pueblos Indígenas*. Barcelona, España: Intermon Oxfam
- Hernández, R. A. (2014). Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar en feminismo. En: M. Millán (dir.), *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp.183-212). Distrito Federal del México, México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Hernández, R. A. (2001). Entre el etnocentrismo y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, (24), 206-229.
- Hernández, R. A. (2000). Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena? *Memoria*, (132), 48-51.
- Hernández G., Y. (2006). Acerca del género como categoría analítica. *Nómadas*, (13) (2006.1). Publicación electrónica de la Universidad Complutense. Recuperado de: <https://webs.ucm.es/info/nomadas/13/yhgarcia.pdf>
- Hallett, D., Chandler, M., y Lalonde, C. (2007). Aboriginal language knowledge and youth suicide. *Cognitive Development*, 22(3), 392-399.
- Hawley, D. R. y DeHann, L. (1996). Toward a definition of family resilience: integrating life span and family perspectives. *Family Process*, 35, 283-298.
- Hirsch, S. (2008). Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte Argentino. En: S. Hirsch (coord.) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 231-251). Buenos Aires, Argentina: Biblos
- International Resilience Project (2006). *School of Social Work*. Nova Scotia, Canada: Dalhousie University.
- Instituto brasileiro de geografia e estadística (2018). Recuperado de: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?idnoticia=2194&view=noticia>
- Kalawski, J. P. y Haz, A Ma. (2003). Y... ¿Dónde Está la Resiliencia? Una Reflexión Conceptual. *Interamerican Journal of Psychology*, 37(2), 365-372.
- Karatsoreos, I. y Mc Ewen, B. (2013). *Resilience and vulnerability: a neurobiological perspective*, 1-5 Recuperado de: [https://www.researchgate.net/publication/236941078 Resilience and vulnerability A neurobiological perspective](https://www.researchgate.net/publication/236941078_Resilience_and_vulnerability_A_neurobiological_perspective)

- Kenner Alcântara, G., Akira Omoto, J., Araujo Junior, J. J. y de Moura Ramos, L. Ma. (2019). *Ava Guaraní: a construção de Itaipu e os direitos territoriais*. Brasília, Brasil: ESMPU.
- Kotliarenco, Ma. A., Cáceres, I. y Fontecilla, M. (1997). *Estado de arte en resiliencia*. Santiago de Chile, Chile: Organización Panamericana de la Salud y Centro de Estudios y Atención del Niño y la Mujer.
- Kotliarenco, M., Cáceres I. y Fontecilla, M. (1997). *Estado del arte en resiliencia*. Washington, Estados Unidos: Organización Panamericana de la Salud.
- Kumpfer, K. (1999). Factors and process contributing to resilience. En: M. Glantz y J. Jonhson (Eds.). *Resilience and development: positive life adaptations*, (pp.179-216). New York, Estados Unidos: Kluwer Academic/plenum Publishers.
- Ladeira, M. I. (2000). *As demarcações Guaraní, a caminho da Terra sem Mal. Povos indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo, Brasil: Instituto Socioambiental.
- Ladeira, Ma. I. (1998). *Jaguata pyau: a terra onde pisamos*. São Paulo: CTI.
- Lagarde, M. (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topias*. México: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Autónoma de México.
- Lagarde, M. (1996). El género, fragmento literal: La perspectiva de género. En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. España: horas y horas*, 13-38.
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco Nueva Época*, 7(18), 1-24.
- Lamas, M. (1986). La Antropología feminista y la categoría género. *Nueva Antropología*, 8 (30), 173-198.
- León, M. (2004). Reflexiones para un debate sobre los estudios de género. En: C. Millán y Á. M^a Estrada. *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo* (pp. 324-372). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- León, O. y Montero, I. (2003). *Métodos de investigación: en psicología y educación*. Madrid, España: McGraw-Hill.
- Lehner, B. (2005). *Los Pueblos Guaraní del Paraguay Oriental*. Asunción, Paraguay: Misereor.
- Leininger, M. (1985). *Qualitative research methods in nursing*. Orlando, Estados Unidos: Grune y Stratton.
- Lehner, B. (2005). *Los Pueblos Guaraní del Paraguay Oriental*. Asunción, Paraguay: Misereor.
- Lizeretti, N. (2012). *Terapia basada en inteligencia emocional. Manual de tratamiento*. Lleida, España: Milenio.
- Litaiff, A. (2008). Mitos e prácticas entre os índios Guaranis. *Revista Tellus, ano 8, (14)* 11-37.
- López Najera, V. (2014). Feminismos y descolonización epistémica. Nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global. En: M. Millán. *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 99-117). Distrito Federal de México, México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Linares, J. L. (2007). La personalidad y sus trastornos desde una perspectiva sistémica. *Clínica y Salud*, 18(3), 381-399.
- Longstaff, P. (2009). Managing surprises in complex systems: Multidisciplinary perspectives on resilience. *Ecology and Society*, 14(1), 49-50.

- Löesel, F., Bliesener, T., Köferl, P. (1989). On the concept of invulnerability: Evaluation and first results of the Bielefeld Project. En: M. Brambrig, P. Löesel, H. Skowronek. *Children at risk: Assessment longitudinal research and intervention* (pp. 186-219). New York, Estados Unidos: Waher de Gruyier.
- López, V. (2010). Educación y resiliencia: alas de la transformación social. *Rev. Actualidades Investigativas en Educación*, 10(2), 1-14.
- Luthar, Suniya S. (2003). En: Luthar Suniya S. (Ed.), *Resilience and vulnerability. Adaptation in the context of childhood adversisties*. Preface (pp. 19-21). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Luthar, S. (2006). Resilience in development: A syntesis of researach across five decaces. En: D. Cicchetti y D. J. Cohén (Eds.). *Developmental psychopathology: Risk, disorden and adaptation*, 3, 113-124. Nueva York, Estados Unidos: Wiley.
- Luthar, S. S., y Cicchetti, D. (2000). The construct of resilience: Implications for interventions and social policies. *Development and Psychopathology*, 12 (4), 857–885.
- Martínez, A. (2012). Los cuerpos del sistema sexo/género. Aportes teóricos de Butler. *Psicología Segunda época*, 12, 127–144.
- Marcos, S. (2014). Feminismos en camino descolonial. En: M. Millán. *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp.15-34). Distrito Federal de México, México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Millán, M. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Millán, M. (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los Márgenes? *Andamios*, 8 (17), 11-36.
- Money, J. y Tucker, P. (1978). *Asignaturas sexuales*. Barcelona, España: A.T.E.
- Montesino, S. (1997). *Palabra dicha*. Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.
- Manciaux, M. (2003). *La resiliencia: ¿mito o realidad?* Madrid, España: Gedisa.
- Manciaux, M. (2003). *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Barcelona, Madrid: Gedisa.
- Masten A. (2001). Ordinary Magic: Resilience processes in development. *Am Psychol*, 56(3), 227- 238.
- Manciaux M, Vanistendael S, Lecomte J, Cyrulnik B. (2003). La resiliencia: estado de la cuestión. En: M. Manciaux (ed.). *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Madrid, España: Gedisa.
- Mapa guaraní continental (2016). Campo Grande: EMGC.
- Martínez, N. (2007). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. Distrito Federal de México, México: Trillas.
- Masten, A. (2011). Resilience in children threatened by extreme adversity: Frameworks for research, practice, and translational synergy. *Development and Psychopathology*, 23, 493–506.
- Masten, A. (2007). Resilience in developing systems: Progress and promise as the fourth wave rises. *Development and Psychopathology*, 19(03), 921-930.
- Masten, A. S. y Obradovic, J. (2006). Competence and resilience in development. *Annals Of The New York Academy Of Sciences*, 1094(1), 13–27. Recuperado de: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17347338>
- Masten, A.S. y Powell, J.L. (2003). A resilience framework for research, policy, and practice. En: S. Luthar Suniya (Ed.). *Resilience and vulnerability. Adaptation in the*

- context of childhood adversities* (pp. 1-25). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Mahoney, J. y Bergman, L. R. (2002). Conceptual and methodological considerations in a developmental approach to the study of positive adaptation. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 23(2), 195-217.
- Menanteux Suazo, Ma. R. (2014). *Resiliencia comunitaria. Abordaje teórico y vinculación al ejercicio de la Psicología Comunitaria en el contexto latinoamericano actual* (tesis de Maestría). Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Melillo, A. y Suárez Ojeda, E. (2011). *Resiliencia. Descubriendo las propias fuerzas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Melillo, A. (2004). *Sobre la necesidad de especificar un nuevo pilar de resiliencia*. En: A. Melillo, N. E. Suárez Ojeda y D. Rodríguez (Eds.). *Resiliencia y Subjetividad* (pp. 77-90). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Melillo, A., Suárez Ojeda, N. y Rodríguez, D. (2004). *Resiliencia y Subjetividad. Los Ciclos de la Vida*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Melia, B. (2016b). León Cadogan el que escucha y siente la palabra. En: Ortega, Guillermo (Coord.). *Pensamiento Crítico en el Paraguay* (pp. 49-66). Asunción, Paraguay: Fundación Rosa Luxemburgo y BASE-IS.
- Melia, B. (2016). *Camino Guaraní, Guaraní Rape. De lejos venimos, hacia más lejos caminamos. Mombyrygui niko jaju, mombyryvénte ko jaguata*. AsunciónParaguay: CEPAG.
- Meliá, B. (2014). *Pueblos de la nación Guaraní del Paraguay actual*. Recuperado de: http://www.crespial.org/public_files/files/guarani-diagnostico-paraguay.pdf
- Meliá, B. (2008). *Guarani Retã. Los pueblos guaraníes en las fronteras Argentina, Brasil y Paraguay*. Asunción, Paraguay: UNAM.
- Meliá, B. (2004a). La novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas. Revisita bibliográfica (1987-2002). *Revista de Indias*, 54(230), 175-226.
- Meliá, B. (2004b). El pueblo guaraní: unidad y fragmentos. *Tellus*, 4(6), 151-162.
- Melia, B. (1997). *Una nación, dos culturas*. Asunción, Paraguay: CEPAG.
- Meliá, B. (1988). *El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción, Paraguay: Universidad Católica.
- Melia, B. (1987). La tierra sin mal de los Guaraní: economía y profecía. *Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica*, 22(2), 81-97.
- Métraux, A. (1927). Migrations historiques del Tupi-Guarani. *Tome*, 19, 1-45.
- Mills, H. y Dombeck, M. (2007). Emotional resilience. Definition. *Mental Health Center of Denver*. Recuperado de: <https://www.mentalhelp.net/articles/defining-resilience/>
- Montoya, A. R. de (1985). *Conquista espiritual feita pelos padres da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguay, Uruguay e Tape*. Porto Alegre, Brasil: Martins Livreiro.
- Money, J. y Tucker, P. (1978). *Asignaturas sexuales*. Barcelona, España: A.T.E.
- Moneta, Ma. E. (2007). Apego, resiliencia y vulnerabilidad a enfermar. *Psiquiatría Universitaria*, 3 (3), 321-326.
- Müller, F. (1989). Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná. Buenos Aires, Argentina: CAEA [Trad. de «Beiträge zur Ethnographie der Guaraní Indianer im Östlichen Waldgebiet von Paraguay», *Anthropos*, XXIX e XXX. St. Gabriel, Modling, 1934 e 1935].

- Nimuendaju, C. (1987). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, Brasil: Hucitec.
- Nimuendajú-Unkel, C. (1978). *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Nimuendajú Unkel, C. (1914). Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, 284-403.
- Novaes Pinto, F. (2018). A Terra sem mal e os males da terra: Um estudo dos conflitos sobre território indígena à luz da antropologia jurídica. *Dilemas*, 11(1) 127-151.
- Norris, F., Stevens, S., Pfefferbaum, B., Wyche, K. y Pfefferbaum, R. (2008). Community resilience as a metaphor, theory, set of capacities, and strategy for disaster readiness. *American Journal of Community Psychology*, 41(1-2), 127-150.
- Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. En línea: <https://oig.cepal.org/es/paises/cuba>
- Olivera, M. (2003). Discriminación de género y etnia. En: P. Bonfil y E. Martínez. *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas* (pp. 211-224). México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- O'Grady, D. y Metz, J. R. (1987). Resilience in Children at High Risk for Psychological Disorder. *Journal of Pediatric Psychology*, 12(1), 1-24.
- Ospina Muñoz, D. (2007). La medición de la resiliencia. *Investigación y Educación en Enfermería*, 25(1), 58-65.
- Ospina, D., Jaramillo, E., Velez, D. y Uribe, T.M. (2005). La resiliencia en la promoción de la salud de las mujeres. *Investigacion y Educación en Enfermería* 23(1), 78-89.
- Paulus, M. P., Simmons, A. N., Potterat, E. G., Van Orden, K. y Swain, J. L. (2010). Systems Neuroscience approaches to measure brain mechanisms underlying resilience towards optimizing performance. En: S. Komguth, R. Steinberg, M. Matthews (Eds.). *Physiological Factors During High Tempo Operations* (pp.133-145). New York, Estados Unidos: Ashgate.
- Pacheco, I. S. (2013). La actuación de la mujer indígena guaraní kaiowá en las reivindicaciones territoriales. *Íconos* (45), 25-39.
- Palomar J. y Gómez N. (2010). Desarrollo de una escala de medición de la resiliencia con mexicanos. *Interdisciplinaria*, 27(1), 7-22.
- Pueblos Indígenas en el Paraguay (2014). *Resultados finales de Población y Viviendas. III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas (2012)*. Censo 2012. Fernando de la Mora: DGEEC.
- Pereira, L. M. (2011). *A importância da Mulher Kaiowa*. Entrevista por M. Junges en IHUONLINE. Recuperado de: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3810&secao=359
- Pereira, L. M. (2004). *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno* (tesis de de Doctorado). Universidad de São Paulo, São Paulo.
- Prieto, E. (2012). *Ciudadanía Indígena en Paraguay*. Asunción, Paraguay: UTCD.
- Pinto Cortez, C. (2014). Resiliencia Psicológica: Una aproximación hacia su conceptualización, enfoques teóricos y relación con el abuso sexual infantil. *Summa Psicológica*, 11(2), 19-33.

- Pierri, D. (2013a). *Perecível e o imperecível: Lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya* (tesis de Maestría). Universidad de São Paulo, São Paulo.
- Puleo, A. Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. Kate Millet. *El periódico feminista*. Recuperado de http://www.mujiresenred.net/IMG/article_PDF/article_a2061.pdf
- Puig, G., y Rubio, L. (2011). Manual de resiliencia aplicada. Barcelona, España: Gedisa.
- Ralha Simões, H. (2017). *Resiliência e desenvolvimento pessoal. Novas ideias para compreender a adversidade*. San Paulo, Brasil: Papa-Letras.
- Relatório do Grupo de Trabalho FUNAI (1994). Itaipu Binacional, Foz do Iguazú, Brasil: FUNAI.
- Rodrigo, M. J., Máiquez, M. L., Martín, J. C., y Byrne, S. (2008). *Preservación familiar. Un enfoque positivo para la intervención con familias*. Madrid, España: Pirámide.
- Richardson, G. (2002). The metatheory of resilience and resiliency. *Journal of clinical psychology*, 58(3), 307-321. Recuperado de <http://doi.wiley.com/10.1002/jclp.10020>
- Rolland, J. S. y Walsh, F. (2006). Facilitating family resilience with childhood illness and disability. *Current Opinion in Pediatrics*, 18 (5), 527–538. Recuperado de: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16969168>
- Román Arnez, O. (2012). *Participación Política y Liderazgo de las Mujeres Indígenas en América Latina. Estudio de caso: Bolivia*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). México, D.F., Mexico: PNUD
- Rodrigues, A. (maio de 2004). Participação Política das Mulheres e Gestão em Política de Gênero. *Políticas para Mulheres*. I Conferência Distrital de Políticas para Mulheres, realizada en Brasília.
- Romero Pérez, R. (2003). *En torno al pensamiento crítico: Michel Foucault y la teoría feminista*. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.
- Rubin, G. (1989). *Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad. Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid, España: Revolución.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Ruiz Pérez, J. I. (2015). Resiliencia comunitaria: propuesta de una escala y su relación con indicadores de violencia criminal. *Pensamiento Psicológico*, 13(1), 119-135.
- Rutter, M. (1999). Resilience concepts and findings: implications for family therapy. *Journal of family therapy*, 21(2), 119-144.
- Rutter, M. (1993). Resilience: Some conceptual considerations. *Journal of Adolescent Health*, 14, 626-631.
- Rutter, M. (1987). Psychosocial resilience and protective mechanisms. *American Journal of Orthopsychiatry*, 57(3), 316-331.
- Rutter, M. (1985). Resilience in the face of adversity: Protective factors and resistance to psychiatric disorder. *British Journal of Psychiatry*, 147, 598- 611.
- Roulet, F. (1993). *La resistencia de los Guaraní del Paraguay a la conquista española (1537-1556)*. Posadas, Argentina: Universidad Nacional de Misiones.
- Sacchi, Â. (2003). Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Antropológicas*, 7, 14 (1 e 2), 95-110.
- Santa Cruz Cosp, Ma. C. (2013). *Estudios de Género y Ciencias Sociales en Paraguay*.

- Asunción, Paraguay: CLACSO.
- Sandoval, C., (2002). *Investigación Cualitativa. Programa de especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de Investigación Social*. Bogotá, Colombia: ARFO.
- Sampieri, R. H., Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, Ma. del P. (2014). *Metodología de la Investigación*. Sexta edición. Distrito Federal de México, México: Mc Grau Hill Education.
- Saraiva, M. P. (2008). *Identidade multifacetada: a reconstrução do ser indígena entre os Juruna do médio Xingu*. Belém, Brasil: NAEA.
- Segato, R. (2003). Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus de la etiología de la violencia. *Violencia de Género*. Conferencia llevada a cabo el Curso de Verano en la Universidad Complutense. Madrid, España. Recuperado de: <http://new.pensamientopenal.com.ar/sites/default/files/2011/11/genero01.pdf>
- Serafini, V. e Imas, V. (2015). *ONU Mujeres. Igualdad de género y principales brechas en Paraguay*. Asunción, Paraguay: AGR.
- Seligman, M.E.P. (2003). La auténtica felicidad. Barcelona, España: Vergara.
- Seligman, M. y Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55, 5-14.
- Siegel, D. (2007). *La mente en desarrollo. Cómo interactúan las relaciones y el cerebro para modelar nuestro ser*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Siegel, D. J. y Bryson, T. P. (2012). *El cerebro del niño*. España: ALBA Editorial.
- Sierra González, A. (2009). Una Aproximación a la teoría queer: El debate sobre la libertad y la ciudadanía. *Humanidades, Cuadernos de Ateneo*, (26), 29-42.
- Simpson, M^a G. (2010). *Resiliencia sociocultural. Del Yo puedo al Nosotros podemos*. Buenos Aires, Argentina: Bonum.
- Soto, C. (2009). *Acciones positivas: formas de enfrentar la asimetría social*. En: L. Bareiro y I. Torres García (Eds.). *Igualdad para una democracia incluyente* (pp. 65-84). Costa Rica: Instituto de Derechos Humanos.
- Soto Guzmán, G. (2013). Nuevas masculinidades o nuevos hombres nuevos: El deber de los hombres en la lucha contra la violencia de género. *Scientia Helmantica*, 1(1), 95-106.
- Soto, L. (2015). *Partidos políticos y participación política de las mujeres en Paraguay. Elementos para el debate*. Asunción, Paraguay: Centro de Documentación y Estudios.
- Soto, L. (2014). *Mujeres Indígenas y Política en Paraguay*. Asunción, Paraguay: Centro de Documentación y Estudios.
- Susnik, B. (1965). *El indio colonial del Paraguay*. Asunción, Paraguay: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Susnik, B. (1975). *Dispersión Tupi-Guaraní. Prehistoria. Ensayo analítico*. Asunción, Paraguay: Museo etnográfico Andrés Barbero.
- Suarez Ojeda, E. N., De la Fara, A. Ma. y Márquez, C. V. (2007). Trabajo comunitario y resiliencia social. En: M. Munist, E. Suárez, D. Krauskopf y T. Silber (comp.) *Adolescencia y Resiliencia* (pp. 81-108). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Suárez Ojeda, E. N. (2004). Perfil del niño resiliente. En: E. Suárez Ojeda, M. Munist y D. Rodríguez (comps) (pp. 23-31). *Aplicación del concepto de resiliencia en proyectos sociales*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Lanús y Fundación Bernard Van.

- Suárez Ojeda, E.N. y Krauskopf, D. (1995). *El enfoque de riesgo y su aplicación a las conductas del adolescente: Una perspectiva psico-social*. Washington, Estados Unidos: OPS/OMS.
- Scappini, G. (2012). *Relaciones de género y situación de la mujer indígena. Una mirada etnográfica desde Palo Blanco*. Asunción, Paraguay: OXFAM Internacional.
- Stefanes Pacheco, R., y Stefanés Pacheco, I. (2013). La actuación de la mujer indígena guaraní kaiowá en las reivindicaciones territoriales. *Iconos*, 45, 25-39.
- Stefanes Pacheco, R. A. (2017). Mulheres indígenas e participação política: emergência étnica feminina em um contexto de expropriação territorial. *Religación*, 2(8), 101-114.
- Sammeroff, A. (1999). Ecological perspectives on development risk. En: D. Osofsky y H. Fitzgerald (Eds.). *Handbook of infant mental health* (pp. 223-248). New York, Estados Unidos: Wiley
- Sarquís, G. y Zacariño, L. (2004). La resiliencia como herramienta: Quehaceres, haceres y deshaceres de un equipo de salud comunitaria. En: Melillo, N. E. Suárez Ojeda y D. Rodríguez (Eds.), *Resiliencia y Subjetividad* (pp. 343–360). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Schwarz, S. (2018). Resilience in psychology: A critical analysis of the concept. *Theory & Psychology*, 28 (4) <https://doi.org/10.1177/0959354318783584>
- Scoville, M. C. (1942). Wartime tasks of psychiatric social workers in Great Britain. *American Journal of Psychiatry*, 99, 358-363.
- Schwalb, V. (2012). *Todos somos resilientes. Niños y adultos pueden superar hasta el dolor más profundo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Schaden, E. (1959). *A mitología heroica de tribos indígenas do Brasil. Ensaio etno-sociológico*. Rio de Janeiro, Brasil: MEC.
- Schaden, E. (1962). *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo, Brasil: Difusão Européia do Livro.
- Schaden, E. (1998). *Aspectos fundamentais de la Cultura Guaraní*. Asunción, Paraguay: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Tavares, J. (2014). Resiliência e equilíbrio emocional na escola Resilience and emotional balance in school. *Conhecimento & Diversidade, Niterói*, (11), 65–78.
- Tavares, J. (2001). A Resiliência na sociedade emergente. En: J. Tavares. *Resiliência e Educação*, (pp.43-76). São Paulo, Brasil: Cortez.
- Tula, Ma. I. (2015). Mujeres y política. Un panorama sobre la adopción de las cuotas de género y sus efectos en América Latina y Colombia. *Opera* (16) 9-33.
- Trimiño Velásquez, C. de J. (2015). Género(s) y educación: Aproximaciones al contexto de América Latina y el Caribe. *Historia de la Educación Latinoamericana*, 17(24), 55–72.
- Ungar, M., Liebenberg, L., Boothroyd, R., Kwong, W. M., Lee, T. Y.; Leblanc, J., Duque, L. y Makhnach, A. (2008). The Study of Youth Resilience Across Cultures: Lessons from a Pilot Study of Measurement Development. *Research in Human Development*, 5 (3), 166-180. <http://dx.doi.org/10.1080/15427600802274019>
- Ungar, M. (2008). Resilience across Cultures. *British Journal of Social Work*, 38, 218–235.
- Uriarte, J. (2013). La perspectiva comunitaria de la Resiliencia. *Psicología Política*, 47, 7-18.

- Vanistendael, S., y Lecomte, J. (2002). *La felicidad es posible. Despertar en niños maltratados la confianza en sí mismos: Construir la resiliencia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Vanistendael, S. (1994). *La resiliencia: Un concepto largo tiempo ignorado*. Ginebra, Suiza: BICE.
- Vanistendael, S. (1998). Resiliência, ou seja, de como salvar a pessoa visando a força da pessoa. *Família Cristã*, 9, 8-10.
- Vanistendael S. (1997). Resiliencia. *Los aportes del concepto resiliencia en los programas de intervención psicosocial*. Conferencia llevada a cabo en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile.
- Valladares, L. R. (2008). Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales. *Alteridades*, 18(35), 47-65.
- Vasallo B., N. (s.f.). *Los estudios de la mujer, mujeres y género en Cuba*. En línea: <http://womenandcuba.org/Documents/Vasallo-LosEstudios.pdf>
- Valdés, T. (2007). Estudios de género: una mirada evaluativa desde el Cono Sur. *Género, mujeres y saberes en América Latina*. FLACSO, Chile, 47-62. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1387/5/03CAPI02.pdf>
- Vaquero Tió, E. (2013). *Estudio sobre la resiliencia y las competencias digitales de los jóvenes adolescentes en situación de riesgo de exclusión social* (tesis de doctorado). Universitat de Lleida, Lleida.
- Vera B.; Begoña, C. y Vecina M. (2006). La experiencia traumática desde la psicología positiva: resiliencia y crecimiento postraumático. *Papeles del Psicólogo*, 27(1), 40-49.
- Vera Poseck, B. (2006). Psicología positiva: una nueva forma de entender la psicología. *Papeles del Psicólogo*, 27(1), 3-8.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, (52), 1-17.
- Vidal, R. (2008). *La contribución del enfoque de resiliencia en la intervención social* (tesis de Maestría). Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Villalba Quesada, C. (2003). El concepto de resiliencia individual y familiar. Aplicaciones en la intervención social. *Psychosocial Intervention*, 12(3), 283-299.
- Viveiros de Castro, E. (2011b). "O intempestivo, ainda". En: C. Pierre. Pierre. *Arqueologia da violência: Pesquisas de antropologia política* (pp. 295-361). São Paulo, Brasil: Cosac Naify,
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Río de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar editor.
- Wald, J., Taylor, S.; Asmundson, G. J. G., Jang, K. L. y Stapleton, J. (2006). *Literature review of concepts. Psychological Resiliency*. Toronto, Canada: Defence R&D
- Werner, E. y Smith, R. (1992). *Overcoming the odds: High risk children from birth to adulthood*. New York, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Werner, Emy E. (1989). High-risk children in young adulthood: A longitudinal study from birth to 32 years. *American Journal of Orthopsychiatry*, 59, 72-81.
- Werner, E. E. and Smith, R. S. (1982). *Vulnerable but invincible: a longitudinal study of resilient children and youth*. Nueva York, Estados Unidos: McGraw Hill.
- Wolff, C. S. (1999). *Mulheres da floresta: uma história do Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo, Brasil: Hucitec.

- Wolin, S. y Wolin, S. (1993). *The resilient self: How survivors of troubled families rise above adversity*. Washington, Estados Unidos: Villard Books.
- Zhou, Z. (2008). La variación genética en la expresión del NPY humano afecta la respuesta al estrés y la emoción. *Nature* 452, 997–1001.

8. ANEXOS

8.1. DOSSIER DE EVALUACIÓN DE LA RESILIENCIA – GÉNERO – AVA GUARANÍ PARANAENSES

8.1.1. Apartado A. Formulario de encuesta

Su participación en este estudio es voluntaria y la información proveída es abierta y les será devuelto al pueblo Ava Guaraní parananenes como fue acordado con la Asociación “Yvy Paraná Rembe’ype” y la comunidad Oco’y. El Cuestionario está construido a partir de los factores de protección personal, familiar, socioeconómicos y religiosos de la resiliencia en la cultura Guaraní. Favor complete primeramente los datos y luego indique el grado de acuerdo o desacuerdo marcando en las casillas. Muchas gracias!!

Datos

País: **Comunidad de origen:** **Comunidad actual:**

Nombres y apellidos:

Edad:

Estado civil:

Hijos:

Ocupación/Rol:

Género:

Factores personales

1. Confío en mi mismo para llevar adelante lo planificado (ej.cultivar, cosntruir...) (a)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

2. Amo ser Ava Guaraní (a)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

3. Acudo y acompaño rápidamente a quien necesita (em)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

4. Soy capaz de reírme de mi mismo y disfrutar de mi alrededor a pesar de las dificultades (h)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

5. Tengo esperanza que en futuro permaneceremos como pueblo Ava Guaraní (pf)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

6. Creo que mi vida tiene sentido y una misión para lo que fui enviado/a al mundo (sv)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

7. Ante las dificultades me detengo a buscar y proponer alternativas de solución (i)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

8. La libertad me es inherente a la vida y me encuentro satisfecho siendo libre (at)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

9. Tengo en quien apoyarme, yo soy porque tú eres (is)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

10. Me siento amado/a incondicionalmente por alguien (el Creador, familiares) (a)

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

Factores familiares

1. La familia nuclear es parte de la familia extensa

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

2. Mantenemos comunicación fluida en nuestra familia nuclear y extensa

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

3. Nuestros hijos y nietos son educados según pautas culturales por la familia extensa

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

4. Nos apoyamos en las dificultades y dialogamos cómo enfrentarlas, deliberamos y asumimos las consecuencias

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

5. En la casa compartimos las tareas de la familia, sean de la chacra, la caza, la pesca, cuidado de los animales

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

6. El cuidado de nuestros niños y abuelos es fundamental en la cultura Guaraní

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

7. Celebramos cada logro alcanzado juntos, pues el logro de un miembro es de todos

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

8. Los abuelos y abuelas son los pilares y modelos en nuestra vida familiar extensa

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

9. En la familia creamos clima de paz y armonía

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

10. Las mujeres, madres y abuelas, son las cuidadoras de la vida en la familia extensa

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

Factores socioeconómicos y religiosos

1. La naturaleza, los bosques y toda la biodiversidad del ecosistema son parte de nuestra identidad como cultura Guaraní

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

2. Como comunidad Ava Guaraní tenemos reglas claras de convivencia según nuestras leyes consuetudinarias

Resiliencia de los Ava Guaraní paranaenses de Brasil y Paraguay

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

3. La vivencia desde la espiritualidad Guaraní sostiene nuestra vida comunitaria

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

4. Nutrinos nuestro ser Guaraní con los mitos que nos transmiten oralmente nuestros sabios ancianos, líderes religiosos que nos comunican mensajes sagrados y nos orientan espiritualmente

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

5. Contamos con otro espacio educativo como la escuela de enseñanza específica y diferenciada acorde a nuestra cultura Guaraní

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

6. Los líderes políticos son los portavoces de nuestra comunidad

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

7. Los sabios abuelos y abuelas cuidan la salud y nuestro desarrollo integral como personas

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

8. Tenemos oportunidades de trabajar la tierra según nuestro sistema ancestral, el agroecológico y agroforestal como desarrollo sostenible

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

9. Tenemos otras formas de desarrollo económico: funcionario público o privado, changa (trabajo esporádico fuera de la comunidad) u otra fuente

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

10. Practicamos la reciprocidad (jopoi) en la comunidad

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

11. En la cultura Guaraní la participación de la mujer, en todos los ámbitos, es valorada

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

12. Contamos con un medio de dispersión comunitaria

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

13. El visitarnos tiene importancia en la cultura, al ser caminantes en busca de la tierra sin mal

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

14. Los niños son educados desde la bondad y la ternura

<input type="checkbox"/> Nada (1)	<input type="checkbox"/> Poco (2)	<input type="checkbox"/> Bastante (3)	<input type="checkbox"/> Mucho (4)
-----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------------

Con este apartado ha finalizado la tarea. Muchas gracias por su participación!!!

8.1.2. Apartado B-1. Protocolo de Preguntas abiertas y semiestructuradas sobre la resiliencia

Se incluyen preguntas a partir de las **fuentes interactivas de la resiliencia** identificadas por Grotberg (2001) y agrupadas en cuatro áreas: **yo soy, yo tengo, yo estoy y yo puedo**. Estas fuentes abarcan aquellos factores y recursos que el sujeto tiene en sí mismo y a su alrededor y que contribuyen a un enfrentamiento efectivo ante las dificultades.

1. Quién es o dice ser un Ava Guaraní? Qué le es importante? Cómo es considerada la mujer en la cultura Guaraní? (– somos)
2. A qué está dispuesto un Ava Guaraní? A confiar que el futuro es prometedor? A asumir qué de su cultura o de la cultura foránea? (– estamos)
3. Qué tiene el Ava Guaraní en la cultura que le hace fuerte? (– tenemos)
4. Un Ava Guaraní es capaz o puede resolver situaciones de conflictos? Cómo lo hace? (– podemos)

8.1.3. Apartado B-2. Protocolo de Preguntas abiertas y semiestructuradas sobre el desplazamiento forzoso y la relocalización

Se incluyen preguntas generadoras de diálogo sobre **el desplazamiento forzoso y la relocalización**, con el fin de recabar información no contemplada en los otros apartados.

1. ¿Quién les hizo llegar la noticia o cómo supieron que se construiría una represa hidroeléctrica binacional en el lugar de su territorio ancestral?
2. ¿Cómo fue la reacción de la comunidad cuando llegó la noticia, que debían ser trasladados en su totalidad de la rivera del Paraná? ¿Cuáles fueron las conductas que presentaron y las emociones que vivenciaron en la comunidad?

3. ¿Sabían los abuelos y la familia extensa dónde sería ese lugar nuevo a habitar?
4. Proceso de mudanza: ¿quién les llevó? ¿En qué condiciones básicas comenzó la vida comunitaria?
5. El suelo que encontraron al llegar en el lugar de reubicación: ¿Contaba con recursos naturales? Era habitable según la costumbre Ava Guaraní? Y como era la vida a orillas del río Paraná? Semejanzas y diferencias.
6. ¿Cómo fue el proceso de la reorganización sociopolítica, religiosa y económica de la comunidad? ¿Qué han hecho como comunidad para sobrevivir en ese lugar?
7. ¿Qué crees o consideras que les ayudó a sobreponerse a este cambio tan grande, un desarraigo del hábitat natural, que les acarreó tanto sufrimiento?
8. Cuál fue el rol de la mujer en todo ese tiempo de desplazamiento y relocalización? ¿Y cuál sigue siendo su aporte hoy como Ava Guaraní en el reclamo por la recuperación del territorio ancestral?

8.1.4. Apartado C. formulario/guía de observación participante

Tema: Organización sociopolítica, religiosa y económica de los Ava Guaraní Fecha: Comunidad:	Descripción de la observación
Cómo está constituida la familia? Ver el rol y participación de las mujeres en lo cotidiano y en diversos ámbitos. Quién o quiénes representan a la comunidad. Qué roles ejercen los líderes políticos y religiosos? Qué actividades se realizan en el templo y en el patio de este? Con qué instancias de deliberación y recreación cuentan? Quiénes se ocupan de los niños en la comunidad? Cómo sostienen la alimentación diaria. Qué cultivan, cosechan, recogen o cazan?	
Tema: Valores de la cultura Ava Guaraní Fecha: Comunidad:	Descripción de la observación
Valores que sustentan y orientan sus convivencias. Ver si cuentan con autoestima colectiva, identidad cultural, humor social en la comunidad. La reciprocidad cómo es vivida? Cómo demuestran su sentido de pertenencia. A qué colabora su identidad cultural? Cómo se comunican y se expresan? Con qué canales, redes y recursos cuentan? Dónde se imparte la educación? Cuál es rol de la abuela, anciana sabia de la comunidad respecto a la educación? Y los abuelos? Qué rol cumple la escuela en la comunidad. Cómo es el sistema de educación de la escuela?	
Tema: Pilares de la resiliencia según Suarez Suarez Ojeda (2004) Fecha: Comunidad: autoestima colectiva, identidad cultural, solidaridad, pensamiento crítico,	Descripción de la observación

religiosidad a lo que agragamos: sentido de pertenencia, familia extensa, ser palabra-alma	
---	--

Otros instrumentos de apoyo en la recogida y registro de información durante la investigación:

Cuaderno de campo

Cámara fotográfica

Grabadora

Filmadora