

- OECD (2012), PISA. (2009). Technical Report, PISA, OECD Publishing. Recuperado de <https://www.oecd.org/pisa/pisaproducts/50036771.pdf>
- Trinchero, Roberto. (2013). *Can chess training improve Pisa scores in mathematics? An experiment in Italian primary schools*. Kasparov Chess Foundation Europe. Recuperado de https://saintlouischessclub.org/sites/default/files/TRINCHERO_ND_CHESS.pdf
- Programas de estudio actualizados. Educación Escolar Básica. 1.º ciclo. Tercer grado. Recuperado de https://www.mec.gov.py/cms_v2/adjuntos/4934
- UNESCO-OREALC. (2016). *Reporte Técnico. Tercer Estudio Regional Comparativo y Explicativo*. Santiago: TERCE.

Recibido el 05-10-16 / Aceptado el 11-11-16

El pecarí y la transmisión de saberes en la sociedad mbyá guaraní

Lic. Roni Nicolás Paredes Ramos¹
roniparedes@ceri.org.py

Resumen

El presente trabajo está centrado en la importancia del mito en la sociedad mbyá guaraní, partiendo de uno en particular, el que gira en torno al pecarí o *kochi* (*tayassu pecarí*). Se analiza un cuento o caso referido en el *Ayvu Rapyta* de León Cadogan (1959) que es recreado por un informante mbyá guaraní de Caaguazú. Se expone la importancia del relato del pecarí en la sociedad mbyá en términos de transmisión de saberes y se explica su alcance en distintas esferas de la vida social.

Palabras clave: pecarí - mbyá guaraní - mito - educación

Keywords: peccary - mbyá guaraní - myth - education

¹ Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios (CERI). Sociólogo de la Universidad Nacional de Asunción. Maestrando en Antropología Social en la Universidad Católica «Nuestra Señora de Asunción».

«Los indígenas son islas, y estas islas son el futuro, es decir, las lenguas y el sistema educativo indígenas. Nuestro sistema educativo, por otro lado, no es mejor. En nuestra sociedad, no hay una sola familia que sea capaz de educar, es siempre una educación tercerizada. Incluso las familias cultas no se sienten capacitadas para educar. Y, al final, ¿quién educa? La calle, la propaganda, el *shopping* y el colegio»².

Bartomeu Melià

Introducción

Se intenta explicar la importancia del ritual en torno al pecarí en el proceso de socialización del pueblo mbyá guaraní, estableciendo los aportes que supone para el ámbito de la educación, entendiendo esta en un sentido amplio y situado en el contexto de dicho pueblo.

En tal sentido, interesa profundizar la relación de los mbyá guaraní con el *kochi*, en su acepción ritual, o más bien, como una forma de recuperación de la memoria ritual mbyá en torno a dicha práctica. Se trata de un contexto ceremonial que permite aproximarnos a una serie de objetos. Para este trabajo se analiza un cuento o caso que ya fue referido en el *Ayvu Rapyta* de León Cadogan (1959/1997) y que un informante mbyá nos vuelve a relatar.

Para poder concretar dicho propósito, se movilizaron entrevistas y conversaciones realizadas con algunos referentes y tamói ('abuelo') de algunas comunidades indígenas situadas en el departamento de Caaguazú, Paraguay, durante el año 2016, en el marco de las primeras indagaciones acerca del *kochi* como un tópico amplio de interés para la tesis de maestría en Antropología Social.

Las preguntas iniciales que plantea este trabajo son: ¿Cuál es la importancia del relato del *kochi* en la sociedad mbyá en términos de transmisión de saberes? ¿Cuál es su alcance a otras esferas de la vida social? ¿Qué puede enseñarnos a la sociedad occidental esta práctica de la sociedad mbyá guaraní?

Como anécdota, la importancia del *kochi* para el universo simbólico de los mbyá lo hizo llegar una tía, religiosa católica que trabajó largo tiempo en educación mbyá en la provincia de Misiones, Argentina. Junto con sus alumnos transcribieron un cuento en mbyá guaraní y lo tradujo al guaraní paraguayo y al español.

² Traducción propia. Entrevista en la Revista MANA (2013: p. 193).

Ella nos había facilitado una copia del material, que no es el que se explota aquí. Luego encontramos con la tesis doctoral de Marilyn Cebolla Badie, que se constituyó en otro factor estimulante para abordar este estudio³.

La recuperación de relatos de pueblos originarios permite la pervivencia del lenguaje y con ello la conservación de un patrimonio cultural. Trabajar en esta línea permite, además, construir una mirada crítica a partir de aspectos inmateriales de la sociedad mbyá de cara a construir políticas públicas que puedan responder más satisfactoriamente a las demandas de estos pueblos.

Marco teórico

La discusión sobre cómo interpretar cuestiones que giran en torno al mito en sociedades indígenas es amplia y, según Joana Overing (1995), ocupa buena parte de la discusión antropológica. Luego de analizar las posiciones de Claude Lévi-Strauss, Alfred Gell, Michael Taussig, Richard Shweder, esta autora afirma que no hay consenso sobre este asunto y que la tendencia «es la cristalización en dos posiciones rígidas, polarizadas e intransigentes, expresadas cada vez más en términos de posiciones extremas de universalismo y relativismo cultural» (Ibíd.: 115).

Según la misma autora, esta dificultad deviene del siglo XVII cuando la filosofía comienza «a eliminar de su campo de intereses todas las cuestiones prácticas, y con ellas todo lo particular, lo local, lo temporal. Costumbre, tradición, sociedad, palabras, canciones, rituales; todo eso pasó a ser encarado con desconfianza, a ser visto como ilusión, en oposición al mundo real y objetivo de la naturaleza física» (Ibíd.: 116). Además, Overing critica la separación del tiempo mítico del tiempo cotidiano operado frecuentemente en los abordajes de algunos antropólogos (Ibíd.: 128).

Para este trabajo se asume la educación definida a partir de la cultura mbyá, que según los profesores de dicho pueblo, Germán Ayala y Elodia Giménez, se trata de una «educación comunitaria en donde el lugar o espacios de enseñanza-aprendizajes es la comunidad, tierra o el territorio de un determinado espacio geográfico» (Gaska, Henryk; Rehnfeldt, Marilín, 2017: 286).

³ En la revista brasileña de antropología *R@U* fue publicada recientemente parte de su tesis doctoral en un artículo titulado «La importancia del pecarí labiado o *kochi* en la sociedad mbyá guaraní» (2015).

Tanto el *tekoha*, entendido como territorio o lugar donde se desarrolla el modo de ser guaraní; el *opy*, entendido como lugar sagrado donde se reza y canta; la asamblea comunitaria y la agricultura, constituyen espacios de aprendizaje para los mbyá guaraní (Ibíd.).

Además, se parte de la concepción del espacio familiar y comunitario como un espacio de socialización y, por tanto, de educación, pero no como un espacio cerrado e inconexo del espacio escolar ni de otras esferas de la estructura social (Hecht, Ana; 2006).

Se asume la tradición oral como una forma de transmisión de enseñanzas, lo que podríamos denominar provisoriamente como una pedagogía de tradición oral donde los cuentos asumen uno de sus principales vehículos de transmisión (Ibíd.: 105).

En dicha perspectiva, «los depositarios del saber no son los libros, sino los ancianos» (Ibíd.). La tradición oral podría definirse como «un arte de composición de la lengua cuyo fin o función es la de transmitir conocimientos históricos, culturales y valores ancestrales que se actualizan desde una temporalidad cíclica...» (Álvarez, Gabriela; 2011: 25).

El lugar del animal (en su acepción subjetiva) en las sociedades amerindias

Eduardo Viveiros de Castro (1996) señala una concepción común para muchos pueblos amerindios según la cual el mundo es habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas o no humanas, que son aprehendidos a través de distintos puntos de vista. (Ibíd.: 115). Presta especial atención, debido a su enorme difusión en el continente, a la noción de «señores» o «dueños», es decir, entes dotados de una intencionalidad análoga a la humana que crea un campo intersubjetivo humano-animal. Así como se presta atención a una noción presente en la mayoría de los mitos amerindios en los que aparece un estado original de indiferenciación entre los humanos y los animales.

Philippe Descola expone que nuestra propia visión dualista —naturaleza y cultura— sobre el universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre muchas culturas. El autor critica el prejuicio naturalista que consiste en ignorar los criterios clasificatorios nativos, lo que conlleva a restringir la

conceptualización de seres a clases de objetos que se encuentran en la categoría occidental de naturaleza (Descola y Palsson, 2001).

Según Descola (1998: 27), los animales son percibidos como sujetos sociales, dotados de instituciones y comportamientos simétricos a los de los hombres. Su identidad está sujeta a mutaciones y metamorfosis, ya que está fundada en campos de relaciones que varían según los tipos de percepción recíproca y no recíproca atribuidos a las entidades en juego (Ibíd.: 28). Por ejemplo, Fausto (2002) cita el ejemplo mbyá guaraní de la palabra *o-je-po-ta*, que significa «transformarse en». Así, «*o homem transformou-se em onça (ou “virou onça”) diz-se “ava o-je-pota xivi-re”*» (Ibíd.: 38).

Anai Vera (2015: 156) problematiza la categoría «animal» como una categoría analítica del mundo occidental moderno traducido generalmente al guaraní como *mymba*, que resulta limitante a la hora de profundizar el significado de animal para los pueblos guaraníes.

Nociones de los mbyá de Caaguazú en torno al *kochi*

Sebastián Báez, informante de la comunidad mbyá Arroyo Guazú Guayayví, refiere la existencia de un rezo para que caiga el *kochi*. Se promete que si cae *oñemongarupaitéta enterovetea* (se va a dar de comer a todos). Cuando ya haya caído en la trampa, Ñanderu le cuenta a los *ramói* y estos dicen *pema'énake ore rehe* (esperen por nosotros) antes de ir a mirar en el *ñuha*. Si encuentran que la presa ha caído, hacen un *mimby'i* de takuapi que tocan como un pito con la finalidad de ofrecer un amplio aviso.

Entonces la gente *otangara va'erã ya otangarama, porque upéa pórtema* (la gente debe bailar, porque esa es la manera). Para él, el *kochi* es un animal rico y delicado. Es rico porque Ñanderu Tupa le ha dejado al indígena, *ombojera ore so'orã* (lo creó para nuestra carne). Agrega que cuando lo carnean llaman a todos, sea a quien sea, niños, a todo a quien pueda caminar y si no puede caminar, se le lleva.

Para otro informante, Bernardo, el *kochi* es un *animal potĩ* (limpio), así como el *kaguare* (Tamandua), así como el *mbuku* (gusano del pindo). Otro interlocutor, Mario Aquino⁴, dice que es un *animal porã, ipo-*

⁴ Mario, de unos 60 años, es un líder mbyá de Caaguazú. Converso al protestantismo hace 14 años.

tíva. *Ha'e ndahelikádoi, oĩ la animal helicádoa*. (Un lindo animal, limpio. Él no es delicado, hay animales que sí son delicados). La palabra *delicado* en este caso se refiere al tabú alimentario, según él, solamente las *iñengue* (menarcas) *ndo-valéi ho'u hye pire pono que imemby hápe oñeaproblema*. (No deben comer para que la piel del abdomen no sufra complicaciones en el momento del parto).

Según Mario, *karavere* es el nombre para el *kochi* macho, y *tajashu* para el *kochi* hembra. Cadogan en su *Diccionario mbyá guaraní castellano* consigna *tajachu* como otra de las definiciones nativas posibles del mamífero en cuestión; la definición que ofrece de *kochi* es pecarí grande (1992/2011: 80).

Mario refiere que *Ñandejára voi la ijára. Ha'e voi ombou ha ndomboúi jave ndoúi voi, oje'úta javénte ombou, heta ombou, 40 umía ha upéagui mokõi, mbóhapýnte ojécha haña*. (Ñandejára es su dueño. Es él mismo quien lo envía, mientras no lo envía [el *kochi*] no viene, solamente lo envía cuando será comido, envía muchos, unos 40, y de esos solamente dos o tres se pueden carnear).

Luego sigue contando que el *kochi* cae en un *ñuha* (trampa) y lo matan *hu'ýpe* o *yvyrápe* (con flecha o con garrote). Para referirse a la cocción menciona que originalmente quien va a cocinar *oape tataendýpe* que el mismo traduce por *hovere tataend pe*, sería algo así como cocinar a la brasa. Aunque la última vez que cazó un *kochi* fue con escopeta y lo carneó como carnean los *juru'a* (no indígena): *ndaapevéima, juruaichama akarnea*. (Ya no lo puse a la brasa, lo carneé como carnea un no indígena).

Según Bernardo⁵, el *kochi* puede aparecer en un contexto sagrado, en un *opy* (recinto sagrado), en medio de una comunicación entre el *karaia* y *Tupa* con la presencia de un enfermo en el recinto. Si el líder espiritual recibe la información de la divinidad de que el *kochi* va a caer en la trampa, es decir, si se entera de que el *kochi* vendrá, entonces, el enfermo que está en último estado sobrevivirá. En lo que el *karaia* le dirá al enfermo la siguiente sentencia: «Anive reiko pe nde reiko haguéicha anteve kuri». («Ya no te comportes así como te estabas comportando»).

⁵ Bernardo Martínez es un profesor mbyá para adultos, de aproximadamente 35 años. Proveniente de la comunidad indígena San Martín, distrito de Caaguazú, Departamento de Caaguazú. Es hijo de Bernardino Martínez, *karaia*, líder espiritual mbyá.

Al preguntarle al *tamói* Zenón⁶ por qué no se le pone sal, este contesta en tono imperativo: «Porque su dueño no quiere». Continué con un por qué no quiere, a lo que él contestó tajantemente: «Y no quiere. Su dueño no lo permite, y no sé por qué. Antes no se usaba sal, cuando yo era joven no se usaba la sal. Al *guasú*, al *tatu* se le puede poner sal, pero al *kochi* no». Más adelante agrega que la supremacía del *kochi* por sobre otros animales radica en que aquel fue hecho por Ñande Ru Miri, y que fue él quien puso la ley sobre todo lo que concierne a ese animal.

El pecarí

El origen de los cerdos salvajes es analizado por Lévi Strauss (1964, 1992) y refiere los mitos que le asignan un origen humano apuntando que se trata de una especie «truculenta, ruidosa, gregaria; organiza colectivamente su defensa y puede oponer al cazador una resistencia temible (Gilmore, p. 382)» (Ibíd.: 90). Lévi Strauss pone énfasis en las relaciones de alianza que evocan los mitos del origen de los cerdos salvajes (Ibíd.: 91-96) y relega a un plano secundario aspectos relacionados con técnicas de caza.

Pecarí sería el término de uso más corriente en las lenguas europeas. (Calavia, 2001). Según la bibliografía consultada por Calavia (Ibíd.) se trata de un animal ejemplarmente totémico, animista, chamánico, mítico y social.

En su tesis doctoral, la antropóloga argentina Cebolla Badie (2013) refiere que el pecarí labiado (*tayassu pecarí*) es el mamífero con más rituales asociados a su captura y la posterior preparación y distribución de la carne (Ibíd.: 6). Como resultado de su etnografía con los pueblos mbyá guaraní de Misiones, Argentina, consigna tres únicas especies de mamíferos, el *kochi* y los *jaky* (que incluye a dos tipos de oso hormiguero: *kaguare* y *kaguare guachu*) que son considerados como *mymba porã* por los mbyá y existen plegarias para solicitar a las divinidades que intercedan con sus «dueños» (Ibíd.:163).

⁶ Zenón Escobar, de unos 80 años, es de la comunidad Arroyo Guazú Guayayví, distrito de Yhú, departamento de Caaguazú.

Sin embargo, el *kochi* sería la única presa por la cual se realiza toda una ceremonia y que posee, más que cualquier otra presa, el imperativo moral de ser consumido comunitariamente (Ibíd.: 197-198). El *kochi* se consume sin sal, no se desuella (Ibíd.:201), sus restos óseos se guardan en una cesta (Ibíd.:235).

En tanto, León Cadogan en su *Diccionario mbyá guaraní castellano* consigna *tajachu* como otra de las definiciones nativas posibles del mamífero en cuestión; la definición que ofrece de *kochi* es pecarí grande (Cadogan 1992/2011: 80). También, aparece como *tajachu* en su saga *Ayvu Rapyta* en la versión transcrita de un cuento narrado por el hijo de Carmelo Silva de Cerro Punta, Colonia Mauricio José Troche. (Cadogan, 1997: 245, 296).

En su *Diccionario mbyá guaraní castellano*, luego de ofrecer la definición de pecarí grande menciona al dueño de los pecaríes primeros, este sería el *kochi ypy ja karai*. Y termina con un brevísimo cuento que refiere la creación del *kochi*: «...un niño vino de Yvy Ju desde el país de su padre y esparció semillas de guembe; de ellas se engendraron pecaríes grandes» (Cadogan, 1992/2011: 80).

En el *Ayvu Rapyta*, Cadogan consigna el cuento «*Kochíre ojepota va'ekue, guu ñe'epo'eyvy*» y traduce como «El que se prendó de una marrana, por haber desobedecido a su padre» (1997: 244-254).

El cuento habla de un *karai* que envió a su hijo a que viera la trampa para *kochi* bajo la siguiente consigna: «Aunque no hayan caído cerdos, ven enseñada; aunque haya rastros de cerdos, no los sigas» (Ibíd.: 245). El muchacho desobedeció y emprendió el camino que señalaban las huellas del *kochi*, por tanto, al encontrarse con el dueño o protector de los *kochi*, este le propuso casarse con una de sus hijas o morir. El joven mbyá aceptó la primera propuesta. En este punto se plantea un tópico de parentesco propio de los pueblos amerindios cuyo análisis no abordamos en este trabajo.

Luego la nueva pareja emprende un recorrido y se describe su breve convivencia. En ese recorrido aparecen varios paisajes, animales, plantas y comidas. Se producen varias conversaciones con la mayoría de los animales que apare-

cen en el relato. Finalmente, el joven mbyá logra sortear todas las dificultades del lugar que parece ser el monte o algún lugar específico tal como la morada de los *kochi*, y termina convirtiéndose en un *kuchúu*. En este último suceso se encierra el fenómeno conocido como *jepota* o transformación que tampoco será analizado en esta ocasión.

Con el *tamói* Sebastián confirmamos la pervivencia del cuento consignado por Cadogan (1959/1997); el relato ofrecido por el informante coincide con el expuesto en el *Ayvu Rapyta*. Se refiere a un mbyá que al desobedecer el consejo ancestral termina casándose con una *kochi*.

Cuando se menciona a Sebastián la historia de quién se casó con un *kochi*, él reconoció rápidamente y respondió: «*Péa káso*». Le pregunté si podía contar, lanzó unas risas como desinflando el pedido y agregó: «*A la puta, ipukuete-reíngo péa*» (... esa historia es muy larga). Pero enseguida repuso: «*Amombe'úta mbykymi*». (La voy a contar brevemente).

Básicamente, fue el mismo relato que el de Cadogan, pero hay diferencias en el orden y la manera como presentan sus personajes. Lo interesante es que se logra escuchar muchas palabras nativas en mbyá guaraní a pesar de la situación actual predominante de los mbyá de Caaguazú, caracterizada por el fuerte avance del guaraní paraguayo.

Conclusiones preliminares

Con respecto a la memoria ritual que gira en torno al *kochi*, se pueden desprender una serie de enseñanzas, pero básicamente rescatamos dos grandes pistas. La primera refiere a la moral, es decir, a cierto postulado de conducta para la socialidad mbyá guaraní. La segunda comprende una serie de conocimientos prácticos sobre el mundo de la naturaleza. En primer lugar, se constata que el nombre científico atribuido al pecarí labiado, a saber *tayassu*, se corresponde con la categoría nativa de los mbyá guaraní para designar al *kochi* hembra; es decir, se trata de una contribución a la nomenclatura científica para la designación de una especie animal.

El análisis en torno al *kochi* nos permite afirmar que tanto el relato como el mito constituyen para los mbyá guaraní un acervo cultural valioso y enriquecedor dada la diversidad de conocimientos que entraña, entre ellos indicadores para la construcción de un tipo de socialidad, un tipo de relacionamiento con la naturaleza, con los otros, y con prácticas cotidianas muy variadas que van desde el rezo, la fiesta, pasando por la caza, el consumo, los cuidados alimentarios, hasta el shamanismo y la curandería que operan sobre el campo de lo sanitario.

Como señala Overing para el caso de los piaroa, de la revisión de estos mitos se desprenden postulados que se encuentran articulados a las prácticas cotidianas, constituyéndose programaciones de vida que operan en la conformación de hábitos que rigen en la sociedad mbyá guaraní.

En segundo lugar, resulta insoslayable mencionar la dramática crisis que enfrentan estos pueblos con relación a la destrucción medioambiental operada por una racionalidad precisamente opuesta a los postulados que enseñan sus relatos. Esta situación generada pone en peligro el patrimonio cultural mbyá guaraní.

La importancia del relato del *kochi* en la sociedad mbyá en términos de transmisión de saberes es sumamente didáctico tanto en saberes como en una ética para la socialización. Su alcance no se limita a una sola esfera de la vida social, sino que traspasa y mantiene conexión con otras tal como fue señalado. La particularidad del fenómeno estudiado muestra a la sociedad occidental la capacidad múltiple de transmisión de conocimientos que posee la sociedad mbyá guaraní a partir de un relato.

Bibliografía

- Álvarez, Gabriela. (2011). Los relatos de la tradición oral y la problemática de su descontextualización y resignificación en contexto escolar. Tesis de maestría, Universidad Nacional de la Plata. Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/21946/Documento_completo_.pdf?sequence=3
- Cadogan, León. [1992] (2011). *Diccionario mbyá guaraní castellano*. Vol. LXX-VIII. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. CEPAG, CEADUC.
- [1959] (1997). *Ayvú Rapyta. Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*. 2.ª ed. Vol. XVI. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Fundación León Cadogan, CEPAG, CEADUC.
- Calavia Sáez, Óscar. (2001). «El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano» en *Journal de la Société des Américanistes*. 87 : 161-176. Recuperado el 9 de mayo de 2016 de <http://jsa.revues.org/1846>; DOI: 10.4000/jsa.1846.
- Cebolla Badie, María Victoria. (2013). *Cosmología y naturaleza mbyá guaraní*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona, Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural.
- (2015). «La importancia del pecarí labiado o *kochi* en la sociedad mbyá guaraní» en *Revista de @ntropologia* da UFSCAR, R@U. 7 (1): 150-169.
- Descola, Philippe. (1998). «Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia» en *Mana*. 4 (1): 23-45. Trad. Tânia Stolze Lima.
- Descola, Philippe y Palsson, Gísli. Coord. (2001) [1996]. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Trad. Stella Mastrangelo. México: Siglo XXI.
- Fausto, Carlos. (2002). «Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia» en *Mana*. 8 (2): 7-44.
- Gaska, Henryk y Rehnfeldt, Marilín. Coords. (2017). *Construyendo la educación intercultural indígena: una propuesta para formación docente*. Vol. 109. Asunción: CEADUC, Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- Hecht, Ana Carolina. (2006). «De la familia wichí a la escuela intercultural bilingüe: procesos de apropiación, resistencia y negociación (Formosa, Argentina)» en *Cuadernos Interculturales*, primer semestre. 4 (6): 93-113. Chile: Universidad de Valparaíso. Recuperado de http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/Hecht_EIB.pdf

- Levi Strauss, Claude. [1964] (1992). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Melià, Bartomeu. (2013). «Palavras ditas e escutadas» en *Mana*. 19 (1): 181-199.
- Overing, Joanna. (1995). «O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões» en *Mana*. 1 (1): 107-140.
- Tassinari, Antonella. (2008). «A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira» en *Revista de Antropologia Ilha*: 217- 244.
- Uzendoski, Michael A. (2006). «El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje napo» en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. (26): 161-172. Quito: FLACSO Ecuador.
- Vera, Anai. (2015). Convivendo na terra de Ñane Ramoi Jusu Papa: uma etnografia das relações entre os pai tavytera e os animais. Dissetação de mestrado. Universidad Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio» en *Mana*. 2 (2): 115-144.

Recibido el 11-09-15 / Aceptado el 27-11-15

La complicidad social con la dictadura de Stroessner (1954-1989)

Lic. Miguel H. López¹
mundoache@gmail.com

Resumen

La dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989) tuvo una amplia complicidad social para afianzarse, reproducirse y mantenerse en el tiempo, pese a la resistencia política y armada. Esta es una realidad de la que casi no se habla. Desde el Estado, el Partido Colorado, las FF. AA. y la Policía articularon mecanismos para la cooptación. La connivencia de la población fue amplia y permeó todos los niveles de la vida del país pasando por la educación, el arte, el deporte, los gremios, etc., y la alianza con el clero, más un importante apoyo económico y asesoramiento de EE. UU. Este trabajo explora esa extensa adhesión social empezando por los orígenes del poder militar en la esfera política, del pensamiento y las normas autoritarias; y la emergencia/continuidad del stronismo en sus diversas fases hasta su caída en 1989 tras casi 35 años de terrorismo de Estado.

Palabras clave: complicidad social - dictadura - Stroessner - Partido Colorado - FF. AA. - terrorismo de Estado

¹ Licenciado en Ciencias de la Comunicación y maestrando en Historia Paraguaya Independiente (tesis en preparación), UNA. Maestrando de Antropología Social, UCA. Docente escalafonado en Comunicación, Filosofía, UNA. Columnista del diario Última Hora. Documentalista por la Escuela Internacional de Cine de Cuba. Premio Nacional de Periodismo 2009. Realizó publicaciones periodísticas, académicas y científicas sobre historia, comunicación, antropología y otros. Exsecretario ejecutivo de la Coordinadora de DD. HH. del Paraguay y exsecretario general del Sindicato de Periodistas del Paraguay. Exbecario: Programa Memorias del Social Science Research Council; OEA, ética periodística; e IIDH, Educación y DD. HH. Exdocente investigador en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.