

**Saberes e interacciones sociológicas en  
un contexto pluricultural<sup>1</sup>**  
***Knowledge and sociological interactions  
in a multicultural context***

**Dominique Demellenne**

Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción

Asunción, Paraguay

dominique.demellenne@uc.edu.py

<https://orcid.org/0000-0003-2251-6078>

**Aceptado:** 29.5.2024

**Recibido:** 30.7.2024

## **Resumen**

Frente a la invisibilidad que rodea a ciertas problemáticas, como la de los pueblos indígenas en Paraguay, este artículo cuestiona las herramientas sociológicas y los marcos de referencia relevantes para darles la posibilidad de «aparecer» en el centro de las políticas públicas. La problemática de la relación y la interpretación de las culturas sigue siendo una preocupación central de las ciencias sociales. A través de un enfoque retrospectivo, que abarca un período de más quince años de trabajo, el texto propone resaltar el papel importante de los equipos de investigación y los marcos analíticos en este emprendimiento. La interacción sociológica resulta ser un vector esencial para construir una comprensión profunda de estas cuestiones. A lo largo de esta reflexión, es el marco del vínculo social el que emerge, con sus complejos entrelazamientos: dominación, asimilación, diálogo, autonomía.

**Palabras claves:** Pueblos indígenas, saberes plurales, interculturalidad, diálogo intercultural, políticas públicas, reflexividad.

---

1 A la memoria de Hannes Kalisch (1969-2023)

**Abstract**

To understand the invisibility that surrounds certain issues, such as that of indigenous peoples in Paraguay, this article questions the relevant sociological tools and frames of reference to allow them to «appear» at the heart of public policies. The questioning of the relationship and interpretation of cultures remains a central concern within the social sciences. Through a retrospective approach, spanning a period of fifteen years, we strive to highlight the major role of research teams and analytical frameworks in this enterprise. Sociological interaction proves to be an essential vector in building an in-depth understanding of these issues. Throughout this reflection, it is the framework of the social bond that emerges, with its complex entanglements: domination, assimilation, dialogue, autonomy.

**Keywords:** indigenous peoples, plural knowledge, interculturality, intercultural dialogue, public policy, reflexivity

## INTRODUCCIÓN

En Paraguay, la existencia de los pueblos indígenas ha sido constantemente invisibilizada y en gran medida oscurecida por un discurso histórico nacionalista que ha privilegiado la imagen de una sociedad homogénea -producto del mestizaje romántico entre el conquistador español y las mujeres indígenas- por sobre la de una población pluricultural y pluriétnica. Como parte de esta lectura hegemónica de la nación, los pueblos originarios fueron sometidos -durante la colonización y luego, durante el régimen republicano que siguió- a diferentes tratamientos que van desde una política de esclavización hasta un intento de asimilación forzosa basado en la imposición cultural y lingüística, pasando por un proceso de reducción religiosa. Es así que a partir de la independencia del Paraguay encontramos en los textos jurídicos e históricos los conceptos de «civilización», «pacificación», «evangelización» o también «integración», dando lugar a políticas asimilacionistas fuertemente criticadas por referentes progresistas del mundo académico y de las organizaciones sociales desde el inicio del siglo XX.

Estos proyectos y los conceptos que encierran demuestran que el encuentro de culturas como resultado de la colonización marca el inicio de una serie de tensiones culturales que aún no se han resuelto. A lo largo del proceso colonial surgió la pregunta: -basada en la idea de la construcción de un orden social- ¿qué hacer con los nativos? Comprender e integrar las diferencias en las visiones del mundo siempre han representado un reto importan-

te para las tentativas de instauración de un orden basado en una voluntad de homogeneización social. En Paraguay, este debate es abordado en la obra de Susnik, quien habla, entre otros puntos, de la confrontación de dos culturas: la del «hierro» y la del «maíz» (2013). El trabajo de Susnik permite analizar la complejidad del conflicto colonial, no sólo en términos de oposición sino también como un proceso contradictorio. Su contribución también permite alejarse de una lectura del conflicto colonial como un simple proceso de homogeneización u oposición entre colonizadores y colonizados. El uso del guaraní por los colonizadores, que más tarde se estableció como lengua oficial, ofrece una ilustración interesante. Pero no oculta la violencia perpetrada por los colonos sobre los colonizados a través del trabajo forzado, las reducciones jesuíticas o franciscanas, la encomienda y la violación de indígenas.

Estas construcciones históricas impregnan las relaciones que se establecen en los distintos niveles de la sociedad paraguaya. El problema de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado ha sido abordado continuamente en las ciencias sociales, principalmente en la antropología. Los aportes más recientes buscan superar los enfoques, a veces utópicos, que enfatizan las relaciones igualitarias entre dos culturas, para destacar y comprender la naturaleza de la diferencia. En este sentido, Arturo Colombres (1991) prefiere el uso del concepto de «cultura de contacto» al de interculturalidad. La cultura construida en contacto con otras culturas es: «el resultado del carácter competitivo y por lo tanto también con-

flictivo de todo contacto social, ya que éstos están dialécticamente unidos por intereses diametralmente opuestos, contradictorios, aunque al mismo tiempo paradójicamente interdependientes» (Colombres, 1991: 32-33). A partir de este concepto, el autor destaca el hecho de que las relaciones interétnicas son esencialmente relaciones de fricción, ya que la existencia de una tiende a negar la de la otra, aunque ambas partes se necesiten mutuamente después del contacto inicial.

Para abordar de manera adecuada las relaciones de los pueblos indígenas, debemos comprometernos con una revisión exhaustiva de los marcos teóricos y las metodologías empleadas hasta ahora. En el ámbito de la sociología paraguaya, circula la idea del «cementerio de las teorías». Sin embargo, sería más preciso admitir la complejidad y las limitaciones de aplicar teorías concebidas en contextos diferentes para interpretar las realidades sociales específicas de Paraguay.

Conscientes de estas dificultades y de los obstáculos que existen en la construcción de estas problemáticas, hemos tratado de dilucidar la génesis de los conocimientos y de las dinámicas sociológicas en un entorno marcado por la diversidad cultural. Ubicados en una posición particular de mediación sociológica (Demellenne 2014 a), estas experiencias -descritas con mayor profundidad más adelante- se ba-

san en una serie de investigaciones aplicadas similares a la investigación-acción y la investigación intercultural, en un período que se extiende desde 2009 hasta 2022.

Estos trabajos se inician con un diagnóstico detallado de cien comunidades indígenas realizado a pedido de la Secretaría de Acción Social, y culmina con el diseño del *Plan Nacional de los Pueblos Indígenas*<sup>2</sup>, marco interpretativo central a partir del cual deben definirse las políticas públicas para las comunidades indígenas en Paraguay. De este modo, el análisis de las condiciones de estas investigaciones, como formas de interacciones sociales en contextos de pluralidad cultural, también ha brindado una oportunidad propicia para construir una serie de herramientas interpretativas destinadas a fomentar la reconfiguración de las relaciones entre las instituciones y los pueblos indígenas.

## INTERCULTURALIDAD

En toda configuración social, el entrecruzamiento de culturas constituye una constante ineludible. Sin embargo, entrar en el análisis de los fundamentos culturales de los pueblos indígenas presenta un desafío específico, puntuando los campos del conocimiento y de las interacciones sociológicas con una tensión singular. Nuestros trabajos en este campo, se inician en 2009, cuando, a pedido del Ministerio

2 El Plan Nacional de Pueblos Indígenas es una iniciativa del gobierno paraguayo en respuesta a los compromisos asumidos en el marco de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Estos acuerdos preveían la definición de un plan de acción nacional para la cooperación con los diferentes pueblos. La secretaria del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU ha decidido apoyar este proceso de diálogo en dos países latinoamericanos: El Salvador y Paraguay.

de Desarrollo Social, Secretaria de Acción Social en esta época, emprendimos una investigación diagnóstica que involucró a un centenar de comunidades indígenas, con el fin de obtener una muestra representativa de las realidades sociales de las diecinueve etnias presentes en Paraguay. El diseño de la metodología fue el resultado de reuniones multidisciplinarias y pluriculturales, de las cuales participaron antropólogos experimentados y líderes indígenas, lo que permitió que resonara la polifonía de puntos de vista. En el momento más animado de estas discusiones, surgió la perspicacia de uno de los líderes, quien, a través de sus sabias palabras, nos informó del abismo insalvable que se abría frente a nuestro proyecto: el objetivo de explorar prácticas sociales como la salud y la educación desde la perspectiva de las representaciones indígenas. Según este líder, tal objeto es inasible y, para explicarlo, utilizó el concepto de «temiandu» en lengua guaraní - que puede traducirse como «lo que se siente en lo más profundo». A priori, esta dimensión no puede estudiarse mediante una encuesta convencional porque se refiere al tejido mismo de las emociones. El «Temiandu Rekavo» - la búsqueda de esta sustancia profunda de emociones - escaparía al alcance de las herramientas de investigación establecidas, demostrando los límites del paradigma metodológico diseñado.

Dentro de la cultura mbyá-guaraní, los conceptos de «ayvu» (lenguaje humano), «ñe'ê» (habla) y «e» (decir) encierran una dualidad de significados: el de dar forma a las ideas y, al mismo tiempo, el de encarnar una parte sagrada del alma (Cadogan, 1992). Tejer un

diálogo en profundidad implica, por tanto, no sólo la capacidad de captar las palabras, sino también la de atravesar los abismos del sentimiento, que designa una parte sagrada del alma. Eso nos obligó a descubrir un enfoque diferente, más cercano al diálogo. Fueron nuestros primeros pasos hacia la interculturalidad dialógica, una mirada a partir de la cual la confrontación de los mundos, el choque de las representaciones sociales y la puesta en relieve de los sentimientos convergen en la construcción de un nuevo enfoque intelectual. Poco a poco, fuimos abandonando los caminos trillados de la investigación convencional, basada en la captación de necesidades, para sumergirnos en los del diálogo intercultural de Fernet-Betancourt (2006).

En el método diseñado para el diagnóstico, el diálogo se basa en temas centrales para la vida o la supervivencia de los pueblos indígenas: el territorio, de suma importancia; el medio ambiente, como parte intrínseca de su existencia; la educación, clave de su patrimonio e historia; la salud, experimentada como resultado de un equilibrio emocional, etc. Se está desplegando un camino metodológico: en primer lugar, estos temas se someten a un debate comunitario para sondear los meandros del sentido y significado de cada uno de los temas abordados. En la segunda etapa, la atención se desplaza hacia la realidad de estas cuestiones o prioridades en el seno de las distintas comunidades; prioridades a veces invisibles para los de fuera o que se revelan de nuevas maneras.

El resultado de esta secuencia *dialógica* se convierte en la fuente de

las demandas de las comunidades formuladas al gobierno. Estas demandas no siempre encajan con las formas habituales de concebir los proyectos o políticas públicas, en tales casos, es necesario explicarlas. Por ejemplo, durante un taller con un grupo de líderes del pueblo Mbyá, el diálogo se basó en la siguiente pregunta: «¿Cómo ven a su comunidad dentro de cinco años? Siguió un largo silencio, la perplejidad se mezcla en la atmósfera sofocante de una tarde de verano. Finalmente, surge una respuesta como resultado de una profunda reflexión: «una comunidad tranquila». La tranquilidad, centro de sus aspiraciones, revela el profundo sentido del equilibrio que sustenta las culturas indígenas. Se sueltan las lenguas, se teje la narración para explicar su significado: una comunidad «tranquila» está desprovista de fricciones internas y enfrentamientos con los vecinos. Es una comunidad que convive en un entorno natural de calidad, fuente de sus prácticas culturales y de los recursos necesarios para su supervivencia. La serenidad alimenta sus sueños, y la tranquilidad se convierte en la meta última del proyecto diseñado. Al responsable de la ONG que organizaba el taller le surgió una pregunta insistente y su rostro se tensó: ¿cómo solicitar, a una organización internacional, los fondos necesarios para financiar esta tranquilidad tan deseada y que parecía ir en contra de la lógica de una perspectiva de desarrollo promovida por la ayuda internacional? Esta pregunta pone de manifiesto el inextricable desfase que podría existir entre las aspiraciones de las comunidades y los criterios de financiación. Esta duda arrojó una ligera sombra sobre el entramado del diálogo

establecido, dibujando las premisas de una reflexión

sobre los retos de la interculturalidad definida como el puente a construir entre las formas de vivir y sentir de las familias indígenas y los criterios administrativos del Estado y los organismos de financiación.

Para establecer esta relación entre «el sentir» y «el rigor administrativo» surgieron algunos elementos clave. El primero fue de contar con un equipo de investigadores «mixtos», es decir compuestos por un investigador «académico» y un investigador indígena. La capacidad de comprender en una investigación de tipo exploratorio y cualitativo se basa en la posibilidad de establecer una relación de confianza y en el uso de lenguajes y códigos culturales pertinentes. El intercambio de conocimientos dentro de cada equipo permitía una mejor llegada e interpretación sobre formas de vivir, educar, cuidar o otros temas señalados por las comunidades.

Otro descubrimiento, de menor importancia, fue la organización de la logística. De acuerdo con un enfoque basado en la reciprocidad, era importante ofrecer una cierta cantidad de alimentos a cada comunidad indígena que nos acogió para la investigación. Esta forma de proceder, no se había tenido en cuenta en el momento de definir el presupuesto del proyecto, y menos aún habíamos previsto el hecho de que tendríamos que alquilar un remolque para transportar estos suministros, sobre todo cuando los viajes se extendían a lo largo de varias semanas e implicaban la visita a una gran canti-

dad de comunidades. Empezábamos a comprender mejor todas las facetas del entendimiento intercultural.

Estos descubrimientos fueron plasmados en una guía metodológica de acercamiento a las problemáticas de las comunidades indígenas (Demellenne, 2011). Material que explicaba, a partir de una fundamentación científica, el marco metodológico construido para llegar a entender e interpretar la diversidad de realidades que habitan estas comunidades. Pero detrás de estas páginas quedaban una serie de interrogantes y, sobre todo, el sabor del fracaso. Nuestro entusiasmo por el diálogo no estaba exento de obstáculos y ¿quizás estaba condenado al fracaso desde el principio? A pesar de la riqueza del trabajo realizado, no se dio el interés que debían darse a los resultados y desde el estado no hubo respuesta a las demandas expresadas por los participantes. En lugar de transformarse en una palanca de cambio de relación con los pueblos indígenas, los datos recogidos se congelaron en un informe más que yacía en las estanterías de un ministerio. Este resultado no deseado contenía una dolorosa ironía, que reforzaba las impresiones persistentes de los pueblos indígenas asociando la presencia del Estado a una llegada efímera, marcada por la realización de un diagnóstico, un ir y venir anónimo de cifras y estadísticas, que nunca desembocaba en respuestas concretas.

De esta forma, estos primeros pasos, que pretendían ser las bases de un diálogo, se convirtieron en una obra inacabada, la paradójica historia de una investigación que buscaba la comprensión, pero se enredó en la incom-

prensión. Sin embargo, más adelante surgieron nuevas investigaciones, no de recolección de datos a través del diálogo, sino de reflexión sobre la posibilidad de construir una interacción intercultural entre los pueblos indígenas y las autoridades públicas en el momento de diseñar curriculums educativos, planes de acción social, etc.

## COMPRENDER

Para superar el simple hecho de observar las prácticas sociales, o incluso comprender el significado subyacente de estas prácticas, debíamos encontrar una forma de captar la esencia de las diferencias culturales en toda su profundidad, utilizando un enfoque definido como *Temiandu Rekavo*. Basándonos en los conceptos de culturas de contacto (Colombres, 1991) y diálogo intercultural (Fornet Betancourt, 2006), tratamos de integrar la posibilidad, pero también la complejidad, de la relación entre culturas, intrínsecamente ligada a la naturaleza de la diferencia. Un primer acercamiento fue integrar las cosmovisiones en los trabajos de investigación. Estas son propias de cada pueblo indígena y pueden definirse como «formas particulares de pensar, sentir y amar el mundo del que procedemos» (Ramírez y Demellenne, 2010 p.15).

Sin embargo, Kalisch y Unhru, a partir de sus trabajos sobre los Enlhet en el Chaco paraguayo, afirmaban que el problema central era la actitud que adoptamos frente a esas múltiples formas de pensar y sentir el mundo. Podemos, por ejemplo, ver estas manifestaciones como puras creaciones desprovistas de racionalidad, calificarlas de

simbólicas o aceptar que dan testimonio de otra verdad que tal vez no seamos capaces de comprender (Kalisch y Unhru. 2018). Para estos autores las cosmovisiones se ubican en el mismo nivel que las epistemologías. Afirmar es reconocer que el proceso de conceptualización propio del mundo indígena tiene una cualidad intrínseca equiparable al construido por el mundo académico. En definitiva, se trata de un conocimiento debidamente elaborado, con una epistemología singular. Al hacerlo, Hannes Kalisch se pregunta si somos capaces de comprender, a partir de nuestra propia epistemología, las diferencias que nos separan de los Pueblos Indígenas y, al hacerlo, comprender cómo y en este caso, en qué medida estas diferencias afectan a nuestra capacidad de relacionarnos.

En esta línea se ubica la propuesta de diálogo intercultural de Fernet-Betancourt. Este autor sostiene que el investigador, intérprete del mundo y dueño de la palabra, se encuentra de repente expuesto a otras interpretaciones y a escuchar palabras que no son ni un eco, ni una imitación de sus propias palabras, que se supone son el fundamento de todas las definiciones del mundo. Sucede todo lo contrario, estas nuevas palabras cuentan su propia historia y articulan su propia visión del mundo (Fernet-Betancourt 2006, p.30). Para este autor, como explica Scharmm (2007), los fundamentos de una filosofía intercultural residen en nuestra capacidad de analizar nuestras ambivalencias, rupturas y silencios, con el fin de centrarnos en la esencia de la diferencia de estas narrativas y poder construir un diálogo «entre diferentes narrativas sobre el conoci-

miento y el ser humano» (Scharmm, 2007). Esto nos exige, entre otras cosas, reconocer a los saberes sociales, producidos fuera de la institución académica y al margen de los códigos oficialmente establecidos para disciplinar la producción de conocimiento, como legítimos para interpretar y comprender el mundo.

## **INTERPRETAR Y SER INTERPRETADO**

A partir de este momento nuestro esfuerzo se concentró en descubrir las condiciones de este diálogo intercultural, no sólo como herramienta para producir conocimiento, sino también como posibilidad de construir nuevas formas de interacciones sociales. Esta vez fue el líder del pueblo Nivacle que nos abrió el camino para pasar del simple conocimiento a la convivencia.

Su sabiduría fue sencilla: si su intención es conocer nuestra realidad, pueden adquirir un buen libro de antropología que describe la vida y las costumbres de nuestro pueblo, allí está registrada lo más importante de nuestra cultura. Sin embargo, insistió, no queremos solamente «ser conocidos», sino más bien «ser reconocidos». Este matiz crucial se refería a la idea de que la verdadera comprensión sólo podía surgir de la experiencia directa, de la inmersión en su comunidad. Resultaba imperativo aprender a discernir y aprehender su forma diferente de vivir y sentir el mundo, un enfoque radicalmente distinto de la simple acumulación de conocimientos académicos. Pero, según el líder, ni siquiera este paso era suficiente. A partir de la profundidad del reconocimiento es nece-



sario construir nuevas formas de convivencia, respetuosas de las diferencias culturales. Nos enseñó los pasos fundamentales de nuestra búsqueda: «Conocer - Reconocer - Coexistir» que se convirtieron en los ejes de nuestra metodología de investigación. Estas tres nociones se entrelazaban y complementaban en un enfoque global y profundo del entendimiento intercultural. Estábamos pasando de la simple acumulación de datos al reconocimiento empático, para llegar en última instancia a la creación de nuevas formas de interacciones armoniosas entre diferentes culturas. Este enfoque suponía una profunda transformación de nuestra comprensión, como resultado de un planteamiento reflexivo y activo enraizado en el tejido mismo de las realidades interculturales que pretendíamos explorar. Una cierta forma de investigación participativa intercultural en la línea del sentipensar definido por Fals Borda y del cual hablaremos más adelante.

Transformar nuestra capacidad de comprensión nos permite construir nuevas formas de comunicación e interacción (Demellenne, Sánchez, 2023). Desde esta perspectiva, nuestro enfoque se alinea con el proceso de reflexividad, tema central en las sociologías de Bourdieu, Giddens y otros, que implica una capacidad de revisar nuestra forma de percibir la realidad para desembocar en una transformación de nuestras prácticas. La reflexividad incide sobre nuestra percepción, cuestiona nuestros presupuestos y nos abre a perspectivas nuevas y enriquecedoras. En este juego de nuevas interacciones, Fornet-Betancourt nos recuerda que nuestro papel de

investigador va más allá de la mera interpretación, que presuntuosamente podríamos pensar que dominamos, para abrirnos también a la posibilidad de ser interpretados. El reto del diálogo o de la investigación intercultural no es sólo interpretar, sino dejarnos interpretar por el otro. Son las condiciones mismas de un verdadero diálogo.

Lamentablemente, el proceso de diagnóstico quedó incluso, sin respuestas del Estado a las demandas y realidades de los pueblos indígenas. Si la tranquilidad era parte de estas demandas, la paciencia debe ser una de las virtudes del investigador intercultural. Una nueva oportunidad surgió unos años después, cuando Naciones Unidas quiso dotar a los gobiernos latinoamericanos de una nueva herramienta: la elaboración de un Plan Nacional para los Pueblos Indígenas (PNPI), marco orientador para la implementación de políticas públicas en este sector. Paraguay fue elegido, junto con El Salvador, para realizar una primera experiencia en este tema. Se encargó la ejecución del proyecto a un equipo de funcionarios, la mayor parte provenientes de Pueblos Indígenas, de varios ministerios. El trabajo fue complejo y avanzó lentamente, pero afortunadamente pudimos aprovechar los logros del proceso de diagnóstico anterior.

El nuevo enfoque tomó la forma de consultas de dos a tres días de duración, que reunieron a representantes de las 600 comunidades indígenas en pequeños grupos en todos los departamentos del país. Durante estas reuniones, se retomó el diálogo en torno a las cuestiones específicas definidas por cada grupo. Una vez más, el objetivo

era captar el significado, la comprensión y la aplicación de los derechos y las reivindicaciones. Fueron cuatro años de trabajo, a menudo interrumpido por falta de recursos o por el cambio de autoridades. Pero al final del proceso, habíamos creado una base de datos sustancial basada en los contenidos de cada grupo. El reto consistía entonces en interpretarla en un instrumento que sirviera de base para la planificación de los distintos planes y programas. El documento debía tomar la forma de un marco lógico e incluir los principales objetivos definidos a partir de los derechos internacionales de los pueblos indígenas.

Pero este formato no permitía de nuevo reflejar la esencia de los relatos captados durante las reuniones que hablaban muy poco de derechos o de una toma de conciencia de estos derechos, sino más bien de las formas de vivir. El tiempo pasaba y no se lograba un consenso. Sabíamos que la piedra angular de cualquier política tenía que ser el territorio, por ser la base del acceso a la educación, la salud, la cultura, la identidad y muchos otros elementos. El territorio era algo más que una simple reivindicación de tierras y quizás más que un espacio físico; tenía una dimensión cultural, patrimonial y espiritual que trascendía los límites legales impuestos por los títulos de propiedad. Las ideas centrales empezaban a tomar forma: el territorio estaba entrelazado con la identidad y la relación con la naturaleza.

## **VALORES Y PRINCIPIOS**

Si el territorio, la espiritualidad y la identidad se instalaron como las claves

para interpretar y definir las políticas sociales en contextos indígenas, quedaba un obstáculo. Para el equipo encargado de elaborar el Plan, una última clave debía ser la economía. La integración económica se concibe como el paso necesario para acceder a otros derechos. Para lograrlo, había que encontrar la forma más pertinente de integrarla, por ejemplo, hablando de economía solidaria o comunitaria. Sin embargo, de nuevo, una referente indígena del equipo nos explicó que las comunidades indígenas no funcionan según el principio de la competencia económica, sino más bien según el de la reciprocidad. Para ilustrar su punto de vista, relató que ya en el vientre de su madre, pudo sentir la atención y el apoyo de toda la comunidad, como una muestra de profunda ternura. La reciprocidad se basa en un profundo respeto por los demás y no en el deseo de superarse o de crecer como individuo. De este modo, fue posible identificar seis valores fundamentales para los pueblos indígenas: territorio, naturaleza, espiritualidad, identidad, reciprocidad y un sistema de organización propia. En una visión holística, estos elementos fundamentales son inseparables los unos de los otros. En el Plan diseñado, los valores complementan o enriquecen la definición de los principios basados en el respeto de los marcos jurídicos como: la no discriminación, la autodeterminación, la interculturalidad, el pluralismo jurídico, la participación, la consulta y el consentimiento libre, previo e informado. Valores y principios dialogaban en un intento de captar de forma más pertinente el pensamiento indígena-

De este modo, al vincular los valo-

res a los derechos (principios), el PNPI introduce una forma innovadora de pensar las políticas públicas. Los valores se definen de acuerdo con la visión holística del mundo indígena, mientras que los «principios» constituyen las pautas básicas en las que deben basarse las relaciones entre el Estado o la sociedad paraguaya y estos pueblos indígenas. De esta manera, el PNPI busca articular la esencia de su forma de vida (valores) con el respeto a sus derechos (principios).

Como equipo de investigación, esta experiencia nos permitió descubrir nuevas posibilidades de interacciones: valores y principios, como facetas distintas, pero intrínsecamente vinculadas, nos llevan a reexaminar el concepto mismo de ciudadanía, no solo como la posibilidad de ejercer sus derechos sino de poder afirmar los más profundo de su forma de ser. Si observamos la realidad socioeconómica de los pueblos indígenas en Paraguay, tenemos que reconocer que existe una brecha importante entre los numerosos convenios que garanticen sus derechos y la realidad tangible. Frente a esta brecha, debemos preguntarnos por qué, a pesar de los importantes avances en materia legal y de diseño de políticas públicas, sus condiciones de vida permanecen obstinadamente inalteradas. Una posible explicación es que la inclusión de los derechos indígenas en la legislación paraguaya no garantiza necesariamente el establecimiento de un estado de orden público. Los informes internacionales sobre la situación de los pueblos indígenas de Paraguay mencionan las continuas violaciones del derecho a la tierra, la preocupante deforestación y la creciente invasión

del modelo agroindustrial en sus territorios, así como las diferentes formas de explotación a las que son sometidos. Todos estos problemas persisten, a pesar del arsenal legislativo existente. Esto demuestra una disonancia entre los preceptos legales y la realidad concreta, entre el sistema jurídico y el equilibrio social. Es imperativo comprender que la concesión de derechos en teoría no es suficiente si estos derechos no están respaldados por estructuras institucionales comprometidas y operativas. En definitiva, la brecha entre derecho y realidad sigue siendo una cuestión crucial, y en ella radica la necesidad de trascender el ámbito legislativo para lograr una transformación efectiva del tejido social. Esta brecha se traduce en la imposibilidad para las personas indígenas de poder ser paraguayos, lo que se refleja en la afirmación: nosotros y los paraguayos. Los derechos, incluso cuando se declaran universales, nunca son más que una construcción cultural que parece escapar a la realidad de los grupos que sufren la invisibilidad. La ciudadanía indígena no sólo consiste en hacer valer estos derechos, sino también en conectarlos con su deseo de preservar sus formas de vivir y con las condiciones reales en las que sobreviven.

El Plan Nacional de Reducción de la Pobreza (PNRP) de Paraguay es el primer instrumento programático que adopta el marco de referencia definido en el PNPI, incorporando el concepto de diálogo intercultural como instrumento para trabajar con los pueblos indígenas. Aprobado en 2020, este plan impulsado por el Ministerio de Desarrollo Social, se distingue por la incorporación de una sección específicamente

dedicada a la «pertinencia intercultural y étnica de la estrategia» basada un enfoque integrado de promoción social. Esta visión innovadora combina las intervenciones dirigidas a la protección social y la inclusión económica con una especial atención a la pertinencia cultural y la defensa de los diferentes derechos. Este enfoque multidimensional se construye en torno a tres ejes fundamentales: la promoción comunitaria, las respuestas institucionales coordinadas y el diálogo intercultural como herramienta mediadora entre las comunidades y las instituciones. De esta manera, se pretende abordar la compleja problemática de la pobreza adoptando una visión inclusiva que privilegie las diversas perspectivas y necesidades de las distintas comunidades. En la práctica, se inicia con la definición de proyectos comunitarios definidos a través de asambleas con espacios de articulación que reúnen los técnicos de los principales ministerios encargados de dar respuestas coherentes a las metas definidas en estos proyectos. Es un intento de armonizar las propuestas de mejora de la calidad de vida a través de un proceso de mediación cultural.

Haciendo referencia a la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt, el PNPI trata así de trascender las fronteras tradicionales para comprender y abordar la pobreza desde una nueva perspectiva, en la que la diversidad cultural y la participación comunitaria son elementos cruciales en la lucha por un desarrollo social y económico más equitativo y sostenible.

Con el tiempo, nuestro proyecto ha evolucionado significativamente, su-

perando los límites iniciales de la simple investigación sobre la pertinencia o construcción del conocimiento, y los métodos de interacción sociológica en entornos caracterizados por una marcada diversidad cultural. Nuestra preocupación se ha ido desplazando progresivamente hacia la forma de incorporar estos conocimientos y estas interacciones a la relación entre los pueblos indígenas y el Estado. Para explicar estos cambios, concluiremos nuestra reflexión con un resumen del camino recorrido, a partir del trabajo realizado con la Dirección General de Educación Escolar Indígena.

Inicialmente, las políticas educativas pretendían asimilar a los grupos culturalmente diversos, integrándolos en una cultura definida como nacional. Desde esta perspectiva, el profesor transmite conocimientos legitimados, que sirven para explicar el mundo que nos rodea, y el alumno asimila los contenidos. La relación se centra en los conocimientos.

Con la creación de programas de educación intercultural, la labor del profesor se transforma en un trabajo promotor del diálogo y de la articulación de saberes de diferentes culturas. Por ello, es importante que los alumnos reconozcan diferentes visiones para comprender el significado de los mundos que les rodean. La relación valora la importancia del reconocimiento.

Por último, ante los retos de las sociedades actuales, un nuevo enfoque educativo aboga por la autonomía, basado en un planteamiento más flexible en el que el profesor guía la construcción del conocimiento a través de la

**Tabla 1: Proceso de transformación de la construcción de las políticas educativas en un contexto de diversidad cultural.**

	Plan de estudios	El alumno	El profesor	La relación con el conocimiento
<b>Asimilar</b>	Un currículum nacional	Asimila contenidos	Enseña – adapta	<b>Conocer</b> Explicar
<b>Diálogo</b>	Programas interculturales	Reconoce y valora las diferencias	Articula Dialoga	<b>Re-conocer</b> Comprender
<b>Autonomía</b>	Currículum propio o flexible	Aprende a aprender	Educación desde la convivencia y la colaboración	<b>Convivir</b> Relacionarse

**Fuente:** adaptado de Demellenne (2014 b., p.58)

convivencia y la colaboración. Para los indígenas la ley paraguaya de educación indígena reconoce la posibilidad de contar con currículos propios. De este modo, los alumnos adquieren mayor autonomía, lo que les permite desempeñar un papel activo y cívico en mundos en plena transformación.

Esta búsqueda de una nueva autonomía se acerca sin duda al concepto de tranquilidad, definido por los pueblos indígenas como un estado de equilibrio emocional y relacional. Maturana y Dávila definen la autonomía como la

capacidad de «ser conscientes de nuestros sentimientos, de reflexionar sobre las consecuencias de nuestras acciones para integrarlas en una acción responsable como miembros de una comunidad colaborativa mutuamente respetuosa» (2006, p. 34).

En un contexto de cambio cultural e incertidumbre, la educación podría formar personas autónomas, conscientes del mundo que producen y capaces de actuar colectivamente. Para lograr la autonomía, el conocimiento en sí mismo ya no es suficiente; debe com-

binarse con el reconocimiento (dominio de los propios sentimientos) para llegar a la promoción de una acción colectiva (convivencia). Como sugiere Arturo Escobar a través de su concepto, tomado de Fals Borda, de «sentipensar», queda claro que el conocimiento, el reconocimiento y la convivencia no pueden entenderse como entidades desarticuladas y secuenciales, sino como elementos intrínsecamente ligados, formando un todo que inevitablemente configura nuestra manera de actuar. Articular sentimientos, pensamientos y acciones nos lleva nuevamente a la posibilidad de articular valores y principios. Sentipensar es articular el conocimiento con las emociones: «No llegaremos a esos otros mundos con la comprensión convencional de lo real y lo posible para ello, hay que sentir-pensar: la decisión es emocional, o al menos no es sólo racional» (Escobar 2018, p. .7).

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES FINALES

Este texto tenía como propósito de reflexionar sobre los saberes e interacciones sociológicos en un contexto pluricultural. Bourdieu (1993) afirmaba que la forma más real y realista de analizar las relaciones de comunicación en su conjunto, y podríamos agregar interculturales en particular, es de evidenciar los problemas prácticos y teóricos que destacan la situación particular de la interacción entre el investigador y la persona o grupos a la que interroga. A partir de diferentes casos o experiencias pusimos en relieve las posibilidades o dificultades de comprensión o incomprensión que surgen en contextos indígenas. El reconoci-

miento se construye sobre la participación efectiva de estos pueblos en la defensa de sus derechos y formas de vida. Según Bourdieu (1993) las dificultades de la interacción no pueden resolverse sólo con la buena voluntad porque en la naturaleza misma de la interacción investigador - participante están inmersas todo tipo de distorsiones que se trata de conocer y dominar.

Sólo la reflexividad, que es sinónimo de método —pero una *reflexividad refleja*, fundada sobre un «oficio», un «ojo» sociológico—, permite percibir y controlar *sobre la marcha*, en la realización misma de la entrevista, los efectos de la estructura social en la que ésta se efectúa. (Bourdieu, 1993, p. 528)

Es la reflexividad sobre las experiencias desarrolladas que nos permitió validar la importancia de la participación efectiva a partir de la cual, la relación se construye en torno al diálogo, reconociendo que existen multitud de formas de pensar y explicar el mundo o los mundos. El equipo de investigación actúa entonces como mediador, recogiendo propuestas de sentido y poniéndolas en un formato «comprensible» para que otros actores institucionales puedan responder a ellas. Este conocimiento se sitúa en un contexto específico y refleja formas de vivir y pensar que son fuente de oportunidades de acceso a bienes valiosos como el territorio, la espiritualidad y la identidad. Para lograrlo, Bourdieu (1993) de nuevo afirma que no es solo una cuestión de adaptar nuestro lenguaje, verbal o no verbal, sino de poder incidir sobre la *estructura misma de la relación* y sobre la estructura del mundo lingüísti-

co y simbólico. De allí, la importancia, en estos casos, de involucrar a referentes o investigadores indígenas en nuestros trabajos.

Esto nos obliga a replantearnos la posición del investigador, considerándola como una relación con el otro y una interacción entre culturas. Esta interacción no puede reducirse a un simple mecanismo intelectual: tiene también una dimensión emocional, marcada por la preocupación de interpretar y comprender, pero también por la empatía, la solidaridad, la dominación, la indiferencia o incluso la compasión. Estas emociones son producto de nuestra historia y de nuestra percepción de los demás y de su realidad. Sin embargo, debemos cuestionar la validez de esta percepción. ¿Acaso el deseo de comprender o interpretar no es, en última instancia, una manifestación de la superioridad de nuestro modelo interpretativo? Esta percepción se basa en la definición del otro como diferente, pero, no obstante, susceptible de ser interpretado a partir de nuestra propia realidad. ¿Qué pasaría si aceptáramos que el Otro es Otro y sin necesidad, y tal vez posibilidad, de ser interpretado? Esta reflexión trasciende la utopía de la interculturalidad, que propugna el establecimiento de relaciones entre dos culturas más o menos iguales. No somos iguales, ni indiferentes. Escapar a la indiferencia significa reconocer al Otro como diferente. Como señalan Maturana y Davila (2006), esto presupone la posibilidad de permitir que el Otro se manifieste, de reconocerlo como un ser humano con un significado que puede ser diferente. Esto significa pasar del acto de interpretar al de escuchar, del ver al mirar,

del conocer al reconocer. Ya no es una cuestión de solidaridad o de culpabilidad, sino el fundamento de una nueva convivencia. Una convivencia que será siempre imperfecta, porque ya no podrá alimentarse de la utopía de la igualdad. Sin embargo, será rica en potencial, porque percibe la diferencia como una fuente de descubrimiento, y no sólo como una carencia. Pero para evitar que esta nueva propuesta se convierta en una nueva utopía, debemos definir sus límites y condiciones.

Intentar situarse mentalmente en el lugar que el encuestado ocupa en el espacio social para *necesitarlo* interrogándolo a partir de ese punto, y *ponerse*, en cierta forma, de su *lado* (...) es darse una *comprensión genérica y genética* de lo que él es, fundada en el dominio de las condiciones sociales que lo producen: dominio de las condiciones de existencia y de los mecanismos sociales cuyos efectos se ejercen sobre el conjunto de la categoría de la que forma parte y dominio de los condicionamientos inseparablemente psíquicos y sociales vinculados a su posición y su trayectoria particulares en el espacio social (...) hay que plantear que *comprender y explicar son una sola cosa*. (Bourdieu, 1993, p. 533)

Este viaje al corazón del pluriculturalismo nos ha llevado a explorar distintos niveles de transformación, desde el institucional hasta el personal. Los caminos que hemos recorrido están alejados del ámbito académico; este trabajo no se ajusta a los contornos de un establecimiento universitario, sino más es el resultado de oportunidades discontinuadas. Nuestro trabajo es, por lo tanto, un mosaico

de experiencias, fruto de varios contratos firmados en diferentes momentos y con diferentes instituciones. La pluriculturalidad es también una cuestión de gestión: tenemos que forjar vínculos, convencer a la gente, aprovechar las oportunidades y reformular los proyectos para incluirlos en una determinada línea de investigación. Pero, a menudo, la oportunidad de conectar estas experiencias o darles sentido llegará más tarde, a través de la reflexividad. Y este artículo es un ejemplo de ello. Es nuestro bagaje, o más bien nuestro proceso de transformación personal - bagaje que se transforma al contacto con estas realidades - el que acaba inscribiéndolas en una narrativa más o menos coherente y más o menos convincente. La hemos definido como una forma singular de ejercer la sociología, oscilando entre la investigación y no la acción, sino como la realización de experiencias de convivencia.

Una forma que el propio Bourdieu definió con un ejercicio espiritual:

Así, a riesgo de ser chocante tanto para los metodólogos rigurosos como para los hermeneutas inspirados, yo diría de buen grado que la entrevista puede considerarse como una forma de *ejercicio espiritual* que apunta a obtener, mediante *el olvido de sí mismo*, una verdadera *conversión de la mirada* que dirigimos a los otros en las circunstancias corrientes de la vida. El talante acogedor, que inclina a hacer propios los problemas del encuestado, la aptitud para tomarlo y comprenderlo tal como es, en su necesidad singular, es una especie de *amor intelectual*: una mirada que consiente en la necesidad, a la manera del «amor intelectual a Dios», es decir, al orden natural, que Spinoza consideraba la forma suprema de conocimiento. (Bourdieu, 1993, p. 535)



## REFERENCIAS

- Bourdieu, P. (1993). *Lamisère du monde*. Paris: Editions du Seuil.
- Cadogan, L. (1992). *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: CEADUC, UCA.
- Colombres, A. (1991). *La colonización cultural de la América Indígena*. Buenos Aires: Ed. Del Sol.
- Demelenne, D. (Coord.). (2011). *Marcoteórico y metodológico del diagnóstico participativo en comunidades indígenas*. Asunción: Ed. SAS.
- Demelenne, D., & Sánchez Bobadilla, V. S. (2023). Factores culturales del «Autismo». *Boletín Redipe*, 12(4), 86-98. Recuperado de <https://revista.redipe.org/index.php/1/article/view/1955>
- Demelenne, D. (2014a). *La méthode d'analyse en groupe comme instrument de gestion et d'évaluation dans le cadre des réformes éducatives paraguayennes. En Le sociologue comme médiateurs? Accords, désaccords et malentendus*. Bruxelles: Université Saint-Louis.
- Demelenne, D. (Coord.). (2014b). *Inclusión social a través de la educación. Olimpiadas de matemática en comunidades indígenas del Paraguay*. Asunción: OMAPA.
- Escobar, E. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Mainz.
- Kalisch, H., & Unruh, E. (2018). *No llores! La historia enlute de la guerra del Chaco*. Asunción: Servilibro.
- INDI. (2021). *Plan Nacional de los Pueblos Indígenas, Paraguay*. Recuperado de [https://www.indi.gov.py/application/files/4816/2463/4540/Plan\\_Nacional\\_Pueblos\\_Indigenas\\_-\\_digital\\_compressed.pdf](https://www.indi.gov.py/application/files/4816/2463/4540/Plan_Nacional_Pueblos_Indigenas_-_digital_compressed.pdf)
- Maturana, H., & Dávila, X. (2006). *Biología del conocer y Biología del amar desde la matriz biológica de la existencia humana*. *Revista PRELAC*, 30-39.
- Ministerio de Desarrollo Social. (2020). *Plan Nacional de Reducción de la Pobreza*. Paraguay: Autor.
- Ramirez, A., & Demelenne, D. (2010). *Manual de investigación intercultural*. Asunción: MEC-UNICEF.
- Schramm, C. (2007). *La filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fornet-Betancourt. Una discusión de sus elementos principales*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 45(114), 77-84.
- Susnik, B. (2013). *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Asunción: Intercontinental Editora.

