

NUNCA DEJAMOS DE SER PAÏ: ESTUDIO DE CASO SOBRE LAS TIERRAS RECUPERADAS POR LOS PAÏ TAVYTERÃ GUARANÍ EN PARAGUAY

We Never Stopped being Paï: A Case Study of Land Recovery,
Paï Tavyterã Guarani, Paraguay.

CARI TUSING*

Fecha de recepción: 06 de octubre de 2021 – Fecha de aprobación: 05 de diciembre de 2021

Resumen:

En este estudio presento el caso de la recuperación de tierras por parte de una comunidad Paï Tavyterã en Amambay que habían sido tituladas por una misión evangélica escandinava en la década de 1970. En vista de los conflictos por la tierra en Paraguay y la impunidad que los refuerza, rastreo este proceso histórico para arrojar luz sobre la cooperación y las tensiones entre los Paï, las ONG, la misión evangélica, el administrador paraguayo y el marco jurídico del país. El caso revela algunas presiones a nivel de base que hoy en día siguen vigentes en la resistencia frente al acaparamiento de tierras. Este estudio permite historizar las prácticas actuales de los Guaraní y las ONG en cuanto a sus reclamos jurídicos.

Palabras clave: acaparamiento de tierras; titulación colectiva de tierras; territorio; Guaraní; Paraguay.

Abstract:

This case study presents the land recovery of a Paï Tavyterã community in Amambay which were titled by an evangelical, Scandinavian mission in the 1970s. In light of land conflicts in Paraguay, I trace this historical process to highlight the cooperation and tensions between the Paï, NGOs, the evangelical mission, its Paraguayan administrator, and the country's legal framework. The case reveals some baseline issues that are still relevant today when considering literature on land grabbing. Thus, this investigation historicizes current Guarani and NGO practices regarding their legal claims.

Keywords: land grabbing; collective land titling; territory; Guarani; Paraguay.

* Dra. en Antropología Sociocultural. Académica del Instituto de Estudios Antropológicos de la Universidad Austral de Chile, Chile. El artículo se encuentra enmarcado en la investigación "Promises and Pitfalls of Land Titling for Indigenous Guarani and Campesinos in Northern Paraguay" financiado en diferentes etapas por la Universidad de Arizona, la Fundación Inter-Americana, el Departamento de Educación EEUU [P022A159946], la Fundación Nacional de la Ciencia EEUU [1558558], and la Fundación P.E.O. Una versión previa se presentó en inglés en la conferencia "Tierras y Territorios en las Américas: Acaparamientos, Resistencias y Alternativas" en Bogotá, Colombia, 2016. Correo-e: cari.tusing@gmail.com

Introducción: el norte paraguayo, un caso límite

Estamos en un campo de soja que se extiende hasta el horizonte. Al sol, las hojas de la planta tierna son verdes traslucientes. *Karai M.* saca su gorra y limpia su frente. Mientras las va señalando con la mano, recorriendo las ordenadas filas de las plantas genéticamente modificadas, me dice: "Hace cinco años todo esto era monte. Podíamos mariscar (cazar) allá. Ahora es un sojal"¹. Tal como lo lamenta *Karai M.*, los cultivos de soja y la cría de ganado están acaparando las tierras Guaraní, eliminando importantes fuentes de comida en el monte, contaminando las aguas y limitando su movilidad, y cerrando el acceso a tierras donde antes mariscaban. Los Guaraní llevaban a cabo una horticultura agroecológica de tala y quema con pequeños jardines de porotos, batatas, mandioca y maíz, y cazaban y recolectaban en la selva (Reed, 1997). Hoy en día, las pocas tierras que han logrado titular, es decir, acudir a la figura de propiedad colectiva indígena, figuran como "islas" de bosque rodeadas por sojales transgénicos y estancias ganaderas (Melià, Grünberg & Grünberg, 2008), ya que la frontera agroindustrial también ha impactado en las regiones de Amambay y Concepción.

El caso límite de estas regiones norteñas —o, como diría Michel Pollak, *situaciones-límites* (2006)²—, revela una injerencia ya naturalizada en los ritmos y espacios de la vida cotidiana en esa frontera donde la agroindustria de la soja y la ganadería (re)ordena y (des)ordena la tenencia actual de la tierra (Certeau, 1984; Lefebvre, 2004). La ruptura experimentada en la vida cotidiana no solo interrumpe el ritmo de vida local, sino que también provoca una reflexión sobre el pasado y el futuro en los habitantes de

esta área. Así, los sujetos cotidianos quienes se encuentran en una situación-límite son testigos centrales de los cambios en el paisaje y actores clave en la contestación al despojo de sus tierras.

Las regiones de Amambay y Concepción del norte paraguayo no solamente se encuentran en una situación-límite en el sentido de los cambios empíricos del paisaje y la vida cotidiana, sino también en el sentido de una situación de límite físico, de frontera e hibridación. En este espacio fronterizo ocurre una hibridación de los idiomas guaraní, portugués y español debido al constante contacto entre ellos, ya que las relaciones sociales y económicas se ven imbricadas en torno a la producción rural. Es decir, los Guaraní, los campesinos, los grandes productores de soja y los ganaderos (paraguayos y extranjeros) no viven en comunidades cerradas con modos de producción separados, sino que están conectados por un sistema económico regional.

El proceso de colonización de las regiones de Amambay y Concepción y la reorganización concomitante del sistema económico regional, entonces, ha implicado, por un lado, el despojo de las tierras de las comunidades Guaraní.³ Por otro lado, ha significado la incorporación y participación de los Guaraní como trabajadores, cocineras, mano de obra asalariada, cuidadores de campos en estancias y, en menor medida, en las colonias campesinas. Situarnos en esta frontera porosa de colonización, despojo y trabajo deja de manifiesto las disputas sobre el territorio, las narrativas y las configuraciones potenciales de la vida cotidiana en la región.

El presente trabajo evalúa la recuperación de tierras por parte de una comunidad indígena⁴, en el marco de lo que Cerna Villagra (2012, p. 86) señala como "el problema primordial" de los

pueblos originarios del Paraguay: la tierra y los territorios. El estudio de caso se ubica en el límite entre las regiones de Concepción y Amambay, localizada cerca de la frontera seca internacional con Brasil. El trabajo de campo comenzó en 2013, con estadías cortas y una más larga de 18 meses en 2016-2017. El método de investigación utilizado fue el de la observación participante y un trabajo de archivo y de recopilación de historias orales con los principales actores. Específicamente, el análisis se basa en una serie de entrevistas con líderes políticos y religiosos Paĩ Tavyterã, quienes me brindaron acceso a sus archivos de trámites de titulación, a los títulos de tierras y a recortes de periódicos. También entrevisté a miembros locales de organizaciones no gubernamentales (ONG) y al único misionero involucrado en la historia que aún vive en Paraguay. Adicionalmente, consulté los archivos del Instituto Nacional de Desarrollo Rural y de la Tierra (INDERT) para obtener los catastros de la colonia campesina donde se fundó la Misión y obtuve el acceso a los archivos de la ONG sobre el proceso de legalización. Finalmente, incorporé los informes y las cartas de las y los misioneros, disponibles públicamente en sus páginas de internet.

El artículo está ordenado de acuerdo con la historia de la recuperación y se centra en la experiencia propia de los Guaraní. Empieza con una contextualización histórica del despojo de las tierras para luego considerar la fundación de una misión evangélica en el norte de Paraguay y el doble despojo de los Paĩ Tavyterã que esta implicó. Sigue con el intento de evangelización y la resistencia que le opusieron los Paĩ y concluye con el relato de cómo recuperaron esas tierras. A través de estos tres períodos históricos, sostengo que: 1) el Estado paraguayo, la élite terrateniente, los militares y los grupos

religiosos se alinearon para fomentar la asimilación indígena; 2) los Paĩ no se asimilaron, y 3) las relaciones interpersonales entre los Paĩ, las y los misioneros y miembros de las ONG fueron clave para que los Guaraní pudieran recuperar su tierra. Cierro con una breve reflexión sobre las implicancias de las leyes que permiten recuperar tierras bajo el concepto de comunidades, pero no recuperar la totalidad del territorio.

Tierra, medio ambiente y cambios de modos de subsistencia en Paraguay

Empiezo con la contextualización histórica del despojo de las tierras y el cambio de su uso en el norte paraguayo. La concentración de la tierra en Paraguay es una de las más desiguales de América Latina y el mundo⁵: el 1% de la población, grupo formado por los grandes terratenientes, es dueño del 77% de la tierra (Hetherington, 2012). A pesar de esta desigual distribución, 44% de la población paraguaya vive en el sector rural (World Bank, 2013).

Para entender la desigualdad material actual es necesario revisar la historia paraguaya. Después de la independencia en el siglo XIX, el “Dictador supremo”, el doctor José Gaspar Rodríguez de Francia, designado de por vida, dictaminó un aislamiento económico y dispuso una ley para el desarrollo interno que dividió el país en zonas de producción económicas y agrícolas (1814-1840). La tierra sin dueño pertenecía entonces al Estado.

Tras su muerte, los dictadores López -primero el padre y después el hijo- deshicieron las políticas del doctor Francia y abrieron el país al comercio extranjero. Con esto se entabló un período de apertura que fue interrumpido por

la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870). La guerra llevó al país a la ruina y diezmo su población 60% de la población murió y Paraguay perdió casi el 40% de su territorio⁶-. Los gobiernos colorados subsiguientes vendieron vastas extensiones de tierra a empresas extranjeras (CAFE, Industria Paraguaya; véase Folch, 2010) y a individuos extranjeros (Carlos Casado, Clarence Earl Johnson, por ej.) para intentar saldar la deuda de la guerra (Whigham & Potthast, 1999).

A pesar de que grandes extensiones fueron acaparadas por manos foráneas, después de la Guerra de la Triple Alianza muchos habitantes en el campo siguieron practicando una agricultura de subsistencia basada en cultivos básicos como la mandioca, los protos, el maíz, el zapallo y el maní, mientras que el algodón y las semillas de ricino se cultivaban con fines comerciales. Hasta la década de 1970, la mayor parte de la agricultura paraguaya permaneció sin mecanizarse.

Esto cambió cuando las tierras en las regiones se abrieron a la colonización campesina y fueron regaladas a las élites durante la larga dictadura de Stroessner⁷. Acapararon así grandes extensiones de tierras malhabidas (Pastore, 1972; Kleinpenning, 1987; Hetherington, 2011) que fueron regalados como favores políticos por parte del dictador (Folch, 2013; Riquelme, 2013). En ese momento se comenzó a introducir la mecanización de la soja, el algodón y el trigo, lo que volvió la concentración y la tenencia de la tierra más atractiva para la élite del Partido Colorado y los militares. La mecanización, además, fue un intento de demostrar que las grandes tierras acaparadas estaban en producción, y por ende, no disponibles para la colonización campesina.

Los campesinos e indígenas se vieron impactados por esta desigual distribución de las tierras cuando las haciendas, previamente subexplotadas, fueron consolidadas y entregadas a la intensificación. Los campesinos e indígenas fueron despojados de las tierras que habían cultivado sin título durante años, lo que dio pie a una crisis campesina. En 1963, Stroessner declaró la Ley de Colonización Rural para amortiguar el creciente conflicto en torno a los acaparamientos de tierras rurales (Telesca, 2004). Sin embargo, la mayoría de los beneficiarios de esa ley fueron colonos brasileños viviendo en Paraguay, o brasiguayos, que tenían vasta experiencia en cultivos y amplio acceso a créditos y préstamos en Brasil. De hecho, los brasiguayos son dueños de 12% del territorio del Paraguay, porcentaje concentrado, en su mayoría, en la frontera con Brasil (Glauser, 2009), donde muchos cultivan soja en granjas industriales.

La soja es el producto de exportación número uno del país y un componente determinante de su economía: Paraguay es el cuarto exportador a nivel mundial (FAO-UN, 2011) y su crecimiento ha superado todo pronóstico. Como consecuencia, el desplazamiento de campesinos ha resultado en una inseguridad alimenticia creciente. Otro factor de dificultad es la ganadería comercial, otra gran industria paraguaya. Los pastos colonial y de guinea son especies de rápido crecimiento que rellenan los campos abiertos, lo que implica un gran obstáculo para la agricultura no mecanizada⁸.

La agricultura y la ganadería industrial tienen un impacto negativo sobre el Bosque Atlántico (BAAPA), donde queda tan solo 7% de la selva subtropical, cuyo tamaño original era de 1,7 millones de km² (Terborgh, 1992;

Richards, Myers, Swinton & Walker, 2012). El ensanche de la frontera agroindustrial y la consiguiente deforestación del monte atlántico ha impactado en el bienestar rural tanto de los indígenas como de los campesinos (Bravo & Centurión Mereles, 2010; Galeano, 2012). La poderosa producción de la soja se sostiene en el uso de variedades transgénicas y pesticidas (Hatzmann, 1985; Palau, 2004; Fassi, 2006; Bravo, 2010), entre ellos el glifosato, principal agroquímico usado en el cultivo industrial de soja transgénica, identificado como probable cancerígeno (IARC-WHO 2015).

Los altos niveles de producción y el uso de plaguicidas tienen fuertes implicaciones para salud de los paraguayos que habitan el ámbito rural. Los científicos sociales han denunciado la pobreza, la inseguridad alimentaria y los envenenamientos por pesticidas en las comunidades campesinas e indígenas como resultado de la agricultura industrial y la ganadería comercial (Guanes de Laíno, 1993; Palau, 2004; Fogel & Riquelme, 2005; Bravo & Centurión Mereles, 2010; Hetherington, 2012; Pereira Fukuoka, Doughman & González, 2012; Codehupy, 2014). En mi trabajo de campo registré que eran pocas las plantaciones que habían implementado los reglamentos ambientales y que algunos agricultores industriales amenazaban abiertamente a los pobladores rurales usando la intimidación policial. En este contexto, la desaparición de la agricultura a pequeña escala, que va cediendo a la producción industrial, impacta no solamente en el sustento rural, sino también en la salud pública y ambiental.

El despojo de los Paĩ Tavyterã y la fundación de la Misión

Dado estos procesos de deforestación y acaparamiento de tierras para realizar una agricultura y ganadería de gran escala, el territorio habitado y recorrido por los Paĩ Tavyterã Guaraní, el 'Paĩ retã', experimentó una serie de desafíos, despojos y fragmentación. Como señala Lehner (2005), el territorio Paĩ Tavyterã abarcaba alrededor de 1.870.226 ha dentro del territorio paraguayo a principios del siglo XX. Actualmente el territorio Paĩ está fragmentado por su titulación en comunidades en vez de en un territorio extensivo (Tusing, 2021). Según estiman Glauser & Villagra (2020, p. 130), hoy en día unas 61 comunidades cuentan con un total de 99.524 ha; es decir, "un 5,3% del que fue su territorio tradicional".

Respecto de este 5,3%, las décadas de 1970 y 1980 fueron claves para asegurar esas mínimas extensiones recuperadas (Chase Sardi & Su nik, 1995). Esta primera ola de recuperaciones emprendidas en el marco de la Ley N° 904 de 1981 establece el proceso a través del cual se reconocen los derechos territoriales indígenas y se establecen comunidades con título comunitario. Por ello, enfocarnos en el proceso de recuperación narrado desde los mismos actores presentes arrojará luz sobre las dinámicas cotidianas e interpersonales que inciden en lo pautado por la Ley de Titulación de Tierras Indígenas N° 904/81.

A continuación, entrelazo la narrativa de *Karai* Nicolás sobre sus acciones en la recuperación de su comunidad con otras entrevistas de miembros de esta y con documentos históricos para indagar, primero, en el contexto de la llegada e ingreso de la familia de *Karai* Nicolás

a la Misión, la vida cotidiana los Paĩ Tavyterã ahí y, finalmente, el relato sobre la recuperación de la tierra.

Estamos sentados en la cocina, rodeando el fuego en una temprana y fresca mañana. Karai⁹ Nicolás, su esposa Ña Saturnina, su hijo mayor, una colega de la ONG, llamada Fernanda, y yo estamos tomando mate con yuyos¹⁰. Ña Saturnina nos sirve en ronda durante el transcurso de la conversación. Tomamos el té filtrado por la bombilla, el agua verde como pasto por el color de la yerba y los yuyos medicinales/pohã. Nuestra sesión de mate se extiende por unas horas mientras hablamos en forma de entrevista semiestructurada. Es con base en esa entrevista que estructuro este escrito, siguiendo la historia de Karai Nicolás en su posición de experto sobre la recuperación de la tierra de su comunidad. Así pretendo honrar su pedido de contar lo que pasó con sus palabras.

La noche anterior, Fernanda y yo pasamos por la casa de Karai Nicolás para preguntarle si podía contarnos cómo habían recuperado su tierra de de la Misión. Su hijo nos recibió en la casa mientras esperábamos a que su padre volviera de juntar leña (ojepe'a). Nos entrevistamos un tiempo practicando la pronunciación de mi nombre completo, que él me pidió escribir para documentar la conversación. Fernanda también le aconsejó cómo recuperar su carnet de identidad, que le había sido quitado por un empleador. Cuando llegó Karai Nicolás hablamos de la ceremonia de nombramiento (*mitã pepy*), un rito de pasaje que iba a tener lugar en la comunidad. Fernanda mencionó que nosotros estábamos mirando los documentos de la legalización de la tierra y que yo le había preguntado varias cosas sobre el proceso. Le conté que recordaba las conversaciones que tuve con él en 2013, que quería escribir la historia de la recuperación.

Al escuchar mi pedido, Karai Nicolás puso sus manos sobre las rodillas y respiró hondo, sonriendo en grande. Con una risa generosa, nos dijo que había muchas historias para contar de ese tiempo, desde que llegaron a la Misión hasta que lograron recuperar las tierras. Empezó a contar, pero ya era de noche y arreglamos con él para volver de madrugada. Me dijo que trajera mi cuaderno para anotar. Decía que normalmente empezaba a tomar mate a las 4 de la madrugada, cuando el amanecer daba luz blanca (*k'oẽ'tĩ*).

Al día siguiente llegamos temprano, a las 7:00 am, pero igual tarde de acuerdo con el horario Paĩ. Metí un paquete de yerba mate entre las “provistas” (provisiones) de la casa y Ña Saturnina nos invitó a tomar el mate. Karai Nicolás nos empezó a contar, consultando de vez en cuando unos detalles a Ña Saturnina.

El 7 de marzo de 1974, cuando *Karai* Nicolás tenía 14 años, su padre murió de tuberculosis (*mba'asy po'ĩ*). Doliente, su madre llevó a la familia al *tekoha*¹¹ de Sapukai donde vivía su hermano, el tío materno de Nicolás. Fue ahí donde escucharon sobre una misión evangélica que regalaba lotes de tierra y seis meses de provisiones a los Paĩ Tavyterã que aceptaran la palabra de Dios. La Misión había empezado diez años antes y varias familias Guaraní ya vivían ahí. El 15 de mayo de 1974, la familia de Nicolás se mudó para instalarse, cómo explica él, en las tierras “en manos de los evangélicos.”

En retrospectiva, *Karai* Nicolás delimita tres etapas en la historia de la tierra. En la primera, en el tiempo de sus ancestros (*yma*), no se podía ser propietario de la tierra; era como el agua o el aire, algo que la gente usaba y compartía según el *tekoha*.

Después, en la segunda etapa, vino la guerra y las élites lotearon la tierra para conservarla en grandes estancias, en su mayoría poco explotadas y mantenidas por su prestigio y potencial valor (Geisler, 2015). Esa fue la primera ola de despojos que encerró a los indígenas en las estancias. Allí permanecieron como mano de obra de temporada, pero, al mismo tiempo, obtenían su sustento sin mayores incidentes. No obstante, mientras los Paĩ y el campesinado mantenían una posesión *de facto* de la tierra y la ocupaban para cultivar, cazar y recolectar,

fueron despojados legalmente de su propiedad y los títulos de propiedad de las tierras en las que vivían pasaron a manos de la élite paraguaya, de extranjeros o del Estado paraguayo.

Karai Nicolás relata que la tercera y actual etapa empezó en los años sesenta con el alambrado, que colonizó e industrializó la tierra. Se consolidaron los pequeños lotes en terrenos cada vez mayores, muchas veces bajo el mando de dueños y empresas extranjeras. En esta fase de acumulación por desposesión (Harvey, 2009), se requería mucha más tierra y mucha menos mano de obra. A partir de esta reconfiguración, los Paĩ fueron víctimas de una segunda ola de despojos, en la que el título legal de la tierra fue utilizado para expulsarlos físicamente de sus *tekoha*.

Al contrario de los campesinos locales, los Paĩ fueron una población excedente, no usada para el trabajo remunerado (Li, 2010) solo ocasionalmente participaron en una economía de trabajo asalariado y, a veces, no se les pagaba en efectivo sino con provisiones o, simplemente, con las comidas diarias. Borrás Jr. & Franco (2013) plantean que el acaparamiento de tierras llegó a ser un golpe doble, pues la gente pobre se vio expropiada y no se requirió de su mano de obra. La situación de los Paĩ llegó a un nivel crítico en el norte de Paraguay durante las décadas de 1960 y 1970. Este doble despojo de tierras, primero *de jure* y luego *de facto*, los dejó sin sustento, expuestos a nuevas enfermedades y al hambre.

En este contexto, *Karai* Nicolás explica que ingresar a la Misión fue una forma de sobrellevar la emergencia creada por el doble despojo. Se inclina y traza un mapa en el suelo, entre sus botas agrietadas. Dibuja una línea recta y los

cuadros de cada lote: Explica que la Misión dividió la tierra en lotes de entre 10 y 20 hectáreas para cada familia, igual que una colonia campesina. Además, suministraba seis meses de provisiones para las familias entrantes. Los misioneros esperaban que los indígenas llegaran a autosustentarse con la entrega de semillas, apoyo técnico y maquinaria.

La Misión tenía una clínica, una escuela, un taller lleno de herramientas y, por supuesto, una iglesia. *Karai* Nicolás se acuerda que estaba maravillado por la cantidad de herramientas del taller. Si la familia no llegaba a autosustentarse, cuenta, los niños igual recibían apoyo por parte de la Misión, pero los padres tenían que aguantar el hambre. Así era también, según recuerda, si uno no asistía a la iglesia.

La Misión: alineada con la asimilación

Las cartas misioneras escritas por los hermanos pentecostales a Noruega demuestran un apoyo ambivalente a su proyecto por parte de la dictadura paraguaya. En una de las primeras cartas, en 1968, Anna Strømsrud¹² lamenta la falta de apoyo del Estado a los “indios”. El sarampión era tan prevalente y fatal en las comunidades indígenas que tuvieron que enterrar a siete niños en un día. En la misma carta relata que obtuvo una promesa por parte del Estado de 1.000 ha para fundar la Misión.

El 7 de junio de 1972 Strømsrud firmó la escritura de la tierra por 900 ha¹³. En la carta donde cuenta de este hecho, Strømsrud anota que algunos oficiales de gobierno fueron muy corteses al recibirle; sin embargo, se queja que su cortesía se extendiera solo hasta el momento del encuentro con ella. Estimaba

que sin lugar a duda ellos preferirían que los Guaraní desaparecieran en el monte, si es que no desaparecían primero por enfermedades.

Cabe resaltar que el proyecto misional de educar y convertir a los Guaraní se alineaba directamente con el plan del Ministerio de Defensa y la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) para “resolver el problema indígena” (Bejarano, 1975)¹⁴. En la primera revista antropológica de Paraguay, el presidente de la asociación indigenista, Bejarano, delineaba las circunstancias graves que enfrentaban los indígenas paraguayos: eran expulsados de las tierras donde habían vivido sus antepasados durante siglos, solo para que se les volviera a expulsar nuevamente, y no resultaba una tarea simple para ellos presentarse frente a las autoridades para reclamar justicia por sus pérdidas (al escribir este ensayo, en el siglo XXI, los mismos conflictos perduran). Este problema, planteaba Bejarano, solo podía resolverse al incorporar a los indígenas, mediante una asimilación, en la sociedad paraguaya. El Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) fue la agencia del gobierno creada para este fin.

En consecuencia, la Misión abordó el “problema” de los indígenas desplazados al concentrarlos en sus tierras y también intentó asimilarlos a través de la escolarización y el rezo. Los misioneros eran conscientes de que su proyecto se alineaba con los deseos de los militares y las élites terratenientes. El misionero Alf Igland documentó en 1973 las siguientes palabras de la señora Anna Strømsrud en su visita: “Muchos de estos terratenientes se entusiasmaron cuando se dieron cuenta de que yo iba a cuidar a los indios. Tuvieron la oportunidad de sacarlos de ‘sus’ tierras, la tierra que el gobierno había robado a los indios nativos y vendido a extranjeros”¹⁵.

En 1975, el misionero Lars Førland informó que Anna había recibido una Medalla de Honor por parte del Ministerio de Defensa, en marzo del mismo año, por su trabajo misional¹⁶. Militares de alto rango, el embajador noruego y varios misioneros de ese país y suizos asistieron a la ceremonia en la que Strømsrud fue festejada por su trabajo de educación y evangelización de los indígenas. Førland reporta que esta sentía no merecer los honores, dado que estaba cumpliendo con su deber, tal como lo hubiera hecho cualquier otro misionero. Leer sus cartas es, a la vez, emotivo y perturbador: mientras batalla con todo su corazón por la sobrevivencia de los Paĩ proveyéndoles comida y servicios de salud, documenta a la vez sus frustraciones en su intento por adoctrinarlos y erradicar sus creencias y prácticas.

Hay una contradicción, entonces, entre el apoyo y el refugio que se intentaba brindar a los Paĩ, y el propósito de la evangelización y la educación que buscaba eliminar sus prácticas culturales. Es más, al encargarse la Misión de su bienestar y educación, el Estado se lavó las manos y le traspasó el deber de velar por ese pueblo originario. Vale la pena subrayar esta tensión: por un lado, la Misión se encargó del bienestar de los Paĩ, un deber que correspondía legalmente al Estado, y más precisamente al INDI, y por el otro, agrupó en sus tierras a los Paĩ que habían sido expulsados de su territorio, para convertirlo en terrenos agrícolas y ganaderos por terratenientes y colonos. Con ello se liberaban esos espacios de las demandas de los Paĩ convertidos en refugiados. Este adoctrinamiento hacia la asimilación está directamente alineado con la propuesta de del Estado para “resolver el problema indígena” (Bejarano, 1975).

Los enfrentamientos por acaparamientos de tierra que tipifican Borrás Jr. y Franco son tres: “los pobres versus actores corporativos, los pobres contra el Estado, y los pobres versus pobres” (2013, p. 1730). Aquí se identifica otro tipo de disputa, dado que la misión fue un actor no estatal y no corporativo, que intentó resguardar a los Paĩ. No obstante, a través del adoctrinamiento religioso reprodujo la misma meta de asimilación, por lo que terminó apoyando el despojo estatal y corporativo. En este caso de estudio, los Paĩ tuvieron que consolidar una oposición contra los actores estatales y corporativos, aliados paradójicamente con la Misión, un actor religioso no estatal y no corporativo que pretendía “salvarlos”.

Prácticas Paĩ Tavyterã en la vida cotidiana de la Misión

A pesar del esfuerzo de los misioneros para evangelizarlos, Karai Nicolás nos cuenta que nunca dejaron de ser Paĩ. Le pregunto qué quiere decir eso. “Nunca dejamos de vivir desde nuestra manera, desde nuestra forma de ser (*ore reko / Paĩ reko*)”, explica. Esto fue así, a pesar de la composición heterogénea de la Misión, donde se juntaron familias de varios *tekoha*, vale decir, de diferentes líneas de parentesco y liderazgo. Un *tekoha*, normalmente, está constituido por una gran familia extensa. En la Misión se los dividió en familias nucleares, cada una con un lote de terreno delimitado por alambrados. Hoy en día, la comunidad ya no se organiza así.

Karai Nicolás explica que los conocimientos, las ceremonias y las prácticas de comida Paĩ fueron claves para entender por qué nunca dejaron de ser Paĩ. Lejos de la casona de la

Misión y de la iglesia, situada al frente de esa propiedad, ellos construyeron su casa sagrada (*oy jekutu, oga guasu*) de bambú y paja. Cultivaron sus propias plantas, tanto para uso sagrado como para consumo cotidiano; entre ellas estaba el maíz blanco (*avati morotĩ*) para hacer chicha (*kaguĩ*). Este maíz requiere de cantos específicos en cada etapa de su crecimiento, por ejemplo, para resguardarlo de las moscas y los gusanos, y tiene su propia ceremonia al madurar (Melià et al., 2008). Karai Nicolás subrayó que también llevaban a cabo el *mitã pepy* (el rito de pasaje masculino, con la perforación labial de *tembetã*) y el *avatikyry* (el festejo al nombrar el maíz nuevo). Estas ceremonias perduraron, incluso cuando los misioneros prohibieron su práctica.

Represión de las prácticas Paĩ

Cuando hablo con Cándido Figueredo, el único exmisionero aún en Paraguay, me explica que cuando él estaba a cargo de la misión en los años ochenta permitía a los Paĩ realizar su “bautismo” (la ceremonia del *mitã pepy*). Durante una larga conversación intento varias veces, sin éxito, hacerle ahondar en la reacción de la misión a las prácticas religiosas Paĩ. Finalmente, reoriento mi línea de indagación para preguntarle si fue un problema que los Paĩ tomaran chicha, dado que los pentecostales son abstemios. “Fue un problema tremendo”, reconoce por fin. Después de una larga pausa, dice que la señora Anna Strømsrud quería tanto a los indígenas y que pasó su vida en Paraguay intentando ayudarlos como mejor podía. En su afán por protegerlos, decía, cerró la misión a la gente no indígena y mantuvo el portón con llave. Así nadie entraba a la misión sin permiso; era propiedad privada¹⁷.

En una misiva titulada “Necesidad a gritos: Más misioneros, los indios de la selva deben escuchar el evangelio”, Strømsrud¹⁸ relata la primera vez que presencié la ceremonia de *mitã pepy*. En su carta denuncia la perforación labial (*tembetá*) como un acto de crueldad y lamenta la intoxicación de los jóvenes por la chicha. *Karai* Nicolás recuerda una ocasión en que la señora Anna se enojó mucho cuando los encontró llevando a cabo sus ceremonias. Llamó a la policía para amenazarlos y terminar esa práctica. La policía dio vuelta el tronco que usaban para almacenar la chicha (*kocho*) y la derramaron. Todos estaban muy enojados con la señora Anna, pero no se vengaron. La segunda vez que ocurrió, sin embargo, relata que estaban tan molestos que rompieron todos los vidrios de su Land Rover. Ella nuevamente llamó a los policías para que los llevaran presos, que trató muy mal a los líderes indígenas. Esa fue la única vez que *Karai* Nicolás se refirió directamente al maltrato y la violencia en la Misión.

David, un miembro de la ONG que trabajaba para titular las tierras de la comunidad, confirma que la situación de los Paĩ en la Misión era muy seria. Él se relacionaba con ellos como trabajador de salud, pero se involucró en el proyecto de legalización a través de la ONG. La misión era un “choque frontal con la espiritualidad indígena”, me cuenta, sin embargo, los Paĩ continuaban entrando a ella. Vivían allí a pesar de que les fuera prohibida su religión y a pesar de la violencia, debido a la profunda dificultad que implicaba para ellos los despojos de las tierras donde vivían. David piensa que esta violencia incluía castigo corporal, si no es que tortura. Alega que incluso hubo muertos por esas acciones disciplinarias¹⁹.

Es importante señalar que estas alegaciones solo fueron señaladas por David. *Karai* Nicolás indicó que la policía, cuando era llamada por la Misión, “garroteaban (pegaban) a las personas”. Según el archivo del Centro Antropológico de Documentación de América Latina (CADAL), la Misión fue denunciada formalmente por “represión religiosa contra las creencias tradicionales de los indígenas” en 1974 (Stavenhagen, 1988, p. 188). Según David, los Paĩ se unieron a la Misión porque se les despojó de sus tierras y la gente se estaba muriendo de enfermedades infectocontagiosas. En la ONG se hablaba de publicitar la situación de los Paĩ Tavyterã como un etnocidio.

A pesar de la grave situación, *Karai* Nicolás cuenta que ellos mantuvieron la esperanza de recuperar sus tierras. El canto Paĩ puede dirigirse para obtener fines específicos y David relata que los Paĩ le dijeron: “*Oñembo’e omoiha haguã*” (Rezamos para espantarlos). Los misioneros y sus familiares padecieron varios problemas personales y crisis de salud durante los años que estuvieron en Paraguay. En consecuencia, muchos dejaron la Misión y abandonaron el país. Según los Paĩ, estos eventos sirvieron para sustentar el poder de sus cantos, ya que el fracaso de la Misión y los problemas personales de los involucrados fueron vistos por estos como el resultado inevitable de ir en contra de la forma correcta de vivir (*teko porã*).

El ex misionero Cándido Figueredo expresó que nunca hubo una conversión masiva al evangelio por parte de los Paĩ siempre seguían sus propios ritos²⁰. Cuando hablé con la antropóloga de la ONG, confirmó que no tenía ningún recuerdo sobre un Paĩ que predicara el evangelio. Por otro lado, hizo un gesto juntando sus dedos y dijo: “si es que uno se bautizó como pentecostal, fue más bien por un asunto económico”²¹.

En la entrevista, Cándido también dijo que los pocos Paĩ que se bautizaron probablemente fueron “cristianos estratégicos”. Asistir a los servicios obligatorios de la iglesia permitía el acceso a bienes, herramientas y semillas. *Karai Nicolás* también observó que algunos se bautizaron como cristianos. Los niños Paĩ Tavyterã fueron educados en la iglesia de la Misión y se les alfabetizó. Según David, el joven Nicolás fue uno de los mejores alumnos. Sin embargo, a pesar de la implementación de la tenencia de la propiedad privada, la educación, los servicios eclesiósticos y los bautismos durante décadas, *Karai Nicolás* dijo que cuando surgió la oportunidad de recuperar la tierra, todos apoyaron la decisión.

Tierra recuperada

Nuestro mate ya está lavado y no hay más sabor en la yerba. Ña Saturnina trajo mandioca de la chacra y pone a hervir el agua. Mientras hablamos ella interviene para afirmar nombres o ayudar con su memoria cuando se lo pide *Karai Nicolás*. Ña Saturnina toma su machete y separa la corteza dura de la mandioca, rojiza por la tierra roja de Paraguay, haciendo volar los pedacitos. Una gallina empieza a picotear los que caen al suelo y ella la espanta con un sssh. Sumerge cada tubérculo en agua limpia para lavarlos y los introduce a la olla de agua hervida. Le pregunto a *Karai Nicolás* cómo se enteraron de la Ley 904/81, que define el proceso legal del Estado paraguayo de la titulación de tierras comunitarias para las comunidades indígenas legalmente reconocidas.

Karai Nicolás explica que los Paĩ sabían que los misioneros eran dueños de la tierra, pero mantuvieron la esperanza de que volvieran a Noruega. En 1979 las ONG ya estaban negociando con la dictadura para promulgar una ley indígena, especialmente a causa de la prensa negativa

que recibía Stroessner por sus violaciones a los derechos humanos, que incluía acusaciones de genocidio a los Aché Guaraní. La ONG llevó a cabo un *aty* (una reunión) y un taller en una comunidad cercana en Bellavista sobre la Ley de Territorio Indígena N° 904/81²². *Karai Nicolás* cuenta que se enteraron de esta reunión por los *mburuvicha*, los líderes de la comunidad cercana.

Como vemos, la información sobre la nueva ley y la posibilidad de titular las tierras pasaba de comunidad en comunidad, a través de los líderes indígenas (Antropóloga de la ONG²³). David recuerda que, cuando *Karai Nicolás* aún era adolescente, los *mburuvicha* le consultaron si él y la ONG podrían ayudarles a recuperar la tierra si se fueran los misioneros. David les aconsejó mantenerse firmes hasta que se ratificara la Ley en 1981. De ahí en adelante podrían gestionar el título de la tierra para quitársela a los misioneros, mientras aún vivieran en ella, efectivamente aserruchándoles el piso.

La ocupación física, según David, es 90% de la lucha y, por ende, sostiene que es fundamental mantenerse en el lugar y evitar la dispersión. Así, una ocupación *de facto* de la tierra otorga un lugar para el Paĩ *reko* (la forma de vivir). El rol de las ONG debe ser, entonces, acompañar a las comunidades en su lucha por la restitución como una vía para recuperar su autonomía, una posición muy diferente a la propuesta originalmente por la Asociación Indigenista del Paraguay. Los lazos de las comunidades Paĩ perduran incluso sin la tierra, porque son también lazos de parentesco, pero a las comunidades sin tierra se les niega un lugar donde realizar sus ritos y actividades de sustento.

Para mediar en estos conflictos, David explica que su estrategia es buscar un diálogo

de primera instancia con los terratenientes y reunirse en persona con los dueños. Al mismo tiempo, se debe proteger a los Guaraní a través de procedimientos jurídicos, como un amparo o una prohibición de innovar, de agresiones y presiones que buscan desalojarlos. Así, los Guaraní permanecen en sus tierras mientras el orden judicial prohíbe cualquier cambio, incluso los desalojos. Mientras tanto, la ONG trabaja con el dueño para que oferte la propiedad vía escrito legal al Instituto Paraguayo del Indígena (INDI). Legal e idealmente, hoy en día el rol del INDI es gestionar el título colectivo de propiedad en nombre de las comunidades indígenas. Una vez que este organismo compra la tierra, esta se registra como propiedad colectiva bajo el nombre de la comunidad, con personería jurídica.

Demandar al terrateniente es la última opción; sin embargo, otras ONG utilizan esa estrategia y tratan a los terratenientes como un adversario y empiezan con un abogado, una demanda y un informe policial. La forma de trato más directa con que trabajan la ONG y David, en la que se buscó registrar el título de la tierra de la Misión a nombre de la comunidad, conllevó que otras ONG los acusasen de ser cómplices de los terratenientes. En este caso, sin embargo, una relación estrecha con la Misión facilitó la transferencia de la tierra a favor de los Paĩ.

Cómo recuperar la tierra Paĩ

Karai Nicolás me explica paso a paso cómo reclamaron su derecho a través de la Ley N° 904/81:

1. Posesión: Pudieron demostrar que vivían en las tierras apropiadas por la Misión.

2. Personería jurídica: Una vez reconocida por el INDI, la comunidad eligió líderes políticos para representarla ante situaciones legales, y un representante del INDI fue a la comunidad para ratificar la existencia de los líderes elegidos. Con ello se registró la existencia legal de la comunidad, con o sin tierra, y los líderes como sus representantes legales.

3. Agrimensura y apertura de carpeta para concretar la adjudicación.

4. Recibir el título de tierra comunitaria en nombre de la comunidad.

Estos pasos parecen simples, no obstante, el proceso puede dilatarse en y entre cada etapa por pedidos irregulares de pagos, coimas, el rechazo de venta por parte del terrateniente, una oferta del INDI muy por debajo del precio del mercado, ninguna compra por parte del INDI, acoso policial que ignora la orden de amparo, y una burocracia lenta (vaya redundancia).

Pregunté a *Karai* Nicolás cómo decidieron iniciar la lucha por la restitución. Él y otros líderes, incluyendo a su hermano, fueron de casa en casa para hablar con unas 40 familias. Después, en su *aty*, eligieron a cuatro líderes. En este caso dos ONG trabajaron en los documentos legales para solicitar la personería jurídica. En julio de 1989, el INDI envió dos personas a la comunidad para verificar el liderazgo y para conformar esa personería.

En su informe al INDI, el técnico reporta que fue con su chofer al portón de la Misión para consultar sobre una comunidad indígena. El misionero no nombrado en el informe les indicó que no tenía idea alguna sobre la existencia de una comunidad indígena. El oficial del INDI procedió a leerle los nombres de los cuatro

líderes y el misionero, sorprendido, confirmó que vivían en la misión y que se extrañaba de que la representante legal de los indígenas se hubiera reunido con ellos sin alertar debidamente a la Misión. Dijo que él mismo iría al INDI en Asunción para resolver el tema en persona. Al mes siguiente, sin embargo, Cándido Figueiredo escribió a la ONG de parte de la Misión, solicitándole su apoyo para restituir las tierras a los Paĩ²⁴. ¿Qué habrá causado un cambio tan radical en el actuar de la Misión?

Inicialmente, antes de hablar con Cándido, yo pensaba que era la convivencia cotidiana del misionero con los Paĩ lo que lo había llevado a apoyar la restitución de tierras. Como Goodwin, Jasper y Polletta (2001) afirman, las relaciones y alianzas afectivas son muchas veces clave para lograr cambios a través de la lucha colectiva. La lucha Paĩ para desalojar a los misioneros necesitó de alianzas poco probables, dentro de la Misión misma, con personas que tendrían finalmente la voluntad de transferir o vender la tierra. De forma diferente a los otros misioneros noruegos, que hablaban español con dificultad y aún peor guaraní, Cándido es un hablante nativo de esta lengua. Por ende, supuse que las interacciones entre él y los Paĩ podrían haber sido más íntimas y personales que las de sus colegas. Es más, durante nuestra entrevista demostró un conocimiento matizado del *Paĩ reko* (forma de vida) y me contó historias personales de unas personas Paĩ.

No obstante, la antropóloga de la ONG me informó que Cándido vivía apartado de los indígenas en la casona misionera y que era su empleada quien demostraba empatía para con los Paĩ y su lucha por recuperar sus tierras. Pero lo que aparece como un punto clave en el apoyo de Cándido a la restitución fue su relación con

David de la ONG. Los Paĩ se acercaron a esta organización para que los ayudara a legalizar la posesión de su tierra; ello a pesar de haber tramitado ya los dos pasos previos con otra ONG y otra abogada.

Karai Nicolás observa a Ña Saturnina tocar la mandioca para ver si está blanda para comer. “¿Por qué cambiaste de ONG?”, pregunta Fernanda. Allá en Asunción fue ella quien recibió la carta por parte de Cándido solicitando apoyo para devolver las tierras a los Paĩ. “¿Y qué dijo la abogada de la primera ONG?”, volvió a preguntar. “La abogada estaba furiosa conmigo”, dijo Karai Nicolás entre risas y lamentos. Se justifica diciendo que ella nunca les explicó que podrían recuperar la tierra de la Misión. Si hubiera dicho eso, cuenta, no habríamos cambiado. Pero sabíamos que, trabajando con la ONG, con ustedes, lograríamos titular la tierra. Y así fue que la recuperamos: hablamos con David, y él habló con Cándido y pudimos titularla.

Tanto David como Cándido son de la ciudad fronteriza de Pedro Juan Caballero, y el misionero asistió a la escuela con el cuñado de aquél. Cuando Cándido quedó como director de la Misión, David aprovechó para hablar con él. Le dijo directamente, sin preámbulos, que era un error evangelizar a los Paĩ y que les había salido mal. Sin embargo, le planteó que tenían una gran oportunidad para rectificar lo hecho. Le preguntó si quería a los Paĩ y Cándido afirmó que por supuesto que los quería. David le explicó que tendría un camino difícil de navegar entre los Paĩ por un lado, y su esposa y los colegas misioneros noruegos, por el otro.

Sin embargo, en el transcurso de nuestra entrevista, Cándido no se refirió a sus relaciones interpersonales con los indígenas. Cuando le pregunté por qué había decidido apoyar la restitución de la tierra, me dio una larga explicación: el gobierno noruego financiaba muchos de los proyectos de la Misión a través de fondos de

desarrollo (NORAD). Cuando vino NORAD a fiscalizar los proyectos, reprobaron la meta de asimilación de la Misión. El propósito de los fondos era fomentar el autosustento indígena y ése es el argumento que Cándido empleó para convencer a sus colegas de dejar la Misión ahora que ya no iban a recibir más fondos. Muchos de los misioneros estaban bastante molestos con él, según cuenta, pero logró imponer su argumento.

Ahora bien, sí fue una relación afectiva la de Cándido con David la que abrió el camino a la colaboración para la restitución de tierras a los Paĩ. Este vínculo fue fuerte, a pesar de que el misionero expresa cierto disgusto por el hermano de David, quien trabajaba en otra ONG apoyando la lucha por la tierra indígena. Le pregunté a Cándido por los hermanos y me explicó que son tan diferentes, que es como si tuvieran madres distintas:

Nunca me llevé bien con el hermano. Venía a escondidas a la misión y pasaba directamente a hablar con los Paĩ. ¡Pero David! ¡Ese hombre es mi hermano! Soy honesto y directo con la gente, y él te cuenta lo que piensa. Es un personaje, como bien sabés vos, me imagino. Dejame decirte... Una noche yo me acosté y estaba solo. Y medio me di vuelta y sentí una presencia por mi espalda, ¡y estaba muy confundido porque estaba solo! Me di vuelta y ahí estaba David, dormido y roncando. Le desperté y le pregunté: “¿Qué hacés vos aquí David?” Y me dijo: “Estaba manejado tarde y entré por la ventana porque tenía sueño. No te quise despertar. Comí toda la comida en la cocina”.

Y Cándido se empezó a reír. David le dijo que desconocía todos los pasos legales para transferir el título, pero si él le daba su palabra, iría a Asunción para tramitarlo con la ONG. Concretaron una reunión con David, los misioneros y el asesor jurídico de la ONG, quien llegó con las manos llenas de papeles para explicar el proceso legal. Pero la reunión formal nunca se concretó: simpatizaron en seguida, se contaron sobre la vida y salieron de copas en vez de revisar los papeles.

Poco después, Fernanda recibió la carta pidiendo asesoría en la ONG. Al terminar la entrevista, Cándido me cuenta que no habla con nadie de la comunidad indígena, pero las pocas veces que pasa junto al portón por la carretera, se dice a sí mismo: “ahí está la comunidad a la cual yo ayudé a ganar su tierra”. Este comentario hace eco de lo que David le dijo con franqueza hace 25 años: “Fue algo que nació mal, pero al final todo terminó bien y tuve la oportunidad de ayudar”. El título oficial se emitió recién en 1994, pero en 1989 los Paĩ, la ONG y la Misión ya habían concretado el inicio de la restitución. La agrimensura terminó siendo de unas 900 hectáreas, ya que la Misión donó su hospital al gobierno regional.

Karai Nicolás relata la ceremonia para la transferencia del título. Cándido participó como representante de la Misión. También estuvieron los miembros de la ONG, el representante del INDI, los líderes con su personería jurídica y la comunidad. Poco después quitaron todo el alambrado de los lotes familiares.

Entre sus botas, dibuja un mapa de los lotes cuadrados en el suelo y después borra las líneas con su pie. “Nosotros volvimos a nuestra manera Paĩ (*Paĩ haicha*). Ya no hay lotes, toda la tierra es nuestra, juntos”.

Conclusiones en torno a la recuperación

Los estudios agrarios recientes se han enfocado en el boom del acaparamiento de tierras, momento en el que grandes terrenos se concentraron en manos de las élites y de capitales extranjeros para el cultivo industrial u otras industrias extractivas, como la minería (Borras Jr. et al., 2011; De Schutter, 2011; Peluso & Lund, 2011; Ross, Shiva & Chomsky, 2014). En América Latina, los protagonistas del acaparamiento de tierra no solamente vienen de lejos, como China (De Oliveira, 2014), sino que también de países vecinos del sur, como Brasil (Borras, Jr. et al., 2012).

Para matizar e historizar este fenómeno, varios estudios plantean: 1) situar el acaparamiento de tierras en las historias de despojo de larga trayectoria (Edelman, Oya & Borras Jr., 2013); 2) examinar el papel que juegan el trabajo y el sustento en los procesos de acaparamiento (Li, 2011), y 3) integrar los puntos de vista de élites y despojados. Estas consideraciones metodológicas y teóricas dan cuenta de un acercamiento materialista-histórico para entender el despojo de las tierras desde la comprensión de la particular composición histórica, política y económica de las relaciones hegemónicas (Mitchell, 1990).

Aquí se abordaron algunos de estos puntos para profundizar en el estudio del acaparamiento de tierras en la frontera paraguaya. Borras Jr. y Franco (2013, p. 1730) usan las tipologías “los pobres versus actores corporativos, los pobres contra el estado y los pobres versus los pobres” como punto de partida para desenredar el nudo de complejidad de los mecanismos de acaparamiento de tierra. En el caso estudiado se demostró que actores no estatales y no corporativos, tales como una

misión religiosa, también pueden jugar un rol integral en facilitar y luego restituir el despojo. Esta investigación trató en particular el rol de una misión noruega pentecostal, sin embargo, la Iglesia católica jugó un papel similar en la región, ya que los Paĩ se refugiaron en tierras suyas, pero cuando esta institución abrió sus tierras a la colonización campesina, los Paĩ fueron nuevamente desplazados.

El presente estudio juntó varias voces y perspectivas para incorporar los disímiles puntos de vista de las élites y los despojados. El marco narrativo principal es el de *Karai* Nicolás, pero también se incorporó el del exmisionero Cándido Figueredo y las cartas de sus colegas. Finalmente, también se consideró a los actores de la ONG, en particular Fernanda, David, la antropóloga y el asesor jurídico, para demostrar que los lazos afectivos fueron significativos al momento de negociar la devolución de las tierras a los Paĩ. Si bien el estudio abarca desde 1968, con la fundación de la Misión, y termina en 1994, con el traspaso del título, también se benefició de una perspectiva histórica más larga, mediante la cual se pudieron contextualizar los procesos de despojo en tres períodos de tenencia de la tierra gracias al análisis de *Karai* Nicolás y la historia política de desigualdad de la tierra, la extranjerización y sus impactos en el ámbito rural.

La restitución de tierras comunitarias tiene resultados encontrados: por un lado, se recuperan unos fragmentos de territorio, pero por el otro, se encierre a los Paĩ en comunidades cada vez más pequeñas. Esto, junto con la creciente extensión de los campos de soja y la ganadería, ha resultado en la pérdida de monte y en grandes cambios en la vida cotidiana. La fragmentación de las comunidades ha signi-

ficado que, a pesar de las intenciones de asegurar la forma de vida de los Guaraní, ha terminado tensionando este propósito. El caso de recuperación de esta comunidad arroja luz sobre las dinámicas íntimas-locales, nacionales e internacionales que interceden en la posibilidad de recuperar las comunidades en territorios de despojo.

Notas

¹ Líder guaraní, Entrevista, Amambay, 2016. *Karai* es un honorífico en Guaraní usando de forma similar a "don" en castellano.

² "Situaciones límite" es un concepto de Pollak, con el que evoca, me parece, la definición de "situación-límite" expresada en la filosofía de la experiencia de Jasper y Heidegger.

³ Son varios los grupos de Guaraní quienes enfrentan esta situación: los Paĩ Tavyterã son el grupo más grande y con más tierras en disputa en la zona abordada por esta investigación; sin embargo también hay comunidades de los Avá y los Mbya.

⁴ No incluyo el nombre de la comunidad ni la ONG y cambio varios nombres de las personas involucradas para seguir las normas de anonimato del reglamento de ética que regía en la investigación aprobado por el Consejo de Revisión Institucional (IRB).

⁵ El índice de Gini de la tierra en Paraguay se fijó en 0,93. En este índice 1,0 indica una concentración "perfecta" de desigualdad de tierra (FAO, 1997).

⁶ Estos números son parte de un debate muy reñido entre los historiadores. Sin embargo, todos los académicos concuerdan en que la guerra fue devastadora para la población paraguaya y que impactó fuertemente en la proporción de género. Por ende, seleccioné las cifras que parecen representar un punto medio en la discusión y que el censo de posguerra del siglo XIX corrobora.

⁷ Alfredo Stroessner Matiauda fue un dictador militar, miembro del Partido Colorado, que gobernó Paraguay de 1954 a 1989.

⁸ Horqueta. (2016). Tusing: Entrevista Campesina: Uso de Terreno, comunidad, familia. Apuntes de Campo. También Véase Vásquez-León & Liverman (2004), un estudio que demuestra que la narrativa de "pasto colonial como invasor" se complica porque también sirve a campesinos o granjeros de escala pequeña. Indaga además en cómo la economía influye sobre decisiones supuestamente neutras en torno a la conservación o la explotación en el norte de México.

⁹ *Karai* es un honorífico, tal como "señor" en castellano o *mister* en inglés. A las mujeres generalmente se les menciona con el honorífico "Ña", que es una simplificación de "señora".

¹⁰ *Karai* Nicolás es el *tekoamburuvicha* (líder espiritual, religioso y chamán) de una comunidad Paĩ Tavyterã Guaraní en el norte de Paraguay. Me pidió usar su nombre para que mis lectores supieran quién me relató la historia de la restitución de sus tierras.

Agradecimientos

La autora agradece a los pares anónimos por sus observaciones y al equipo editorial por sus comentarios y correcciones. *Aguyje* y gracias a las y los interlocutores Guaraní y paraguayos.

Los nombres de los misioneros son de conocimiento público y el misionero entrevistado dio su consentimiento para usar su nombre.

¹¹ El *tekooha* es un lugar, muchas veces ancestral, en donde se puede desarrollar la forma buena y correcta del vivir Guaraní. Viene de la palabra triforme *teko* (*reko/heko*): costumbres y forma de vivir y el sufijo *-ha*, que denota un lugar.

¹² A. Strømsrud, Carta misionera: The Indians must be helped!, 1968.

¹³ A. Strømsrud, Carta misionera: Letter from Paraguay -South America's heart, 1972.

¹⁴ Bajo la dictadura militar, el Ministerio de Defensa consideró a los indígenas como un problema por resolver. La propuesta de Bejarano, de una institución separada para los indígenas, fue acogida y el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) es ahora parte del Ministerio de la Educación y Cultura.

¹⁵ A. K. Igland, Carta misionera: New hope for Indians, 1973.

¹⁶ L. Førland, Carta misionera: Medal of Merit to Anna, 1975.

¹⁷ Cándido Figueredo, exmisionero, Entrevista personal sobre la Misión, 2016.

¹⁸ A. Strømsrud, Carta misionera: Screaming need for more missionaries, 1968.

¹⁹ David, trabajador de la ONG, Entrevista personal sobre la Misión, 2016.

²⁰ En la encuesta de salud de la ONG en 1992, la antropóloga documentó que los Paĩ habían empezado sus ritos nuevamente y que el *mitã pepy* había sido realizado dos años antes, en 1990. Esto corresponde con lo relatado por Nicolás, quien planteó que mientras la señora Anna estuvo en la Misión tuvieron que suspender o esconder sus ritos. Si es así, si Cándido les permitía llevar a cabo sus ritos, esto habría sido tal vez solamente en el último año de su directorio.

²¹ Antropóloga de la ONG, Entrevista personal sobre la Misión, 2016.

²² Ninguno de las y los entrevistados señalaron el año exacto en que se iniciaron estos talleres y capacitaciones en torno a la Ley N° 904/81, pero se realizaron en el marco de los proyectos Paĩ Tavyterã y Guaraní a partir de 1981.

²³ Antropóloga de la ONG, Entrevista personal sobre la Misión, 2016.

²⁴ Cándido Figueredo, Carta de solicitud de apoyo para la transferencia y titulación de la tierra. Archivo de la ONG, 1989.

Referencias bibliográficas

- Bejarano, R.** (1975). *Solucionemos nuestro problema indígena con el I.N.D.I. [Institución Nacional del Indígena]*. Asunción: Toledo.
- Borras, Jr., S. & Franco, J.** (2013). Global land grabbing and political reactions "From below". *Third World Quarterly*, 34(9), 1723-1747.
- Borras, Jr., S., Franco, J., Gómez, S., Kay, C. & Spoor, M.** (2012). Land grabbing in Latin America and the Caribbean. *Journal of Peasant Studies*, 39(3/4), 845-872.
- Borras Jr., S., Hall, R., Scoones, I., White, B. & Wolford, W.** (2011). Towards a better understanding of global land grabbing: An editorial introduction. *Journal of Peasant Studies*, 38(2), 209-216.
- Bravo, A. et al.** (2010). *Los señores de la soja: La agricultura transgénica en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, CICCUS.
- Bravo, A. & Centurión Mereles, H.** (Eds.) (2010). Avance de la agricultura transgénica: Impactos socioculturales y económicos en comunidades campesinas e indígenas del Este paraguayo, entre la pervivencia y el ocaso. En *Los señores de la soja: La agricultura transgénica en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, CICCUS.
- Cerna, S.** (2012). "Yvy Marae'y": El conflicto del Estado con los pueblos indígenas en Paraguay. *América Latina Hoy*, 60, 83-115.
- Chase, M. & Sušnik, B.** (1995). *Los indios del Paraguay*. Madrid: MAPFRE.
- Certeau, M. de** (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Codehupy** (2014). *Situación de los derechos a la tierra y al territorio de los pueblos indígenas en el Paraguay*. Asunción, Paraguay: Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay.
- De Schutter, O.** (2011). How not to think of land-grabbing: Three critiques of large-scale investments in farmland. *Journal of Peasant Studies*, 38(2), 249-279.
- Edelman, M., Oya, C. & Borras Jr., S.** (2013). Global land grabs: Historical processes, theoretical and methodological implications and current trajectories. *Third World Quarterly*, 34(9), 1517-1531.
- FAO** (1997). *Report on the 1990 World Census of Agriculture: International comparison and primary results by country (1986-1995)*. Roma: FAO.
- FAO-UN** (2011). *Exports: Countries by commodity. Soybeans*. Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Fassi, M.** (2006). Paraguay, un territorio en disputa: El avance de la soja transgénica y la resistencia campesina al modelo que implica. *Periferias: Revista de Ciencias Sociales*, 10(13), 47-67.
- Fogel, R. & Riquelme, M.** (2005). *Enclave sojero: merma de soberanía y pobreza*. Asunción: Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios.
- Folch, C.** (2010). Stimulating consumption: Yerba mate myths, markets, and meanings from conquest to present. *Comparative Studies in Society and History*, 52(1), 6-36.
- _____ (2013). Surveillance and state violence in Stroessner's Paraguay: Itaipú Hydroelectric Dam, archive of terror. *American Anthropologist*, 115(1), 44-57.
- Galeano, L.** (2012). Paraguay and the expansion of Brazilian and Argentinian agribusiness frontiers. *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, 33(4), 458-470.
- Geisler, C.** (2015). Trophy lands: Why elites acquire land and why it matters. *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, 36(2), 241-257.
- Glauser, M.** (2009). *Extranjerización del territorio paraguayo*. Asunción: BASEIS.
- Glauser, M. & Villagra, R.** (2020). Processos contemporâneos de despossessão e re-territorialização dos povos Ava Guarani, Mbya Guarani e Pae Tavyterã da Região Leste do Paraguai. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 14(3), 103-140.
- Goodwin, J., Jasper, J. & Polletta, F.** (2001). *Passionate politics: Emotions and social movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guanes de Laíno, R.** (1993). *Familias sin tierra en Paraguay*. Asunción: Ñanduti Vive, Intercontinental.
- Harvey, D.** (2009). The "new" imperialism: Accumulation by dispossession. *Socialist Register*, 40(40).
- Hatzmann, K.** (1985). Estructura y procesos de desarrollo espacial en la agricultura campesina de Itapúa (S. E. Paraguay): Bajo la influencia de la producción mecanizada de soja. *Revista Paraguaya de Sociología*, 64, 139-159.
- Hetherington, K.** (2011). *Guerrilla auditors: The politics of transparency in neoliberal Paraguay*. Durham: Duke University Press.
- _____ (2012). Paraguay's ongoing struggle over land and democracy. *NACLA Report on the Americas*, 45(3).
- IARC-WHO** (2015). *Evaluation of five organophosphate insecticides and herbicides*. Lyon: International Agency for Research on Cancer, World Health Organization.
- Kleinpenning, J.** (1987). *Man and land in Paraguay*. Amsterdam and Providence: CEDLA.
- Lefebvre, H.** (2004). *Rhythmanalysis: Space, time, and everyday life*. Londres y Nueva York: Continuum.
- Lehner, B.** (2005). *Los pueblos Guarani del Paraguay Oriental*. Asunción: MISEREOR.
- Li, T.** (2010). To make live or let die? Rural dispossession and the protection of surplus populations. *Antipode*, 41, 66-93.
- _____ (2011). Centering labor in the land grab debate. *The Journal of Peasant Studies*, 38(2), 281-298.
- Oliveira, G. de** (2014). Chinese and other foreign investments in the Brazilian soybean complex. *Sustainable Development*, 12(3), 245-260.
- Melià, B., Grünberg, G. & Grünberg, F.** (2008). *Los Paĩ-Tavyterã: Etnografía Guarani del Paraguay contemporáneo*. Asunción: CEADUC.
- Mitchell, T.** (1990). Everyday metaphors of power. *Theory and*

Society, 19(5), 545-577.

Palau, T. (2004). *Capitalismo agrario y expulsión campesina: Avance del monocultivo de soja transgénica en el Paraguay*. Asunción: Universidad Católica, CEIDRA, Intermon Oxfam, Unión Europea.

Pastore, C. (1972). *La lucha por la tierra en el Paraguay*. Montevideo: Antequera.

Peluso, N. & Lund, C. (2011). New frontiers of land control: Introduction. *The Journal of Peasant Studies*, 38(4), 667-681.

Pereira, M., Doughman, R. & González, J. (2012). *Agresiones al derecho a la alimentación: Situación en comunidades campesinas e indígenas*. Asunción: BASE IS.

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.

Reed, R. (1997). *Forest dwellers, forest protectors: Indigenous models for international development*. Boston: Allyn and Bacon.

Richards, P., Myers, R., Swinton, S. & Walker, R. (2012). Exchange rates, soybean supply response, and deforestation in South America. *Global Environmental Change*, 22(2), 454-462.

Riquelme, M. (2013). Toward a Weberian characterization of the Stroessner regime. En P. Lambert & R. A. Nickson (Eds.), *The Paraguay reader: History, culture, politics*. Durham: Duke University Press.

Ross, A., Shiva, V. & Chomsky, N. (2014). *Grabbing back: Essays against the global land grab*. Nueva York: AK Press.

Stavenhagen, R. (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en américa latina*. Colegio de México. México: Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Telesca, I. (2004). *Ligas agrarias cristianas 1960-1980: Orígenes del movimiento campesino en Paraguay*. Asunción: CEPAG.

Terborgh, J. (1992). Maintenance of diversity in tropical forests. *Biotropica*, 24(2), 283.

Tusing, C. (2021). The new Guaraní reductions: Aftermaths of collective titling in Northern Paraguay. *The Journal of Peasant Studies*. DOI: 10.1080/03066150.2021.1960825

Vásquez-León, M. & Liverman, D. (2004). The political ecology of land-use change: Affluent ranchers and destitute farmers in the Mexican municipio of Alamos. *Human Organization*, 63(1), 21-33.

Whigham, T. & Potthast, B. (1999). The Paraguayan Rosetta stone: New insights into the demographics of the Paraguayan War, 1864-1870. *Latin American Research Review*, 34(1), 174-186.

World Bank (2013). *Rural population (% of total population) 1980-2014*. World Bank.