



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN

**Territorialidad mbyá guaraní
Experiencias en los *tekoa* de Itapúa y Caazapá, Paraguay**

Tesis para optar al título de magíster en Antropología Social

Autora: Lic. Carolina Rodríguez

Director: Dr. Guillermo Wilde

Co-directora: Dra. Celeste Medrano

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Marzo de 2018

Agradecimientos

Mis preguntas sobre los territorios y las distintas formas de concebirlos vienen dándose hace rato, cuando estudiaba biología, y pasaron por varios momentos. Cuando conocí las comunidades mbyá mis inquietudes se intensificaron, las experiencias de trabajo me movilizaron hondamente. Quiero agradecer especialmente a Ña Antolina González, mujer luchadora y profundamente sensible. A Jorgelino, Andresa, Rosana, Osmar, Jorge, Gloria, Luisa, Silvio, César, Ramona, Pedro, Severiana, Mari, María, Blanca, Elvio, Sixto y Derlis, muchas gracias, porque me hicieron sentir acompañada, por las visitas y los recorridos que hicimos en las comunidades, por los momentos tranquilos y también las preocupaciones comunes. Me enseñaron muchas cosas, las experiencias que compartimos fueron para mí demasiado motivadoras. Gracias a la Asociación Tekoa Yma Jeeá Pave, a la Asociación de Comunidades Indígenas de Itapúa, y a las personas del *Tekoha Guasu*, quienes muestran la fortaleza y las posibilidades que hay para relacionarse y organizarse en la defensa de los territorios. Espero sinceramente poder incorporar parte de esa fortaleza y aportar desde el lugar que mejor pueda.

Gracias al equipo de Altervida, Don Vic, Cen, Víctor, Pepe, Ali, Vallejos, Victorino, Emi, Bernar, Marcos y Chala, con quienes hicimos miles de caminatas por el monte, y nos acompañamos en los trabajos. Gracias a la Hermana Blanca de la Pastoral Indígena de *Tava'i* y a su equipo, por la calidez y acogida en Caazapá.

Gracias a Guillermo Wilde y a Celeste Medrano, por las dedicadas lecturas y correcciones detalladas que hicieron a los innumerables borradores en lo que fue, para mí, un tortuoso proceso de escritura. Guillermo fue una guía súper importante, tanto en la tesis en sí, como en las lecturas fundamentales que me acercó, sus conocimientos amplios y las ideas varias en este mar antropológico en el que me estoy adentrando. Celeste me abrió preguntas y sugirió así también respuestas teóricas, su conocimiento fue motivador e imprescindible para mi tesis; así como nuestros recorridos y charlas por algunas comunidades mbyá en Argentina.

Gracias a Dani, Anai y Marcos, amigos queridísimos y conocedores sensibles de los pueblos indígenas en Paraguay. Con Dani y con Marcos recorrimos tantos *tape po'i* y compartimos juntos, con la gente, momentos de aprendizaje enorme. Con estos tres amigos tuvimos charlas gratificantes sobre ideas, expectativas, frustraciones, miedos, acerca de cómo poder aprender y cómo poder aportar a procesos que sean más inclusivos.

Quiero agradecer a Laura Zapata, Axel Lazzari y Rosana Guber, sus clases fueron inspiradoras en este proceso de formación en el que me encuentro. Me dispararon reflexiones y siento que motivaron mi pensamiento hacia lugares que no hubiese conocido. Gracias a Guido Rodríguez Alcalá por los textos que cariñosamente me recomendó sobre historia paraguaya. A Jorge Lara Castro, Mito Sequera y Marilyn Rehnfeldt por las conversaciones, la motivación y el conocimiento que me compartieron. Al equipo de Nuetam (UBA) y de Geiimi (IDES), por contagiarme la energía de los debates y discusiones en teoría antropológica y los momentos de trabajo estimulante. Gracias al Museo Etnográfico Juan Ambrosetti de Buenos Aires y al Museo Etnográfico Andrés Barbero de Asunción, por la amabilidad y el apoyo en la consulta de los materiales. Al Conicet, por haberme otorgado una beca, sin la cual no hubiese logrado sostener estos estudios y crecimiento consecuente.

Gracias a Bob, Cande y Aylee, hermosas personas, por las charlas existenciales, los necesarios momentos de baile, la compañía en Buenos Aires. A Vero, Rubén, Eli y a las "tilingas" que tuve la felicidad de conocer. Gracias a Ignacio, a quien quiero tanto. A Sigrid, Lia, Chino, Adri, Anai, Di, Ale, Cami, Mari, por el apoyo y el amor desde lejos. La alegría y la sabiduría de todos estos amigos y amigas, amigos, me enseñan siempre. Gracias Pali y Uki, hermanas y amigas, por el amor vital que nos tenemos. A mamama, que le adoro. A mis tíos, tías y primos queridos, inspiradores, Maru, Ticio, Jorge, Tide, Marisa, Jota, Seba, Jero, Ale, Gua y a todas, todos y cada *karaja*. Les agradezco con todo amor a mamá, papá, Pato, Bea. A Ele y a Camilo, mis hermanxs geniales, a quienes amo profundamente.

Resumen

Esta tesis analiza prácticas y nociones de la territorialidad mbyá en comunidades del oriente paraguayo en la actualidad. Partimos de las experiencias de trabajo de campo emprendidas junto a comunidades ubicadas en los departamentos Itapúa y Caazapá. En los últimos cincuenta años, la región oriental del Paraguay, espacio histórico de presencia guaraní, ha sufrido transformaciones radicales a partir del avance de la agroindustria. En este contexto, los mbyá desenvuelven sus modos de vida social, económica, política y religiosa, también reconfigurando sus nociones y prácticas territoriales en relación a la sociedad envolvente. El accionar de las comunidades mbyá ha implicado nuevas formas de negociación y definiciones frente a actores como el Estado nacional. Desde un enfoque etnográfico se analizan esas estrategias orientadas a la continuidad de su autonomía, la definición de alianzas, o la resolución de conflictos en situaciones particulares. Tanto el nivel de las prácticas cotidianas internas, relacionadas al espacio doméstico, los afectos y la cotidianidad, como las instancias de organización frente a los no indígenas y a otras comunidades mbyá. Lo cotidiano/doméstico y lo político/comunitario funcionan articuladamente y no en oposición, relacionando sus formas de territorialidad al interior de las comunidades, como con los no-indígenas.

Palabras clave: territorialidad, mbyá guaraní, *tekoa*, comunidad.

Índice

Introducción	5
Algunos datos de contexto.....	8
Localización de los mapeos.....	12
Los mbyá y la situación de los Pueblos Indígenas en Paraguay.....	15
Aspectos metodológicos.....	20
Conceptos de análisis.....	24
Estudios sobre la territorialidad guaraní. La noción de <i>tekoa</i>	26
Estructura de la tesis.....	31
Capítulo 1: Expansión de las fronteras nacional y agroindustrial en territorios guaraníes	33
Siglos XVI al XIX.....	34
El momento actual.....	39
Política indigenista estatal.....	39
Retorno democrático.....	43
El Bloque sojero del Sur y Paraguay.....	44
Bosque Paranaense y los territorios guaraníes.....	47
Invasión de agronegocios en territorios guaraníes.....	49
Capítulo 2: Concepciones mbyá del territorio	53
Organización espacial y política.....	54
<i>Tekoa</i> y Comunidad Indígena.....	54
Los <i>Chondaro</i>	60
Los <i>Tekoa</i> en conjunto y las Asociaciones.....	61
Uso y ocupación del territorio.....	65
<i>Kokue</i> (chacras).....	69
<i>Marisca</i> (cacería) y <i>Pira jopói</i> (pesca).....	71
<i>Jára kuéry</i> (dueños/espíritus).....	73
Territorio y <i>ka'aguy</i> (monte).....	77
Peligros identificados.....	80
<i>Tekoha Guasu</i> como categoría de reivindicación.....	82
Capítulo 3: Los <i>tekoa</i> en la vida cotidiana y las instancias políticas	86
Los <i>tekoa</i> en su cotidiano.....	87
<i>Óga kuéry</i> , las casas.....	87
Los espacios comunes y los <i>tape po'i</i>	89
Los trabajos en la comunidad.....	93
Visitas y movilidad.....	96
<i>Vy'a</i> , hallarse.....	97
Los <i>tekoa</i> entre sí y los <i>Aty Guasu</i>	100
Preparación e instancia ritual.....	100
Los <i>Aty Guasu</i> como instituciones políticas y espacios de articulación.....	109
Consideraciones finales	114
Referencias bibliográficas	118

Introducción

En agosto de 2015 salí de Asunción en un micro que me llevó al pueblo *Tuparenda*, ubicado a unos 300 kilómetros, en el Departamento de Caazapá, Paraguay. Llegué a la mañana calurosa de un sábado. *Tuparenda* es un pueblo cercado por monocultivos. El paseo central, rodeado por algunos negocios, casas y una gran estación de servicio, con una doble avenida de tierra roja, daba paso, de tanto en tanto, a lujosas camionetas y enormes maquinarias de carga. Crucé a comprar agua en un copetín (pequeño bar). Me atendieron en castellano pero enseguida comenzaron a hablar en portugués entre ellos. Yo sabía que en los departamentos que limitan con Brasil el territorio paraguayo está habitado por brasileros o “brasiguayos”¹ en su mayoría, pero Caazapá no es limítrofe, pensé en ese momento. Por lo menos 7 millones de hectáreas del territorio paraguayo están en manos de propietarios extranjeros, lo que corresponde al 19.4% del territorio nacional (Glauser, 2009:35), estando más de la mitad de estas tierras ocupadas para la agricultura o ganadería extensivas. En *Tuparenda* esto se hacía palpable. El tiempo pasaba y el sol subía y se sentía más fuerte.

Recibí un mensaje de *whatsapp* de César quien llegó al rato en su moto. Nos saludamos, conversamos un rato y partimos a la comunidad *Ypeti*, ubicada a 8 kilómetros del pueblo. Todo el tramo desde *Tuparenda* a la comunidad el paisaje era una gigante extensión de tierra deforestada y reconvertida en monocultivo, con el cielo como único límite visible. En la moto, por la ruta roja y polvorienta, me sostenía firmemente de los manubrios traseros. Hectáreas y hectáreas de maíz transgénico nos envolvían a cada metro. Era la época de cosecha. Las mazorcas estaban listas, varias caídas sobre la tierra. Sus plantas madres arrugadas, secas, dibujaban una alfombra gris inmensa a los lados del camino. La superficie de siembra de monocultivos –entre soja, girasol, trigo, maíz- se estima supera las 3.300.000 hectáreas en Paraguay (INBIO, 2015; Capeco, 2015) ocupando cerca del 80% de las tierras destinadas a la agricultura (CAN, 2008). Estas cifras siempre me

¹ Refiere a hijos e hijas de migrantes brasileros, para más información ver los estudios de Ayala Godoy (2014) y Sylvain Souchaud (2007).

resultaron escandalosas. Si la mayor parte de las tierras está ocupada por simientes transgénicos, me preguntaba ¿de qué, dónde y cómo vive la gente, cada vez más arrinconada, presente en estos lugares? Mientras íbamos en moto a la comunidad *Ypeti*, recordamos con César los trabajos que habíamos hecho años atrás. Me contó que ahora es profesor, que se casó y tuvo un hijo. Que uno de los líderes con quienes habíamos trabajado se “independizó” y ya no está más en la organización de la que él forma parte. Los espacios a los que hacían referencia las historias mbyá de hace tan solo unos 30 años atrás, están dispuestos hoy de una manera radicalmente distinta. Después de 8 kilómetros de camino de tierra roja que se dibujaba como una cuerda zigzagueante a través del gris ininterrumpido de los cultivos transgénicos secos, César me señaló un manchón de monte que iba apareciendo delante de nosotros. “*Kóá ore comunidad*” (Ésa es nuestra comunidad), me dijo, señalando con el brazo extendido. Al acercarnos a la comunidad, aminoró la marcha de la moto y entramos por un *tape po’i* (camino angosto) a la comunidad.



Figura N° 1: Recorrido durante el mapeo participativo en Caazapá. Jóvenes investigadores e investigadoras mbyá revisando los linderos. Se puede ver el límite de las tierras comunitarias con la propiedad vecina, que se dedica a la agricultura mecanizada. Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, Asociación Tekoa Yma Jee’a Pavẽ (2016).

A partir de las experiencias de mapeo en las que participé durante 2012, 2013 y principios de 2016, me propongo analizar los efectos que las políticas de confinamiento territorial tienen en la territorialidad mbyá, en sus aspectos políticos y sociales. Si bien resulta evidente a primera vista el despojo territorial al que las comunidades han sido sometidas, el análisis que aquí propongo busca indagar en sus modalidades y estrategias de reproducción social y política. Las comunidades mbyá se ven hoy obligadas a reestructurar ciertas prácticas que les permiten desenvolverse dentro del escenario histórico que les toca vivir, sin por eso “perder” su identidad. Esto incluye su relación con el territorio, con sus vecinos inmediatos o lejanos (empresarios agroganaderos, ONGs, comunidades campesinas, Estado), las relaciones que mantienen entre sí y con los elementos presentes en su entorno. Considerando el inevitable y necesario relacionamiento de las sociedades indígenas con el Estado paraguayo (que quizás décadas atrás los indígenas evitaban por distintos motivos), se hacen vitales los análisis profundizados para intentar comprender las nuevas formas de interacción, la concepción de las políticas públicas y los modos en que, de una u otra manera, las comunidades indígenas contribuyen a configurar. Considerando además y mucho más gravemente, quiénes conforman en gran medida el Estado paraguayo y qué ideas y representaciones prevalecen en el imaginario social. La palabra “indio” en Paraguay es comúnmente utilizada como insulto o para expresar atraso o incapacidad². A pesar de las acciones violentas a las que han sido históricamente sometidos los pueblos indígenas en Paraguay, acciones que siguen prevaleciendo, el mundo indígena contemporáneo está vivo y se expresa, se organiza y se recrea continuamente. El impacto de la expansión del agronegocio y la dificultad de acceso a los recursos materiales son problemas a los que se enfrentan cotidianamente las comunidades mbyá. Algunas han incorporado cultivos transgénicos arrendando parcelas dentro de sus tierras a “sojeros”, a pesar de la legislación vigente que prohíbe específicamente la venta o arrendamiento de tierras indígenas. Pero el territorio mbyá guaraní no está definido únicamente como recurso,

2 Nos perderíamos en ejemplos que ilustren esta situación, pero sólo por mencionar uno, no hace mucho, un Senador de la Nación expresó indignación cuando lo nombraron responsable de la Comisión de Pueblos Indígenas del Congreso, por suponer que su designación a dicha comisión respondía a que él mismo estaba siendo considerado indígena, lo que lo hizo sentir profundamente menoscabado. El 21 de julio de 2016, el senador colorado Carlos Núñez rechaza su nombramiento: “A lo mejor soy indio, por eso me chutaron a la Comisión de Pueblos Indígenas” <https://www.youtube.com/watch?v=voSCaZDZUKQ>; <http://www.ultimahora.com/nunez-crea-que-indio-fue-comision-pueblos-indigenas-n1009834.html>.

sino como lugar propiciatorio para el modo de vida propio. Esta tesis intenta responder las siguientes preguntas: ¿Cómo entienden los mbyá el territorio, actualmente? ¿Cuáles son las concepciones de las comunidades en relación a la vida cotidiana actual y a los discursos políticos? ¿Qué respuestas se elaboran para afrontar los procesos vinculados a la pérdida territorial?

Algunos datos de contexto

En el año 1992 el Estado paraguayo toma unas aproximadamente 78.000 hectáreas, uno de los últimos remanentes boscosos de la Región Oriental paraguaya, y crea la Reserva para Parque Nacional San Rafael (RPNSR), ubicada entre los Departamentos de Itapúa y Caazapá. Esto se realizó sin participación ni consulta a las comunidades mbyá que habitan en ese lugar -ni a los demás propietarios privados- y violando la legislación vigente en Paraguay³. Varias denuncias fueron realizadas por las comunidades mbyá ante la creación de la RPNSR, con apoyo y asesoramiento legal nacional e internacional. Aunque me concentraré en los antecedentes directos que hacen a la presente investigación, se debe tener en cuenta que las disputas por el territorio que viene sosteniendo el Pueblo Mbyá Guaraní, desde distintas estrategias, se remontan a cientos de años (Propiedad Intelectual del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013). Es ante la presión sobre sus territorios que varias comunidades mbyá se han organizado para reclamar el aseguramiento definitivo de sus tierras (PNUD, 2009). Se han constituido jurídicamente las organizaciones mbyá, Asociación de Comunidades Indígenas de Itapúa (ACIDI) en el año 1997, que nuclea alrededor de 24 comunidades mbyá (22 en el Departamento de Itapúa y 2 en el Departamento de Caazapá), y la Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavë (TYJP) en el año 2000, que articula 8 comunidades mbyá (todas en el Departamento de Caazapá)⁴. Las Asociaciones se han conformado “con un objetivo muy claro: la lucha territorial” y la “defensa de los derechos indígenas” (Propiedad Intelectual del Pueblo Mbyá

3 Legislación que se violó con la creación del Parque: Constitución Nacional de la República del Paraguay, 1992. Capítulo V: De los Pueblos Indígenas (Art. 64, 65). Ley N° 1/89 “Que aprueba y ratifica la Convención Americana sobre Derechos Humanos o Pacto de San José de Costa Rica” (Art. 21). Ley N° 904/81 “Estatuto de las Comunidades Indígenas” (Art.1, 14). Ley N° 96/92 “De Vida Silvestre” (Art. 41). Ley N° 234/93 “Que aprueba el Convenio N° 169 de la OIT (Art.6, 14, 16), (PNUD, 2010:27).

4 El número de comunidades que hacen parte de cada Asociación puede estar desactualizado. Las comunidades y sus articulaciones políticas son móviles y pueden cambiar.

Guaraní, 2013:10). En el contexto de creación de la RPNSR y como fruto de numerosos acuerdos y negociaciones entre ACIDI y TYJP, y el Estado paraguayo, junto con otros organismos no gubernamentales, se produjo el reconocimiento de esas tierras como parte del “territorio ancestral del Pueblo Mbyá Guaraní” (Resolución INDI N° 1178/08) y la firma de un acuerdo de cooperación entre las partes, que derivó en el proyecto “Estudio y Mapeo Comunitario Participativo de la Ocupación, Uso y Conocimiento Tradicional del Pueblo Mbyá Guaraní de Itapúa y Caazapá Respecto a sus Tierras y Recursos Naturales y una Propuesta de Plan de Manejo sobre su *Tekoha Guasu*”.

En el marco de este proyecto, se realizó un estudio (primera etapa, año 2009) con entrevistas y recopilación de información sobre el territorio y la historia mbyá y se elaboraron mapas (segunda etapa, años 2012 y 2013) para apoyar el reclamo territorial de 26 comunidades en la zona de la RPNSR, territorio reivindicado como *Tekoha Guasu* (Figura N° 3) (la tercera etapa sería el Plan de Manejo, que aún está pendiente de realizarse). La gran mayoría de estas comunidades se ubican dentro de la RPNSR, quedando tres de ellas en sus límites. Dando continuidad al mapeamiento, surge un segundo proyecto titulado “Mapeo y Gestión territorial de comunidades indígenas del pueblo mbya: bases de la Asociación Tekoa Yma Jee’a Pavẽ” (año 2016), donde se mapearon 7 comunidades en el Departamento de Caazapá, esta vez junto a la Asociación TYJP. El Departamento de Caazapá se encuentra entre uno de los de mayor porcentaje de producción sojera del país. En este escenario las comunidades se distribuyen en grandes extensiones de monocultivos y pueblos de colonos alemanes-brasiguayos. Algunas colindan con el Parque Nacional Caazapá y otras fueron involuntariamente incorporadas, en 2003, a la Reserva Natural *Ypetĩ* de la Sociedad Agrícola Golondrina S.A., con quien hasta el día de hoy se encuentran en conflicto (Figura N° 4). En el presente trabajo he seguido las experiencias relacionadas a los proyectos de mapeo participativo dadas en estas dos localidades. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que las divisiones departamentales de Itapúa y Caazapá corresponden a fronteras políticas estatales y no a límites territoriales propios del Pueblo Mbyá Guaraní.

En los trabajos de mapeamiento, jóvenes mbyá acompañados por líderes, lideresas y referentes documentaron información respecto a la ocupación, usos y conocimientos del territorio, y a las amenazas presentes, con el equipo técnico

(conformado por varias organizaciones no-indígenas nacionales e internacionales) apoyando en la logística y uso de herramientas y programas de cartografía digital. Los equipos estaban compuestos por los “Coordinadores” mbyá (nexos entre las comunidades mbyá y los no-indígenas; uno por ACIDI y uno por TYJP, durante el primer proyecto, en el segundo proyecto se trabajó solo con TYJP), jóvenes “investigadores” e “investigadoras” mbyá (encargados de las entrevistas y elaboración de mapas comunitarios), “cocineras” (organizaban comida durante los días de trabajo), “técnicos/as” (logística y equipamiento, digitalización de mapas), “baqueanos” (conocedores de cada comunidad que guiaban en campo), “líderes políticos” de cada comunidad (guiaban el proceso en sus respectivas comunidades) y “líderes espirituales” (guiaban el proceso en todas las etapas del proyecto y realizaban la comunicación con los “*tapyí*”⁵).

La metodología fue construida de manera participativa durante reiteradas asambleas que, a lo largo de meses, se sostuvieron con líderes mbyá referentes de las comunidades; a esto se sumó el desarrollo de un taller de cartografía social⁶. Para el segundo proyecto de mapeo se ajustó apenas la metodología, replicando lo aprendido en la primera experiencia. Durante varias asambleas se corrigió y validó la información recogida. Se acordó que toda la información producida y publicada en los proyectos pertenece al Pueblo Mbyá, quien tiene por derecho la Propiedad Intelectual Colectiva. Los resultados fueron publicados en tres documentos⁷ que contienen los mapas elaborados y una descripción de la metodología construida. Un

5 Dentro del *Tekoha Guasu* se encuentran varios “*tapyí*”, que son “espacios territoriales donde viven grupos de familias mbyá guaraní que no desean tener relación directa con la sociedad envolvente. Se relacionan solamente con algunos líderes políticos y religiosos de su pueblo” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013:20). Durante el mapeo participativo (2012, 2013), señalaron: “Hay momentos y lugares a donde los técnicos no pueden llegar”. Este tema fue discutido en las reuniones de coordinación desde los inicios del trabajo, reiterando las Asociaciones que los técnicos y técnicas quedaríamos “fuera” de estas comunidades de carácter especial, siendo los líderes religiosos quienes llegaron hasta los *tapyí* a recoger la información.

6 El taller fue realizado en el año 2012 por Oscar Peña y Fabian Moreno, adaptando metodologías de acción participativas desarrolladas por Carlos Alberto Rodríguez (2010) y Tropenbos-Colombia.

7 1) “Estudio y Mapeo Comunitario Participativo de la Ocupación, Uso y Conocimiento Tradicional del Pueblo Mbya Guaraní de Itapúa y Caazapá respecto a sus Tierras, Recursos Naturales y una Propuesta de Plan de Manejo sobre su Tekoha Guasú”, Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009. 2) “Informe final del mapeo comunitario participativo de la ocupación, uso y conocimiento tradicional del Pueblo Mbyá Guaraní de Itapúa y Caazapá respecto a sus tierras, territorio y recursos naturales”, Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013. 3) “Mapeo y Gestión Territorial de 7 comunidades indígenas del Pueblo Mbyá: Bases de la Asociación Tekoa Yma Jeea Pave, Caazapá”. Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní - Asociación Tekoa Yma Jeea Pave (2016).

material audiovisual⁸ fue elaborado, con la explicación de los mapeos y testimonios de líderes y lideresas referentes del Pueblo Mbyá Guaraní.

Uno de los principales argumentos de esta tesis es que los cambios territoriales provocados por la agroindustria tienen efectos en la organización interna de la comunidad a nivel socio-político y económico, a partir de los cuales los mbyá diversifican estrategias de producción, interacción y apropiación. Estas estrategias se conjugan con sus propias formas de practicar y representar el *tekoa*, donde la religiosidad y los liderazgos se mantienen vigentes. El contexto de transformaciones territoriales intensas producidas en las últimas décadas genera una diversidad de respuestas por parte de las comunidades, que en algunos casos tienden a incorporar elementos, técnicas y modalidades de organización “externas” (como el arrendamiento de tierras para cultivos mecanizados); y en otros casos a conservar modalidades consideradas como tradicionales, o bien a desarrollar estrategias que conjugan ambas cosas. Cada una de estas situaciones deberá ser abordada en profundidad en base a trabajos etnográficos para una reconstrucción y entendimiento más acabado de las concepciones territoriales mbyá. En la presente tesis me concentraré en el análisis de la situación de las comunidades y las personas con quienes trabajé, centrándome en las estrategias de reproducción social y política del territorio mbyá. Para ello intento destacar los contextos de interacción de estos casos singulares que definen posibilidades y oportunidades de acción de las comunidades, donde, como ha sido señalado por Fabio Mura (2006), las tradiciones y las adquisiciones por parte de las mismas no son mutuamente excluyentes. Las formas de hacer política y de concebir los territorios por parte de los mbyá exceden, por seguro, lo tratado en esta tesis. Sin embargo, considero que doy cuenta de elementos importantes para entender, en parte, las particularidades que tienen algunas comunidades mbyá en Paraguay para encarar y responder ante los contextos vividos.

8 TEKOHÁ GUASU-2013: <https://www.youtube.com/watch?v=WaTeYvUTajs>.

Localización de los mapeos



Figura N° 2: Ubicación de las zonas de mapeo. 1. Zona de mapeo del Tekoha Guasu, entre los Departamentos de Itapúa y Caazapá. 2. Zona de mapeo en el Departamento de Caaguazú. En el presente trabajo he seguido las experiencias relacionadas a los proyectos de mapeo participativo dadas en estas dos localidades. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que las divisiones departamentales de Itapúa y Caazapá corresponden a fronteras políticas estatales y no a límites territoriales propios del Pueblo Mbyá Guaraní. Modificación libre, fuente del mapa base: <https://www.openstreetmap.org/#map=5/-28.729/-60.952> (Consultado el 23/10/2017).

Mapeo en el Tekoha Guasu

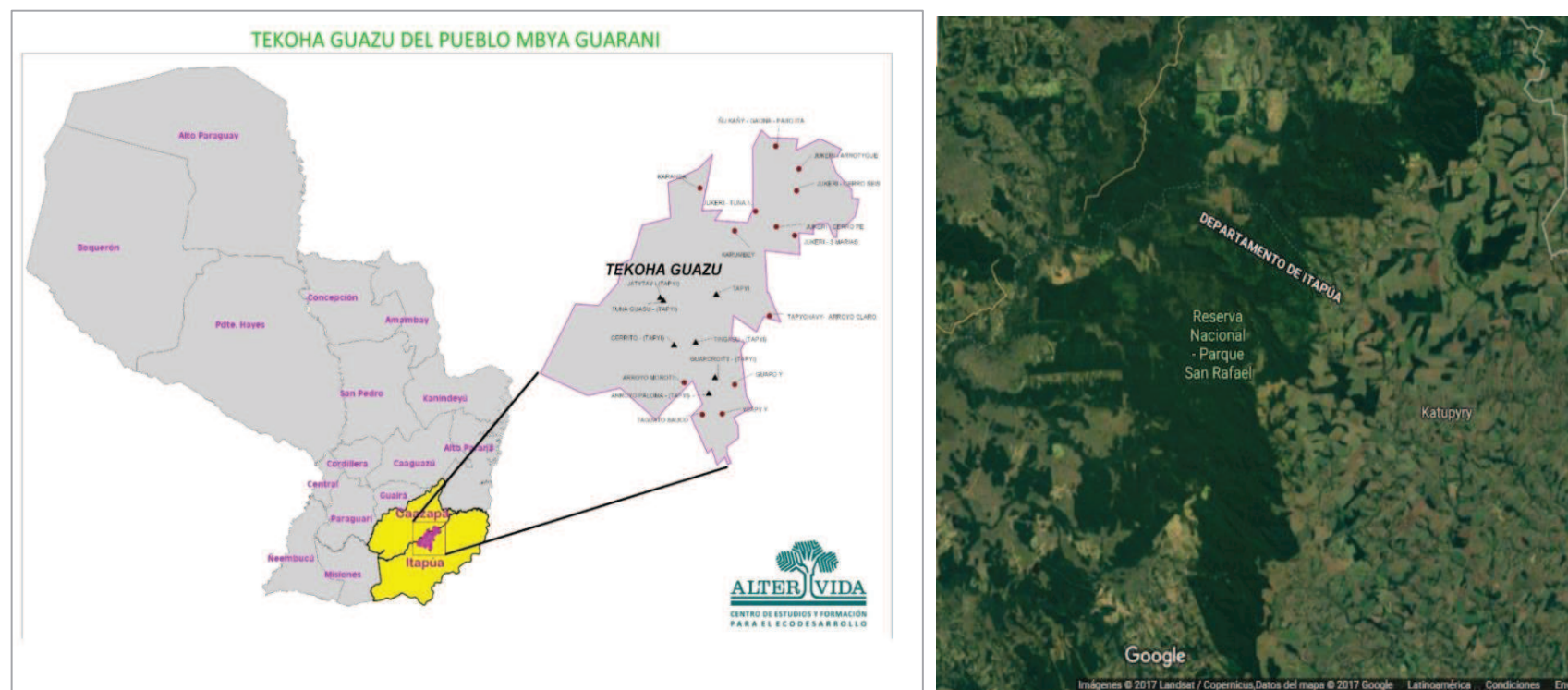


Figura N° 3: Localización del mapeo en el *Tekoha Guasu* (años 2012 y 2013). Fuente: Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní (2013). ACIDI y TYJP reivindican unas 100.000 hectáreas y aclaran que su territorio incluye y supera las 78.000 hectáreas decretadas como área protegida por el Estado paraguayo. La situación de la tenencia de tierras de la Reserva para Parque Nacional San Rafael no está clara. Según el Decreto N° 13.680/92, tiene 78.000 hectáreas. Según la mensura (Decreto N° 16.610/02), tiene 70.130 hectáreas. De las 70.130 hectáreas, se tienen datos de propietarios de 36.111 hectáreas, estando 13.093 ha, no contiguas, a nombre de las comunidades indígenas en el año 2012. La oficina de Catastro Nacional denegó acceso a información sobre propietarios de las restantes miles de hectáreas. Existe una problemática superposición de títulos de propiedad. Se ha elaborado un mapa aproximado de la situación de tenencia de tierras, disponible en el Informe (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013). A la derecha, imagen satelital de la porción de declarada como RPNSR. Uno de los últimos remanentes boscosos de la Región Oriental, territorio históricamente ocupado por el Pueblo Mbyá Guaraní. Nótese el contraste con las amplias zonas deforestadas. Fuente: <https://www.google.com.py/maps/@-26.7746316,-55.6863915,55620a,35y,34.82t/data=!3m1!1e3> (Consultado el 23/10/2017).

Mapeo en el Departamento de Caazapá

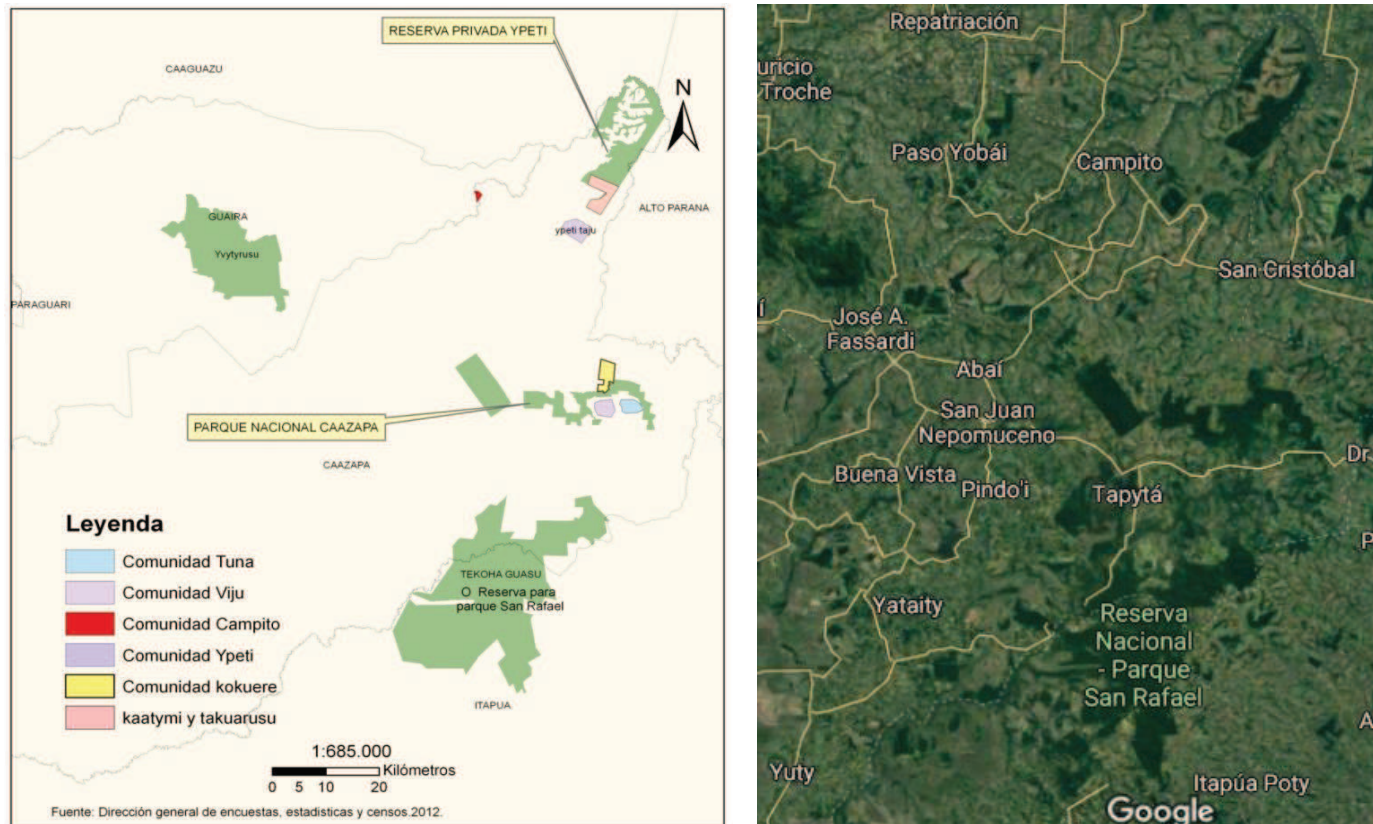


Figura N° 4: Localización de las comunidades y zona del proyecto “Mapeo y Gestión territorial de comunidades indígenas del pueblo mbya: bases de la Asociación *Tekoha Yma Jeeâ Pavë*”. Fuente: Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní (2016). Las comunidades mbyá se distribuyen en grandes extensiones de monocultivos y pueblos de colonos alemanes-brasiguayos y paraguayos. Las comunidades *Kokuere*, *Viju* y *Tuna* colindan con el Parque Nacional Caazapá. Al norte, las comunidades *Kaatymi* y *Takuarusu* fueron involuntariamente incorporadas a la Reserva Natural *Ypeti* de la Sociedad Agrícola Golondrina S.A., con quien hasta el día de hoy se encuentran en conflicto. De las 7 comunidades mapeadas, 6 tienen títulos de propiedad a sus nombres, contabilizando 4.994 ha, no contiguas. Algunas comunidades tienen menos de 200 ha. A la derecha, imagen satelital de la zona. Nótese el contraste con las amplias zonas deforestadas. Fuente: <https://www.google.com/nv/mans/@-26.7746316,-55.6863915,55620a,35v,34.82t/data=!3m1!1e3> (Consultado el 23/10/2017).

Los mbyá y la situación de los Pueblos Indígenas en Paraguay

En Paraguay existen actualmente 117.150 personas -1,8% de la población nacional (DGEEC 2014:49)- que se autoidentifican como indígenas y pertenecen a uno de los 19 pueblos que habitan el país. Desde el punto de vista antropológico el criterio para clasificar a estos pueblos se rige por la lengua (Chase-Sardi, 1972)⁹, y se habla de cinco familias lingüísticas: Guaraní, Mataco Mataguayo, Zamuco, Guaicurú, Enlhet-Enenlhet (Figura N° 5). Los pueblos indígenas han sido históricamente discriminados¹⁰, la falta de aseguramiento de sus tierras y territorios es una de las principales problemáticas con la que siguen lidiando, cada vez con más urgencia. El 46% de las comunidades indígenas que se han registrado no poseen título de propiedad de sus tierras¹¹ (DGEEC, 2013). La Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas advierte que el censo de 2002 subestimó el número de comunidades, y es muy probable que la cifra de la proporción de comunidades indígenas sin seguridad de tierra sea en realidad más alta (FAPI & FPP, 2015:19). La mayor presión sobre la tierra la ejercen los grupos empresarios vinculados al agronegocio y al narcotráfico. El Estado paraguayo no ha considerado, hasta ahora, la restitución de territorios ancestrales indígenas, devolviendo -las escasas veces que lo ha concretizado- tierras en extensiones limitadas (Bogado *et al.*, 2016:108). Por otra parte, poseer el título de propiedad no es garantía de resguardo de derechos, puesto que en su mayor parte las tierras

9 La clasificación original de las etnias que comprende cada familia lingüística ha variado en los últimos años. Hannes Kalisch ha propuesto unificar el nombre del pueblo Toba y Toba Maskoy, de manera que se cuentan 19 pueblos indígenas y no 20, como en otro momento. El mismo autor propone el nombre Enlhet-Enenlhet para la familia denominada Lengua Maskoy en el último censo (2012) a partir de criterios lingüísticos, políticos y de identificación propia de las personas de este grupo (Unruh & Kalisch, 2003). En determinados contextos los grupos indígenas adoptan otros etnónimos, se subdividen o se unifican, por lo que estas clasificaciones pueden ser simplificadoras (Wilde, 2013).

10 Los pueblos indígenas corresponden a uno de los sectores más vulnerables. Sólo el 31% de la población indígena accede a servicios básicos (DGEEC, 2014:74). En comparación a la población no indígena, el índice de pobreza para los indígenas es 7.9 veces mayor (FAO, 2014:19). El nivel de pobreza de niños y niñas menores de 5 años en población indígena es del 77%, en no-indígena 45%. La situación de pobreza extrema de niños y niñas menores de 5 años en población indígena llega al 63% y en no-indígena 26% (FAO, 2014:32).

11 Respecto a la tenencia de la vivienda, en el Censo se observa que casi la totalidad de los indígenas (92.6%) “declara” que vive en casa propia (DGEEC, 2014:75). Existen 493 comunidades indígenas reconocidas por el Estado paraguayo, ubicadas en 13 de los 17 Departamentos del país, 52% de ellas en la Región Oriental. De éstas, 134 (27.6%) carece de tierras propias. Como señalan Bogado *et al.* (2016:109) no se cuenta con un catastro que determine el número preciso de tierras indígenas existentes así como su situación administrativa y legal.

otorgadas no son de cantidad o calidad suficientes; o son arrendadas¹². Ante esto, diversos colectivos indígenas se han articulado en organizaciones que puedan dialogar con el Estado y los no-indígenas. Además de sus formas organizativas consideradas como tradicionales, en los últimos años han conformado organizaciones legalmente reconocidas, de distintos niveles: aquellas que aglutinan comunidades, asociaciones, redes de asociaciones que se comunican a nivel regional o las que nuclean varias organizaciones a nivel nacional, como la Federación por la Autodeterminación de Pueblos Indígenas (FAPI). Estos colectivos son de suma importancia para las estrategias de reivindicación ante las instancias legales y de reconocimiento internacional como instrumentos para protegerse y garantizar su derecho como pueblos indígenas.

Lo “guaraní” implica una amplia diversidad y una historia que se remonta a cientos de años, aunque es poco lo que se sabe sobre la mayor parte de ella antes de la llegada de los colonos europeos. La geografía de los guaraníes, que fue expandiéndose hacia el sur desde la región Amazónica, se centra alrededor de la región del Río de la Plata, una de las mayores extensiones territoriales alcanzada por hablantes de una lengua pre-colombina en las Américas (Wilde, 2013). Los espacios ocupados por las sociedades guaraníes nunca fueron fijos o continuos, sino que estuvieron en constante fluidez (De Assis & Garlet, 2004). Actualmente componen varios grupos¹³, encontrándose en Paraguay, Brasil, Argentina, Bolivia y Uruguay. Los guaraníes son más de 280.000 personas que habitan actualmente territorios que van desde el litoral del Atlántico hasta el pie de la cordillera de los Andes,

12 La Constitución Nacional de la República del Paraguay (1992) establece que “Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos”. En la Región Oriental, donde se da el mayor impacto del sector sojero, el 36.9% del total de comunidades indígenas alquilan sus tierras a terceros (DGEEC, 2015:42) de las cuales más de la mitad lo hace para monocultivos extensivos (Bogado *et al.*, 2016:113). Como el arrendamiento o venta de tierras indígenas es expresamente ilegal, los acuerdos entre los rentatarios son por “prestación de servicios”, que duran aproximadamente cinco años (FAO, 2014:36).

13 En el presente los grupos guaraníes son llamados de distintas formas por las naciones en las cuales habitan: “Mbya (Argentina, Brasil y Paraguay); Avá-Guaraní (Paraguay) conocidos como Ñandeva, Guaraní o Chiripá (Brasil y Argentina); Paĩ-Tavyterã (Paraguay) conocidos como Kaiowá (Brasil); Ava-Guaraní y Ioseño (Bolivia y Argentina) conocidos como Guaraní Occidental (Paraguay) y como Chiriguano o Chahuancos (Argentina); Gwarayú (Bolivia), Sirionó, Mbía o Yuki (Bolivia), Guarasug’we (Bolivia), Tapieté o Guaraní Ñandeva (Bolidia, Argentina y Paraguay); Aché (Paraguay)” (EMGC, 2016).

constituyendo uno de los grupos indígenas de mayor presencia en el continente (EMGC, 2016) (Figura N° 6). A pesar de los procesos históricos de despojo y colonización, han sabido articularse para la defensas de sus propias maneras de ser. El concepto guaraní de cultura, “teko”, como forma de organizar una conciencia de la diferencia, se convirtió en un instrumento de resistencia a la colonización a lo largo de la historia (Rehnfeldt, 2013). La Región Oriental paraguaya está mayormente habitada por los grupos guaraníes ava, mbyá y paĩ tavyterã. Si bien la lengua es el criterio principal de agrupación, cada etnia posee características específicas y particulares que las diferencian entre sí.

Los mbyá, como ha sido ampliamente registrado (Cebolla Badie, 2013; Rehnfeldt, 2013; Salamanca, 2012; Meliá, 2011; Enriz, 2010; Ladeira, 2008; Mura, 2006; Pissolato, 2006; Garlet, 1997), han ocupado y ocupan un gran espacio geográfico, independiente de las fronteras nacionales. En Paraguay son 20.546 personas (DGEEC, 2012:51), correspondientes al pueblo indígena de mayor población. Existen actualmente 170 comunidades mbyá registradas¹⁴. Viven en una amplia franja de norte a sur de la Región Oriental, principalmente en los Departamentos Caaguazú, Caazapá, Itapúa, Concepción, San Pedro, Alto Paraná y Canindeyú, habiendo familias que habitan también en Guairá, Central, y desde las últimas décadas en ciudades como Encarnación, Asunción, Luque o Ciudad del Este. Las comunidades mbyá se organizan en familias extensas, teniendo sus propios líderes políticos y espirituales. Gran parte de las comunidades posee cultivos de autoconsumo y varias cuentan con cría de animales domésticos, también realizan actividades de caza y pesca, y recolección de alimentos y materiales de los montes u otros lugares, siendo importantes estas tareas en la producción social y de consumo; además realizan trabajos dentro de proyectos de desarrollo estatales o no-

14 Los datos del último Censo Indígena (DGEEC, 2012) registraron lo siguiente, para el Pueblo Mbyá. **Condición de tenencia de tierras:** Las tierras tienen problemas de apropiación indebida de agroempresarios, invasión de campesinos, superposición de títulos y alquiler o prestación de la tierra. 66 (39%) comunidades mbyá arriendan sus tierras (28 en Caazapá y 30 en Itapúa), de las cuales 46 (69%) lo hacen para cultivos extensivos. Además sufren presión por desmontes, disminución de animales silvestres, contaminación de fuentes de agua y mecanización de la tierra. **Acceso a la salud:** 28% de las comunidades cuentan con un local de atención a la salud y el 74% recibe a enfermeras y médicas/os en sus comunidades. El 69% tiene promotores o auxiliares de salud dentro de la comunidad, siendo la mayoría indígenas. Los controles prenatales son realizados principalmente por parteras mbyá (67% de los casos) y el 73% de las mujeres da a luz en la comunidad. **Escuelas:** se anota que el 68.8% de las comunidades cuenta con un local escolar propio, aunque muchos de estos no están en buenas condiciones.

gubernamentales, como también trabajos temporales en las estancias o ciudades próximas. La posesión de tierras y territorios suficientes y de calidad es fundamental para el bienestar de las familias mbyá. Sus territorios se vieron directamente afectados por varios procesos de colonización, como la construcción de las represas hidroeléctricas Itaipú y Yacyreta, y la apropiación ilegal de sus tierras, tanto en épocas de la dictadura de Alfredo Stroessner, como con el advenimiento de la agroindustria. Ante la pérdida de sus espacios, las comunidades se organizan y articulan de varias maneras para defender y poder sostener su autonomía sociocultural y político-religiosa.

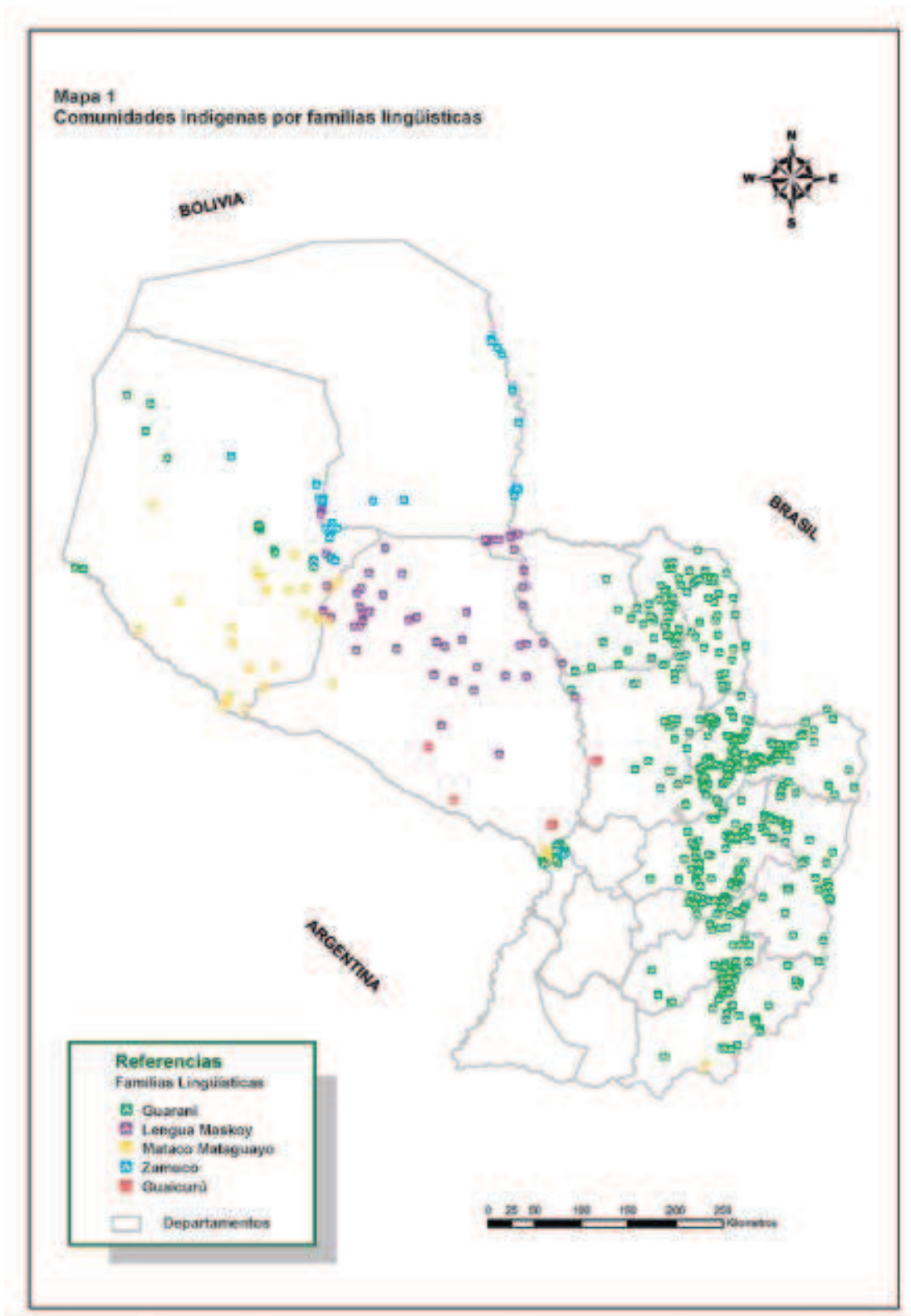


Figura N° 5: Mapa de comunidades indígenas por familia lingüística. Fuente: DGEEC. III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas 2012.

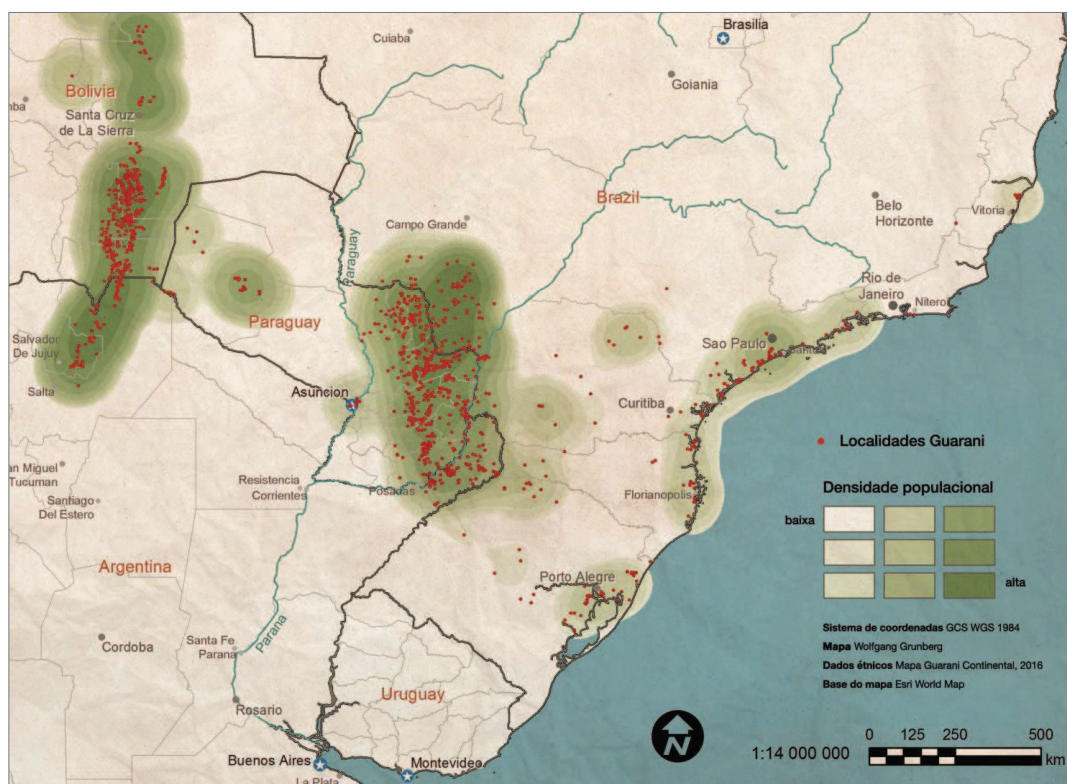


Figura N° 6: Mapa continental de localidades Guaraní.
Fuente: Equipo Mapa Guaraní Continental (EMGC, 2016).

Aspectos metodológicos

La construcción participativa de los mapeos me permitió entrever que es posible un diálogo de saberes (mbyá, científicos/técnicos) y un trabajo participativo para relevamiento territorial que incluya las diferencias socioculturales. Los proyectos de mapeo tienen, por supuesto, límites dentro de sus alcances, siendo que los mapas no son el territorio (Salamanca, 2012). Pero considerando los mecanismos de exclusión sistemática por los que atraviesan las comunidades mbyá, el trabajo de construcción colectiva tanto de la metodología como de los mapas fue un proceso rico que permitió posicionar a las comunidades como conocedoras de sus territorios en contrapartida a las ONGs y los organismos estatales, quienes asumen el rol protagónico en la aplicación de políticas ambientales, insistiendo en relegar a las comunidades como si fueran un objeto más a conservar. Ahora bien, desde un abordaje de trabajo con organismos no gubernamentales y de cooperación internacional, ocurre con frecuencia que los cronogramas y controles burocráticos

entorpecen la profundidad de los trabajos y la lectura de las acciones en territorios indígenas, fundamentales para comprender sus nociones de espacialidad. En este sentido, las formas de proceder de los proyectos resultaron limitadas para el análisis, particularmente de dos aspectos. Uno de los objetivos propuestos dentro de los proyectos desarrollados en 2012 y 2016, además de la elaboración de mapas, era el “fortalecimiento organizativo”. Los mbyá cuentan con sus propias formas de organización política, que no tiene que ver necesariamente con las expectativas de las agencias de cooperación internacional, que muchas veces no consideran los variados modos de acción que pueden tener las comunidades. Frente al reclamo territorial y a la interacción con las instituciones no-indígenas, las comunidades mbyá expresan diferencias entre sí que varían según múltiples experiencias, relacionamientos e historias particulares. Sostienen la lucha por el aseguramiento de sus territorios convergiendo en su actuar ante determinados momentos y tomando distancia en otros. El segundo aspecto tiene que ver con la vivencia y los aspectos cotidianos de los mbyá al interior de sus comunidades, que no pueden ser dimensionados claramente en los mapas y que esta tesis intentará mostrar más en detalle. Las formas de interacción y actividades cotidianas son igualmente fundamentales para comprender sus territorios.

Diferencié dos fuentes principales de información. Por un lado, la bibliografía específica sobre las nociones de tierra y territorio vinculadas a los y las mbyá. Por otro, las experiencias de campo que a su vez se distinguen en dos momentos. El primero, en el marco de los mapeos participativos mencionados (2012 y 2013), en los cuales formé parte como “técnica” del proyecto de la ONG Altervida, realizando trabajos de campo, registro de datos, redacción de informes, funciones administrativas varias, lo que me permitió conocer las comunidades y relacionarme con lideresas, líderes y referentes mbyá. Desde mi lugar de técnica me encontré observando y siendo parte de un complejo entramado de relaciones sociales y políticas entre el Estado, la sociedad paraguaya, las asociaciones mbyá, las ONGs, las agencias de cooperación internacional. Cada colectivo de actores era portador de una visión particular que explicaba a su propio modo la situación territorial. En la construcción de los mapas comunitarios aparecen, además, formas de ocupación y uso del espacio por parte de las comunidades mbyá, que las relaciona con sus lugares

históricamente habitados. Esto lleva a señalar que la noción de territorio es una construcción compleja.

El segundo momento, a principios de 2016, cuando el equipo de las ONGs se retiraba una vez terminado el trabajo de mapeo, yo permanecí en la comunidad *Ypetĩ*, lo cual me dio un acercamiento distinto de mi papel como técnica. A diferencia de mi participación como parte de una institución y un proyecto, donde los líderes y lideresas cumplían también otros roles en los que se destacaban principalmente sus discursos y posicionamientos políticos, la convivencia en la comunidad me ofreció otras formas de conocer el *tekoa*. Una dimensión cotidiana donde, además de los discursos, cobraron preponderancia las actividades diarias, trabajos domésticos, relaciones cotidianas, lenguajes corporales, emociones, juegos, diálogos informales. En el proyecto de Altervida, sobre todo durante los años 2012 y 2013, trabajé casi exclusivamente con hombres. Coordinadores, investigadores, caciques, otros liderazgos referentes, masculinos en su amplia mayoría. Cuando me quedé en *Ypetĩ* sin el equipo técnico, estuve casi exclusivamente con mujeres, sus entornos y sus trabajos¹⁵. Mi elección de trabajo junto a las comunidades de los Departamentos de Itapúa y Caazapá se debe a mi experiencia en los proyectos de mapeo y el acceso al campo, y no tiene propósitos comparativos entre ambas localidades.

Destaco la idea de que el trabajo de campo no se hace para probar ninguna hipótesis, sino para contrastar nuestras ideas o conceptos con las *otras* formas de concebir la realidad y comprenderlas desde un lugar compartido. Esta instancia de análisis, relacionada con las experiencias en campo, parte del método etnográfico, entendido según la propuesta de Rosana Guber (2001) como aquella forma de conocimiento antropológico de triple acepción: enfoque, método y texto. Este método se centra en la perspectiva de los actores locales, buscando comprender realidades sociales desde sus puntos de vista. De tal manera intentaré elaborar una

15 El ser mujer me posicionó en el ámbito femenino dentro de la comunidad, lo que me llevó constantemente a pensar qué significa un “ámbito femenino” en estos contextos. Esta tesis no logró incorporar un enfoque de género, por exceder el tiempo y la profundidad del tema, aunque creo que es de suma importancia abordarla en un futuro. Considero que las nociones de opresión y liberación con que es pensada la condición femenina no están dadas de antemano y que existen perspectivas que imponen nociones de género pretendidas como universales. Por otro lado, las mujeres mbyá no están libres de sufrir la opresión de hombres, tanto de *jurua* como de indígenas. Son muy necesarios análisis profundizados que abarquen esta temática, considerando las actuales relaciones interétnicas y con la sociedad envolvente, los enfoques de género impulsados por las agencias de cooperación internacional u otros organismos, y los cambios que se dan en los liderazgos indígenas.

representación coherente de lo que piensan y dicen los y las mbyá respecto a la territorialidad en el contexto actual. Puesto que la perspectiva de dichos actores es una construcción analítica, un instrumento heurístico desarrollado por el etnógrafo (Balbi, 2012), dicha representación no será la perspectiva mbyá en su forma cabal, sino una construcción de la investigadora acerca de lo que dicen y hacen éstos. Esa construcción se basa en las instancias en las que participé, como ayuda en trabajos domésticos, actividades de los proyectos, charlas informales, reuniones y asambleas comunitarias. Las actividades que hicimos en las casas incluyeron barrer, lavar ropa, traer cosas del *kokue* (chacra), desgranar o pelar poroto o mandioca, buscar leña para el fuego, cocinar, lavar cubiertos, atender a los niños y a las niñas. No participé ni registré nada directamente en los *Opy* o casas ceremoniales porque no me fue permitido en primera instancia, centrándome así en las actividades mencionadas. Mis análisis fueron luego puestos en discusión y diálogo con las categorías teóricas relevantes a los propósitos de la investigación.

Esta tesis debe ser vista como un proceso de transición en mi propio rol analítico de bióloga a técnica de campo, y de técnica a estudiante de antropología (mujer); teniendo mi rol un constante reposicionamiento. Por otra parte, los diálogos que mantuve en guaraní se desarrollaron en la medida en que mi manejo básico del idioma lo permitió. Los fragmentos que aparecen en esta tesis, los transcribí al castellano directamente. No están disponibles, por lo tanto, los diálogos literales: yo escuchaba en guaraní pero escribía en castellano. Entiendo parte de las conversaciones informales o cotidianas y aquellos discursos pronunciados por líderes políticos y religiosos mbyá que van dirigidos a los no-indígenas, sin embargo, las conversaciones o discursos en mbyá¹⁶ se me hicieron imposibles de comprender; así

16 Si bien sólo el 2% de la población del Paraguay es indígena, según el Censo 2002, el 88% de la población paraguaya habla guaraní, siendo el 27% monolingüe (habla sólo guaraní). La lengua guaraní tiene un origen indígena, pero no es una lengua indígena. Como Gloria Scappini señala, esta lengua “ha sido desarticulada de la cultura y origen étnicos para ser integrada al proyecto de construcción de la ideología nacional” (2011:100). Los mbyá oponen su propia lengua, guaraní-mbyá o *ayvu* al guaraní paraguayo comúnmente llamado *jopara*. Según León Cadogan (1959) existen tres registros dentro de la lengua mbyá: a) vocabulario usado en conversaciones cotidianas, b) vocabulario sagrado *ayvu porã* o *ñe'ẽ porã*, utilizado en transmisión de tradiciones religiosas, de origen guaraní; c) vocabulario o voces de origen no guaraní considerado como “idioma secreto”, las *Ñande Ru Ñe'ẽ* o *Ñande Ru Ayvu* (en Scappini, 2011:111). Zanardini & Biederman (2006:300) observan que “además del vocabulario corriente, existe el religioso, llamado “*ñande ary guá ñe'ẽ*” -palabras de los situados encima de nosotros- o *ñe'e porã* -palabras hermosas- empleadas exclusivamente en plegarias, himnos sagrados y mensajes divinos recibidos (...)”.

como expresarme en guaraní. Sé que mi intento por comprender las nociones de territorialidad mbyá requerirá aprender el idioma y mucho más que la realización de una tesis académica. En cuanto a la grafía utilizada para las palabras en guaraní, seguí la convención sugerida por Meliá *et al.* (1997). Las palabras en guaraní u otra lengua distinta del castellano están con formato cursiva. En guaraní las palabras escritas aparecen acentuadas solamente cuando no son agudas; comúnmente se hace la excepción con la denominación étnica “mbyá”, que lleva tilde marcada (Escobar, 1993), y minúscula, a no ser que se refiera al Pueblo Mbyá (Bartolomé, 2009).

Conceptos de análisis

Entiendo la territorialización como un proceso histórico que incluye la reconstrucción de espacios por parte de los actores sociales involucrados, y no como una materialidad natural y permanente. En términos de desafío analítico, esta definición implica que la situación que se intenta analizar deberá ser problematizada para pensar las transformaciones políticas y territoriales en íntima relación. Los territorios no están dados, sino que son constantemente disputados y transformados históricamente. Para ello es clave el concepto de territorialización, como proceso de reorganización social, propuesto por Joao Pacheco de Oliveira (1999). El autor propone reflexionar con mayor énfasis, los procesos identitarios en contextos específicos y como actos políticos, y el contacto intersocietario. Y en esta interacción, señala la importancia del Estado-nación y de los reglamentos internacionales actuales, que accionan políticamente para asociar individuos y grupos a límites geográficos delimitados, definiendo las reglas de acceso y de uso de esos territorios. Es preciso, por lo tanto, en el marco de esta definición general de territorialización como proceso histórico y disputado, distinguir el concepto de territorio según la perspectiva moderna y la noción de espacialidad presente entre los guaraníes (De Assis & Garlet, 2004).

Los pueblos guaraníes habitan lugares que no se rigen por límites fijos, sino que integran conjuntos de relaciones sociales más allá de la materialidad territorial. Las comunidades mbyá constituyen redes de parentesco vinculadas entre sí y dadas por relaciones históricas y sociocosmológicas entre las personas, los grupos familiares y los diversos seres que habitan conjuntamente los espacios. Se confrontan

perspectivas sociales distintas respecto al territorio, donde “territorio” corresponde a un “atributo del estado-nacional” (Pacheco de Oliveira, 1999:19). Siguiendo a Pacheco de Oliveira (2010), las nuevas relaciones de una sociedad con el territorio se instauran a partir de un hecho histórico que provoca transformaciones en varios niveles. En los últimos treinta años los territorios ocupados por los mbyá en Paraguay han sufrido cambios radicales a partir del avance de la agroindustria. Esto ha afectado sus instituciones sociales y expresiones socioculturales, generando respuestas y estrategias políticas por parte de los mbyá. Los “procesos de territorialización” son entendidos como movimientos por los cuales “un objeto político administrativo se transforma en una colectividad organizada a partir de la formulación de una identidad propia, la institución de mecanismos de toma de decisión y de representación, y la reestructuración de sus formas culturales” (Pacheco de Oliveira, 2010:20). Quisiéramos enfatizar en estos postulados que, si bien el aparato estatal y los procesos globales ejercen un control sobre las sociedades indígenas y sus territorios, éste no es absoluto (Mura, 2006). Los grupos mbyá, así como otros pueblos indígenas, se relacionan con los organismos estatales y con la sociedad envolvente desde sus propias prácticas y marcos conceptuales, apropiándose de las categorías jurídicas producidas por el Estado y utilizando sus propias categorías como instrumentos en este relacionamiento.

En esta tesis busco desarrollar algunos de los varios elementos importantes para comprender las categorías relacionadas a las nociones territoriales en interacción, analizando los conceptos y prácticas generadas alrededor de las figuras de “Asociación” como forma de organización política, “Comunidad Indígena”, “*tekoa*”, “*tekoa guasu*”, y “*Aty Guasu*”. Los y las mbyá despliegan diversos dispositivos para generar y actualizar identidades propias en el marco de la interacción social con los no-indígenas, como también en su relacionamiento interpersonal y cotidiano. La dimensión cotidiana no puede ser dejada de lado en este intento de comprensión, pues el accionar social íntimo funciona articuladamente tanto hacia “adentro” de las comunidades, como hacia “afuera”, para con la relación que se mantiene con los no-indígenas. Han sido relevante para la incorporación de esta dimensión las propuestas de Joana Overing y Alan Passes (2010), que señalan la necesidad de superar la división “público/privado”, “doméstico/colectivo”; poniendo el foco también en las formas de convivencia comunitaria (“*conviviality*”), íntimamente relacionadas con el

accionar político, las nociones de persona y las relaciones íntimas y domésticas. La producción de los espacios está dada intrínsecamente con la construcción de las trayectorias personales y colectivas, en interacción social. Intentaré mostrar las construcciones y procesos de territorialización a lo largo del presente trabajo, tomando las discusiones y análisis que vienen profundizando estas cuestiones.

Estudios sobre la territorialidad guaraní. La noción de *tekoa*

La literatura sobre los guaraníes es abundante y ha crecido considerablemente en los últimos años. Teniendo en cuenta la gran extensión que abarca el territorio Guaraní, los siglos transcurridos de constantes publicaciones¹⁷ y la diversidad de autores y autoras que han trabajado cuestiones sobre estas sociedades desde distintos enfoques, una revisión exhaustiva, para los fines del presente trabajo, sería imposible en términos prácticos¹⁸. Para el análisis de esta tesis se revisaron investigaciones que tratan los territorios guaraníes como concepto amplio (Rehnfeldt, 2013, 2000; Cebolla Badie, 2013; Meliá, 2011, 1987; Bartolomé, 2009; Lehner, 2008, 2005, 1987; Ladeira, 2008; Wilde, 2008; Larricq, 1993; Meliá *et al.* 2008; Susnik, 1998, 1982; Chase-Sardi, 1989) y los procesos de liderazgos de grupos guaraníes analizados a partir de los cambios territoriales y socio-políticos en interacción étnica (Benites, 2013; Gorosito Kramer, 2006, 1982; Burri, 1996). El trabajo pionero de Ana María Gorosito Kramer (1982) muestra detalladamente el proceso de transformación territorial desde los años '40, el cual ha sido muy relevante para el desarrollo de mi trabajo. Las investigaciones de Noelia Enriz (2010) para analizar las concepciones de *tekoa* y los conocimientos y prácticas relacionados al *teko* fueron asimismo incluidas. La autora habla acerca del valor de los caminos y del movimiento como elementos demarcadores de los territorios mbyá, así como las

17 Los primeros textos acerca de los Guaraní datan de la época colonial (siglos XIV-XIX) y fueron producidos por la mirada de los jesuitas, administradores coloniales y luego de los viajeros. El trabajo de Cappacio & Escalada (2014) recupera testimonios de viajeros que recorrieron el territorio correspondiente a las sociedades guaraní, a lo largo de casi cuatrocientos años (Ulrico Schmidl, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Antoliniano Ruiz de Montoya, Félix de Azara, Aimé Bonpland, Moisés Santiago Bertoni, Juan Bautista Ambrosetti, entre otros). Se encuentran los clásicos de la etnología guaraní: Juan Bautista Ambrosetti, Martínez Crovetto, Curt Unkel Nimuendajú, Egon Schaden, Pedro Ignacio Schmitz, León Cadogan, María Dorothea Darella, Ivori José Garlet, Pierre Clastres, Heléne Clastres, Bartomeu Meliá, Franz Müller, Rubén Pérez Bugallo, Branislava SúsNIK, Aldo Litaiff, Graciela Chamorro, Flavia Cristina de Mello.

18 Para una amplia y detallada lista bibliográfica -aunque por el correr del tiempo, desactualizada-revisar los trabajos de Bartomeu Meliá *Mundo Guaraní* (2011), *La Novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas)* Revista bibliográfica (2004).

prácticas de cuidado cotidiano por parte de las personas, acordes a los valores sociales para la vida en comunidad.

Fueron recopilados y consultados algunos de los vastos materiales e informes resultantes de proyectos de ONGs como Grupo de Acompañamiento a Comunidades Indígenas de Itapúa (GACII), AlterVida –Centro de Estudios y Formación para el Ecodesarrollo, Grupo Sunú de Acción Intercultural, Tierra Viva, quienes reúnen años de experiencia de trabajo y conocimiento con comunidades guaraní en Paraguay. Estas organizaciones han producido valiosos informes y materiales. Si bien la antropología en Paraguay aún no tiene trayectoria como disciplina académica consolidada, existen obras clásicas claves dentro de la bibliografía guaraní, como León Cadogan (1959), Branislava Susnik (1998), Bartomeu Meliá (2011, 2008, 1987). También estudios más recientes que, como señala Anai Vera (2015), son poco destacados dentro la producción de los estudios sobre los guaraníes¹⁹. En general existe más literatura sobre los pai tavytera y ava que sobre los mbyá. Se requiere de más investigación y producción local para comprender a las sociedades indígenas en Paraguay, cuestión en la que se encuentran trabajando muchas de estas personas y a lo que esta tesis pretende colaborar.

Apoyándome en una parte de esa significativa cantidad de datos etnográficos y en las interpretaciones allí vertidas, puntualizo en los estudios sobre territorio, en los procesos históricos y políticos que lo van conformando, y en la noción de “*tekoha*” como un concepto en discusión. *Tekoha* -o *tekoa*, para los mbyá- es una palabra guaraní históricamente registrada en la literatura del grupo, traducida como “lugar que hace posible el *teko* o modo de ser guaraní” (Meliá, 2011, 1986; Ladeira, 2008; Litaiff, 1996; Larricq, 1993; Chase-Sardi, 1989). Los trabajos de Bartomeu Meliá, dedicados desde hace décadas al estudio de los grupos guaraníes, especialmente con los pai tavytera, proponen el *tekoha* como “lugar”, lo cual proyecta, en términos conceptuales, una categoría espacial que expresa algún territorio definido. Meliá (2011:135) indica que para los guaraníes “la tierra, concebida como *tekoha*, es ante todo un espacio sociopolítico y cultural”; “el *tekoha* significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, sociales y organización político-religiosa esenciales

19 Anai Vera (2015), Marilin Rehnfeldt (2013, 2000), Marcelo Bogado (2012), Marcos Glauser (2012), Gloria Scappini (2011), Ramón Fogel (2010), Aristides Escobar (2008), Guillermo Sequera (2007), entre otros.

para la vida guaraní. Aunque parezca un paralogismo, hay que admitir, con los mismos dirigentes guaraníes, que sin *tekoha* no hay *teko*” (Meliá, 1986:105). Sus estudios son imprescindibles para comprender las nociones de territorialidad guaraní. Sin embargo, pueden presentar algunas limitaciones para pensar los cambios que se dan actualmente en los espacios y los conceptos propios de los guaraníes. Elizabeth Pissolato (2006:87) propone extender el concepto de *tekoa* como la expresión de una forma social que, justamente, no implica la fijación de un lugar, sino una construcción de “cercanías y distanciamientos sociales combinada con una ética de búsqueda continua de maneras más apropiadas de realizar el *teko*”. Esa búsqueda que inscribe la movilidad característica del grupo, en la visión de Pissolato, incluye lugares físicos pero no se determina únicamente por éstos.

La tenencia de abundante tierra, con un medio ambiente adecuado, constituyó, desde tiempos antiguos, una de las condiciones indispensables para el bienestar de las comunidades guaraníes (Rehnfeldt, 2013). Es indispensable la dimensión física, material, de los territorios guaraníes y la importancia que ésta implica. La garantía de tierras y territorios debe ser asegurada, garantizando y cumpliendo de manera efectiva el reconocimiento de los derechos que tiene el Pueblo Mbyá sobre los espacios que históricamente han habitado y habitan. Más aún ante el avance de la frontera agroindustrial, que conlleva la concentración de tierras, destrucción ecológica y expulsión de la población. Sin embargo, el sentido de territorialidad mbyá debe ser pensado como una construcción que asocia espacios de relacionamiento social, dimensiones éticas y religiosas, con actualizaciones constantes dentro de sus nociones, actitudes y prácticas. Los grupos y familias mbyá se organizan territorialmente. Esto implica la vigencia de un orden de religiosidad mbyá, prácticas singulares y experiencias colectivas de las personas, así como también la inclusión de elementos “*jurua*” (no-indígenas).

Los trabajos de Beate Lehner (2008, 2005, 1987), quien trabajó por años con comunidades guaraní en Paraguay, fueron fundamentales en esta tesis para comprender los territorios guaraníes y con dinámicas de ocupación ligadas a características locales.

Lehner (2008:5) considera a los *tekoha* guaraníes de la siguiente manera:

Cada persona (hombre y mujer) entre los Ava-Guarani, Mbya y Paĩ-Tavyterã considera las tierras en donde vivían sus abuelos paternos o maternos como su “territorio tradicional” y, por ende, un posible y legítimo asiento para su familia. Tomando en cuenta que, así también, cada persona guaraní es parte de una red extensa de parentesco, tanto consanguíneo como afinado, y convive con algunos de estos parientes, compartiendo un territorio común, concluimos que el micro-territorio es el territorio que ese grupo de parientes habita o habitaba y considera de su usufructo exclusivo. En guaraní ese micro territorio se denomina *tekoha*, denominación que incluye también una connotación socio-política de convivencia y organización según las pautas culturales guaraní, el *teko*.

Tekoha y *teko* se encuentran intrínsecamente relacionados y son interdependientes en sus definiciones, como se observa en la literatura. Ya en los años 1639 el jesuita Ruiz de Montoya registró en su famosa obra “Tesoro de la Lengua Guaraní” significados para el uso de *teko*: “ley, hábito, costumbre, condición, estado de vida, sistema de vida” (1639:363-357). Este sistema de vida que comprendería el *teko* fue asociado en la producción etnológica guaraní con una fuerte connotación a “lo tradicional”, implicando un espacio que se supone ecológicamente apto para la reproducción de sus sistemas culturales. El *tekoa* “surge como resultado de prácticas culturales tradicionales” (Larricq, 1993:96), siendo el modo de vida mbyá resultado de varios siglos de interacción entre la sociedad y el monte o selva (Crivos *et al.*, 2004). Meliá *et al.* (2008:131) observan que “*tekoha* es el lugar en que viven los Guaraní según sus costumbres”, el cual puede “variar en superficie” pero “estructura y función se mantienen igual”.

Fabio Mura (2006) señala que la noción actual de *tekoha* en cuanto “lugar donde realizamos nuestro modo de ser” incluye reflexiones de las sociedades guaraníes acerca de las transformaciones y los nuevos conocimientos adquiridos en las relaciones de interacción con las sociedades no-indígenas. El autor critica que los *tekoha* se “mantengan iguales en estructura y función” como plantea Meliá, aún con el paso del tiempo y el cambio de las características de los contextos locales.

Indo em direção contrária às formulações deste autor, parece-me fundamental considerar a o *tekoha* como uma unidade política, religiosa e territorial, onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas – materiais e imateriais– de acessibilidade ao espaço geográfico, e não de mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas (Mura, 2006:121).

Destaco las investigaciones de Fabio Mura (2006), Valeria de Assis e Ivory Garlet (2004), Pablo Barbosa y Fabio Mura (2011) y Rubem Thomaz de Almeida y Fabio Mura (2004), pues han sido fundamentales para mi análisis. Así como el trabajo de Tónico Benites (2013), particularmente importante para poder abarcar la heterogeneidad de los liderazgos guaraníes, aspecto fundamental en los procesos de conformación comunitaria. Los autores que mencioné trabajan principalmente con comunidades Kaiowa y Ñandeva en Brasil, las cuales presentan particularidades, historicidades y situaciones distintas a las comunidades mbyá en Paraguay. Sin embargo, el enfoque propuesto para el análisis de las perspectivas guaraníes y los cambios territoriales, en términos metodológicos y reflexivos, han sido útiles para pensar los procesos de territorialidad mbyá. En este mismo sentido, Stefanie Burri (1996:52), que trabajó con los mbyá en Paraguay, advierte acerca de la importancia de las experiencias sociales, económicas y políticas particulares, que involucran redes “multidimensionales” de relaciones interétnicas, variando las prácticas de vida de uno a otro grupo. La noción de *tekoha* no debe ser entendida de forma inmanente o determinada *a priori*, sino dentro de los contextos socio-históricos en los cuales se inscribe y los significados que construyen los guaraníes en sus experiencias.

Ante los procesos de transformación y el acceso reducido a sus tierras y territorios, los guaraníes pasan a “redefinir los lugares donde realizan su modo de ser”, sus “*tekoha* contemporáneos” (Almeida & Mura, 2004:66). Así, la conformación de los *tekoa* siguiendo un modo de ser, *teko*, no están determinados de una vez y de manera absoluta, sino que incluye identidades y definiciones móviles. “*Tekoha*” puede adquirir más de un significado, teniendo gran importancia en situaciones de reivindicación territorial como categoría de referencia para la adquisición y aseguramiento de superficies delimitadas de tierra, con reconocimiento estatal. Los *tekoa* como porciones definidas de tierra pasan a ganar relevancia en los contextos de lucha territorial, lo cual muestra el gerenciamiento por parte de los guaraníes en las políticas de relacionamiento interétnico (Mura, 2006). No obstante, *tekoa* no se limita a esta definición, adquiriendo “diferentes significados conforme a los contextos en los cuales pasa a ser enunciado” (Barbosa & Mura, 2011:18). Lo mismo ocurre con las nociones de *tekoha guasu*, analizadas en próximos capítulos. Entendemos a los grupos mbyá como históricamente situados y en interacción entre sí y con otros grupos sociales. El presente trabajo aporta un análisis de la situación

actual de las comunidades mbyá de los Departamentos de Itapúa y Caazapá, brindando datos etnográficos que, para Paraguay y en contraste con Argentina y Brasil, se encuentran poco representados en la bibliografía. Se demuestra que el territorio en general y para los mbyá en particular, es un espacio configurado a partir de numerosos niveles, desde la vida cotidiana y el espacio íntimo, hasta los espacios más circundantes, el mundo no-indígena y las organizaciones de diferente tipo con las cuales interactúan. Las comunidades mbyá se mueven entre estos ámbitos y establecen distintas estrategias de vinculación entre sí, con los actores y los distintos espacios de relacionamiento.

Estructura de la tesis

Esta tesis está conformada por tres capítulos. En el **primer capítulo**, “Expansión de las fronteras nacional y agroindustrial en territorios guaraníes”, describo el contexto en que se ubica el problema de estudio, tomando como eje la configuración del territorio en Paraguay. Elaboré una periodización que incluye las dimensiones económicas y políticas en las etapas de expansión colonizadora en Paraguay, para analizar la conformación territorial actual a partir de los principales sucesos históricos que la han influido. Tomé de manera muy breve el período que va del siglo XVI al XIX para luego abarcar los finales de los siglos XIX y XX, cuando se da el despliegue agroindustrial. Esto implicó una afectación directa a la población Guaraní y a sus espacios históricos de ocupación. La creciente presencia de no-indígenas en los territorios guaraní, y entre ellos mbyá, en los últimos 30 años trajo consigo una transformación radical del uso del suelo (deforestación y agroindustria) e impactó directamente en el acceso al espacio por parte de los indígenas y en sus propias acciones sobre los territorios.

En el **segundo capítulo**, “Concepciones mbyá del territorio”, abordo niveles de organización social y política de los territorios mbyá, que incluyen las nociones de *tekoa*, la Comunidad Indígena, los *Chondaro* y las Asociaciones. Parto desde una definición política de territorio, entendiendo que no existe un único territorio mbyá sino que está determinado por poderes dominantes, procesos políticos, cotidianos y religiosos. Las comunidades mbyá son autónomas y heterogéneas en su accionar, existiendo alianzas y conflictos entre éstas; así como con actores no-indígenas. En la

segunda parte del capítulo me refiero a las concepciones territoriales en el contexto de los proyectos de mapeo participativo realizados en y con las comunidades mbyá. Estos trabajos arrojaron información acerca de los usos y ocupación de las familias en el espacio, la disposición de las casas, caminos, técnicas y zonas de cacería y pesca, amenazas identificadas; mostrando formas de ocupación y usos que atraviesan las definiciones hegemónicas del territorio.

En el **tercer capítulo**, “Los *tekoa* en la vida cotidiana y las instancias políticas”, se muestran prácticas y dinámicas locales de las comunidades a partir de una descripción de las experiencias que tuve en la comunidad *Ypeti* en 2016, y las demás comunidades visitadas en 2012 y 2013. Realizo un análisis de la organización territorial en el día a día, cómo se usan los espacios internamente y qué actividades se realizan. Intento expresar la reproducción de lógicas en el relacionamiento interpersonal, así como los espacios de interacción con los no-indígenas. Aquí también abordo la importancia de los *Aty Guasu* o grandes asambleas como instituciones políticas de gran envergadura para la toma de decisiones, planificación y proyección de acciones, y para el accionar de las instancias ritualizadas (*tangara*, ceremonias en el *Opy*). Observamos así que el territorio para los grupos mbyá es un espacio que se practica y se configura en múltiples escalas de relaciones cotidianas e íntimas, y entre los demás ámbitos de interacción (casas, otras comunidades, pueblos e instituciones no-indígenas).

Capítulo 1

Expansión de las fronteras nacional y agroindustrial en territorios guaraníes

En los últimos 30 años, la creciente presencia de no-indígenas y los modelos productivos extractivistas trajeron una profunda transformación de las condiciones socio-ambientales, afectando directamente el uso que los grupos guaraníes hacen de los espacios. La concentración y privatización de las tierras en Paraguay se han dado en sucesivas etapas de expansión colonizadora, generando las condiciones actuales de desigualdad. Varios estudios (Codehupy, 2014; Rojas Villagra, 2014; Guereña & Riquelme, 2013; Riquelme & Vera, 2013) hacen eco de las cifras del Censo Agrícola Nacional del año 2008 en las que se muestra que aproximadamente el 85% de las tierras se concentra en 2.5% de las fincas. Dicha expansión del frente agrícola forma parte de un proceso de larga duración, cuyas características son importantes reconstruir para obtener una visión compleja de la configuración territorial guaraní. En este capítulo se presenta una periodización que abarca brevemente los siglos XVI al XIX para luego enfocarnos en los finales del XIX y XX, cuando surge la agroindustria²⁰. La mirada histórica permite dar cuenta de situaciones de dominación y de las acciones varias que los grupos sociales despliegan ante éstas, permitiendo visibilizar las respuestas, en un intento de superar visiones estáticas de las sociedades indígenas. El orden cronológico que presento se vincula con una temporalidad académica y de tipo lineal que no necesariamente se corresponde con las nociones temporales de los pueblos indígenas, pero que juzgo de importancia para analizar la transformación que ha sufrido el territorio de la Región Oriental, espacio en el cual los guaraníes desarrollaron y desarrollan sus vidas. Esta visión a largo plazo permite ver diferentes etapas históricas en las que los indígenas desplegaron estrategias diferentes; deteniéndome en el contexto actual. Sin embargo, el proceso de larga duración ha afectado siempre, de una u otra manera, a los grupos guaraníes. Este proceso de territorialización, con sus varios momentos de desarrollo, es lo que se busca mostrar en este capítulo.

20 Este proceso ocurre en los demás países de la región a distintas velocidades y con diferentes particularidades. Para una visión de conjunto ver los trabajos de Ana María Gorosito Kramer (1982), Carlos Salamanca (2012) en Argentina, Pablo A. Barbosa & Fabio Mura (2011), Rubem Thomaz de Almeida & Fabio Mura (2004) en Brasil.

Siglos XVI al XIX

Época colonial. Las sociedades guaraníes de la época de la conquista²¹ no fueron uniformes, cada una tenía tendencias propias de organización político-territorial (Susnik, 1979). Pero la administración colonial establecía un discurso que circunscribía el territorio como una superficie continua y homogénea donde se incluía a diversos grupos indígenas y se los definía normativamente. Marilyn Rehnfeldt (2000:112) señala que, de la información disponible sobre los guaraníes coloniales, es difícil saber si había diferencias culturales importantes entre los grupos. Se observa que los españoles han usado indistintamente la palabra *caaguá* o *kaygua*, “habitante de los montes”, para referirse a los indígenas²². Según Guillermo Wilde (en prensa: 17) es recién a finales del siglo XIX cuando los englobados “cainguá” comienzan a ser identificados con rótulos étnicos diferenciadores. La ocupación de los conquistadores en territorios indígenas se dio a través de largas y sangrientas luchas. En un primer momento se habla de una “amistad hispano-guaraní” (Susnik, 1965), basada en una especie de pacto o alianza. Pero esto duró muy poco y la relación se convirtió en una de abuso y opresión. Los guaraníes organizaron varias revueltas en contra del sistema colonial, pero fueron vencidos por

21 Branislava Susnik (1982) observa un sesgo en la noción de “conquista” a la que normalmente se hace referencia. La Conquista no es solamente la que se dio en América (está la de los egipcios, griegos, romanos, etc). Para ella, la conquista es un fenómeno humano que representa el primer paso de transformación sociocultural y cambio sociopolítico. Señala, en este sentido, que no fueron solamente los conquistadores españoles los que influyeron y cambiaron las relaciones interétnicas y la estructura sociocultural de la América india; sino que antes de su llegada se dieron otras conquistas (incaica, azteca, maya, guaraní).

22 León Cadogan (1956:298) anota que el Cacique Pablo Vera referencia a dos poderosos caciques: “Paraguá y Guaira. Paraguá—vecino u oriundo del mar— se habría aliado con los habitantes de tierras extrañas = *yvytopy amboaé* o Españoles; permitió que su gente fuese catequizada y bautizada; Guaira, en cambio, fue un insobornable defensor del patrimonio autóctono, prefiriendo internarse en las reconditeces de las selvas antes de ver avasallada a su gente por los extranjeros. A esto se debe el mote despectivo de que se les aplicaba ya en tiempos de la Colonia, y cuya versión apocopada de *Ka'ygua* llevan hasta el presente el Cacique Pablo Vera y su gente”. Gorosito Kramer (2010) muestra que la categoría “cainguás” fue significativa en cierto momento histórico, donde se oponía el término a los indígenas reducidos en las misiones; indicando que no es relevante como clasificación etnográfica. Según Stefanie Burri (1996:3) “las relaciones múltiples (entre mbyá) se manifiestan también por su autodenominación étnica *kaygua*, que une a los grupos del norte y al mismo tiempo construye una delimitación de los grupos mbyá de la zona central y sur”, esto es también señalado por Beate Lehner (2008:4) “los Mbya reconocen dos grupos: Los Mbya propiamente dicho al sur de la cordillera de San Joaquín y los *Ka'ygua* al norte de la Cordillera de San Joaquín”. En mi trabajo de campo (2012) un líder mbyá, reconocido como interlocutor para con el Estado paraguayo y a nivel internacional, mencionó que “hay palabras que usan los antropólogos para los distintos grupos mbyá: *ka'yngua*, *te'yi*. Son feas esas palabras. Los mbyá no nos llamamos así”. No creemos que exista una unidad cultural mbyá, sino que dentro del mismo grupo étnico se encuentran diferencias en las maneras de representar y practicar sus modos propios de ser y autodenominarse.

número y armas de fuego, hasta la instauración del sistema de encomiendas que mantuvo esclavizada a la población indígena durante tres siglos. Después del establecimiento de las encomiendas la colonización se extendió rápidamente. Con nuevas tierras y mano de obra gratuita, los españoles fundaron pueblos en la parte norte del Paraguay; otras áreas en la Región Oriental y el Chaco eran fronteras de indígenas no conquistados al final del siglo XVI (Rehnfeldt, 2000:125). Años después de las encomiendas muchos serían sometidos por los jesuitas y convertidos en “pueblos de indios” (Coronel, 2012:86). Varios indígenas escaparon a los montes, inaccesibles para los conquistadores. El proyecto Jesuita comienza en el siglo XVII. Como muestra Wilde (2009), las lógicas territoriales indígenas se regían por estrategias que iban más allá de las pretensiones coloniales. Establecían redes sociales por fuera de las pertenencias reduccionales que el discurso oficial imponía, relacionándose tanto con los sacerdotes misionales como con los indígenas “infieles” o “caingúá”. Por otro lado, las representaciones indígenas del espacio, caracterizadas por la movilidad y la fluidez, excedían los límites impuestos por la colonia. Al ser expulsadas las órdenes misionales en 1768, la población se disgregó y reorganizó de múltiples maneras. Buena parte de la población indígena “reducida” fue incorporada a la población rural o a las ciudades, otra abandonó los pueblos y se incorporó a los grupos indígenas que vivían en los montes (Wilde, 2013, 2009; Telesca, 2009; Rehnfeldt, 2000). Gran parte de la población mbyá, en tanto “caingúá”, se mantuvo relativamente al margen de este proceso hasta la Guerra de la Triple Alianza y, en algunos casos, hasta el avance de la agricultura mecanizada y la agroindustria.

Guerra de la Triple Alianza, Guerra del Chaco y conformación del Estado-Nación. Luego de la independencia del Paraguay (1811) y con el gobierno del Dr. Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840) se llevó a cabo un programa de integración territorial que buscaba reequilibrar demográficamente el país a través de la creación de nuevos núcleos poblacionales basados en la ampliación de la agricultura familiar (Souchaud 2007:59). Ese proceso de integración territorial fue mantenido durante los gobiernos de los López (1840-1870), de forma tal que al final de la década de 1850 el Estado poseía la casi totalidad de las tierras del país: 100% en el Chaco y 98.4% en la Región Oriental (Pastore, 1972). El periodo de conformación del Estado-Nación de Paraguay, sin embargo, no se da con la

independencia, sino con la posguerra de la Triple Alianza y la Guerra del Chaco, donde se establecieron los límites geográficos (Vázquez, 2006). Estos procesos han afectado a los mbyá y a todos los pueblos indígenas en general.

La Guerra de la Triple Alianza (1865-1870) fue uno de los eventos clave para la configuración territorial venidera. El país quedó devastado²³. La administración y el uso del espacio y recursos fue cedida a inversionistas extranjeros, quienes ante el precio mínimo de las tierras las adquirieron con fines especulativos y no productivos (Vázquez, 2006:23), produciéndose la conformación de inmensos latifundios²⁴ (Figura N° 7). La población campesina e indígena perdió sus campos y bosques, quedando fuera de las tierras privadas y convirtiéndose en la principal mano de obra para la explotación de yerba mate (Riquelme, 2003:12) bajo condiciones de explotación laboral y esclavitud²⁵. Se alude a importantes movimientos guaraníes hacia Argentina durante y después de la Guerra de la Triple Alianza (Ruiz, 2008; Wilde, 2008; Garlet, 1997). Muchos grupos indígenas sobrevivieron a estos procesos adentrándose en los montes, en aquel momento de gran extensión. Una gran zona de yerbales silvestres permitió un grado de autonomía importante a los grupos indígenas, pues el Estado no presentó mayor interés en dicho territorio, sino recién hasta la década de 1840, con la fundación de algunas ciudades (como Concepción). Fue allí donde se dio un control más estricto y se persiguió a los indígenas que se oponían a la colonización (Wilde en prensa; Susnik, 1992). Las estrategias de evasión por parte de grupos guaraníes para permanecer al margen de la sociedad englobante y al amparo de las selvas hasta bastante entrado el siglo XX han sido

23 Para 1886, tan sólo dieciséis años después de la guerra, el analfabetismo ya había alcanzado al 86% de la población (Coronel, 2012:202) y sólo el 6% de los habitantes tenían casa o chacra propia, mientras 163 propiedades concentraban 15 millones de hectáreas de los 32 millones que constituían el territorio nacional (Rivarola, 1993:183). En materia de límites territoriales se perdió 94.090 km² que quedaron como parte de Argentina, y 62.325 km² como parte de Brasil, un total de 25 % del territorio (Lerman 1987 en Molinier, 2012:212) y con él importantes recursos forestales al sur del río Pilcomayo y sureste del río Paraná, y al norte del río Apa y la cordillera del Mbarakaju (íbid.).

24 Para 1887, ya habían pasado a manos privadas, 13.190.000 hectáreas de tierra de la región Occidental y 15.500.000 hectáreas de la región Oriental (Molinier, 2012:214). Algunas empresas: Carlos Casado Ltd. Inmigrante español 5.000.000 de ha; La Industrial Paraguaya S.A. argentino-británica, cerca de 2.600.000 ha (esto es 17% de la Región Oriental del país); Domingo Barthes, sociedad francesa, 1.125.000 ha; Mate Laranjeira, brasileña en Canindeyú; Societé Fonciere Du Paraguay 450.000 ha en Concepción y 18.700 ha en el Chaco (Molinier 2012, Souchaud 2007, Riquelme 2003).

25 La empresa Industrial Paraguaya S.A. centralizó la explotación y comercialización de yerba mate en la Región Oriental; llevando el contrato de trabajo hasta los límites de la esclavitud. La explotación en los yerbales, en plena selva, y las condiciones infrahumanas del trabajo contaba con la complicidad del Estado. En la región del Chaco se dio el auge de la producción de tanino (Molinier 2012:230-231).

ampliamente mencionadas en los análisis sobre la movilidad del grupo (Cebolla Badie, 2012; Bartolomé, 2009; Garlet, 1997; Gorosito Kramer, 1982). El escaso crecimiento demográfico durante la época colonial seguido de la catástrofe demográfica que representó la guerra de la Triple Alianza, hacen del Paraguay una nación poco estructurada y abierta a la penetración de las naciones vecinas. Los márgenes fronterizos ricos y fértiles de la Región Oriental quedan “a disposición” de los colonos brasileños (Souchaud, 2007:84). La destrucción de la reproducción económico-social del Paraguay dio paso a una nueva etapa de inserción de la economía paraguaya en el mercado capitalista mundial (Molinier, 2012:215), incidiendo la configuración y el rediseño fronterizo en la política regional hasta nuestros días (Capdevila, 2010).

La Guerra del Chaco (1932-1935) fue el siguiente episodio que definió los límites nacionales de Paraguay en la Región Occidental o Chaco (Figura N° 8). A diferencia de la Región Oriental, es recién en el período de 1885-1930, después de la Guerra de la Triple Alianza, cuando se instalan las primeras poblaciones no-indígenas en el Chaco paraguayo, con la llegada de empresas explotadoras de quebracho y tanino (Vázquez, 2006). Esto implicó la superposición de territorios de los colonos y empresas extranjeras con los grupos indígenas que vivían allí. Según Langa (2001:59), al principio al Paraguay no le interesaba un conflicto bélico para defender aquellas tierras estériles y casi deshabitadas, sino hasta los años veinte, con el descubrimiento de petróleo en la zona, que dotó al Chaco de nuevos atractivos y aceleró el conflicto con Bolivia, que ya era existente²⁶. Pero la ausencia de población paraguaya en el Chaco no significaba que este gran territorio no hubiese sido considerado como símbolo nacional. A comienzos del siglo XX se propuso y logró la inmigración²⁷ de colonias menonitas en el Chaco central, como estrategia de

26 Rodríguez Alcalá (2011) indica que los antecedentes del conflicto se inician ya en la colonización española. Luego de la independencia, las nuevas naciones se consideraron herederas de las confusas divisiones territoriales. El Virreinato del Río de la Plata abarcaba aproximadamente el territorio de las actuales repúblicas del Paraguay, Uruguay, Argentina y Bolivia. Exceptuando el Uruguay, que estaba alejado del Chaco, los tres países reclamaron este territorio, apoyándose en las leyes españolas. El tratado de la Triple Alianza (firmado el 1 de mayo de 1865) concedió a la Argentina el Chaco hasta Bahía Negra. Pero en 1876 la Argentina reconoció como paraguayo el territorio al norte del Pilcomayo, exceptuando la zona de Villa Hayes. El arbitraje del presidente norteamericano Rutheford Hayes adjudicó al Paraguay la zona de Villa Hayes. A partir de entonces, la discusión sería entre el Paraguay y Bolivia, que no pudieron ponerse de acuerdo sobre los límites durante el siglo XIX.

27 Durante el gobierno de Carlos Antonio López se había intentado una primera instalación planificada de asentamientos humanos no indígenas en el Chaco con inmigrantes franceses, pero la

poblamiento ante las ofensivas bolivianas (Molinier, 2012:252; Vázquez, 2006:28). Luc Capdevila, Isabelle Combés y Nicolas Richard (2008) critican el imaginario construido acerca del territorio chaqueño como deshabitado, y la total invisibilización de los pueblos indígenas en estos procesos. Pues si es cierto, indican los autores, que la guerra del Chaco es fundamentalmente un conflicto entre Estados, también es cierto que funciona como una campaña de ocupación militar del espacio indígena chaqueño, afectándolo directamente. La guerra ha sido representada en clave nacionalista y militar; y es más, la producción antropológica del Chaco, en términos generales, pareciera imaginar que los pueblos indígenas no hubieran sido atravesados por estos acontecimientos (Capdevila *et al.*, 2008:13-14). Luego de un cruel enfrentamiento, en el cual participaron muchos indígenas, la guerra terminó con la “victoria” paraguaya, por oposición a la Guerra de la Triple Alianza. Como señalan Guido Rodríguez Alcalá (2011) y Mar Langa (2001), a causa del prestigio alcanzado, el ejército se convirtió en la fuerza dominante de la política paraguaya, y, reforzada por ideas fascistas, preparó el escenario para la posterior época dictatorial. Esta última ha sido clave para la configuración territorial de la Región Oriental.

Dictadura de Alfredo Stroessner. El régimen dictatorial stronista (1954-1989) estuvo basado en un modelo brutalmente represivo, asesino, prebendario y corrupto, con estrategias políticas elaboradas para sus fines. Durante este período se reformularon las alianzas regionales alrededor de la Región Oriental, y un proyecto común, la integración de la frontera para la colonización brasileña (Souchaud, 2007:88). Se abrió paso al ingreso masivo de colonos como parte de la geopolítica brasileña de las “fronteras vivas” (Sostoa *et al.*, 2012:263). Stroessner se aseguró una fortuna personal mediante un sistema de reparto ilegal de tierras, que constituye como base de su poder. Con fuerte apoyo a los colonos brasileños y para evitar protestas de los paraguayos, distribuye tierras a miembros influyentes del Partido Colorado y a militares de alto rango (Souchaud, 2007:101). En 2008 la Comisión de Verdad y Justicia publica un informe que denuncia la adjudicación fraudulenta de tierras desde el régimen dictatorial de Stroessner y la cantidad de repartos irregulares hasta 2003, ya en años de supuesta transición democrática. Se contabilizaron

misma fracasó al poco tiempo debido a la falta de adaptación al ecosistema y de las habilidades productivas necesarias de parte de los inmigrantes (Vázquez, 2006:28).

7.851.295 hectáreas de tierras *malhabidas*, lo que representa casi una quinta parte del territorio nacional (Comisión de Verdad y Justicia, 2008:26) (Figura N° 9), cuatro veces más que lo que recibieron todas las familias campesinas juntas (Oxfam, 2016:15). Un sistema de monocultivo fuertemente capitalizado, gran consumidor de tierras y poco proveedor de empleo se instala masivamente a partir de la segunda mitad de los años 70. La población indígena y la posesión histórica de sus tierras, que se estaban ofertando, no fueron consideradas bajo ninguna circunstancia. Los campos se vuelven expulsivos y los pequeños campesinos²⁸, sin capacidad de inversión, son “excluidos de un proceso que se apoyará sobre sus legados” (Souchaud, 2007:132). Un modelo de sociedad se organiza en torno de una actividad agrícola comercial fuertemente integrada al mercado internacional; por intermedio de los colonos brasileños la Región Oriental va a integrar el dispositivo agroexportador establecido en el Sur de Brasil (íbid.). En 1981 se promulga la Ley 904, Estatuto de Comunidades Indígenas, pero lo que se logró asegurar en materia de tierras fue mínimo. Durante la dictadura se cometieron graves violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas, incluido el caso del genocidio perpetrado contra el Pueblo Aché²⁹. Entre las décadas de los años 40 y 60 se deforestó gran parte de la superficie boscosa del país, y para comienzos del siglo XXI empezaban a quedar en forma de remanentes boscosos.

El momento actual

Política indigenista estatal

Es necesario retroceder un momento para recordar que, ante la venta masiva de tierras durante los siglos XIX y XX, en la década del 70 surge el movimiento Paĩ Tavyterä. Éste busca la ampliación y restitución de tierras comunitarias que deriva en

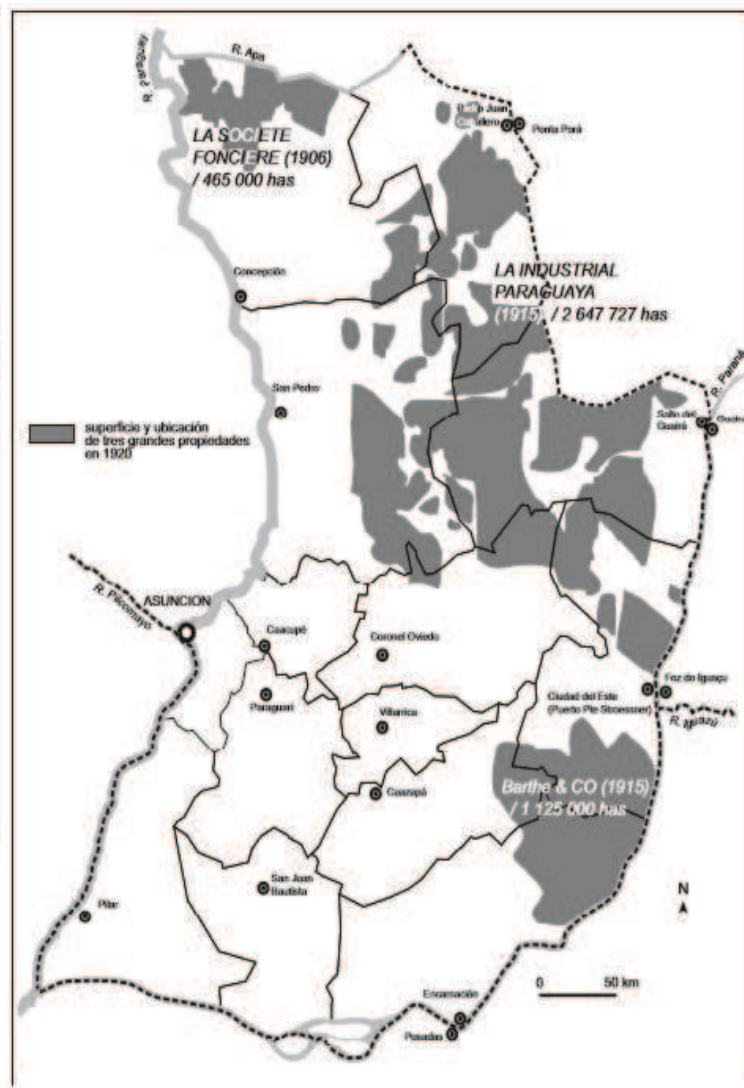
28 Durante las décadas de los 60 y los 70 la lucha por la tierra se redujo a su mínima expresión. Por la estrategia gubernamental de colonización agrícola, los potenciales demandantes de tierra son absorbidos por las grandes obras hidroeléctricas y por el sector de la construcción. La fuerte represión contra las Ligas Agrarias Campesinas, consiguió desarticularlas totalmente (Riquelme, 2003:14).

29 La Comisión de Verdad y Justicia (2008:59) denuncia ataques, ejecuciones extrajudiciales de adultos, niños y ancianos, violaciones sexuales a las mujeres, apropiación de niños y niñas indígenas para criadazgo, venta u otras formas de servidumbre. El emblemático caso de los aché es analizado, por la cantidad de matanzas y el carácter sistemático y generalizado de las violaciones cometidas, como un crimen de lesa humanidad en el grado de persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos étnicos (íbid.:61). Para mayor información ver *Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio*, de Clavero *et al.* (2008) y *La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos*, de Meliá *et al.* (1973).

el Proyecto Paĩ Tavyterã (PPT) y el Proyecto Guarani (PG). Gracias a este movimiento reivindicativo y como resultado de una larga campaña con apoyo de entidades no-indígenas, el Estado paraguayo adopta nuevas normas sobre derechos indígenas desde los años 80 (FAPI & FPP, 2015), como señalamos, esto es antes de la caída de Stroessner. Luego del fin de la dictadura y con la reforma constitucional de 1992, Paraguay incluye el Capítulo V en la Constitución Nacional, dedicado especialmente a los pueblos indígenas. Fue el proyecto PPT que sentó las bases legales para dicho capítulo, así como para la creación del Estatuto de Comunidades Indígenas, que permite a los grupos indígenas constituirse como ente autónomo, con personería jurídica y posesión legal de tierras, teniendo en cuenta la organización política y comunitaria propia de la etnia (Lehner, 2008-b). Cabe señalar que esta normativa, basada en el Pueblo Paĩ Tavyterã, fue aplicada a todas las sociedades indígenas en Paraguay sin considerar las particularidades culturales de los demás pueblos indígenas que, en muchos casos, son diferentes a este modelo de base (Vera, 2015:68). Este modelo de ley impactó en la organización social y política mbyá, como veremos en el siguiente capítulo. Hay que considerar que, aunque no se otorgaron garantías explícitas, como indica la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI & FPP, 2015:15), esto permitió que exista una ley nacional que reconoce, luego de siglos, los derechos de las comunidades indígenas sobre sus tierras colectivas. Los cambios a regímenes democráticos trajeron avances en las normativas respecto a los derechos indígenas (Wessendorf, 2008).



Fuentes: Barros D. (1986), Kleinpenning J.M.G. (1992), Thompson (1992).



Fuente: según *Area under forest in eastm Paraguay*. C., 1975, Institute/Klein, 1947, in Kleinpenning, 1992.



Figura N° 7 (medio): Latifundios hacia 1950. Fuente: Souchaud (2007).

Figura N° 8 (izquierda): Fronteras paraguayas 1810 a nuestros días. Fuente: Souchaud (2007).

Figura N° 9 (derecha): Tierras malhabidas. Comparación simbólica de tierras distribuidas de manera irregular. Fuente: Codehupy (2014).

El marco jurídico en cuanto a derechos indígenas del Estado paraguayo se basa en cuatro instrumentos fundamentales: 1) La Ley 904/81, Estatuto de las comunidades indígenas (1981), 2) El Capítulo V De los pueblos indígenas, Constitución Nacional de la República del Paraguay (1992), 3) El Convenio 169 de la OIT ratificado por la Ley 234/93 (1993) y 4) la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Bogado *et al.*, 2016:108). Aún con varias mejoras necesarias, se puede decir que Paraguay ha avanzado significativamente en la legislación. Sin embargo, se está sumamente lejos de poder hablar de un avance real en otorgamiento de condiciones adecuadas para la autodeterminación de las sociedades indígenas y el respeto a éstas por parte de la sociedad paraguaya.

Existe un desfase casi absoluto de la práctica en el cumplimiento efectivo de estos derechos proclamados en teoría. La entidad estatal encargada de hacerlos cumplir es el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI)³⁰, siendo una de sus principales funciones la regularización y otorgamiento de tierras a la población indígena. La institución, no obstante, ha sido un ejemplo de la desidia, la corrupción y la falta de recursos suficientes para la aplicación efectiva de políticas públicas en Paraguay³¹. La falta de aseguramiento de territorios es una de las principales problemáticas con la que siguen lidiando los pueblos indígenas, cada vez con más urgencia. Las distintas organizaciones indígenas se posicionan y exigen sus derechos apelando al cumplimiento de las normas vigentes. Estos reclamos han sido y son acompañados en Paraguay por misiones religiosas, ONGs locales e internacionales que, ante la debilidad y la ausencia estatal, tienen un peso importante.

30 Además el Instituto Nacional de Desarrollo Rural y de la Tierra (INDERT), quien supuestamente también vela por el aseguramiento de tierras indígenas; y los demás órganos del Estado (Ministerio de Agricultura y Ganadería, Secretaría del Ambiente, Ministerio Público, Instituto Forestal Nacional, entre otros).

31 En sus casi 40 años de existencia, al INDI se lo puede caracterizar por: 1) Falta de suficientes recursos para la adquisición y regularización de las tierras indígenas; 2) Malversación de fondos, ya sea en casos aislados como los perpetrados incluso en complicidad con el Poder Ejecutivo (ABC, 19/10/2013); 3) Ineficacia para adquisición y regularización de tierras, contándose con tres sentencias condenatorias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH 2005, 2006, 2010); 4) Debilidad institucional respecto a otras instituciones estatales; y 5) Ausencia de un catastro y registro que determine el número preciso de tierras indígenas existentes así como su respectiva situación administrativa y legal (Bogado *et al.*, 2016:109).

Retorno democrático

Debe considerarse que, desde la apertura democrática en 1989, la configuración territorial de la nación paraguaya ha sido marcada principalmente por un modelo capitalista sostenido por una élite económica y la Asociación Nacional Republicana (ANR), conocida como el Partido Colorado, que mantuvo el poder y la hegemonía política. El derrocamiento de Stroessner se dio a partir de un golpe gestado y dirigido por el general Andrés Rodríguez -consuegro de Stroessner- y militares allegados al régimen. Así, la época de transición a la democracia la lideraron los mismos que participaron activamente y sustentaron la dictadura durante 35 años, gozando de impunidad por atroces crímenes perpetrados³². Si bien hubo profundos cambios³³ en la nueva Constitución Nacional de 1992, no se ha logrado la efectivización de los derechos promulgados, siendo la transición un camino difícil hasta el presente. Luego de la dictadura se sucedieron gobiernos representantes del Partido Colorado, caracterizados en términos generales, por corrupción, prebendarismo, modelos de capitalismo extractivo, advenimiento del contrabando, narcotráfico, liberación al capital financiero internacional (Méndez, 2012; Langa, 2001) que siguieron e intensificaron las líneas políticas stronistas. En 2008, por primera vez y luego de más de sesenta años, ganó por elecciones democráticas una alianza heterogénea de partidos y movimientos políticos opositores. Sin embargo, fue rápidamente truncado por un golpe de Estado en 2012, luego de un violento episodio³⁴. En el corto tiempo de duración de este gobierno, se avanzó

32 El veintidós de diciembre de 1992 se encontró el “Archivo del Terror” en el Departamento de Policía, uno de los registros mejor documentados del Plan Cóndor. Toneladas de archivos muestran planes de espionaje antsubversivos, celdas e instrumentos de tortura utilizados durante la dictadura stronista en alianza con dictadores y militares de los países vecinos.

33 La nueva Constitución establece la división de poderes, el voto directo, aboga por los organismos de control reforzando los existentes (como el Ministerio Público y la Controlaría General de la Nación) e implantando nuevos (Jurado de Enjuiciamiento de Magistrados, Defensoría del Pueblo, Consejo de la Magistratura); procura la descentralización (Gobiernos Departamentales y Municipales); introduce derechos de los indígenas, las mujeres, los niños, los ancianos, los jóvenes y los capacidades especiales. Además fija nuevo presupuesto para educación, regla la defensa del medio ambiente, declara imprescriptibles los delitos de tortura y desaparición de personas, y añade el *habeas data* o acceso de los ciudadanos a la información que el Estado tiene sobre ellos (Langa, 2001:82).

34 En 2012, durante un procedimiento fiscal y policial de una ocupación de tierras en Curuguaty se produjo un enfrentamiento que dejó diecisiete personas muertas. Este hecho dio lugar a la destitución del presidente Fernando Lugo y quiebre del orden democrático. Los hechos fueron dados con profundas irregularidades hasta hoy no resueltas. Codehupy (2012) ha realizado un informe de investigación y documentación.

significativamente en políticas sociales³⁵; pero no así en lo referente a una reforma agraria integral, fundamental para los cambios estructurales y los problemas de acceso a tierras y territorios por parte de la población indígena y no-indígena. Las siguientes elecciones en 2013, tuvieron como victorioso al Partido Colorado; y se ha retomado claramente, para el proceso de territorialización que nos atañe, el modelo agroindustrial.

El Bloque Sojero del Sur y Paraguay

El modelo agroindustrial es resultado de una revolución tecnológica que transformó radicalmente los medios de producción agrícola a nivel global. A partir de la liberación económica, el cese de regulación por parte de los Estados y la apertura del mercado en los años 90, se reorganiza la cadena de suministros en el sector agrícola a nivel global; y se introducen técnicas de biotecnología a los negocios agrícola-ganaderos (Turzi, 2011). Con su modelo de capital y uso de biotecnología, el agronegocio asoció indefectiblemente agricultura e industria. Esto ha permitido incrementar la producción tecnificada a gigantescas escalas, otorgando réditos económicos a una cadena productiva compuesta principalmente por firmas privadas y compañías multinacionales. En América del Sur las semillas transgénicas en su mayor parte se modifican genéticamente para resistir a agroquímicos, como ocurre con la soja, que tuvo un éxito exponencial. La modificación genética sirve principalmente para poder fumigar parcelas de gran tamaño, eliminando toda planta o maleza que no sea la transgénica, que es la que sobrevive. La fumigación y la recolección del producto en campo se realizan de forma mecanizada y de manera muy práctica. Para que los cultivos transgénicos tengan sentido y sean rentables deben cumplir, por lo tanto, dos requisitos fundamentales: que sean desarrollados en grandes extensiones de tierra y de modo mecanizado, lo cual los hace incompatibles con los cultivos campesinos e indígenas, de agricultura familiar a pequeña escala. En las últimas décadas la soja se ha expandido más que cualquier otro cultivo a nivel

35 Se nombran, por ejemplo, el cambio histórico en las negociaciones de Itaipú (se triplica el pago que Brasil ingresa anualmente a Paraguay en concepto de venta de energía hidroeléctrica, pasando de 120 millones de dólares anuales a 360), las políticas de salud, cultura, educación y asistencia social (Palau, 2009; Uharte, 2009). La implantación de la gratuidad en el sistema público de salud ha sido una de las medidas más aplaudidas por la población (Uharte, 2009). En este periodo además, desde el Servicio Nacional de Calidad y Sanidad Vegetal y de Semillas (SENAVE), se cambiaron las posturas políticas y acciones respecto a los cultivos transgénicos y uso de agrotóxicos.

mundial. Paraguay, Argentina, Brasil, Bolivia y Uruguay forman el bloque sojero de mayor producción y exportación del mundo, registrando un crecimiento ininterrumpido que en 2013 alcanzó los 47 millones de hectáreas (OSAS, 2015). Las fuerzas productivas del agronegocio han tenido un impacto tan poderoso que no se contienen en las fronteras nacionales o estructuras políticas nacionales, sino que las atraviesan. Las grandes empresas, por lo general compañías transnacionales, juegan el rol central en la coordinación de las redes productivas y sus vínculos. El nuevo modelo internacional de producción agrícola empodera compañías multinacionales en detrimento de los gobiernos nacionales, conformando territorios específicos con relaciones de poder concentradas en corporaciones multinacionales de la cadena productiva agroindustrial (Turzi, 2011; Rulli, 2007).

En el caso de Paraguay, la conformación de grandes latifundios luego de la guerra de la Triple Alianza y las políticas de colonización brasilera con la dictadura, son algunas de las bases más importantes para la conformación de este frente productivo. Esto va de la mano con el proceso de desarticulación de la economía campesina e indígena, basada en esquemas parcelario-comunitarios (Riquelme, 2003) y la sustitución por relaciones sociales construidas en la propiedad privada como predominante en la tenencia de la tierra. Con las negociaciones para la inversión brasilera en Paraguay, y a partir de la década del 70, ingresa fuertemente la agricultura mecanizada en el territorio nacional (Palau, 2013; Riquelme, 2003; Fian Internacional, 2006; Lara Castro, 1985). Hasta finales de los años 70 la plantación de soja la hacían migrantes brasileros de la frontera Este de Paraguay en una especie de economía brasilera extendida, pues plantaban en Paraguay pero compraban insumos y vendían sus productos en Brasil (Souchaud, 2007). Según Vázquez (2006:53) es esta zona donde se materializan los proyectos geopolíticos, productivos y sociales del Paraguay, adecuándose al sistema brasilero. La soja fue creciendo paulatinamente, dando un estallido a partir de la implementación de la soja resistente al glifosato o soja *Roundup Ready* (RR) (Hetherington, 2012). La “soja RR”, creada por la multinacional Monsanto a mediados de los años 90 otorgó a los productores una ganancia mayor, proporcional a la disminución de los esfuerzos de laboreo, y se extendió hacia territorios campesinos e indígenas. La histórica conformación de latifundios en Paraguay sumada a otros atractivos, como las tasas insignificantes de impuestos, tarifas muy bajas de energía eléctrica, privilegios fiscales a las

inversiones, tierras fértiles y clima ideal con débiles o nulas legislaciones de protección socio-ambiental, ha impulsado la expansión de monocultivos a un ritmo sin precedentes. Están legalmente liberados 19 tipos de maíz transgénico, 6 de algodón transgénico y 3 de soja transgénica (SENAVE, 2018).

Paraguay, con 406.752 km² de superficie, es comparado, en cuanto a producción sojera, con Argentina o incluso con Brasil, que supera 20 veces su tamaño. Esto significa que la mayor parte de las tierras cultivables del país está colmatada de cultivos transgénicos, principalmente de soja. La profunda transformación sufrida en la Región Oriental afecta no solamente a la agricultura, sino a la estructura territorial nacional. Los campos que anteriormente contaban con pastura y ganado en la Región Oriental han sido reconvertidos, en los últimos años, para la plantación de monocultivos transgénicos, desplazando la ganadería al Chaco. El fenómeno de la ganadería en la Región Occidental es análogo al de la soja en la Región Oriental. El actual modelo productivo concentra capital, en forma de tierras, dinero, poder, ganancias; causando daños sociales y ambientales catastróficos³⁶. Dos modelos opuestos crecen desarticuladamente entre sí, por una parte, la extensión de la agricultura empresarial con producciones intensivas en capital y cosechas récord, por otra parte, la expansión de un proceso de descomposición y empobrecimiento de las economías campesinas (Fassi, 2008).

Es así como cerca del 90% de los bosques de la Región Oriental (se conserva el 7% de la cobertura del Bosque Atlántico originario de Paraguay, Brasil y Argentina, según Di Bitetti *et al.*, 2003) y más del 70% de los bosques de la Región Occidental (Resolución SEAM N°1625/09) han sido arrasados, ubicando a Paraguay en el cuarto lugar de exportación de soja (CAPECO, 2017; Palau *et al.*, 2007), el octavo lugar de exportación de carne (Rojas Villagra, 2014), siendo a la vez el país

36 Algunos datos: a) Extranjerización del territorio: 7.708.200 ha pasaron a manos de extranjeros, de esta superficie el 25% corresponde a las mejores tierras agrícolas y ganaderas del país (Glauser, 2009:35), b) La cantidad de litros de agrotóxicos por hectárea contaminan comunidades enteras, causando intoxicación, hospitalizaciones, erupciones, abortos espontáneos, malformaciones y muertes. El caso de Silvino Talavera, niño de 11 años muerto en 2003, es emblemático. Varios estudios (Séralini *et al.*, 2014; Paganelli *et al.*, 2010; Benítez-Leite *et al.*, 2007; Relyea, 2005) han presentado evidencias de los efectos de toxicidad del glifosato en los organismos, y existen cientos de campañas alrededor de todo el mundo en contra de su utilización, c) La deforestación masiva provoca alteraciones climáticas y fenómenos meteorológicos intensos al romper con funciones de regulación climática, protección al suelo y recursos hídricos. Debajo de los monocultivos en la Región Oriental se encuentra el Acuífero Guaraní, uno de los mayores y más importantes reservorios de agua dulce del mundo, d) Contaminación genética: transferencia de material genético del transgénico a plantas no transgénicas (FAO, 2001).

con la mayor tasa de deforestación del mundo (Hansen *et al.*, 2013:850) y con 23,8% de la población en situación de pobreza (DGEEC, 2013:4). Considerando que más del 91% de la población indígena está asentada en áreas rurales (DGEEC, 2014:55), es esta población la que sufre las consecuencias desfavorables del modelo agroexportador. Los monocultivos o la ganadería extensiva no benefician a la población paraguaya³⁷. El crecimiento económico se da exclusivamente en el sector agroexportador, formado por una minoría favorecida por el Estado desde hace varios periodos gubernamentales. Los pequeños productores no son capaces de ingresar a ese mercado, deben ceder sus tierras y migrar, siendo perseguidos³⁸ en caso contrario. Permanentes movilizaciones campesinas e indígenas vienen desarrollándose ya desde los años 80, y aunque no han tenido resultados significativos en cuanto a la recuperación de tierras, se constituyen como fuerza sustancial que hace frente a este modelo.

Bosque Paranaense y territorios guaraníes

Dos de los episodios de gran impacto negativo para estos bosques fueron la construcción de las Hidroeléctricas Itaipú en 1973 (1400 km² de inundación) y Yacyreta en 1998 (el lago artificial ocupa 1600 km²). El impacto de estas megaconstrucciones afectó significativamente a las comunidades guaraníes y la población no-indígena que allí habitaba. Todo quedó bajo agua, incluidas plantas, animales, huertos, viviendas familiares. Las comunidades se vieron violentamente forzadas a migrar, siendo la gran mayoría relocalizada por el Estado. Enrique Amarilla (2006) observa que los mbyá han perdido aproximadamente 66.000 hectáreas entre las islas *Jasyretã* y Talavera y el *tapýi Mba'epu Mirí* (comunidad mbyá guaraní), más las islas menores, que sumarían fácilmente unas 30.000

37 La agricultura y la ganadería ocupan un lugar central en la economía nacional, siendo el sector del agro generador del 27% del Producto Bruto Interno (PIB), con el 90% del valor de las exportaciones del país (Bravo *et al.*, 2010:44). El 43.9% del total de exportaciones corresponde a la soja (granos y harina) (OEC, 2016). Los grandes productores del agro pagan alrededor del 4% de impuestos (Villalba, 2015:20) una suma irrisoria que no deja ganancias para el país.

38 Son cientos los ejemplos, como los casos de desalojo violento y despojo de familias campesinas por parte de agentes policiales (Guahory, 2016 y 2017), familias avá guaraní (mayo de 2017), la muerte de dirigentes campesinos: desde el final de la dictadura en 1989 hasta 2013 se han documentado 115 ejecuciones extrajudiciales y dos desapariciones de dirigentes y miembros de organizaciones campesinas vinculadas a la lucha por la tierra, cifra que podría ser mucho mayor, pues los casos no son registrados mayormente; durante los dos primeros años de gobierno de Horacio Cartes se documentaron 43 casos de violencia y criminalización por parte del Estado en contra de comunidades campesinas que reclamaban tierras (Oxfam, 2016).

hectáreas más. El posterior avance de la frontera agrícola-ganadera a partir de los '70 y el boom de la soja a partir de los '90 diezmó definitivamente la casi totalidad de estos ecosistemas (Figura N° 10). Con la introducción de los cultivos mecanizados la selva fue devastada en un periodo muy corto de tiempo. En Paraguay desde el 2004 está vigente la Ley N° 2425/04 de Deforestación Cero para la Región Oriental, recientemente extendida hasta el 2018. Esta ley prohíbe la deforestación y el cambio de uso de la tierra, sin embargo, a pesar de todos estos reconocimientos internacionales y avances jurídicos, los cultivos transgénicos siguen extendiéndose (Figura N° 11). Según la Cámara Paraguaya de Exportadores y Comercializadores de Cereales y Oleaginosas (CAPECO), correspondiente al período 2016-2017, la superficie de siembra de la soja es de 3.388.709 hectáreas.

Los remanentes boscosos hoy son valiosas riquezas disputadas por distintos sectores. Para la comunidad científica, son formaciones de la “ecorregión denominada Bosque Paranaense”³⁹, que contaba originalmente con una superficie de 120 millones de hectáreas, abarcando la costa este del Brasil y extendiéndose por casi todo el oriente paraguayo y el noreste de Argentina. Caracterizado por una profusa biodiversidad y exuberante vegetación alberga todavía, en lo que queda, una importante cantidad de especies únicas en el mundo⁴⁰. Innumerables estudios, investigaciones, documentales, se han hecho al respecto de estos bosques y sus riquezas. Actualmente queda un 7% (Di Bitteti *et al.*, 2003) del Bosque Paranaense en forma de fragmentos aislados entre sí, muchos de los cuales han sido convertidos en áreas protegidas bajo las categorías de Parque Nacional o Reserva Privada en Brasil, Paraguay y Argentina. Estas categorías legales no se traducen, al menos en Paraguay, en una protección efectiva, pues sufren deforestación, extracción y tráfico ilegal de rollos, cacería ilegal, plantaciones transgénicas con sus respectivas fumigaciones.

39 También conocido como Bosque Atlántico del Alto Paraná (BAAPA), Selva Paranaense, Selva Misionera en Argentina, Floresta Atlántica del Alto Paraná en Brasil.

40 Endemismos registrados: 85 especies de peces, 7 especies de anfibios, 1 especie de reptil, 80 especies de aves y 11 especies de mamíferos (Dinerstein *et al.*, 1995; Olson & Dinerstein, 2002; Myers *et al.*, 2000; Di Bitteti *et al.*, 2003; De Egea J. y C. Balbuena, 2011).

Invasión de agronegocios en territorios guaraníes

A pesar de los históricos procesos de colonización que afectaron el área en que se emplazaban los guaraníes, hasta poco antes del siglo XX tenían la posibilidad de refugiarse en los montes evitando conflictos con la población blanca. Es a partir de la segunda mitad de siglo XIX cuando el proceso de invasión de sus espacios ocurre de manera contundente (De Assis & Garlet, 2004; Almeida & Mura, 2004). El avance del frente agropecuario y la concentración de tierras han producido la acelerada fragmentación y achicamiento de territorios indígenas y campesinos, propiciando además una destrucción masiva de ecosistemas naturales. Actualmente la mayor parte de las comunidades indígenas de la Región Oriental se disponen a modo de islas sobre extensos campos de monocultivos y poblados de otros grupos de distintas raigambres (migración europea, brasileros, “brasiguayos”). El desarrollo de empresas agropecuarias y centros urbanos conlleva un proceso sistemático de expropiación de tierras y territorios indígenas en Paraguay, Argentina y Brasil.

El devenir histórico que hemos expuesto (época colonial, Guerras, Stroessner, agroindustria) evidencia la progresiva transformación de las condiciones en las que los pueblos indígenas desarrollaron sus actividades cotidianas y debieron reestructurar sus territorios (Barbosa & Mura, 2011:14). La noción de “territorio” es algo relativamente reciente en la historia y está asociada a la formación de los Estados-naciones, que se establecen sobre bases espaciales y con fronteras geopolíticas precisas (Pacheco de Oliveira, 1999:19). El territorio es una dimensión de reivindicación política fundamental para las organizaciones indígenas en sus luchas. El territorio guaraní no está definido únicamente como recurso material, sino como lugar propiciatorio para el modo de vida propio, que se rige por parámetros diferentes. Una extensa literatura aborda esta temática, como veremos en los siguientes capítulos con mayor detenimiento. La cuestión a ser resaltada aquí es que la expansión de la frontera agrícola, que ingresó al territorio paraguayo desde la frontera con Brasil, empezó a invadir los territorios guaraníes, ocupando en la actualidad extensiones inusitadas y superponiéndose con sus espacios. Como testimonio de lo expuesto, me pareció interesante mostrar la contraposición de los mapas que representan los territorios guaraníes en Paraguay, el “Mapa Guaraní Retã” (Grünberg, 2008) (Figura N° 12) y el mapa de la “República Unida de la Soja”

observado en varias fuentes de divulgación (Figura N° 13); si bien debe tenerse en cuenta que ninguno de los dos forman bloques homogéneos.

Los territorios indígenas han sufrido procesos de colonización a lo largo de la historia. El modelo productivo sojero actual aumentó la presión territorial sobre todo con la deforestación y la creación de límites físicos: soja/monte. La modificación radical del suelo (deforestación masiva) y el control absoluto de éste en grandes extensiones de tierra (literalmente millones de hectáreas), han hecho que el monte deje de ser una posibilidad de refugio para las comunidades guaraníes, provocando respuestas y cambios en sus modos organizativos. Actualmente es imperativo el aseguramiento de las tierras, a diferencia de décadas pasadas, donde los grupos mbyá se alejaban ante la presencia de amenazas, adentrándose en los montes y fundando otras comunidades. Esto no es posible en el contexto actual por la gran presión territorial sobre sus fronteras. Los mbyá vienen organizándose en este escenario, reivindicando de manera sistemática sus espacios y exigiendo la titulación y aseguramiento de tierras a nombre de sus comunidades. Por otro lado, existen conformaciones de grupos políticos con liderazgos que van más allá de las fronteras de las tierras comunitarias que se reclaman. Veremos estos aspectos en el próximo capítulo.

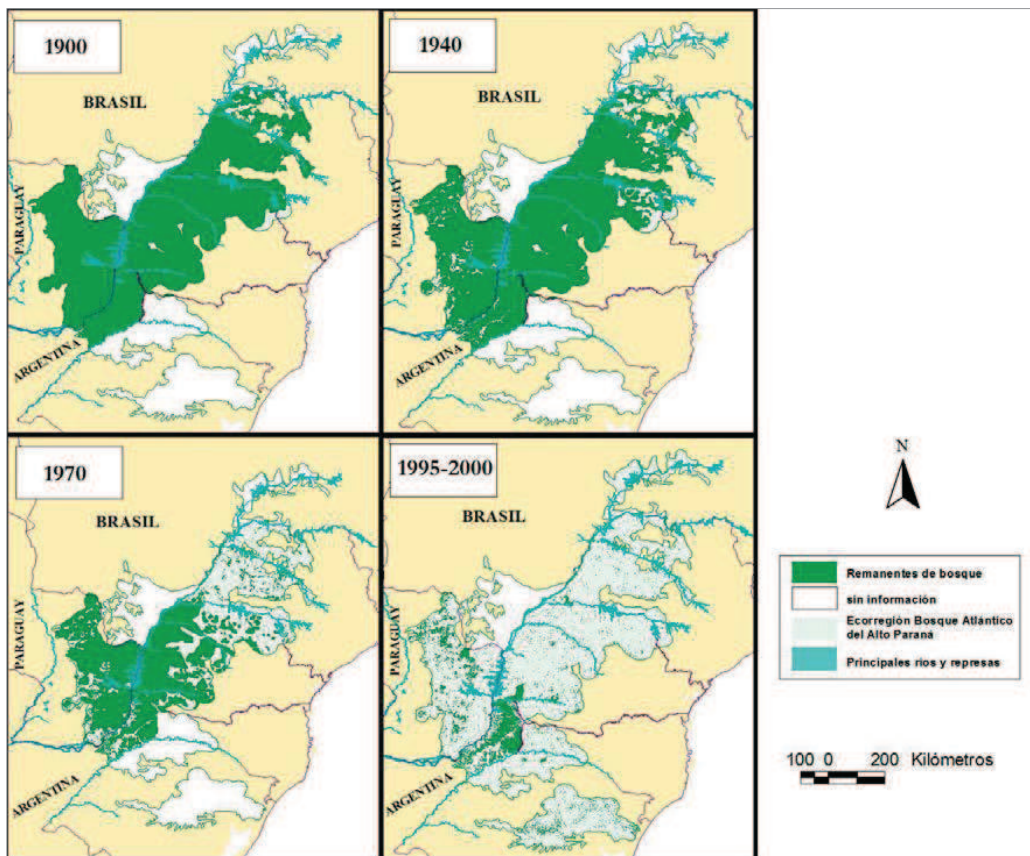


Figura N° 10: Mapa del proceso de destrucción del Bosque Paranaense. Fuente: Di Bitteti *et al.* (2003).

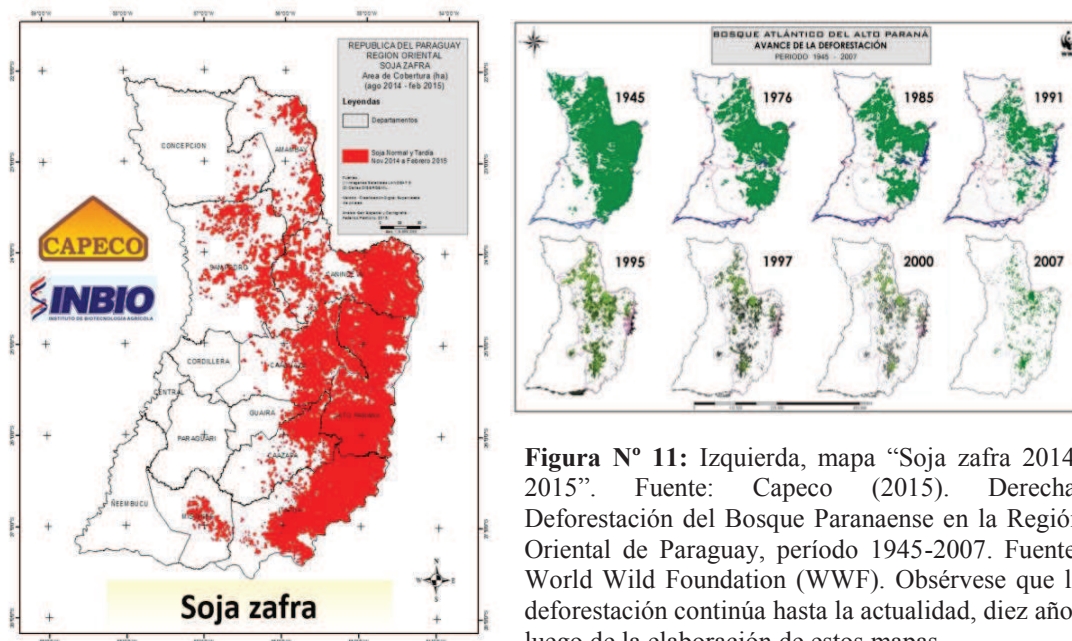


Figura N° 11: Izquierda, mapa “Soja zafra 2014-2015”. Fuente: Capeco (2015). Derecha: Deforestación del Bosque Paranaense en la Región Oriental de Paraguay, período 1945-2007. Fuente: World Wild Foundation (WWF). Obsérvese que la deforestación continúa hasta la actualidad, diez años luego de la elaboración de estos mapas.

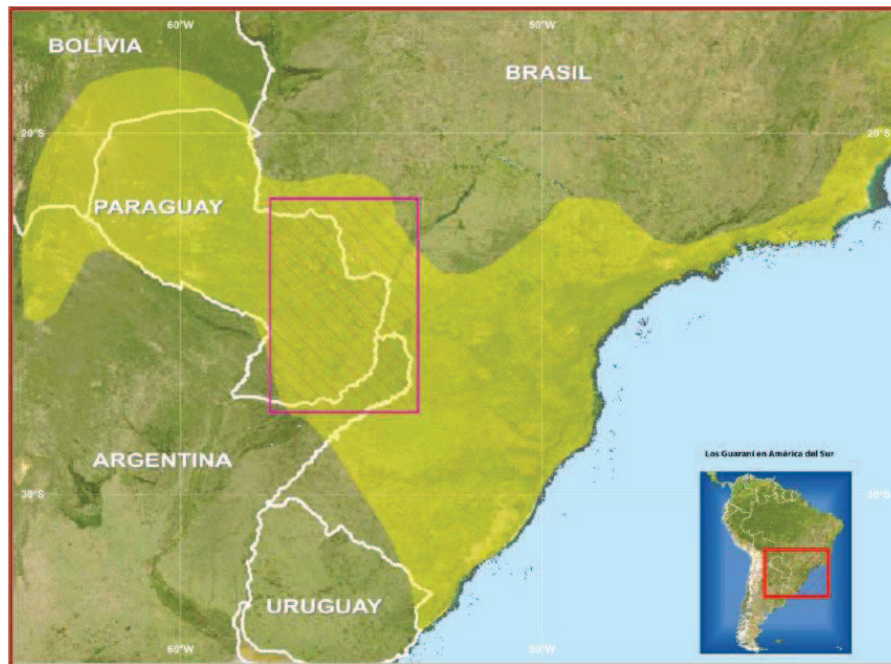


Figura N° 12: Mapa Guaraní Retã. Fuente: Grünberg, Meliá, Grünberg, (2008).



Figura N° 13: “República Unida de la Soja”. Fuente: <https://noticiasdeabajo.wordpress.com/2014/11/06/transgenicos-y-recesion-economica/>

Capítulo 2

Concepciones mbyá del territorio

Existen distintas fuerzas en tensión que definen los territorios, donde los marcos de referencia mbyá son redefinidos y conjugados permanentemente con prácticas y acontecimientos particulares. En este capítulo apunto a desarrollar elementos relevantes que hacen a los conceptos y las prácticas relacionadas a la territorialidad mbyá en su complejidad, elementos que forman parte de algunos de los modos de organización socio-política mbyá a nivel comunitario. Las familias extensas constituyen la unidad de organización guaraní básica, manteniendo vigencia en los casos de las comunidades mbyá que he visitado. Tomo parte de la historia de la comunidad *Ypetĩ* (Figura N° 14), que permite ver el funcionamiento de las autoridades políticas y religiosas; y las relaciones que se mantienen entre los *tekoa*. Los *tekoa* manifiestan diferencias ante las situaciones de pérdida territorial. Esto se observa en las alianzas y distanciamientos que se dan entre las comunidades, así como en sus formas de organización como “Asociación”. Las Asociaciones como estructuras de articulación y representación de los *tekoa*, son importantes en la organización actual de los mbyá en Caazapá e Itapúa.

En la segunda parte del capítulo me baso en los mapeos participativos llevados a cabo en 2012, 2013 y 2016, los cuales brindaron información acerca de los usos y ocupación de las familias en el territorio, la disposición de las casas, caminos, técnicas y zonas de cacería y pesca, amenazas identificadas. Las comunidades mbyá muestran usos espaciales que atraviesan las definiciones hegemónicas del territorio. No se incluyen de manera suficiente las actividades consideradas “no tradicionales”, como puede ser el arrendamiento de tierras para cultivos mecanizados; pues no cuento con experiencia ni información etnográfica suficiente. Busco delinear en términos generales las posibles nociones de uso y ocupación territorial observadas, relatando algunas experiencias en campo. Las concepciones y prácticas territoriales mbyá tienen que ver con sistemas ético/morales diferentes a los *jurua* (no-indígena), donde los espacios son concebidos a partir de sus formas propias de relacionamiento con el entorno, no rigiéndose por una categorización dual naturaleza/cultura. Esto no significa que los mbyá vivan “en armonía” con el entorno y tampoco que sean “destructivos”.

Organización espacial y política

Tekoa y Comunidad Indígena

Cada persona guaraní pertenece a una familia⁴¹ y a un *tekoa*, y se corresponde así a un grupo local (Susnik, 1998; Lehner, 2008). La familia extensa es la unidad base de organización social, política y territorial guaraní (Lehner, 2008; Mura, 2006), y continúa teniendo gran importancia para los mbyá. Una familia extensa está generalmente constituida por la pareja y sus hijos e hijas, y las parejas e hijos respectivos de éstos⁴², aunque esto cambia según diversas historias particulares. El tamaño de las familias extensas también varía, y depende, sobre todo, del poder aglutinante de la pareja que encabece la familia (Lehner, 2005). Las familias muy numerosas se dividen en grupos más pequeños formando asentamientos cercanos. El espacio que habita una familia extensa es considerado de su dominio exclusivo, teniendo el derecho de uso de los bienes sólo los miembros de ésta (Lehner, 2005). Marcelo Bogado (2017) indica que aunque la familia extensa es la dueña de los recursos dentro del espacio de habitación, la unidad de producción mbyá, constituida antes por esta familia extensa, actualmente la conforma la familia nuclear (madres, padres e hijos). Las familias nucleares que se asientan próximas a las casas de los abuelos y abuelas, generalmente poseen sus propias chacras. Una o más familias extensas forman comunidades o *tekoa*. Idealmente, los *tekoa* incluyen en su dimensión espacial, una zona de monte, fuentes de agua (nacientes, arroyos, ríos), y sus cultivos, más el acceso a los recursos *jurua* (no-indígenas), como pueden ser los centros de salud, comercios, hospitales.

Un día voy a la casa de Jorgelino Villalba, líder político de la comunidad *Ypetĩ*. Estaba sentado con su familia en el patio, los niños y niñas jugaban alrededor, hablamos del tiempo, del día. Después les dije que quería hacerles una entrevista para mi tesis, acerca del *tekoa*, de la comunidad. Saqué cuaderno y lápiz de mi cartera. Ellos trajeron de su casa una carpeta con los títulos de propiedad de la comunidad y el reconocimiento del cacique por el INDI.

41 Para estudios de parentesco en la organización de los *tekoa* ver las investigaciones de Ana María Gorosito Kramer (2006, 1982).

42 Existe una terminología altamente especializada en el parentesco de las sociedades guaraníes, Bartomeu Meliá (2011), Gorosito Kramer (1982), aunque varios términos ya no se usan, indica Meliá (2011:80), como: *che ramimino* (nieto y nieta), *che túvy* (tío, hermano del padre), *che tuty* (tío, hermano de la madre), *che ri'y* (hijo de mi hermano/a), *che atipe* (hija de mi hermano/a).

Le pregunté por la historia de *Ypetĩ*⁴³, y me comentó lo siguiente:

Donde es ahora *Tuparendá* antes había una gran comunidad. Lo que te estoy contando fue hace 25 o 30 años. Todo eso era monte (*ka'aguypaite*). Yo me acuerdo cuando llegó el primer tractor, yo tenía ocho años. Empezó a abrir rutas, a tirar el monte. Después empezaron a llegar más y más, empezaron a ocupar hasta la zona de *Marakana*. El cacique nos llevó a todos a otra parte, más hacia allá, pero allá pasaba lo mismo y tuvimos que volver otra vez donde estamos ahora. Entonces entre varios caciques empezaron a tramitar la titulación. Salió el título para *Ypetĩ*, 1527 hectáreas. Eso fue hace más o menos quince años. Después murió el cacique. Se hizo una asamblea para ver quién se iba a quedar como cacique. Quedó su hijo. Y ahí empezó el problema con el arrendamiento porque él hizo el trato con el brasilero. Entonces la comunidad se empezó a movilizar. Varios *Aty Guasú* se hizo y finalmente se logró sacar a ese cacique. Desde el 2005 me quedé yo como cacique. En *Ypetĩ* el grupo que está con el mecanizado son 45 familias. El líder de ese grupo estuvo reconocido por el INDI durante cuatro años. Después ya se cambió, fue una lucha, y yo quedé como cacique otra vez desde el 2014, con nosotros están 60 familias. Pero en la comunidad el cacique está solamente para *afuera (okape)*, para tema de papeles. Los *Karaia* [líderes religiosos] son los que mandan. Los caciques no sabemos, solamente manejamos tema de papeles y relaciones con los *jurua*. Los *Karaia* son los que nos guían y los que tienen el conocimiento (en comunidad *Ypetĩ*, 2016).

Los *tekoa* son particulares y autónomos, con autoridades propias. En *Ypetĩ* se hacen reuniones cada quince días, me dijo Jorgelino. En éstas se discuten “trabajos que se están haciendo en la comunidad, actividades, responsabilidad de cada persona, cómo están las cosas y cómo están funcionando las personas en sus funciones. Se hace seguimiento completo”. Además de estas reuniones, la comunidad participa de asambleas más amplias (*Aty Guasu*) en las que se reúnen junto con otras comunidades. Cada *tekoa* tiene un líder político visible, y cuenta, en su gran mayoría, con la presencia de líderes religiosos, que no son visibles pero tienen mucha

43 En la comunidad *Ypetĩ* viven actualmente 110 familias, alrededor de 800 personas. Se ubica a 8 km del pueblo *Tuparendá* y a 75 km de San Juan Nepomuceno, ciudad de referencia, a las cuales se accede a través de las rutas o caminos principales (difícil acceso en épocas lluviosas). El servicio de luz eléctrica se encuentra aún en trámite. La propiedad cuenta con un 70% de zonas boscosas, aproximadamente. Las familias tienen cultivos de autoconsumo, algunas cuentan con animales de corral y pozos de agua; además se dedican a la venta de artesanía y miel. Hay una escuela (del primero grado hasta primero de la media), un centro comunitario con albergue (se volverá brevemente a este punto en próximo capítulo). Un equipo médico realiza una visita a *Ypetĩ* para control general tres veces al año; las consultas médicas son realizadas en el *Opy* con los *Karaia* y médicos mbyá, y otras en los centros de salud de *Tuparendá* o San Juan (para casos de accidentes, fracturas óseas o casos graves). Los partos en su mayoría son llevados en la comunidad con parteras mbyá, salvo que consideren se necesite un hospital no-indígena.

influencia. Los líderes religiosos tienen la habilidad y el conocimiento para comunicar a la comunidad con las entidades divinas. Los ancianos y las ancianas, *Che Ramói/Jaryí*, son respetados como autoridades al interior de las comunidades y entre éstas, siendo especialmente considerados tanto en decisiones políticas respecto al relacionamiento con otros *tekoa* o no-indígenas, como dentro de las actividades y en el accionar cotidiano. Están presentes en las reuniones y asambleas, y en los rezos diarios. El líder político es reconocido como tal por su grupo de parentesco, aunque ésta no es la única condición (Gorosito Kramer, 2006). Es el trabajo constante en la producción de consenso del grupo entero dentro del *tekoa* lo que mantiene los liderazgos. Las “fallas en su conducta son sancionadas por sus seguidores” (íbid.:16) quienes o lo abandonan, en casos de familias que se mudan a vivir a otras comunidades, o lo “cambian”, como contó Jorgelino. Anteriormente, cuando se presentaban conflictos entre grupos al interior de los *tekoa*, éstos se solucionaban con la fundación de uno nuevo, fuera del territorio del *tekoa* de origen (Lehner, 2005:31). El escenario ha cambiado progresivamente durante varios períodos históricos.

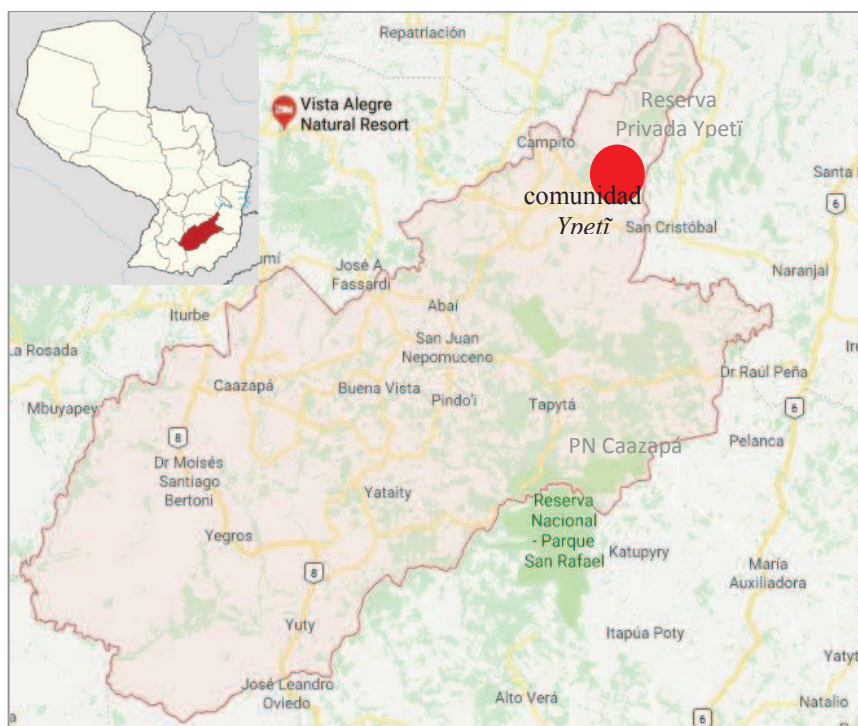


Figura N° 14: Departamento de Caazapá con la ubicación de la comunidad *Ypeti*.

Modificación libre, fuente:

<https://www.google.com.ar/maps/place/Departamento+de+Caazap%C3%A1,+Paraguay/@-26.155929156,6080555,9z/data=!3m1!4b1!4m5!3m4!1s0x9458fad27ff7af11:0xcd6196b66151a221!8m2!3d-26.2260696!4d-56.0249982> (Consultado el 23/10/2017).

En el escenario de expansión agroindustrial, que viene dándose ya con el ingreso de la agricultura mecanizada en los años 70, y debido al acceso reducido a tierras por parte de los guaraní, ocurre que varios *tekoa* terminan ubicados dentro de una misma Comunidad Indígena, o bien un *tekoa* se divide en varias Comunidades Indígenas (Meliá *et al.*, 2008). Esto conlleva algunas consideraciones. Los términos *tekoa* y Comunidad Indígena a veces pueden coincidir. La “Comunidad Indígena”, es una categoría legal reconocida por el Estado a partir de la Ley 904/81, con personería jurídica para la titulación y tenencia de tierras. Dentro de una Comunidad Indígena pueden encontrarse dos o más familias extensas formando grupos que disputan el liderazgo político, como me comentaban: “En *Ypetĩ* el grupo que está con el mecanizado son 45 familias (...), con nosotros están 60 familias”. Cada uno de estos grupos disputa el poder político dentro de la comunidad *Ypetĩ*, como ocurre en otras comunidades.

Los *tekoa* mantienen diferencias ante las diversas situaciones vividas, lo cual implica múltiples estrategias por parte de los liderazgos políticos y espirituales. Tónico Benites (2013:30) indica que para entender la multiplicidad de las posiciones entre los grupos, se deben considerar la diversidad de “estilos de comportamientos” o “moralidades” (*teko laja*) de las familias extensas. Aunque Benites se refiere específicamente a los Ava Kaiowa y Ava Guaraní en Brasil, su observación es pertinente para prestar atención a la diversidad de respuestas por parte de los *tekoa* en Paraguay. En el caso de los mbyá, los *tekoa* no son unánimes en sus maneras de accionar, ni los líderes en sus estrategias políticas o de guía espiritual. Los liderazgos mbyá son fluidos y móviles, resultando de las prácticas cotidianas y de estilos de conducta reconocidos por las personas que los siguen.

En el siguiente cuadro (Tabla N° 1), construido durante el mapeo de 2016, se puede apreciar que muchas veces las Comunidades Indígenas de los mbyá están conformadas por más de un grupo, de dimensiones demográficas variables, teniendo cada uno de éstos su propio líder y, en muchos casos, organización diferentes.

Tabla N° 1: Organización Institucional Comunitaria	
Organización – Defensa del Modelo de Vida	
Comunidad Indígena	Organización
<i>Takuarusú</i>	Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (63 familias) Asociación Tekoa joajú Pavẽ (20 familias)
<i>Ka'atymí</i>	Asociación Tekoa Joajú Pavẽ (22 familias) Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ Pavẽ (15 familias)
<i>Campito Kurukau</i>	Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (15 familias)
<i>Ypetí Tajy</i>	Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (85 familias) Asociación Mbya Reko Pavẽ (25 familias)
<i>Kokuere Guasú</i>	Asociación Mbya Reko Pavẽ (70 familias) Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (75 familias)
<i>Viju</i>	Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (25 familias)
<i>Tuna Arroyo Guasú</i>	Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (25 familias)
Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní – Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (2016)	

Los condicionamientos que impone la configuración territorial actual impactan en este sentido, a mi manera de ver, en al menos tres elementos. Primero, la imposibilidad de fundar nuevos *tekoa* ante la necesidad de un grupo. Esto, sin embargo, no significa que los patrones de comunicación y movilidad entre personas y familias no se mantengan. Las visitas y viajes entre los *tekoa* y las comunidades - incluso cruzando las fronteras nacionales- son constantes. Por otra parte, los territorios mbyá no están definidos exclusivamente por los límites impuestos por el Estado paraguayo o las propiedades privadas, sino que su territorialidad está conformada también por sus relaciones sociales y de parentesco. Segundo, los límites fijos de las Comunidades Indígenas son actualmente requeridos de manera sistemática por los líderes mbyá para el aseguramiento de sus tierras. Ante la aparición de colonos en la zona de *Tuparendá*, “...entre varios caciques empezaron a tramitar la titulación”. Anteriormente no se consideraba la necesidad de titular las tierras. Algunos líderes mbyá señalan que: “Antes se vivía mejor. No teníamos grandes problemas, cuando había conflictos nos adentrábamos más al bosque y así solucionábamos nuestros problemas” (FAPI & FPP, 2015:30). Sin embargo, en el contexto de pérdida e invasión acelerada de sus territorios, la necesidad de garantizar tierras se hace urgente. Tercero, el cargo de “cacique” es reconocido en términos legales junto a la Comunidad Indígena, lo que muchas veces representa un problema

para la flexibilidad de cambios de liderazgo según las decisiones y consensos comunitarios. El modelo de la Ley 904/81, que propone un líder por cada Comunidad Indígena ha causado impactos en sus organizaciones socio-políticas creando nuevos campos de conflicto. Muchas veces el líder reconocido por el INDI no cuenta con apoyo de la comunidad; o viceversa. El “grupo de 45 familias” tiene su propio líder que fue “reconocido por el INDI durante cuatro años”; el de “60 familias” también, siendo este último el que cuenta con el reconocimiento legal actualmente. Dicho reconocimiento legal conlleva un sinfín de trámites burocráticos, una “lucha de papeles” en sí misma. Esto ocurre de manera similar en otras comunidades. En una reunión llevada a cabo durante el mapeo, un referente mbyá expresó lo siguiente:

En nuestra comunidad tenemos problema con el líder actual. No anda. Él no habla con nadie y es el que negocia. Cuando habla con nosotros nos dice que sí a todo, pero a los cinco minutos cambia de parecer. El líder no escucha a la gente. Está con el negocio de arrendamiento y por eso queremos cambio de líder y reconocimiento de nuevo líder ante el INDI. Esto es difícil porque hay mucho papeleo y hay mucha corrupción, hasta piden coima para cambio de líder. Los funcionarios están involucrados. Varias comunidades están con este mismo problema. Pero nosotros no vamos a aflojar (año 2016).

Los nombramientos oficiales por parte del Estado obstaculizan el carácter móvil de los liderazgos mbyá, no obstante, esta movilidad es constante y persistente. Se dan así, en varias comunidades, disputas de poder entre los líderes, donde cada uno representa una parte de los grupos o *tekoa*. Volveré sobre este punto al tratar los *Aty Guasu*. Observamos así que los *tekoa* y los grupos familiares, mantienen distintos puntos de vista, diversas experiencias y opiniones, que complejizan las interacciones y permiten entender que “los mbyá” no componen una totalidad invariable y estática.

Los Chondaro

Los líderes políticos y espirituales disponen de ayudantes, los *Chondaro*⁴⁴, que son hombres adultos y jóvenes encargados de mantener la seguridad y el orden dentro del *tekoa*. Además participan en las instancias rituales marcando las danzas durante los cantos sagrados y ceremonias. La Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ indica:

El Pueblo Mbyá Guaraní cuenta con cuidadores, personas al servicio de los sabios espirituales y los caciques, que colaboran con la educación de los niños, enseñándoles la cultura Mbyá Guaraní y el tangara, y evitar así caer en el olvido y la oscuridad. Para identificarse, estos soldados, todos varones, utilizan gorros típicos confeccionados con tejidos de las plantas *takuarembó* y *guembepí*, donde escriben su nombre y su cargo. Según la creencia, estos gorros les sirven también como protección y medicina (FAPI, 2017)⁴⁵.

El cacique hace cumplir “la ley” -como a veces es referido el *teko*- ayudado por los *Chondaro*, según su estilo propio de liderazgo (Pissolato, 2016). Según Lehner (2005:38), estas figuras, junto con la del “cacique”, forman parte de innovaciones importantes introducidas por los guaraníes, cobrando visibilidad sobre todo a partir de los años 70 y los 80. Dentro de la composición de los *Chondaro* hay dos personas oficiales para cada mando. Según el orden de jerarquía: Mayor y Mayor Segundo, Capitán y Capitán Segundo, Sargento y Sargento Segundo, Teniente y Teniente Segundo, Cabo y Cabo Segundo. Los *Chondaro* usan *virretes* (birrete), “gorros típicos” mencionados por la Asociación TYJP, y portan en sus cintos o manos cachiporras de madera. Varios además llevan látigos de *teju ruguái* (cola de lagarto) o de cuero de vaca. Le comenté a Jorgelino que vi varios niños usando *virrete*. Pero eso es “solo para practicar, no son nombrados”, me dijo. Larricq (1993:66) describe un “centro de servicio comunitario” que incluye niños (menores a 10 años) y jóvenes (15 o 16 años), los “*sondaro'i kuéry*” (“soldaditos”), que son llamados a participar de actividades y a recibir entrenamiento por parte de los *Chondaro*. Incluye realizar servicios a la comunidad y son instruidos acerca de los valores del mbyá *reko*; los niños se involucran “practicando” estas tareas, integrándose a las dinámicas de las comunidades.

44 También son registrados como *Xondáro* (Pissolato, 2016), *Chontáro* (Gorosito Kramer, 2006), *Sondaro* (Larricq, 1993).

45 <http://www.fapi.org.py/para-descargar-video-y-spots-de-la-campana-derechos-culturales/>

Los *tekoa* en conjunto y las Asociaciones

Los *tekoa* mbyá, a su vez, forman parte de conjuntos más amplios donde se establecen relaciones entre sí⁴⁶ y con el exterior. Forman redes de parentesco que relacionan política, económica, familiar y religiosamente a los *tekoa* entre sí. Anteriormente se correspondían con espacios territoriales gobernados por un líder regional⁴⁷, como podemos observar en el mapa que hizo Beate Lehner (Figura N° 15). La existencia de estos líderes regionales no implicaba que los *tekoa* respondan a éstos en todo momento. Estos líderes son hoy descritos como parte de tiempos pasados, aunque no demasiado distantes, como por ejemplo el gran líder mbyá Ángel Garay (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:21). Un líder mbyá, durante las reuniones de mapeo participativo señaló: “Los mbyá no tenemos clanes, como los ayoreo. Siempre se manejaron [los mbyá] con líder principal. Ahí sí se puede hablar de grupos, pero en relación a las zonas. Entonces cada quien lideraba hasta un límite” (en mapeo, 2012). Stefanie Burri (1996:3) habla de “último gran líder” para la “zona norte”, donde realizó sus investigaciones, refiriéndose a liderazgos regionales que mantenían su poder a través de relaciones conyugales, sobre todo entre familias que mantenían el poder político y espiritual de sus grupos respectivos. Los líderes mbyá indican también, en el siguiente testimonio:

El pueblo Mbya Guaraní es un pueblo transfronterizo (Paraguay, Argentina y Brasil). Antes vivíamos territorialmente. Teníamos grandes dirigentes territoriales. En esa época los líderes comunitarios eran pocos y ellos respondían a los jefes grandes. Nuestro territorio tradicional era extenso. Cubría una zona desde Guaira, Caazapa, Caaguazú, Itapúa, parte del Alto Paraná, una parte de Canindeyú y una parte de Concepción. Era un territorio amplio (...) (FAPI & FPP, 2015:30).

46 Estos conjuntos de los guaraníes se registran en la literatura bajo la categoría de “*tekoha guasu*” (Rehnfeldt 2013, Meliá *et al.* 2008, Lehner 2008, Almeida & Mura 2004, Susnik 1998, Cadogan 1956). Para el caso mbyá, los *tekoa* forman alianzas y establecen grupos políticos más amplios, sin embargo, no tengo información suficiente en campo acerca de la vigencia o uso de la categoría “*tekoha guasu*”, más que la referida al territorio reivindicado que incluye la Reserva para Parque Nacional San Rafael, como observo en el siguiente apartado. Marilyn Rehnfeldt (en conversación, 2018) observa que hasta los años 70 se podía hablar de grandes comunidades mbyá limitadas por accidentes geográficos (cerros, ríos); éstas tenían grandes líderes político-religiosos, aunque nunca hubo imposición a los *tekoa*. La división de las comunidades comienza en los años 80 con la Ley 904. Esta atomización de los *tekoa* ha sido perniciosa, y ha sido también señalada por Oleg Vysokolán (2007).

47 Fabio Mura (2006) critica un entendimiento clásico de la organización territorial guaraní basada en la expresión de un cacique o líder fuerte que sea quien articule, bajo su figura, los grupos locales en un territorio ampliado, como propone Beate Lehner (2008). Pues esto, indica el autor, no permite percibir la inestabilidad constitutiva de unidades menores, como los *tekoha*.

Hasta los años 1990 los Departamentos de Itapúa y Caazapá contaban con bastantes zonas boscosas aún resguardadas. Luego de los procesos de deforestación masiva, se encuentran actualmente islotes de monte inmersos en las extensas áreas de monocultivo. Estos cambios, estructurales, han impactado en la organización de los *tekoa* y los conjuntos amplios que forman. Lehner (2008-b:92) observa para los guaraní en general que, si anteriormente el *tekoa* estaba constituido por una familia extensa, siendo los *tekoa guasu* la unión de varios *tekoa*, ante la progresiva transformación del territorio, los *tekoa guasu* se fraccionaron en varios entes con liderazgo propio. Así, el *tekoa* tradicional, indica la autora, se fraccionó a su vez en varias comunidades políticamente autónomas. En este mismo sentido, Barbosa & Mura (2011) muestran, para el caso de los guaraníes Kaiowa y Ñandeva, una tendencia en su organización que busca, traspasando fronteras territoriales, consolidar comunidades políticas locales que resultan de la segmentación de unidades políticas anteriores estableciendo cierta distancia que les permita la autonomía de cada comunidad local.

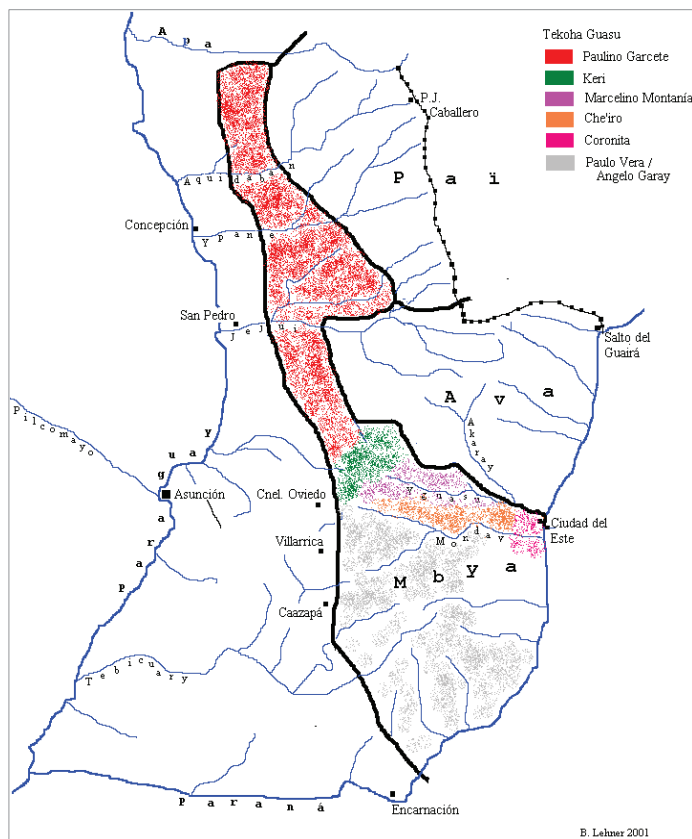


Figura N° 15: Mapa confeccionado por Beate Lehner (2001), en donde muestra las zonas de liderazgo y líderes regionales, los *Tekoha Guasu* de los Mbya. Fuente: Lehner, (2008).

En la actualidad los mbyá guaraní ya no cuentan con territorios continuos, en términos materiales, puesto que han sido ocupados por monocultivos. Sin embargo, siguen existiendo redes sociales más allá de las tierras comunitarias delimitadas, que los y las mbyá conforman y organizan. Francisco Silva Noelli (1993) sostiene que en la actualidad no existen más *tekoha* que formen unidades geopolíticas. Pero en mi experiencia, las redes regionales entre los *tekoa* mbyá y sus estructuras políticas y sociales formando alianzas e intercambios están presentes. Es justamente por medio de relaciones de parentesco y alianzas estratégicas (entre *tekoa*, organizaciones mbyá y también con instituciones no-indígenas) que los grupos fortalecen sus posiciones políticas en distintas zonas.

Los *tekoa* actúan aliándose en determinadas circunstancias, bajo liderazgos mayores, también en forma de Asociaciones. Estas organizaciones “modernas” tienen liderazgos formales (un Consejo Directivo) y estructuras definidas (un estatuto) reconocidos legalmente por el Estado paraguayo. Esos elementos no forman parte de sus modos de organización “tradicional”. No obstante, la movilidad de los liderazgos aún dentro del Consejo legalmente establecido, está vigente. Le pregunté a Ña Antolina González, entonces presidenta de la Asociación Tekoa Yma Jee’a Pavẽ, cómo se eligen las autoridades, ella señaló:

En *Aty Guasú*. Cada cinco años se cambian las autoridades de la Asociación. Pero depende. Puede que queden las mismas autoridades, si así se decide. Depende del desempeño y además de las personas que están como líderes si quieren seguir o si ya están cansados (en comunidad *Ypetĩ*, 2016).

Las Asociaciones se conforman como estructuras de coordinación y gestión que tienen un peso fundamental actualmente, en la zona donde he trabajado. Según Lehner (2008) cumplen la función de lo que serían los antiguos *tekoha guasu*, en el sentido de que funcionan como entes que relacionan a los *tekoa* entre sí. Muchas veces la figura del presidente de la Asociación puede ser sólo una formalidad para el relacionamiento práctico con el Estado, manteniendo mayor poder otros liderazgos políticos y espirituales. Cabe señalar que cada Asociación tiene, a su vez, su propia particularidad, pudiendo también esta figura ocasionar conflictos internos entre los liderazgos. Por ejemplo, la existencia de líderes que juegan “desde la cancha de los blancos” y que se desvinculan de las necesidades y requerimientos de sus comunidades. Los *tekoa* conforman Asociaciones y responden a éstas. No obstante,

cada *tekoa* puede aceptar o vetar las decisiones llevadas a cabo dentro de la Asociación, o incluso dejar de formar parte de éstas. Algunos líderes me comentaron que “varias comunidades salieron de nuestra Asociación cuando decidimos no al arrendamiento de tierras para soja”. Y continuaron: “Nosotros tenemos ese problema, el otro grupo está con el mecanizado”. Las estrategias de defensa de los *tekoa* y de las Asociaciones no siempre coinciden. Le pregunté a Ña Antolina por qué algunas comunidades arriendan sus tierras: “Hay líderes de otras Asociaciones que les meten eso en la cabeza. Ellos dicen que arriendan porque de algo tienen que vivir, de algo tienen que comer y que por eso arriendan. Pero lo mismo no tienen qué comer”, me dijo. En este contexto etnográfico, el arrendamiento de tierras para el cultivo mecanizado es uno de los motivos de conflicto significativo, aunque no el único. Las diferencias entre las distintas Asociaciones mbyá⁴⁸ tienen que ver con diversos factores históricos (grupos familiares) y circunstanciales. Algunas de ellas legitiman su poder a través de liderazgos espirituales reconocidos, siendo las actividades religiosas símbolos importantes de sus autoridades; otras enfatizan su accionar en las relaciones políticas, recursos y conocimientos adquiridos a través de alianzas con los no-indígenas, sin que esto signifique dejar de lado sus prácticas ceremoniales y religiosas.

El consenso es el principio que rige la toma de decisión tanto dentro de cada *tekoa* como a nivel de Asociación. Las decisiones que toma cada Asociación son consensuadas; en el caso de la Asociación TYJP se da en las asambleas generales o *Aty Guasu*, de los cuales participan todos los *tekoa* miembros. Como dijimos, si una familia no está de acuerdo con las decisiones tomadas por la mayoría, sale del grupo. Cabe destacar, no obstante, que la influencia que tienen los miembros de los *tekoa* y Asociaciones no son todas iguales. Allí se disputan también posiciones políticas, religiosas y de prestigio, pudiendo tener gran importancia, por ejemplo, la capacidad de relacionamiento de los *tekoa* con el exterior. Estas interacciones en algunos casos requieren aspectos y conocimientos adquiridos sobre todo por personas más jóvenes,

48 Asociación Che iro Ara Poty, Asociación de Comunidades Indígenas de Itapúa, Asociación Tekoa Yma Jee’a Pavẽ, Asociación Tekoa Joaju, Asociación Mbya Reko Pavẽ, Asociación Mba’epu porã, son algunas de las Asociaciones mbyá. Según el último censo indígena (DGEEC, 2012), en cuanto a “condición de asociación y tipo de organización indígena”, de las 170 comunidades mbyá registradas, 141 están asociadas a algún tipo de organización. Es necesario realizar investigaciones específicas junto a estas organizaciones, conocer sus historias y trayectorias particulares, para comprender los roles heterogéneos y sus articulaciones singulares con el territorio.

como el manejo del español y la lecto-escritura. Los jóvenes cumplen un papel importante en este sentido, constituyéndose como nuevas formas de liderazgo guaraníes que se legitiman, sobre todo, a partir de las relaciones como interlocutores con agentes e instituciones no-indígenas⁴⁹. Las Asociaciones como estructuras de representación, negociación y defensa de los *tekoa* son muy importantes para la organización de los movimientos mbyá en Caazapá e Itapúa actualmente. Los *tekoa* que se reconocen como parte de una Asociación a veces pueden residir distantes de los líderes a quienes responden. De ahí también la importancia de las asambleas o *Aty Guasu*, a las cuales asisten para discutir los temas de interés. Por otra parte, hay varios *tekoa* que no forman parte de ninguna Asociación, aun cuando mantienen relaciones sociales, políticas, económicas, religiosas, de parentesco, con los *tekoa* miembros de éstas.

Uso y ocupación del territorio

Los *tekoa* poseen espacios internos, donde se encuentran las *óga kuéry* (las casas, tratadas en el próximo capítulo), los *kokue* (chacras), las fuentes de agua, los lugares de uso común, como son las canchas de fútbol, las escuelas o los salones comunitarios. En un segundo plano aparece el *ka'aguy* (monte), donde se realizan actividades como *marisca* (cacería), *pira jopói* (pesca), recolección (frutos, madera, plantas medicinales). Estos espacios se encuentran comunicados mediante los *tape po'i* (pequeños caminos); y además están presentes los *tape* (caminos) o “caminos principales” a través de los cuales se accede a los pueblos y ciudades cercanas, donde se encuentran los centros de salud, comercios, hospitales. Esta organización se encuentra en muchas de las comunidades mbyá guaraní visitadas, como podemos observar en un mapa elaborado durante los trabajos del año 2013 (Figura N° 16); que es comparable al esquema elaborado por Beate Lehner (2005) donde grafica la organización interna de un *tekoha* guaraní (Figura N° 17). En el caso del territorio que abarca el *Tekoha Guasu*, las comunidades se conectan entre sí mediante *tape po'i* que circulan atravesando los montes presentes en las comunidades o en

49 En los trabajos de mapeo participativo, los y las jóvenes mbyá, especialmente los maestros de las escuelas, tuvieron roles destacados en el manejo de herramientas como GPS, cámaras fotográficas y teléfonos celulares. Ana María Gorosito Kramer (2006) problematiza la cuestión de los liderazgos más jóvenes o sujetos bilingües entre los mbyá, al ser los principales canales por los cuales fluyen las relaciones interétnicas con la sociedad envolvente.

propiedades privadas (Figura N° 18). En otras zonas de los Departamentos de Itapúa y Caazapá, las comunidades quedaron separadas por campos de monocultivos, y en estos casos las comunidades utilizan los “caminos principales” o los “brasileiro *rape*” (camino de los brasileros) para establecer conexiones y visitas entre sí.

La organización mbyá del territorio gira en torno a espacios y a prácticas concretas que son reconocidas en los trabajos de mapeo. Estas actividades y lugares son centrales en las conceptualizaciones, usos y ocupación territorial; donde las entidades visibles e invisibles, como veremos, no están separadas. Para la construcción de los mapas que nos proponíamos elaborar, los conceptos y espacios asignados por los mbyá para representar sus territorios constituyeron los principios más importantes del relevamiento. El conocimiento producido en estos trabajos se orientó a la efectivización y reconocimiento de los derechos territoriales mbyá, siendo el mapeo un elemento de acción política para posicionar al “*Tekoha Guasu*” en el escenario de disputa territorial. En este apartado no incluí de manera detallada actividades referentes al arrendamiento de tierras mbyá (identificado como una “amenaza” en el mapeo)⁵⁰. Las actividades y percepciones ambientales mbyá, por lo tanto, no se limitan a lo descrito aquí. Para poder reconstruir una visión más compleja de sus concepciones y prácticas territoriales será fundamental la producción de datos etnográficos referentes a las prácticas que no incorporé. Los territorios no son algo dado, son producidos y constantemente negociados por parte de los actores sociales que lo viven y lo significan. Así tampoco existe un único territorio mbyá, sino que éste está determinado por poderes dominantes (Estado, conservacionismo, agroindustria, tendencias internacionales), procesos políticos y religiosidad Guaraní (lo que se revela en el *Opy*, los *tangara*, diferencias entre líderes políticos y religiosos). Pasaré a narrar a continuación los espacios y actividades identificados en las comunidades mbyá visitadas y en el contexto de mapeo, que incluyen los lugares mencionados.

50 En el marco del proyecto, donde se buscaba justificar técnica y políticamente la importancia del territorio para las prácticas consideradas como “tradicionales” mbyá, no podría incluirse “arrendamiento de tierras para cultivo mecanizado”; siendo esta actividad, además, ilegal.

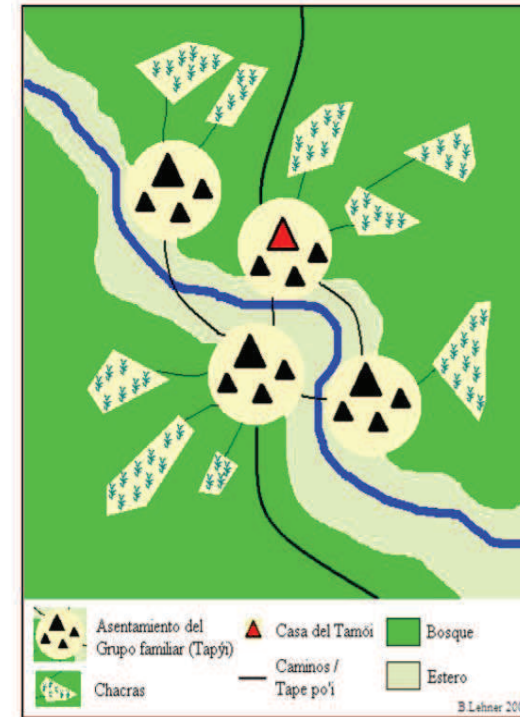
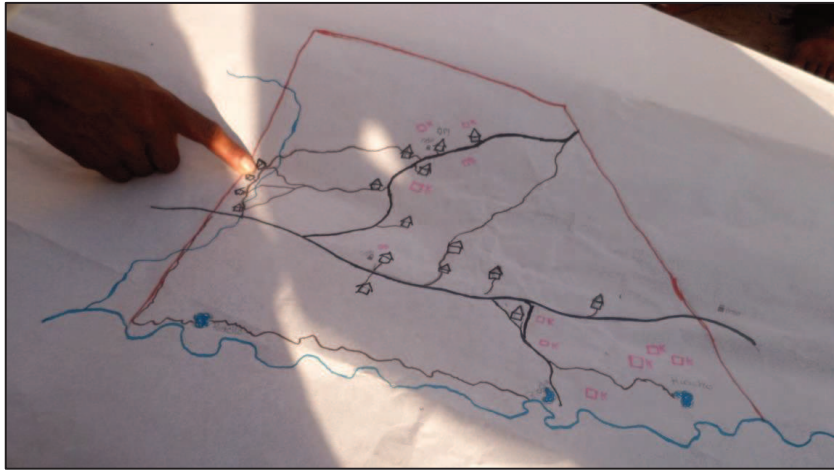


Figura N° 16: Mapa comunitario elaborado en los mapeos. Se observa la disposición de las casas, conectadas por *tape po'i* y caminos principales; los arroyos y nacientes, y los límites de la propiedad comunitaria. Fuente: Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní (2013).

Figura N° 17: Izquierda, organización interna de un *tekoha* guaraní (Lehner, 2005).

Figura N° 18: En la imagen de la derecha se observan algunas de las comunidades del *Tekoha Guasu* conectadas por *tape po'i* (líneas de color marrón) que pasan a través de montes. Fuente: Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní (2013).



Figuras N° 19: Distintos momentos de los mapeos participativos. Verificación de las comunidades y la información registrada; recorridos de georreferenciación; elaboración de mapas comunitarios; equipo de trabajo. Fuente: Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní (2013, 2016).

***Kokue* (chacras)**

Nuestro equipo de recorrido con fines de mapeamiento estaba conformado, en una de las oportunidades, por dos “investigadores” y una “investigadora” mbyá, un líder espiritual, dos baqueanos, dos chicas mbyá, una de las cuales fue con su bebé de pecho en brazos todo el día de mapeo, un “técnico” y una “técnica” (yo). Alrededor de las casas marcamos los *ykoa* (nacientes de agua) y las plantaciones de árboles frutales. Seguimos por los *tape po’i* adentrándonos en el monte. Marcamos sitios de cacería y pesca, lugares de recolección de materiales para construcción de casas, arroyos y más *ykoa*. A la tarde seguíamos caminando, ya por senderos sin sombra. Llegamos a la casa de un señor, que estaba sentado frente a su chacra bajo la sombra de unos árboles. Nos invitó a pasar. Suspirando nos desplomamos sobre la tierra fresca. El señor, después de intercambiar algunos comentarios en mbyá, se incorporó, fue hasta su chacra y volvió con tres pequeñas sandías que partió a la mitad con su machete y nos las entregó. Las sandías corrieron de mano en mano y de mordisco en mordisco.

El señor, orgulloso, nos contó que sus cultivos incluían también poroto, mandioca, batata, cebollita, habilla, tabaco, maíz, melón, naranja, mandarina, mamón, banana, maní⁵¹. Nos contó que hace *minga* (trabajo en conjunto) con otras seis personas. Lo que es de su *kokue* propiamente, se queda para él y su familia, pero pueden compartir si le solicitan. Cuenta con 1.5 hectáreas y una porción de esas tierras la dio a su hijo de dieciséis años para que empiece a cultivar ahí su propia parte. La comunidad a la que me refiero se encontraba dentro del *Tekoha Guasu*. Aunque en general el tamaño de las chacras mbyá es pequeño, rondando la hectárea, la producción es considerable y diversificada por la asociación de cultivos que realizan (Lehner *et al.*, 2011). La agricultura, además de producción de alimento, implica una práctica social de organización entre los miembros de la familia que involucra relaciones de reciprocidad y situaciones rituales (Meliá, 2011; Bartolomé, 2009; Felipim, 2011; Pedri, 2006). Los mbyá cuentan: “Cuando vamos a plantar tenemos que rezar a Nuestro Dios, con cualquier tipo de plantación”, “nuestras semillas propias son bendecidas antes de plantar” (Propiedad Intelectual Colectiva

⁵¹ Poroto (*Phaseolus* spp.), mandioca (*Manihot* sp.), batata (*Ipomoea* sp.), cebollita (*Allium* sp.), habilla (*Phaseolus* spp.), tabaco (*Nicotiana* sp.), maíz (*Zea mays*), melón (*Cucumis* sp.), naranja (*Citrus* spp.), mandarina (*Citrus* sp.), mamón (*Carica papaya*), banana (*Musa* sp.), maní (*Arachis hypogaea*).

del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:47-50). Las sandías desaparecieron casi al instante. Todavía masticando su pulpa, un chico se levantó, termó en mano, y cargó agua del arroyo para tomar un *terere*. La casa del señor estaba rodeada de monte. Otras comunidades que habíamos visitado, algunas en los límites del *Tekoha Guasu* y otras al norte del Departamento de Caazapá, se encontraban rodeadas de soja. Una vez, dos chicas cruzaron el sojal recién fumigado para cargar agua de un *ykoa* ubicado en medio de la plantación de soja, a unos 20 metros de donde estábamos. Sus polleras les llegaban a las rodillas, por lo que cuando volvieron con el termo con agua, tenían las piernas empapadas de un líquido pegajoso. Nos sentamos a tomar *terere* y a mirar el funcionamiento de un Mosquito (máquina fumigadora) que pasaba por enfrente. Enseguida un fuerte olor invadió el aire. Algunos tosimos, tapándonos la boca y los ojos. Nos contaron que se fumigaba cada ocho días, y cada tres, si llovía.

Las comunidades ubicadas dentro o cerca de los remanentes boscosos se encuentran en una situación privilegiada respecto a otras que se ubican entre grandes extensiones de monocultivo. Los casos de intoxicación e incluso muerte⁵² por esta causa muestran la urgencia extrema de la situación. Cabe destacar que las superficies boscosas, como la RPNSR, amortiguan el efecto de las fumigaciones y sojales, y brindan, aunque la mayor de las veces con grandes dificultades, la posibilidad de practicar un sistema de economía basado en el consumo interno de los productos del *kokue*, la caza, la pesca y la recolección. Esto es complementado con productos *jurua* (no-indígenas) como aceite, arroz, fideo, sal. Algunas comunidades ubicadas en las regiones de mayor densidad boscosa del *Tekoha Guasu* pueden evitar más eficazmente la dependencia del mundo “blanco”, como los *tapýi* mencionados (en la Introducción), que los líderes nos indicaron. Pero en otras comunidades y en términos generales, las personas no limitan sus actividades a los espacios internos o

52 Varias denuncias se realizan, constantemente, ante esta situación. En el año 2009 salió a la luz un caso de al menos 12 personas mbyá, muertas por exposición e intoxicación por agrotóxicos en el Departamento de Caazapá. Esto ocurrió en las comunidades *Takuarusu*, *Cerrito* e *Ypeti Tajy*, la primera ubicada en la propiedad de la estancia Golondrina. Una resolución municipal declaraba zona de emergencia todos los asentamientos indígenas de la zona del Distrito de Aba’i, denunciando que los químicos de las fumigaciones habían llegado hasta los cauces hídricos que se encuentran sin ninguna protección debido a la deforestación masiva. Intervino el Ministerio de Educación, la Secretaría del Ambiente y varios medios de comunicación. Los organismos gubernamentales señalaron que el problema de intoxicación es una “constante” en la zona, y constataron que los cultivos fumigados, aledaños a las comunidades mbyá, no contaban con las barreras de seguridad reglamentarias ni con licencia ambiental. Hubo varios posicionamientos de denuncia al respecto; sin embargo, el caso dejó de tener la cobertura necesaria (Glauser, 2009) y no hubo justicia por estos hechos.

comunitarios. La mayor parte de los hombres realizan trabajos temporarios en estancias o pueblos cercanos, relacionándose con los no-indígenas y espacios externos a los *tekoa*, constituyéndose estos lugares y relacionamientos como parte de sus actividades diarias y fuentes importantes de recursos económicos. Estos recursos tienen que ver también con los proyectos de desarrollo, como los que nos encontrábamos desarrollando.

Marisca (cacería) y Pira jopói (pesca)

Llegamos a un lugar bastante alejado, una zona abierta de pastizales nativos y árboles. El baqueano caminó hasta donde había colocado una de sus trampas de cacería, y enseñándola, nos dijo: “Este lugar se sigue utilizando para poner *monde* porque esa gente plantó muchos árboles frutales cuando vivía acá y por eso los animales llegan para alimentarse y entonces se caen en el *monde*. Por eso vamos a marcar como lugar de cacería también”. Se indicaron varias técnicas de cacería. Las trampas pueden ser principalmente de dos tipos: “*monde*: es una trampa aplastante. Consiste en troncos pesados sostenidos por ramitas, que caen sobre el animal cuando éste pasa por debajo de la trampa; y *ñuha*: es una trampa de lazo. Cuando al animal pasa por la trampa, el nudo del lazo se achica y lo atrapa” (Propiedad Intelectual del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013:64). También se coloca el “mangrullo”, pequeña plataforma construida sobre árboles, a las cuales los cazadores suben a esperar una presa. Pueden salir a cazar utilizando rifles o arcos y flechas (en menor medida) acompañados de perros, encontrando sus presas según la “suerte”, que está condicionada en gran medida por los sueños y la “orientación de los sabios”. Los lugares de cacería, dentro de los montes, incluyen también los “barreros”, que son lugares de suelo salino a donde los animales acuden para lamer los sedimentos.

La pesca se ha registrado asimismo como una actividad importante⁵³ que cuenta con varias técnicas. Se puede realizar con *pinda* (anzuelo), *hu'y* (flecha), con un canasto de mano para los lugares con mucha corriente de agua, como las

53 Las actividades que se registraron en los mapeos participativos no se limitan a la cacería y la pesca exclusivamente. El uso del territorio incluye además la recolección de diversos materiales del monte y otros espacios, como los pastizales naturales (materiales de construcción para casas, distintos tipos de miel, plantas medicinales, frutos, madera...), fuentes de agua, además de lugares considerados “sagrados”, como los cerros y cementerios. Para esta información revisar los documentos mencionados (en la Introducción), elaborados conjuntamente con las comunidades: Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní (2009, 2013, 2016); Rodríguez y Glauser (2014), y Glauser (2012).

cascadas, donde los peces saltan. En zonas de aguas poco profundas se utilizan plantas ictiotóxicas, como el *chimbo* y el *yvyraro*. El jugo de estas plantas “marean” a los peces y así pueden ser fácilmente capturados. Además se pesca con *pari*, aunque esta técnica es poco común actualmente. El *pari* es una trampa grande, hecha con *takuara* y atada con *guembepi* (*Philodendron* sp.), que se construye sobre corrientes de agua en épocas específicas del año. La construcción “requiere de mucha gente y dura como mínimo una semana de trabajo”; se mantiene armada unos cuatro meses y luego se saca para que los peces vayan aguas arriba (Propiedad Intelectual del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:47). Seguimos nuestro recorrido ingresando de vuelta al monte cerrado. Después de unas horas de andar, el baqueano nos hizo una seña para que aguardemos. Al rato apareció el otro baqueano abriéndose paso entre la vegetación, sujetando un *jeruti* (paloma, *Claravis pretiosa*). La investigadora sacó la cámara para fotografiarlo y grabó un video del señor, que dijo, entre otras cosas:

Nosotros recorremos el monte (...), en caso de encontrar un animal de monte podemos matar. Si la suerte está, claro. Si la suerte no hay, no encontramos. Éste al menos que el señor mató, no es para fundir todo (...), no se puede matar a todos. Solamente uno mató, no es para matar todo. Y éste va a llevar a su familia para compartir, para... nosotros los indígenas al menos es ésa nuestra vida (...) No es que si querés matar vas a matar, sino que va a llevar a su familia para compartir (...), nosotros no continuamos (cazando). No como los paraguayos. Los paraguayos si se van al monte esta noche, mañana de noche se van otra vez, y al día siguiente se van otra vez. Pero nosotros no (...) No matamos continuado (comunidad *Ypetĩ*, 2016).

Lo expresado en este testimonio, que opone su modo de cacería al de los “paraguayos”, tiene su correlato en otras narraciones, como la recogida por los investigadores mbyá en el año 2009, donde vuelven a enfatizar:

Nosotros sólo cazamos para tener alimentos con nuestra familia, no vamos a cazar por divertirnos simplemente. Los blancos en cambio si encuentran una manda de chanchos buscan cazar hasta el último animal, sin necesidad inclusive. Nosotros cazamos para nuestro sustento, esa es nuestra cultura, la cultura de los Mbya (...) (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:31).

En el contexto de mapeamiento los valores normativos que ilustran estos testimonios cobran preponderancia, ligándose a formas de estrategias discursivas para la reivindicación territorial. Los registros de uso y ocupación que nos proponíamos recoger durante el mapeo buscaban mostrar el vínculo particular -y

diferente al de “los paraguayos” y “brasileros”- que tienen las comunidades mbyá con sus territorios. En un sentido ético/moral, las formas de uso y ocupación de los territorios mbyá tienen que ver al menos con dos aspectos que pudimos notar. Por un lado, su derecho originario o elemental sobre el *ka'aguy* (monte), otorgado por los creadores. Brígido Duarte, líder espiritual, narra que “En el principio nosotros fuimos los primeros que habitamos este monte, es que para los Mbya fue creado el monte” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:57). El antropólogo Miguel Chase-Sardi (1989:37) apunta, en referencia a sus observaciones, que “Ñamandú ordenó que los *jurua* se quedaran con los campos abiertos y los Guaraníes con los bosques”. Este derecho de uso de las creaciones: “(...) Cazar para el sustento familiar es parte de nuestra cultura y no va a cambiar” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:31), por otro lado, será aceptado siempre que esté en concordancia con las reglas definidas por el *teko*, donde la responsabilidad de uso se da no por una “consciencia ecológica en sí”, sino más bien una ética (Ladeira, 2008:139) del *teko* mbyá. Una de las formas de relacionamiento ético se vincula con los *jára kuéry*, como veremos.

Jára kuéry (dueños/espíritus)

Terminado el recorrido del día, regresamos al punto de encuentro para guardar los equipos, ordenar los mapas, cenar. Los grupos de mapeo llegábamos desde distintos puntos del territorio. La noche iba cayendo lentamente y las fogatas se avivaban. Las cocineras revolvían grandes ollas y amasaban los *chipa'i* (tortillas) que comeríamos pronto. Me acerqué a saludar a las chicas en la cocina, y una de ellas enseguida me pasó un mate. Nos quedamos contemplando los equipos que retornaban. Uno de los grupos demoró en llegar. Cuando estuvo lista la comida, todos nos acercamos a retirar nuestros platos y jarros. Algunos contaron sobre sus caminatas, qué cosas habían visto, qué había ocurrido. El equipo que llegó último contó el por qué de su retraso. Uno de los puntos que debían marcar con GPS se encontraba muy cerca de un cerro, y no quisieron avanzar. Los cerros son entidades habitadas por espíritus o dueños. Muy cerca, se desorientaron y decidieron no seguir. Podía hacerse de noche y sería peligroso. Escuchábamos los relatos, sentados junto al fuego, los más traviesos se reían y bromeaban asustando a otros.

El referente mbyá Hilario Vera observó: “Hay lugares donde no entramos, como en los cerros, que tienen sus dueños muy celosos” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:31). Hay otros dueños, como indican:

Los *jára* son los dueños de los recursos naturales y la vida, las estaciones, los diferentes tipos de suelo, los montes, las plantas sagradas, los diferentes animales, los cerros, cada parte del *Tekoha Guasú* de los Mbyá Guaraní. Los *jára* cuidan y protegen los recursos naturales y se debe pedir permiso a ellos para utilizarlos (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013:87).

Los *jára* vigilan y juzgan el accionar de los y las mbyá, siendo uno de los factores que regula el comportamiento de éstos para con las plantas, los animales, los lugares, según el orden social y las reglas que rigen su cosmología. Ante estas entidades, se debe desplegar una serie de consideraciones, como “tener respeto”, guardar precaución, a fin de no ser castigados por los *jára* que, si bien suelen ser benevolentes, pueden accionar de manera violenta cuando las reglas por ellos instrumentadas son transgredidas.

Los “espíritus-dueños” pueden enviar enfermedades (Pissolato, 2008:41) en casos que juzguen meritorios. El accionar de los *ija* o *jára* ha sido revisado por varios autores y autoras que trabajan con los distintos grupos guaraníes (Vera, 2015; Fogel & Scappini, 2012; Cebolla Badie, 2013; Bartolomé, 2009; Ladeira, 2008; Chamorro, 2004). Beate Lehner (2005:51) propone que la traducción habitual de *jára* como “dueño” lleva a interpretaciones equivocadas, pues no se trata de un concepto de “propiedad privada”. Los *jára* son guardianes que otorgan el derecho de usufructo acorde a los preceptos del *teko* guaraní. Algunos de los *jára* fueron gráficamente representados durante el mapeo participativo de 2012 y 2013 (Figura N° 20).

Los modos de uso normativos son resaltados en los trabajos de mapeamiento, pero es importante señalar que las formas de uso y ocupación mbyá no se rigen exclusivamente por preceptos éticos. Éstos pueden ser o no cumplidos, según diversas situaciones particulares o consideraciones que realizan los mbyá. Existen también comunidades que se encuentran involucradas en la deforestación de parte de sus tierras para arrendamiento de variedades transgénicas, como ocurre con “el otro grupo”, que señalaban los líderes. Se ha mencionado durante el mapeo, que en algunas comunidades mbyá ya casi no hay animales para cazar, y que la “gente debe

matar a los animales que encuentran, sean adultos, jóvenes o hembras preñadas”, lo que antes no se hacía (Propiedad Intelectual del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013:84).



Figura N° 20: Algunos de los *jára kuéry* que fueron graficados para el trabajo de mapeo participativo por jóvenes mbyá junto a líderes y lideresas religiosos; a) *Cerroja* (dueño de los cerros), b) *Yvyja* (dueño de los suelos), c) *Ka'aguy rovapyja* (dueño del monte). Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní (2013).

Las acciones de los mbyá que no se ajusten a las normas no implican que estas personas “dejen de ser indígenas”. Durante los mapeos he observado varias entidades que proyectan una imagen idealizada de los pueblos indígenas con respecto a esto. En el caso de las comunidades mbyá, los “buenos” son los que defienden el monte, mientras que los “malos” son los que arriendan sus tierras para plantación de soja. Cuando los mbyá, en sus discursos durante reuniones mantenidas con funcionarios estatales y no estatales, sostienen que ellos son “gente del monte”, una funcionaria de una ONG pide la palabra para agregar que “el bosque sólo está donde están los indígenas”. Cuando ella se refiere al “grupo que transa con los sojeros”, lo hace presentándolo como los desviados del buen camino o de la naturaleza real de los mbyá. Los líderes, comunidades y grupos indígenas en general, se involucran en los contextos de negociación y de cálculos en un universo de posibilidades, tomando las decisiones que consideran favorables según sus conveniencias. Esto implica

decisiones ligadas a una “eficacia de uso, práctico y simbólico” (Mura, 2014, 2006) más que a un marco cosmológico estructurado o herméticamente definido.

La relación que las comunidades tienen con sus territorios no se limita a una dimensión cosmológica ideal, interviniendo la negociación política de las personas en diversos acontecimientos, tanto con los no-indígenas (alianzas con ONGs o con “sojeros”, por ejemplo); como con los demás seres presentes en los espacios (animales para cazar, *jára kuéry*, etc.). Dicha dimensión cosmológica, por otra parte, no tiene que ver con un corpus de conocimiento transmitido de forma invariable, sino que en su composición también intervienen experiencias personales y colectivas puntuales, ligadas a las situaciones históricas particulares. En uno de los viajes para el mapeo participativo, habíamos llegado a la comunidad de madrugada, a la noche. Estacionamos a la entrada del salón comunitario y vimos a una chica y un chico, un joven matrimonio, que tomaban mate esperándonos. Nos acercamos, saludamos y nos quedamos mirando el cielo; estaba despejado y muy estrellado. El chico nos contó que el cúmulo de estrellas en forma de estela que estábamos viendo era el *mborevi rape* (camino del tapir): “Ahora que ya no hay monte, ya no hay *mborevi*, se fueron todos al cielo, y eso que se ve ahí es el rastro que dejaron al irse, su camino”, nos dijo. Fabio Mura (2006) propone que las normas morales de comportamiento no pueden ser analizadas por fuera de los contextos sociales en que éstas son producidas.

Esta perspectiva permite comprender que la introducción de elementos “blancos” en estos marcos cosmológicos, forman parte de negociaciones y experiencias contextuales de las personas. Es decir, las concepciones cosmológicas y espaciales indígenas se encuentran en movimiento y se modifican constantemente, introduciendo nuevos elementos. Así como señalan que “para los Mbya fue creado el monte”, los blancos también son “dueños” de ciertos elementos, como los “campos abiertos”, que fueron creados para los *jurua*. No se busca, en la propuesta de Mura (2006:204), comparar las prácticas que efectivamente realizan los indígenas en contra de sus preceptos morales y éticos, sino comprender la relación dada entre ambos para “entender los mecanismos a través de los cuales producen, incorporan y/o interpretan conocimientos”, y cómo esos conocimientos son validados.

Territorio y *ka'aguy* (monte)

Los territorios y los montes mbyá están habitados por diversos seres, humanos y no-humanos, que incluyen indígenas y *jurua* (no indígenas), y también por espíritus, entidades consideradas “inertes” desde los parámetros de clasificación de la ciencia occidental, como zonas rocosas o cerros, que poseen almas, agencia, vitalidad. Estas situaciones develan una red de relaciones sociales regidas por otras lógicas de comprensión del mundo, donde “lo natural” forma parte intrínseca de “lo social” y “lo espiritual”. Las categorizaciones basadas en patrones de pensamiento duales o dicotómicos, como naturaleza/cultura o cuerpo/alma, con los cuales las y los técnicos habitualmente aprehendemos la realidad, fueron confrontadas. Los mbyá poseen formas distintas de conceptualizar el espacio, el mundo y los seres que en él habitan, incluidos ellos y ellas mismas. Componen un universo con perspectivas particulares espacio-temporales, modos de vivir, ser y estar en el mundo, donde la división entre “natural” y “cultural” es intrascendente⁵⁴. Al respecto, Marilyn Cebolla Badie afirma que los mbyá poseen una “visión humanizada del cosmos y la relación entre las distintas especies, los espíritus y los seres humanos es constantemente actualizada a través de los mitos, los rituales y las prácticas de la vida cotidiana” (2013:3). Para los mbyá la idea de territorio que puede aproximarse a nuestro concepto, supera no solamente los límites físicos y geográficos de las comunidades en las cuales viven, sino que se relaciona directamente con sus formas de relacionamiento social -que incluye a espíritus y entidades no humanas- y con su filosofía y cosmología en general, que además está en interacción con otros grupos indígenas y con la sociedad envolvente. María Inés Ladeira señala que para los Guaraní, la noción de territorio:

Está asociada a la noción de mundo y, por lo tanto, vinculada a un espacio geográfico donde desenvuelven relaciones que definen un modo de ser, un modo de vida. Así, si el concepto de territorio implica límites físicos (permanentes o temporales), el espacio, como categoría, presupone otros límites definidos por principios éticos y por valores que condicen con la visión del mundo de los hombres y de sus sociedades (2008:97).

54 No abordo de manera suficiente la discusión acerca de la oposición “naturaleza/cultura”, que forma parte de un amplio debate profundizado por varias investigaciones desde distintos enfoques, como por ejemplo: Cebolla Badie (2013), Vander Velden & Cebolla Badie (2011), Descola (2010, 2006), Descola & Pálsson (2001), Mura (2014, 2011), Viveiros de Castro (2004, 2002).

Un líder mbyá, en una pausa durante nuestros recorridos para el georreferenciamiento, se paró junto a un árbol y nos dijo que “Cada punto marcado con GPS tiene su explicación para nosotros. Nosotros como Asociación sabemos por qué estamos defendiendo el monte. Este árbol, por ejemplo [dando palmadas al tronco] es remedio. En el monte están nuestros remedios”. En el monte se encuentran las zonas de recolección de *eira kuéry* (mieles), *ycho* (pupa de escarabajo), *yvyra roiporúva* (plantas útiles) para construcción y artesanía (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013). Los objetos singulares -como aquel árbol- que componen los espacios mbyá forman parte de una concepción más general de las relaciones sociales, políticas y económicas que conforman el territorio, y no están regidos por un interés exclusivamente utilitario.

Las comunidades sostienen que para los mbyá:

El monte es su vida misma, el monte es la prevención de muchos males y sanación de las enfermedades”, en el bosque “encontramos todo, para nuestro techo como las pajas, tacuaras y palmas, [es] nuestra casa grande podemos mantener nuestra cultura nuestra costumbre, nuestra religión y nuestros cementerios (...) y lugares sagrados, desde ahí nos comunicamos con nuestro Padre/Creador (Propiedad Intelectual del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:9).

Los espacios son constantemente definidos a través de la interacción con diversos agentes, que pueden ser indígenas, animales, no-indígenas y sus instituciones, espíritus, dioses. Lo que resulta importante son los contextos de interacción de diferente tipo, que determinan las posibilidades y las limitaciones de negociación. Un líder mbyá observó: “Nuestra meta es defender el territorio, eso es lo que hacemos. Si no había este proyecto, nosotros igual íbamos a defender. Nosotros queremos que nuestros niños se queden en nuestro *tekoa*” (durante el mapeo, 2013). El interés que tienen los mbyá en los montes es vital, no por compartir los mismos parámetros o categorías de “conservación” o de “naturaleza”, sino porque el monte es un espacio que les permite vivir según sus propios parámetros sociocosmológicos (Ladeira, 2008:51), como por ejemplo, las prácticas de caza y pesca que observamos.

Pero las comunidades y las organizaciones mbyá, además de valorar los montes, reivindican su derecho al acceso a tierras y territorios, que no pueden estar desvinculados, pues les permitan garantizar y definir libremente sus modos de vida. La lideresa Antolina González sostiene:

Nosotros los Mbyá hemos nacido en este bosque, hemos utilizado primero que nadie esta tierra y esta agua. Es por eso que tenemos un verdadero aprecio hacia nuestro bosque y queremos una ayuda para lograr que lo poco que queda esté otra vez en nuestras manos. Solamente en el bosque encontramos nuestra medicina, nuestro alimento, nuestro sentir. Esto solo los Mbyá sabemos, los no indígenas no lo saben. Hemos intentado de muchas maneras defender nuestra tierra, nuestros soldados han intervenido, pero aún así los no indígenas no nos respetan. Ellos hacen como si fueran los dueños, porque lo quieren vender, porque quieren dinero. Sin embargo, nosotros somos celosos del bosque porque nos da salud y alegría (...). Nuestros antepasados han vivido en estas tierras, allí tenemos nuestros cementerios, los grandes terratenientes han echado los bosques sin siquiera respetar nuestros cementerios. Nuestra lucha es para que este tipo de situación no se repita, por eso estamos aquí... (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013:94).

En la comunidad mbyá *Karanda* indican que: “Mediante nuestros creadores y la gente que sabe escucharlos no termina todavía el monte y además nuestras autoridades [mbyá] luchan por defender” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:31). Aquello que hace a la “espiritualidad” mbyá, así como las entidades no-humanas con las que se relacionan -como los *jára kuéry*- no son meras representaciones, sino que forman parte de sus relaciones sociales y políticas, y son tan reales como cualquier otra. Estas relaciones se encuentran en interacción y constante transformación, y se encuentran contextualmente situadas. En este sentido, interesa destacar lo señalado por Barbosa & Mura (2011:14): “los *tekoha guasu* contemporáneos son pensados como amplios territorios en red y no solo como islas de tierra étnicamente exclusivas al uso de los indígenas”, pues las concepciones de territorio y monte, así como su defensa ante los procesos de apropiación por parte de los no-indígenas, son definidas también en estas interacciones. Wilde (2008, 2007) propone pensar en los espacios como objetos de construcciones identitarias donde la relación entre paisaje, territorio e identidad tiene un carácter histórico e ideológico, siendo fundamental el contexto específico en que éstas son producidas. La distinción entre “tierra” y “territorio” se hace más fuerte en los discursos a partir de la reivindicación ante los estados por la pérdida de sus montes y sus lugares. La Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) en Paraguay establece que “la tierra es fundamentalmente un espacio físico de ocupación directa por parte de una unidad doméstica, como la familia, o una ocupación indígena, y al mismo tiempo, constituye un factor de producción y subsistencia, un elemento

indispensable para la supervivencia del grupo social”. La noción de “territorio” que esgrime esta organización es más amplia, refiriéndose al:

Espacio geográfico en el cual se desenvuelve la dinámica de las sociedades indígenas, y con el cual está vinculada la cultura, la historia y la identidad de un grupo indígena dado. La idea de territorio subyace al concepto de pueblo o nación. El territorio indígena es el espacio geográfico-cultural que los pueblos indígenas reclaman como un derecho colectivo, indispensable para su sobrevivencia, su identidad y su reproducción como pueblos. Mientras que la tierra es reclamada como una necesidad económica y social, el territorio lo es como una necesidad cultural y política, vinculado al derecho de autonomía y de libre determinación. La destrucción y negación de los territorios indígenas constituye una forma más de etnocidio, y por lo tanto una seria violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas (FAPI, 2009:40).

Peligros identificados

Líderes, lideresas y referentes reiteradamente denuncian los peligros a los que se exponen las comunidades frente a las actividades delictivas en la zona, como el tráfico de rollos (“rolleros”), la cacería furtiva (“mariscadores”) y el cultivo ilegal de marihuana (*Cannabis sativa*). Los mbyá comentan que esto constituye grandes amenazas. En el caso de los cazadores que invaden, comentan que: “Llevan nuestros venados con nuestras trampas puestas inclusive” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2009:31). Durante los mapeos participativos hubo comunidades mbyá que optaron por no participar en la identificación de las “amenazas”, por temor a la represalia de los vecinos, con quienes, además, algunos trabajan esporádicamente realizando trabajos temporarios. Las actividades ilícitas son constantemente denunciadas por indígenas y no-indígenas, habiendo incluso numerosos casos documentados en los medios de comunicación⁵⁵. Las actividades son realizadas por empresarios, paraguayos y brasileros, y a veces por grupos indígenas o campesinos, directamente o de manera cómplice. Impulsados, éstos últimos, por la presión económica a la que los somete la política de colonización agroindustrial, muchas veces dichas actividades son la única posibilidad de asegurar algún recurso económico. Pero el alto riesgo que supone, no solamente involucra bienes materiales o del monte, sino que implica un peligro grave a la integridad física de las personas. Conversando sobre estas situaciones, una vez jóvenes y líderes mbyá

55 <http://www.ultimahora.com/en-2016-echaron-mas-bosques-que-2015-cultivo-marihuana-n1094768.html>

nos contaron que en cierta oportunidad, caminando por uno de los *tape po'i*, se toparon con un grupo de “rolleros” y que uno de ellos le cerró el paso a una niña de doce años. El hombre le preguntó a la niña si ella ya había tenido relaciones sexuales, y que si no, ahora las iba a tener. Su compañero rollero le dijo que no habían ido a eso y que debían concentrarse en su trabajo. Finalmente pudieron liberarse de la situación, aun estando armados los hombres, y se escaparon rápidamente adentrándose en el monte. Cuentan que los rolleros tiraron dos veces con sus rifles, pero no los acertaron⁵⁶. Las comunidades quedan vulnerables al peligro del tráfico y los grupos armados, así como también a la intoxicación por agrotóxicos mencionada anteriormente. Líderes y lideresas mbyá han “llenado las oficinas” correspondientes con denuncias, sin obtener respuestas. Los controles son inefectivos y se inscriben en un marco de complicidad que involucra a las autoridades responsables.

Entre los peligros identificados para los *tekoa* se encuentra además la creación de “Reservas Privadas”, que “representan una amenaza para las comunidades porque estas reservas no permiten el ingreso de los indígenas a los bosques ni el uso de los recursos naturales en forma tradicional” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013:72). Los sectores empresariales y conservacionistas capitalizan una idea de “naturaleza” que debe ser protegida de la humanidad, proponiendo mecanismos de privatización de los territorios a conservar como respuesta al deterioro medioambiental. Muchas entidades privadas se apropian así, protegidas por legislaciones que las amparan, de recursos naturales y tierras y territorios indígenas, como ha sucedido con la Reserva *Ypeti* de la empresa Golondrina o con la Reserva para Parque Nacional San Rafael, y ante la cual las Asociaciones contraponen su *Tekoha Guasu*.

56 Se registra “criminal atropello a la comunidad indígena *Karanda*, ubicada dentro de la reserva natural San Rafael, en el departamento de Caazapá. Según relatos de los pobladores y pobladoras, unos 15 hombres armados y encapuchados se presentaron el 29 de enero en la comunidad compuesta por 55 indígenas mbya guaraní. Dispararon a quemarropa, agredieron y amedrentaron (...)” Fuente: <http://www.baseis.org.py/base/leermasDestac.php?noticia=869>. Es alarmante la deforestación masiva y exportación de rollos para contrabando en la frontera de Brasil y Paraguay. Durante la ejecución del proyecto hemos observado de manera constante la circulación de camiones repletos de árboles nativos talados de las áreas “protegidas”. En uno de los recorridos de mapeo encontramos un campamento de rolleros dentro de la propiedad Santa Inés. Contamos aproximadamente 36 rollos de *kupa'y* (*Copaifera lagsdorfii*), *kurupa'y* (*Anadenanthera* sp.), *tajy* (*Handroanthus impetiginosus*, *H. heptaphyllus*). Dentro de los Parques Nacionales RPNS y PN Caazapá se han fiscalizado zonas deforestadas para plantación de marihuana.

***Tekoha Guasu* como categoría de reivindicación**

El término “*Tekoha Guasu*”, en este contexto específico, se instala y designa una categoría mbyá para reafirmar su derecho y pertenencia al territorio ante los no-indígenas y ante el Estado paraguayo. Los líderes y lideresas de las Asociaciones expresan que “(...) por ningún motivo no queremos que el nombre sea cambiado, no se puede llamar reserva ni parque nacional u otro. Este *Tekoha Guasú* es de los Mbya, nosotros no vinimos de otros lados somos originarios de este lugar (...)” (Constancio Chaparro, Antolina González y Eusebio Chaparro, 2009). Otro líder referente mbyá expresa “Yo como líder y como Mbyá Guaraní es muy difícil que acepte como Parque Nacional nuestro territorio ancestral, este es nuestro territorio en forma milenaria y si existen otros indígenas de este u otro país que piensan diferente, ellos sabrán, pero yo no acepto” (líder mbyá Alberto Vázquez, 2013).

La transformación profunda de las condiciones materiales del territorio en la Región Oriental ha generado respuestas por parte de las sociedades guaraníes. Los cambios en sus formas de conceptualizar las territorialidades es una de las maneras en que observamos esas respuestas. Las condiciones históricas en las cuales los guaraníes han producido sus instituciones y formulado sus categorías los ha obligado a negociar sus espacios ante los grupos más poderosos (Almeida & Mura, 2004) y a redefinir esas categorías territoriales y sus formas de organización. Para las Asociaciones lo prioritario es el reconocimiento de su territorio y la garantía plena de uso y ocupación por parte del Pueblo Mbyá: “(...) el gran pueblo Mbya no solo de Itapúa y Ca’azapa sino de otros departamentos queremos proteger todos juntos lo más importantes para nosotros que es nuestro TEKOKHA GUASU (...)” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbya Guaraní, 2009:9). Los y las mbyá declaran:

Nuestro *Tekoha Guasú* es de origen milenario, perteneciente a la parte sur del gran territorio Guaraní de la parte Oriental del Paraguay, antiguamente desde el Guairá hasta el río Paraná, incluyendo la isla *Yasyreta*. Este extenso territorio se encontraba bajo el liderazgo de *Karai Vera*, conocido como Ángel Garay por las autoridades paraguayas. Varios reclamos fueron hechos para que el gobierno respete el territorio ancestral del Pueblo *Mbyá* Guaraní, para que los hijos y los hijos de sus hijos vivieran en paz, pero sus voces no fueron escuchadas. Por la lucha territorial del *Tekoha Guasú* el líder Garay se mudó al medio del territorio *mbya*, hoy llamado *Jukeri*. Allí pudo asegurar tierras para los *mbya* y los líderes que le acompañaron de cerca y los descendientes de ellos continúan siempre esta lucha territorial (Propiedad Intelectual del Pueblo Mbyá Guaraní, 2013:9).

El reconocimiento a la posesión, uso y dominio de territorios indígenas, con autonomía política y soberanía, trae consigo una nueva “batería simbólica y retórica” que hace que sus territorios sean, además de lugar de vida, un “proceso de conquista, uso y defensa” (Salamanca, 2012). Hemos observado que uno de los objetivos principales del Proyecto de mapeo fue la construcción participativa de una herramienta técnica que apoye la reivindicación territorial de las comunidades mbyá. Gran parte del territorio está en manos de Reservas Privadas o grandes empresarios y las instituciones gubernamentales responsables de la regularización de tierras están altamente corrompidas, lo cual obstaculizó aún más la demarcación del territorio que las Asociaciones mbyá reclaman. Esto en cuanto a términos pragmáticos de delimitación física de tierras. Pero por otro lado, los territorios guaraníes no están definidos por sus límites físicos, sino por los modos de construcción social del *teko* o modo de ser, el relacionamiento entre las comunidades y con la sociedad englobante. Es relevante mostrar esto para comprender mejor que las definiciones territoriales mbyá no son rígidas. La categoría *Tekoha Guasu* permite ver, además, la alianza entre las Asociaciones ACIDI y TYJP para producir una definición común de reivindicación territorial.

Ante los contextos de límites nacionales y, más adelante, la expansión de las fronteras agrícolas y ganaderas que imponen una administración distinta de los espacios, la demarcación de tierras y fijación de límites precisos se hacen necesarios para los grupos guaraníes. Si antes buscaban evitar procesos de legitimación de espacios, por considerar la definición de espacios fijos y el enfrentamiento con la sociedad englobante aspectos contrarios al mbyá *reko*; ante el nuevo contexto pasan a reivindicar de forma insistente la legalización de sus espacios (De Assis & Garlet, 2004:52). La postura de los mbyá en cuanto a la garantía de sus tierras ha sufrido cambios en los últimos años. Luciano Cáceres, líder mbyá referente de la ACIDI, ha señalado que “(...) años atrás el propietario reclamaba su tierra y decía que iba a tumbar el bosque ante lo cual nosotros decidíamos retirarnos del lugar. Hoy en día esto ya no sucede, las comunidades se quedan en el lugar, no se mueven pese a las amenazas” (Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, 2012:96).

Los territorios que abarcan las comunidades mbyá son fundamentalmente dinámicos y transfronterizos; ponerse de acuerdo en la extensión exacta del *Tekoha Guasú* implica una tarea difícil. Pues, si en el contexto de reivindicación territorial

llevada adelante por las Asociaciones mbyá ante la creación de la RPNSR, *Tekoha Guasú* refiere a una porción específica de tierra, el concepto no se limita a ella. Los espacios en donde viven las comunidades mbyá comprenden dimensiones socio-políticas, económicas y socio-cosmológicas particulares, donde las familias se relacionan entre sí, con el territorio, sus dioses y los seres que lo habitan (como los animales, las plantas, los *jára kuéry*, los *jurua*). Estos espacios deben ser entendidos como lugares que van mucho más allá de las áreas específicas en donde se encuentran sus casas y sus comunidades.

La complejidad que abarca la situación de territorios indígenas en términos conceptuales y prácticos para su administración, no es siempre comprendida por las agencias estatales. Para la definición de límites en tierras y territorios guaraníes es fundamental la participación efectiva de las comunidades indígenas dentro de los procesos de demarcación y gestión territorial. Si bien reiteramos que los territorios guaraníes no son definidos según límites fijos, considero, junto a las Asociaciones mbyá, que para una reivindicación territorial ante el Estado es fundamental contar con una propuesta concreta y delimitada de tierra, lo que hasta el momento no fue posible. Las Asociaciones hablan de unas 100.000 hectáreas en la zona de la RPNSR y aclaran que su territorio incluye y supera las 78.000 hectáreas decretadas como RPNSR. Uno de los mapas elaborados diferencia: a) el *Tekoha Guasú*, territorio actualmente reivindicado (línea de color rojo oscuro), y b) el RPN San Rafael (línea de color rosado) (Figura N° 21).

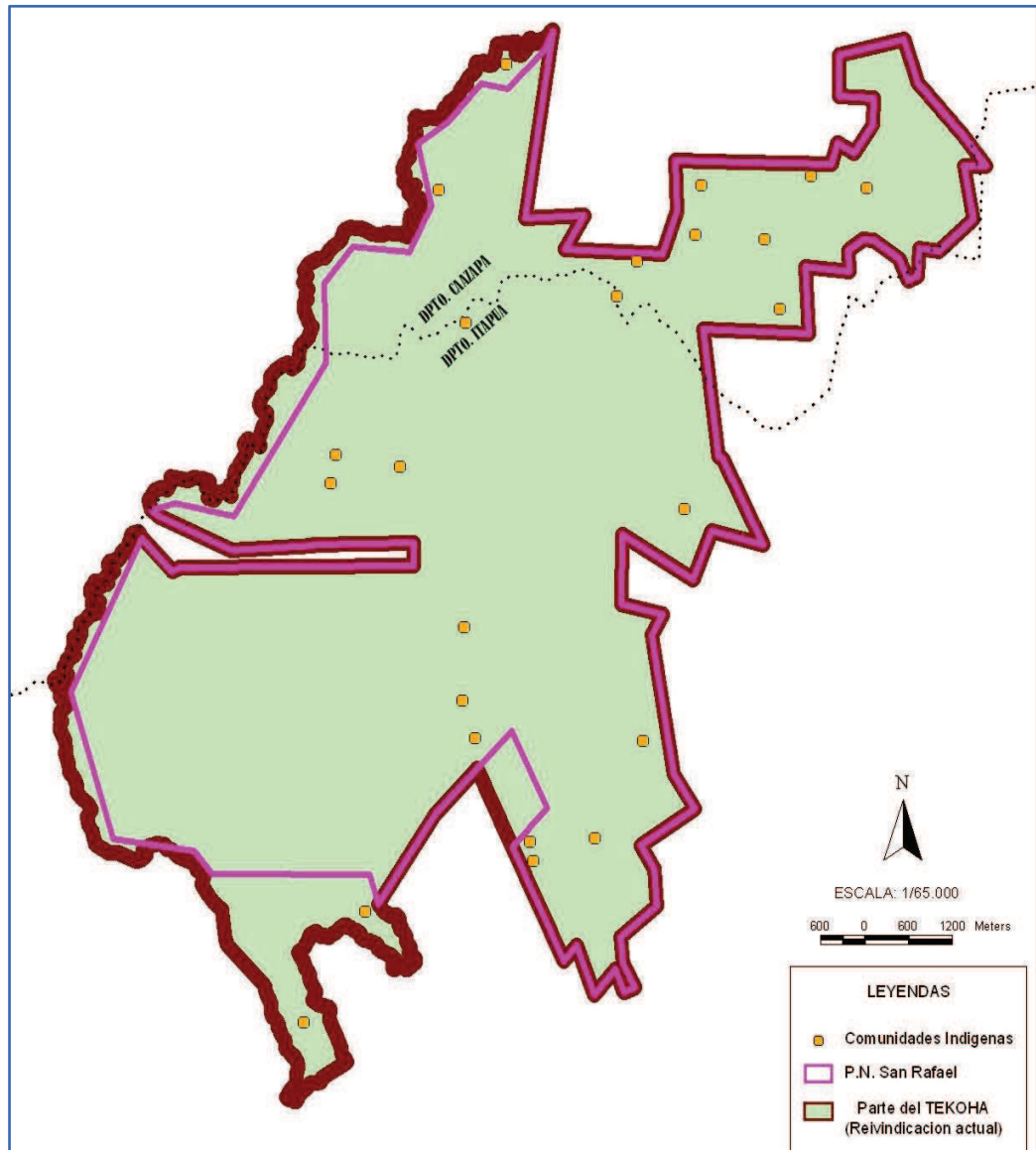


Figura N° 21: Mapa del Tekoha Guasú en reivindicación actual y límite de la Reserva para Parque San Rafael. Es importante tener claro que el territorio reivindicado por los Mbyá coincide parcialmente con la zona de la Reserva para Parque San Rafael, pero no se limita a ella. No es lo mismo, por lo tanto, hablar de la Reserva San Rafael o del Tekoha Guasú, como los Mbyá llaman a la zona reivindicada. El área actualmente reclamada no limita futuras reivindicaciones”. Fuente: Propiedad Intelectual del Pueblo Mbyá Guaraní, (2013).

Capítulo 3

Los *tekoa* en la vida cotidiana y las instancias políticas

En este capítulo se abordan las dinámicas internas del *tekoa* a partir de una descripción etnográfica de las experiencias vividas en la comunidad *Ypetĩ* en 2016, y teniendo en cuenta las comunidades visitadas en 2012 y 2013. Delineo la lógica interna que imprime ritmos en las actividades cotidianas, aproximándome a un análisis sobre la organización del territorio en el día a día. ¿Qué lugares componen las comunidades y cómo son utilizados? ¿Cuáles son las actividades diarias que se realizan? Privilegio en la primera parte de este capítulo lo cotidiano. Las acciones preponderantes en el llamado “espacio doméstico”, para visibilizar esta dimensión, que no debe considerarse como secundaria. Las actividades cotidianas y los aspectos del relacionamiento social, como los afectos o las visitas entre las personas, son fundamentales en las nociones de espacialidad *mbyá*, pues construyen permanentemente las comunidades socio-políticas y la vida en los *tekoa*. En la segunda parte del capítulo, trato la configuración de la vida social a partir de la ruptura de este cotidiano, representado por la instancia ritualizada del *Aty Guasu* (asamblea general). En los *Aty Guasu* distintos *tekoa* se relacionan entre sí, líderes y referentes, junto con niños, niñas, ancianos, ancianas, se reúnen para discutir temas varios -como la defensa de sus territorios- y para participar del *tangara* (cantos y bailes) y los rituales religiosos en el *Opy* (casa ceremonial).

La política *mbyá* no está desvinculada de los aspectos cotidianos ni de los religiosos, siendo las instancias como los *Aty Guasu* importantes para el accionar de sus modos propios de ser, y de “fortalecer la lucha”, como indican. Estas dimensiones, lo cotidiano/doméstico y lo político/comunitario, funcionan no como espacios opuestos y excluyentes sino de manera continua. Joana Overing y Alan Passes (2010) proponen que para comprender las nociones indígenas de sociabilidad se debe superar la separación entre lo público y lo privado, lo doméstico y lo colectivo. Apunto a aportar ciertos instrumentos para la comprensión de las comunidades *mbyá* haciendo uso de las nociones y prácticas vinculadas a la “conviabilidad” (“*conviviality*”) (Overing & Passes, 2000), propuesta por los autores

mencionados. Estos campos van configurando las relaciones sociales y deben ser entendidos como instancias de articulación y organización de los espacios, tanto para la construcción y convivencia al interior de los *tekoa*, como para las relaciones intercomunitarias más amplias y con los no-indígenas. La descripción y el análisis que realizo en este capítulo –como en los otros- no pretenden partir desde un punto de vista “objetivo”. Esto se hace explícito, sobre todo, considerando las divisiones de género dentro del *tekoa*, por un lado, y mi categoría de *cheñora* (mujer no-indígena), por otro, que condicionan mi mirada, mi lugar y el registro que pueda realizar de estas vivencias.

Los *tekoa* en su cotidiano

Oga kuéry, las casas

Las casas *mbyá* se utilizan para realizar actividades muy puntuales, como dormir o guardar cosas, teniendo una o dos habitaciones, según el tamaño de la familia. En casos donde la familia va creciendo y se necesite más espacio, se agregan construcciones que sirvan como depósitos o despensas. Las parejas jóvenes que forman sus propias familias, construyen sus casas, próximas a la de los abuelos y abuelas. Las casas cuentan con pequeñas galerías, techadas, donde se hace el fuego y se toma mate a la mañana y a la tardecita. Muchas de las casas tienen las paredes de adobe (mezcla de tierra y paja), madera o *takuara*, el techo de paja (gramínea) y *aguara ruguái* (*Bulbostylis* sp., *Schizachyrium* sp.) o también de *takuara*, los pisos en su gran mayoría son de tierra. También hay comunidades que cuentan con casas que se construyen con planes gubernamentales o proyectos de desarrollo que suelen ser de “material”, esto es con ladrillos y tejas. Los planes y proyectos emprenden construcciones que se utilizan principalmente como escuelas, puestos de salud o salones comunitarios (Figura N° 23). El fuego emplazado bajo techo (pero no dentro de las viviendas) se presenta en todas o casi todas las casas en donde estuve; de esta manera lo resguardan del viento fuerte y es un lugar cómodo para estar cuando llueve. El “hogar guaraní” aparece muchas veces representado por el fogón, que es “abrigo, punto de reunión, luz en la noche, sitio donde se espera la comida diariamente” (Larricq, 1993:54).

La mayor parte de las actividades se realiza al aire libre, “oka” (afuera), en el patio. Los patios de las casas suelen ser amplios, de tierra roja, idealmente rodeados de árboles que brinden buena sombra. Muchas familias cuentan con animales de corral. En la casa donde permanecí más tiempo, había un chiquero con unos ocho o nueve cerdos, y gallinas y pollitos, como cincuenta, que correteaban por el patio y los alrededores, una vaca y su ternero, y unos quince patos. Esto servía para alimentación y recursos de la familia extensa. Cerca del camino que iba a la ruta se encontraban plantas de limón, mandarina, naranja, banana, mamón, *inga*, mango, mora⁵⁷. Alrededor del patio de las casas, se abren varios *tape po'i* con distintos destinos. Estos caminos como elementos que conforman los espacios mbyá, tienen un alto valor en la comunicación de los lugares y el relacionamiento social. Los niños y niñas, siempre presentes en los escenarios hogareños, juegan la mayor parte del día, entreteniéndose con los árboles cercanos, los animales domésticos, inventando juegos. Es común la presencia de animales del monte “domesticados”, como *ka'i* (*Cebus apella*) o *koatĩ* (*Nasua* sp.), con quienes los pequeños también juegan. La disposición de los objetos y espacios de las casas coincide, por lo general, con lo descrito, variando las dimensiones en función de la cantidad de integrantes de la familia.

En la comunidad *Ypetĩ*, cruzando el camino principal o ruta, consistente en un camino público de tierra, comenzaban los campos de monocultivos extensivos que, sin embargo, no podían ser directamente observados desde aquella casa debido a los árboles dispuestos alrededor del patio, que cubrían casi completamente la visual. No obstante, no todas las viviendas gozan de estos mismos beneficios, así como de la variedad de animales de corral y plantas frutales⁵⁸. Otra casa a la que fui un par de veces de visita, por ejemplo, se encuentra a pocos metros de la ruta que marca los límites de la comunidad. Ubicada en una zona de terreno elevado, permite una vista panorámica amplia que devuelve, luego de la ruta de tierra aglomerada, la imagen del “mecanizado” (cultivos transgénicos) extendida a lo largo y ancho del paisaje. Sobre

⁵⁷ Limón (*Citrus* sp.), mandarina (*Citrus* sp.), naranja (*Citrus* sp.), banana (*Musa* sp.), mamón (*Carica papaya*), *inga* (*Inga* sp.), mango (*Mangifera* sp.), mora (*Morus nigra*).

⁵⁸ Marcelo Bogado (2017) realiza un análisis acerca de la diferenciación social entre los mbyá, señalando que si bien opera un valor moral de mboriau (amor al prójimo), principio de solidaridad, opera, por otro lado, una lógica opuesta según la cual los recursos son distribuidos principalmente dentro de la familia extensa. En esta distribución, además, el dinero no se incluye como bien recíproco.

los extensos campos del mecanizado circulaban diariamente grandes tractores dedicados a la fumigación de los monocultivos. En otras comunidades los cultivos transgénicos llegan casi hasta las puertas de las viviendas mbyá. En algunas de éstas las personas optan por criar mayor número de animales de corral, estando las chacras compuestas principalmente por plantíos de mandioca.

Los espacios comunes y los *tape po'i*

Cierto día, para la hora del *terere*, cerca de las diez de la mañana, me fui de visita a casa de una pareja, quien participó de los trabajos de mapeo participativo. Caminé por el *tape po'i* que pasa al lado de algunas casas, donde había gente reunida, conversando. El camino se hacía estrecho por tramos, pasando por zonas arboladas y con mucha vegetación. Más adelante se abría a una chacra grande y terminaba en una gran plaza. Alrededor de esta plaza estaban el salón comunitario y la Escuelita. El salón comunitario es un lugar de mucho paso y cumple varias funciones. Es un lugar frecuente para las reuniones comunitarias; en las habitaciones guardan cosas varias (máquina de coser, aparadores con víveres, un *freezer* que se utiliza en eventos como actividades con ONGs, entidades gubernamentales o asambleas). El salón funciona además como colegio para adolescentes y adultos cada quince días, cuando las Hermanas de la Pastoral Indígena de *Tava'i* dan clases de lecto-escritura, historia y geografía, matemáticas, entre otras cosas. Los niños y las niñas menores van a la Escuelita, que funciona desde primer grado hasta primero de la media (hay aproximadamente 50 alumnos y alumnas en *Ypeti*), con cuatro docentes mbyá y dos no-indígenas, todos nombrados por el Ministerio de Educación⁵⁹. En cuanto a la infraestructura en general, los servicios u obras

59 Bajo la Ley N° 3321/07 se crea la Dirección General de Educación Escolar Indígena (DGEEI) dentro del Ministerio de Educación. Actualmente un equipo de personas comprometidas llevan adelante lo que desde hace décadas se viene lentamente desarrollando: currículums participativos, pero además una educación integral que comprenda los mecanismos educativos particulares de cada grupo étnico. Anai Vera y Helena Martínez (inédito) señalan las experiencias que se han realizado, consistentes en investigaciones participativas con ayuda de agentes y financiamiento externo. Se han elaborado materiales didácticos en varias lenguas indígenas y se avanzó significativamente en los programas. Sin embargo, al no contar con un presupuesto la DGEEI, la puesta en marcha de dichos avances es enormemente obstaculizada. El concepto y la práctica de una Educación Intercultural (que abarque a indígenas como a no-indígenas), postulan las autoras, es un largo proceso, donde la voluntad política y determinación del Estado son claves. Existen rubros específicos para profesores y profesoras indígenas nombrados por el Ministerio, como observamos. En este sentido, el Pueblo Mbyá es uno de los que más avanzó en sus derechos educativos, en términos de organización. Cabe destacar

(conexión eléctrica, pozos de agua, puestos de salud), son realizados junto con entidades gubernamentales u ONGs.

La disposición de las casas entre sí, con los demás espacios de uso común (el salón comunitario, las escuelas, los caminos principales o de mayor circulación) y con el monte, es realizada siempre en conexión con los *tape po'i*, caminos más pequeños (Figuras N° 22-24). Las niñas y las mujeres se mueven y transitan la interioridad de los espacios comunitarios, mientras los niños, a medida que van creciendo, irán acompañando a los adultos varones en sus recorridos y actividades por los montes y los espacios no-indígenas. Las actividades diarias van configurando de esta forma los espacios dentro de las comunidades, donde cada familia posee el dominio de su lugar de asiento, pero en conexión con el resto de los espacios. Son los caminos los que comunican los distintos espacios entre sí y son diariamente recorridos, conformando redes sociales que relacionan a individuos, familias, entidades no-humanas, otras comunidades entre sí. Los ámbitos de las casas, las chacras y el monte están relacionados y conectados a través de los *tape* (caminos) y los *tape po'i*, y por los distintos usos y ocupación que realizan las personas en su cotidiano. Los “caminos principales” o rutas, a su vez, conectan las comunidades con los espacios no-indígenas, como los pueblos cercanos, como *Tuparenda*.



Figura N° 22: Ejemplos de espacios comunes: escuela, tanque de agua y un patio amplio. Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (2016).

el apoyo que realiza la Pastoral Social en las comunidades donde estuve. Es gracias a ello que muchas personas acceden a terminar la educación escolar básica, recibiendo de bachilleres.



Figura N° 23: Imagen de arriba y del medio, casas con los patios centrales. Abajo, el salón comunitario. Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (2016).



Figura N° 24: Imagen de arriba, vista del límite de la propiedad comunitaria, desde una casa. A la izquierda, un *tape po'i* (camino pequeño). A la derecha, un *ykua* (naciente de agua). Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ (2016).

Los trabajos en la comunidad

Las actividades dentro de las comunidades mbyá están orientadas por género, existiendo una distribución de tareas y una administración espacial en su realización. Las mujeres se encargan de la casa, permaneciendo en éstas y sus alrededores (arroyos, chacras) la mayor parte del tiempo, y son ellas quienes se encargan principalmente del cuidado de los niños y niñas más pequeños. Los hombres se ocupan de las tareas relacionadas con otros espacios de la comunidad (caminos, construcciones), actividades realizadas en el monte y en los espacios no-indígenas. Esto, sin embargo, no implica que dichas actividades no puedan ser llevadas a cabo tanto por hombres como por mujeres en determinadas circunstancias. Las tareas también dependen de la presencia de miembros de sexos y edades⁶⁰ que las hagan posibles (Larricq, 1993:75). Una mañana estábamos tomando mate en casa de Ña Antolina González, cuando llegó Jorge Centurión, otro referente de la Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ. Estacionó la moto y saludó a los presentes. Luego se sentó pesadamente en una silla frente al fuego, quejándose de dolor de cabeza. Ña Antolina le miró un rato y le tocó luego la frente, la cabeza, el pelo. Esa mañana, él y Ña Antolina participarían de una reunión con representantes de la gobernación por denuncias que realizaron respecto al tráfico de rollos que registraron en su comunidad. Esta situación da cuenta de que una mujer mbyá ocupando espacios de liderazgo y representación relacionados con el mundo no-indígena.

A continuación describiré algunas escenas reconstruidas con el fin de dar cuenta de la cotideaneidad mbyá. Luego de que Ña Antolina y Jorge partieron, un chico de unos dieciséis años, de repente se levantó y fue hasta el fondo del patio llevando consigo un machete. Cortó una rama larga y varias ramitas con muchas hojas. Ató las hojas a la rama principal y con la nueva escoba se puso a barrer el patio. La hija de Ña Antolina, que volvía de ordeñar a la vaca, puso a hervir la leche.

60 Ana Padawer (2010, 2010-b) problematiza el trabajo infantil y la incorporación de niños mbyá a las actividades productivas “tradicionales”. Padawer señala que la incorporación de niños y jóvenes indígenas a los trabajos comunitarios no debe ser reducida a necesidades de subsistencia, pues forman parte de procesos de socialización y formación. Las situaciones de juego se entremezclan en la cotideaneidad de los niños y niñas mbyá, quienes lúdicamente se inician en la participación de actividades domésticas adquiriendo y produciendo conocimiento cultural. Esto no implica dejar de lado las relaciones de poder que se producen al interior de los grupos, o bien ciertas actividades de las cuales, según la autora, los niños y niñas deben ser protegidos, como por ejemplo, en el caso de Misiones-Argentina, la comercialización de objetos artesanales que involucran traslado, desgaste y situaciones riesgosas (Padawer, 2010:56-78).

Su hija e hijo pequeños y los hijos de su hermano se entretenían jugando en el patio, al cuidado del tío, de unos diez años. Yo tomé algunos jarritos, cucharas y platos y fui hasta el pozo de agua a lavar los cubiertos para el desayuno. Al volver me ocupé del mate y cebé, mientras ella preparaba el desayuno. Así también, varias veces la acompañé a cosechar alimentos del *kokue* (chacra) o al *ykoa* (naciente de agua) para lavar ropa. En una ocasión, caminando por un *tape po'i* con una de las chicas, ella me había mostrado, levantando la pala, hasta dónde era el *kokue* suyo y de su pareja, y dónde empezaba el del vecino. Volvimos a la casa con una gran bolsa de porotos, sudando por el calor, a renovar el *terere*. Su esposo llegó a la casa para tomar su moto e ir a *Tuparenda* a comprar algunas cosas para el almuerzo, mientras nosotras empezamos a cocinar. Cuando volvió con las compras (carne, papa, tomate), ella y yo nos pusimos a cortar cebolla y carne.

Las mujeres son las que se ocupan de la cocina, lavado de ropas, crianza de los niños y niñas. Hombres y mujeres se encargan de la crianza de los chicos⁶¹; pero las mujeres (madres, tías, abuelas) se ocupan en mayor medida del cuidado, sobre todo de los más pequeños que se quedan con ellas, puesto que las actividades masculinas son desarrolladas principalmente fuera del ámbito de las casas. El trabajo en los cultivos también se comparte, aunque algunos autores han señalado que la cosecha es realizada principalmente por mujeres (Cebolla Badie, 2013; Larricq, 1998) y la preparación de la tierra por los hombres (Ladeira, 2008). Los trabajos de los hombres dentro de las comunidades, aunque también se dedican a las chacras, comprenden relaciones con espacios y actividades como salidas al *ka'aguy* (monte) para cazar o colocar trampas, para pescar, recolectar (miel, plantas, materiales).

Además se relacionan con los espacios no-indígenas. Generalmente son los hombres los que van hasta los pueblos o ciudades próximas a comprar algún alimento o material, llevar sus motos para alguna refacción, comprar saldo (para celulares) o combustible. Las mujeres concurren a los pueblos, pero con menor frecuencia. Algunos hombres se emplean para realizar “changas” (trabajos temporarios) en estancias cercanas, cuando se da la oportunidad. Además los recursos económicos provenientes de proyectos de desarrollo, como he mencionado,

61 Han abordado el tema de la crianza en comunidades mbyá los trabajos de Noelia Enriz (2012, 2010), Carolina Remorini (2010, 2005), Marcelo Larricq (1993).

o rubros estatales (como en los casos de profesores mbyá nombrados por el Ministerio de Educación, o programas de subsidio⁶²). Los espacios “blancos”, sus productos y su dinero, forman parte de las actividades cotidianas mbyá. Esto se da de igual manera para las mujeres, quienes compran, por ejemplo, saldo para los celulares, ropa y alimentos. Otras mujeres participan también de espacios *jurua*, como es el caso de algunas que participaron como “investigadoras” de los proyectos de mapeo, que participan en programas de radio o estudian fuera de las comunidades. Estos casos son más comunes en las familias de mejor posicionamiento político. La incorporación de elementos y objetos del mundo *jurua* no significa que los *tekoa* dejen de tener sus ritmos propios y modos de sociabilidad, aun cuando en su cotidiano estos elementos sean imprescindibles⁶³. Según indica Larricq (1993:88), la exterioridad es un “recurso analítico” que atiende más a la visión de la aldea como mediadora de los ámbitos al interior y al exterior de la comunidad, y, en alguna medida, se encuentra el polo femenino en estas oposiciones, tomando posición de las tareas internas. La coordinación de actividades de ONGs o estatales, es administrada por los hombres en su gran mayoría, que son los que intervienen como enlace entre los no-indígenas y el *tekoa*. En general, tienen mayor presencia en los proyectos de desarrollo, aunque esto está cambiando⁶⁴; he observado que esto no necesariamente implica que las mujeres no participen de éstos en otras instancias (como en las reuniones comunitarias o durante las charlas extendidas en los fogones de las casas).

62 He observado que el Programa *Tekoporã* se desarrolla con bastante regularidad en varias de las comunidades que he visitado. *Tekoporã* es un programa social implementado por la Secretaría de Acción Social orientado a la protección y promoción de las familias en situación de pobreza y vulnerabilidad. Contempla dos componentes, el primero es el acompañamiento socio familiar y comunitario y el segundo, como incentivo, una transferencia económica para facilitar el ejercicio de sus derechos, principalmente a la salud, educación y alimentación (<http://www.sas.gov.py/pagina/54-tekopor.html>).

63 Fabio Mura (2011, 2010) elabora un análisis respecto a los distintos materiales, objetos y actividades llevadas a cabo por personas kaiowá y los distintos contextos que determinan formas inéditas de organización y circulación de estos bienes, así como de los saberes construidos sobre éstos.

64 En el caso particular del proyecto de mapeo realizado en 2016, ante la exigencia de las agencias de cooperación internacional para incorporar el “enfoque de género en pueblos indígenas”, la presencia de mujeres mbyá aumentó en los equipos. En comparación con el mapeo realizado en 2012 y 2013, donde los equipos de jóvenes investigadores mbyá estaban conformados sólo por hombres, en el siguiente proyecto la mitad de los equipos estuvo conformado por mujeres. Por otro lado, la mayor presencia de mujeres en estos ámbitos podría responder a nuevas estrategias consideradas necesarias desde sus puntos de vista. Como se ha observado, es necesario abordar y problematizar específicamente la temática “género” en comunidades indígenas; problema que no he logrado desarrollar aquí.

Por otra parte, como vimos, algunas mujeres, aunque en menor medida, también ocupan espacios de relacionamiento con el mundo no-indígena.

Visitas y movilidad

Varias personas acudían a *Ypetĩ* diariamente desde otras comunidades vecinas, siendo estas visitas frecuentes. Larricq (1993) observa que en estas visitas las relaciones de parentesco son las guías más comunes. En general, las visitas suelen ser más numerosas en casas de líderes, lideresas o personas mayores con familias ampliadas; se realizan también entre personas y grupos familiares de comunidades lejanas, jóvenes en busca de parejas, o por parte de líderes y referentes políticos para tratar conflictos si los casos lo ameritan. Además las visitas pueden estar motivadas por consultas a médicos o médicas mbyá (aquí se incluyen familias paraguayas que se acercan a pedir diagnósticos médicos a los y las mbyá). Incluso movilidad de familias enteras a otros *tekoa* en busca de lugares que consideran mejores para vivir. Anteriormente era común que ante conflictos políticos o familiares, grupos mbyá se retirasen de una comunidad y formasen otra, desplazándose con libertad. En este sentido, la conformación de nuevas comunidades se hace casi imposible en la actualidad por la falta de tierras y territorios, lo que los reconduce hacia otras estrategias de aseguramiento de sus espacios físicos, como hemos observado. No obstante, las visitas y relaciones sociales extendidas siguen desplegándose por los territorios y formando circuitos de gran amplitud geográfica que atraviesan las fronteras de Paraguay, Argentina y Brasil.

La movilidad por los espacios, sin límites territoriales fijos, forma parte de la identidad del grupo (Cebolla Badie, 2013; Meliá, 2011, 1986; Enriz, 2010; Remorini, 2010; Ladeira, 2008; Mendes da Silva, 2007; Garlet, 1997; Gorosito Kramer, 1982), relacionándose este dinamismo y la búsqueda de lugares apropiados para su modo de ser, con la satisfacción a nivel personal y del grupo parental (Pissolato, 2006). En la literatura se registra una dimensión religiosa muy importante en la movilidad mbyá⁶⁵,

65 Existe un amplio debate acerca de los fundamentos y el origen de los desplazamientos que se relaciona a la búsqueda del *Yvy Marae'y* o la Tierra sin Mal: Meliá (2011, 1991, 1987), Pissolato (2006), Bartolomé (2009), Mendes da Silva (2007), Chamorro (1998), Pierre Clastres (1993), Helene Clastres (1978), Nimuendajú (1978), Schaden (1974), Cadogan (1959). La Tierra Sin Mal es un lugar de seguridad y liberación sin enfermedad ni muerte, para alcanzarla no necesariamente se debe morir, es posible acceder con plegarias, ayunos y danzas (Rehnfeldt, 2000). En los estudios se habla de un

aunque considero, así como Meliá (2011), que no sería necesariamente el factor determinante. La movilidad en vastas regiones se corresponde con motivos internos de las comunidades mbyá y motivos externos, siendo en la actualidad la presión del acceso a la tierra, uno de éstos. Como nos señalaron los mbyá, varios de los lugares por donde antes transitaban ya no existen. Garlet (1997) indica que son los vínculos de parentesco y alianza entre las personas que habitan las comunidades lo que garantiza una circulación. La manera mbyá de vivir los territorios conecta la movilidad espacial con la disposición de los *tape po'i* mencionados. Estos caminos son el “eje desde donde pensar el territorio”, si se considera el desplazamiento como práctica fundamental (Enriz, 2009:50). Además de los *tape po'i* internos, están el “*brasileiro-rape*” (camino del brasileiro) y las rutas, que son caminos limítrofes para las comunidades, pero que sirven para los traslados y patrones de comunicación entre sí. Aunque dificultadas por las condiciones territoriales actuales, las visitas se realizan de manera frecuente, en moto o a pie, atravesando los “sojales”. Si bien *Tuparendá, Tava'i*, u otros pueblos y ciudades cercanos forman parte de los espacios por los cuales circulan, la práctica del movimiento mbyá en los *tekoa* visitados, busca más bien la relación de las comunidades y parientes entre sí.

Vy'a, hallarse

“Hallarse” (*vy'a*) refiere a sentirse bien. Es común la pregunta *revy'apa* (¿te hallas?). Noelia Enriz (2010) destaca que para los mbyá estar a gusto en un lugar, el *vy'a*, es condición necesaria para el bienestar y la pertenencia en el *tekoa*. Una mañana estábamos sentadas desayunando en el patio de la casa, una chica joven, su

ethos cultural vinculado a una lógica del *oguata* (caminar) que busca lugares propicios para practicar modos de agricultura propios (Meliá 2011) y se habla del carácter de expansión colonizadora de los guaraníes (Susnik 1979). Los pueblos tupí-guaraníes buscaron alcanzar la “perfección” y poder llegar a la tierra sin mal en vida; los conflictos violentos con invasores eran interpretados como peligros para el orden religioso (Meliá *et al.* 2008:151). Según Noelli (1996 en Ladeira 2008) los desplazamientos guaraníes fueron realizados después de la conquista europea. Helene Clastres (1989) sostiene que estos movimientos fueron independientes a la venida de los europeos y formaban parte de un orden religioso que respondía a transformaciones políticas y sociales ocurridas en las sociedades de los Tupí Guaraní. Los trabajos de Helene y Pierre Clastres han sido criticados por falta de datos etnográficos e históricos, construyendo en sus postulados una imagen totalizadora y esencializada (Wilde, 2009) de una “cultura mesiánica tupí-guaraní” (Bartolomé, 2009). Evaldo Mendes da Silva (2007) analiza la movilidad mbyá como una experiencia que se relaciona directamente con la construcción de la persona, siendo el desplazamiento una práctica para la transformación de la condición humana.

hijo pequeño, y yo. El bebé, de un año y medio, estaba en su regazo y le abraza con brazos y piernas. Le comenté ese abrazo y me contó que desde que ella llegó a *Ypetĩ* duermen abrazados así, todas las noches. Ella tuvo que salir de la comunidad unos meses, dejando a sus hijos al cuidado de la abuela. Como eran todavía muy pequeños, se enfermaron ante su falta, “mis bebés se pusieron mal”, me dijo. Desde que volvió a *Ypetĩ*, el más pequeño se “halla”, empezó a subir de peso, a comer más, a no enfermarse. Me contó que cuando su bebé se enfermó de *Kamby ryrú jeré*⁶⁶ le llevó al centro de salud, pero los médicos “no conocen esta enfermedad”. Ella le hizo un preparado de *poha ñana* (plantas medicinales) pero no funcionó. Recién cuando le llevó a su bebé al *Opy*, se sanó. Los y las mbyá me han dicho que diferencian las enfermedades⁶⁷: algunas son tratadas en el *Opy* y otras en los hospitales de los *jurua*.

Elizabeth Pissolato (2008) señala que la producción de estados de salud o enfermedad, tranquilidad o inquietud, se relaciona con las condiciones para vivir bien según el modo de ser mbyá. En el caso de los niños y niñas muy pequeños (o en el periodo de gestación), si no se sienten alegres (*ndovy'ai*) presentan síntomas de enfermedad y hasta pueden querer volver a su morada original, eligiendo la muerte en este mundo (Remorini, 2010; Pissolato, 2008; Larricq, 1993). No hallarse puede causar enfermedades o incluso la muerte; en los adultos puede implicar la movilidad por el territorio en busca de condiciones mejores (Enriz, 2010; Mendes, 2007), casos de enfermedad o preocupación, como el dolor de cabeza de Jorge mencionado más arriba, ocasionado por los problemas en las tierras de su comunidad. Pissolato (2008) señala que estar con salud y “alegre” (*vy'a*) son experiencias vividas y experimentadas efectivamente en la convivencia. La posibilidad de una vida sana, de “corazones livianos”, donde el “*teko* (ley)” se cumple para todos, se refuerza en ideas como verdad y sinceridad dentro de lo comunitario (Larricq, 1993:85).

Estos aspectos son constituidos entre las personas, sus relaciones y actividades diarias, componiendo una cotidianidad donde la tranquilidad y la alegría son altamente valoradas. Esta “tranquilidad” es entendida muchas veces como haraganería. “Los indios están sentados tomando *terere* todo el día, no quieren

66 *Kamby ryrú jeré* es una enfermedad que ataca a los niños y niñas. Ocasiona dolor de estómago, diarrea, vómitos, dificultad en la digestión. *Kamby ryrú* significa recipiente que contiene leche (referido al estómago), *jere* es revuelto. Es decir, que el estómago “se da la vuelta”; y para curar esto es indefectible la presencia de un médico o médica de la comunidad.

67 Algunos estudios acerca de saberes y prácticas mbyá relacionados a la salud y enfermedad cf. Marcelo Bogado (2012), Carolina Remorini (2012, 2005), Ramón Fogel (2010).

trabajar” (conversación con técnico de ONG, 2016). Joanna Overing & Alan Passes (2000) observan que en los sentidos de “comunidad” y bien colectivo de sociedades indígenas, las acciones éticas no deben ser solamente correctas, sino placenteras. Los autores refieren a un sistema moral centrado en las virtudes, en el cual la cualidad de la “buena vida” se logra mediante prácticas y habilidades entre aquellas personas que interactúan íntimamente en cotidianidad. La ética de comportamiento orienta las actitudes de quienes viven en la comunidad (Ladeira, 2008; Pissolato, 2006), siendo realizado un esfuerzo constante con el fin de mantener el bienestar y evitar la “rabia” o “enojo” (*pochy*), (Pissolato, 2008:41; Larricq, 1993:42). Existe una intención de evitar el “*teko achy*” que se manifiesta a través de conflictos y rabia (Meliá *et al.*, 2008:96; Remorini, 2005:62; Garlet, 1997:142). El bienestar y la manera correcta de ser⁶⁸ tienen que ver con la construcción de la persona, a través de relaciones de intimidad. Éstas no están dadas, sino que son construidas.

Las “costumbres” de comportamiento, en el sentido de estos valores éticos registrados, deben ser vinculadas a las trayectorias particulares de las familias extensas y de las personas, y a sus actos concretos dentro de las dinámicas internas y de relacionamiento en comunidad. Los comportamientos mbyá no son homogéneos ni están determinados por un único modelo de *teko*, existiendo una variedad de formas de practicarlo. Habíamos observado que los *tekoa* tienen particularidades y autonomía en cuanto a sus estrategias y alianzas políticas y económicas. Estas diferencias y particularidades son también observadas en las actividades y accionar cotidiano. El hecho que existan comunidades que, por ejemplo, arrienden tierras para cultivos mecanizados o se vean involucradas en extracción de rollos, no indica que dichos grupos no puedan regirse de igual manera por el *vy’a* mencionado. Los “modos de ser” se van configurando en la experiencia diaria, y la satisfacción del

68 Las referencias a la tranquilidad, a los buenos hábitos en la conformación de la persona tienen fundamentos cosmológicos según los trabajos de León Cadogan (1959, 1952). Cadogan apunta que la búsqueda de estos valores que tiene que ver con la emulación de la Primera Tierra, la tierra sin mal (*yvy marae’y*), a la que fueron todos los seres perfectos, luego de su destrucción. Los habitantes de esta nueva tierra (*yvy pyau*) son todos “imágenes imperfectas de pobladores de los paraísos que sufrieron la metempsicosis o metamorfosis en seres inferiores por sus pecados” (Cadogan, 1959:99). Las personas deberán esforzarse para alcanzar las buenas y correctas condiciones del ser, mediante ejercicios espirituales que alivianen sus cuerpos. En la noción dual del alma para los guaraníes (Cadogan, 1952:33), existe una segunda alma que los mbyá designan como *teko achy kue*, cuya traducción es “el producto de la vida imperfecta”. Al morir la persona, el *teko achy kue* se convierte en *mbogua*, fantasma muy temido, también llamado *angue* (en guaraní clásico significa alma de difunto). La definición que de *angue* y *mbogua* dan los dirigentes mbyá-guaraníes, indica Cadogan, refiere al *teko achy kue*, es decir, “el producto del imperfecto modo de vivir o de la vida imperfecta”.

hallarse no estaría necesariamente excluida en estos casos, habiendo sectores o grupos mbyá que sostienen otras ideas en torno al manejo de los espacios. El evitar el *achy*, “*anike nde pochy*” (cuidado, no te enojés), es importante para el bienestar de la persona y de la comunidad, sin embargo, no debe entenderse a los mbyá como personas pacíficas o totalmente íntegras en su actuar. Las acciones de las comunidades se rigen por los parámetros ético/morales, pero además por las exigencias e historias de las familias extensas a las cuales pertenecen las personas y sus lazos de parentesco más amplios, así como por las relaciones establecidas al “exterior” de los *tekoa*, los contextos históricos y territoriales que condicionan sus acciones de igual forma.

Los *tekoa* entre sí y los *Aty Guasu*

Preparación e instancia ritual

Los *Aty Guasu* son reuniones que funcionan como instituciones para la toma de decisiones de manera formal por parte de los *tekoa* en las zonas de Itapúa y Caazapá en las que he estado, al tiempo que se llevan a cabo los *tangara* (rezos, danzas) y ceremonias religiosas en el *Opy*. Estas asambleas han sido ampliamente registradas como expresión de liderazgos políticos y religiosos guaraní (Salamanca, 2012; Meliá *et al.*, 2008; Lehner, 2008, 2005; Mura, 2006; Gorosito Kramer, 2006, 1982; Larricq, 1993). A las mismas asisten representantes y líderes de distintas comunidades, algunas de las cuales pueden encontrarse distantes al lugar acordado de reunión, por lo que en ocasiones conlleva una importante logística. Es importante señalar que, según me han comentado, no todos los *tekoa* ni todas las Asociaciones mbyá realizan *Aty Guasu* de grandes envergaduras, ni con la ceremonialidad que se observa en algunas comunidades. En el caso de la Asociación Tekoa Yma Jee’a Pavẽ se realizan aproximadamente cada dos meses. La comunidad anfitriona va rotando. Para cada encuentro se buscan fondos a través de la Gobernación, o del Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), o de otras instituciones. Los proyectos como los llevados a cabo con ONGs, por ejemplo, muchas veces cumplen este rol, ya que se aprovechan las actividades del proyecto, los viajes, la movilidad, los recursos (camionetas, presupuesto de combustible y víveres), para realizar reuniones o preparativos.

Tanto las asambleas como instituciones formalizadas para la discusión y decisión de temas varios, como las ceremonias religiosas, son importantes, pues es allí donde convergen los liderazgos mbyá de distintos puntos. El espacio destinado a la asamblea suele ser la casa del líder o las plazoletas amplias dentro de las comunidades que permitan el acomodamiento de los participantes. La cantidad de gente que asiste varía según la importancia de los temas a ser tratados, la posibilidad de movimiento de la gente, la urgencia de la reunión. A veces asisten 30, 50 o 100 personas; comentándose algunos jóvenes que una vez se realizó un *Aty Guasu* donde hubo alrededor de 300 personas⁶⁹. Durante la reunión, que se prolonga durante varios días consecutivos, las personas se distribuyen en el espacio de manera ordenada. El patio central se deja libre para los oradores y oradoras que darán los discursos, alrededor del patio se sientan en un grupo los hombres y en otro las mujeres. Atrás de los adultos y rodeando el patio central se posicionan los niños y niñas, en ordenadas filas. El grupo de niños, uno al lado de otro, por orden de estatura; seguido por el grupo de niñas, también por orden de estatura. Las funciones de los *Chondaro* y las Cocineras son elementales, como veremos.

La descripción que acerco a continuación refiere a una asamblea llevada a cabo en la comunidad *Ypetĩ* en marzo de 2016, con los *tekoa* miembros de la Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ. Durante todos los días que duró aquel *Aty Guasu*, la jornada se iniciaba a las seis de la mañana celebrando el *tangara*, los músicos tocando, mujeres y hombres bailando, hasta por lo menos las siete. Luego comenzaba la reunión, en donde cada líder, cada persona que deseaba hablar, hablaba. En esa oportunidad hubo aproximadamente 150 participantes (adultos, jóvenes, niños y niñas), los visitantes eran alrededor de 80 o 90 personas. Se conversaba hasta las nueve de la mañana más o menos, tomando mate y fumando tabaco en el *petyngua* (pipa), momento en el que se hacía una pausa para desayunar. Nadie dejaba su lugar. Las cocineras se encargan de preparar la comida y servir los platos, los *Chondaro* -de *Ypetĩ* y visitantes- de llevarlos y retirarlos del lugar de reunión a la Cocina, en impecable sincronización. Se continuaba la reunión hasta el medio día. Una nueva pausa más larga daba espacio para el almuerzo y se comenzaba nuevamente a las

69 Interesante sería relacionar los encuentros “transnacionales”, de la “Nación Guaraní”, como el que se dio en la comunidad mbyá *Ka'acupé*, en Misiones Argentina, y a donde asistieron miembros referentes de la Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ. También lo analizado y registrado por Carlos Salamanca (2012) en la experiencia con la organización regional mbyá *Aty Ñechyrö*, en Argentina.

13:00 o 14:00 horas, hasta las 17:00 o 18:00, cuando se cenaba y luego todos o casi todos iban al *Opy*. Con el fin de articular mejor la descripción, trataré los siguientes puntos para la organización del *Aty Guasu*. En términos generales, estos momentos se realizaron en reuniones en el *Tekoha Guasu* y en otras comunidades del Departamento de Caazapá.

- 1) preparación previa del lugar.
- 2) llegada de los representantes de otros *tekoa*.
- 3) *tangara* y saludo.
- 4) discursos y conversaciones.
- 5) la cocina, los *chondaro*, y *kyryngue'i kuéry* (niños y niñas).
- 6) reuniones en el *Opy*.

En el encuentro que describo, participé como ayudante en el espacio de la cocina durante los dos primeros días. En estos dos días se reunieron líderes, lideresas y referentes mbyá de la Asociación TYJP. Los dos últimos días participaron también miembros de ONGs, de la Pastoral Social y del Ministerio de Salud; en esos días asistí como oyente dentro del espacio asambleario. A continuación propongo una descripción etnográfica de mi experiencia.

Preparación previa del lugar. El día del *Aty Guasu*, desde temprano, había mucho movimiento. Niños y niñas de siete a doce años carpiendo la plazoleta, con pequeñas herramientas, sacaban yuyos y pastos mal crecidos; otros rastrillaban. Hombres más jóvenes y fuertes, soldados (con sus *virretes* puestos) y no soldados, se movían en fila desde el monte en dirección a casa del cacique, donde se iba a desarrollar la asamblea, llevando pilas de grandes troncos. Personas iban y venían, con bolsas y herramientas. Estábamos un grupo sentados tomando mate. Al rato llegó un señor mayor, un *Karaia*, y empezó a hablar. El joven que estaba a su lado, mirando el suelo, concentrado en lo que decía el señor, fue repitiendo sus palabras. Antes que el joven termine la primera frase, el *Karaia* empezaba con otra frase nueva que aquel repetía; así sus voces se iban superponiendo, en un rezo constante. Después se levantaron y se pusieron a trabajar (cortando y acarreando leña, limpiando los caminos). Un chico de unos catorce años se acercó a buscar al Sargento, que estaba con nosotros. Éste se levantó, y juntos fueron hasta un árbol que daba gran sombra, para que el Sargento le corte el pelo. Varios hombres lucían nuevos cortes de pelo ese día. A media mañana llegaron varias chicas de distintas edades a la casa. Se sentaron en un banco y una de ellas les colocó el *ychy*, “nuestro

maquillaje tradicional”, unas pequeñas rayitas negras en las mejillas. Una, dos o tres en cada lado⁷⁰. Vi hombres jóvenes y niños que pasaban por ahí con rayitas verticales en la frente o cruces en el entrecejo⁷¹. El lugar de reunión estaba listo, con largos bancos y hojas de *pindo* para sentarse, los instrumentos musicales para la ejecución del *tangara*, los preparativos de la cocina, los lugares de hospedaje donde dormirían los visitantes.

Llegada de los representantes de otros tekoa. Al Sargento Primero se lo veía atareado, corría de un lado para el otro, con el ceño fruncido, dando indicaciones con voz grave, muy atento a su teléfono celular, que sonaba repetidamente. La gente debía llegar alrededor de media mañana, pero se había atrasado. Los Sargentos Primero y Segundo no habían comido aún. Por fin se acercaron y se sirvieron dos platos bien cargados de caldo de fideo con carne, y un plato lleno de mandioca recién hervida para compartir. Los dos se sentaron a comer, pero cuando iban por la mitad del plato, se escucha que alguien les grita de lejos que ya estaba llegando la gente. El Sargento Primero soltó su cuchara y salió rápido, calzándose su *virrete* en la corrida. El Sargento Segundo hizo lo mismo. Los dos se precipitaron rápidamente hasta la casa del cacique y se posicionaron adelante, junto con otros *Chondaro*. Todos estaban firmemente parados, con sus cachiporras sobre los hombros. Comenzó a sonar la música del *tangara* y al rato se escuchó un camión que se acercaba.

Tangara y saludo. Posicionados en la entrada del patio, un señor mayor recostado contra un árbol tocaba el *mbaepu* (guitarra), cuatro mujeres golpeaban el piso con sus *takuapu* (bastones de ritmo) y el violinista tocaba el *rave* (violín)⁷². Al

70 La tinta se hace con cera de *jata'i* (abeja, cf. Meliponini), que había en una tapita sobre la mesa y se va moldeando con un poco de ceniza.

71 Para trabajos relacionados al arte indígena y la estética mbyá pueden revisarse los textos de Carlos Mordo (2000), Ticio Escobar (2012), Egon Schaden (1974).

72 Las investigaciones de Irma Ruiz (2011, 2008) y de Guillermo Sequera (2007) abordan de manera profunda temas de etnomusicología mbyá. Ruiz (2008:323) observa que en el contexto ritual los instrumentos musicales en general son llamados “*mba'epu*”, “literalmente: cosa que suena”, haciendo énfasis en la capacidad de producir sonido. La participación de hombres y mujeres en el *tangara* es imprescindible para su realización, teniendo los instrumentos musicales un papel simbólico relacionado a marcadores de género. El *takuapu* es un trozo de *takuara* tubular que se percute golpeando contra el piso para marcar el ritmo de la música y el canto. Es el instrumento de las mujeres por excelencia, “no es posible realizar un ritual sin al menos una mujer que lo ejecute” (Ruiz, 2008:327). Guillermo Sequera (2007:18) apunta que el *rave* se elabora con madera de cortezas duras y sus partes son ensambladas con cola vegetal de *mangavi* (*Hancornia speciosa*), las cuerdas son de origen vegetal de nylon. El autor observa que el *rave* es un instrumento típico del medioevo europeo, que fue traído por los jesuitas. Actualmente forma parte del patrimonio organológico mbyá, y es un instrumento sagrado. El repertorio musical del *rave* es muy variado, se utiliza en interpretaciones lúdicas o en los *tangara* danzas. El *rave* se ejecuta con la ayuda de un arco tenso con crin de caballo.

ritmo de la música, giraban en un círculo en medio del patio mujeres y hombres. Marcaban un contratiempo juntando los pies antes de dar el siguiente paso, y así avanzan, dando leves saltos. Algunas se tomaban de las manos o entrelazaban los brazos y bailaban juntas, fuera del círculo, pero acompañando siempre la dirección del baile. Las que estaban adentro a veces daban una vuelta sobre sí mismas, sin romper el círculo, durante el desplazamiento. Los hombres también bailaban con estos pasos. Las mujeres fueron saliendo de la ronda y se sentaron por ahí a conversar, mientras esperaban la llegada de los visitantes. Se formó una ronda sólo de hombres que bailaban. Cuando uno daba vueltas sobre sí mismo, los otros le seguían, por turno, en una ola de movimientos coordinados. De repente alguno se agachaba y estiraba una pierna, y los otros debían pasar por encima, saltando. Comenzaron a hacer pasos de esta forma, algunos verdaderamente acrobáticos, como simulando un combate.

A la entrada del patio se había colocado una estructura de palos de *takuara* (*Guadua* sp.), puestos vertical y horizontalmente, como en red, llamada *pasadito*. Se utiliza para juegos y prácticas de entrenamiento de los *Chondaro*, y en ocasiones para el saludo inicial del *Aty Guasu*. La gente iba bajando del camión. Primero los *Chondaro* de las otras comunidades, con sus *virretes* y cachiporras, en una larga fila. La música presente, se escuchaban los cantos y los *takuapu* golpeando fuerte el suelo, marcando un ritmo constante sobre el que se sostenía la melodía de los demás instrumentos. Los hombres de *Ypetĩ* esperaban firmes y los visitantes se acercaban al *pasadito* marcando sus pasos al ritmo de la música. Al llegar hasta esta estructura, intentaban pasar, esquivando con maniobras ágiles a los *Chondaro* de *Ypetĩ* quienes acompañaban sus movimientos en una hábil lucha bailada. Avanzaban sin dejar de danzar, agachándose, levantando brazos y piernas, llevando atrás los torsos, con movimientos sincronizados en una simulación de combate. Esta danza se acompañaba de gritos graves de los *Chondaro* y del sonido musical de sus *poygua*⁷³ (palos de ritmo), y del *tangara* celebrado en el centro del patio, por la gente de *Ypetĩ*.

73 Irma Ruiz (2008:333) observa que el *yvyra'i* (o *popygua'i*) es el símbolo masculino. Al respecto, Guillermo Sequera (2007:19) señala que los *Yvyra ija*, chamanes iniciados, llevan entre manos los *popygua'i* (claves de madera), palillos hechos de madera dura de *yvyra pepë chingy* (*Diatenopteriyx sorbifolia*) que los entrechocan, obteniendo una vibración continua de frases para acompañar *tangara*-danzas. León Cadogan (1968 en Ruiz 2008:332) traduce el *yvyra'i* como “vara-insignia” para indicar su carácter emblemático, pues se llama así al bastón empleado por *Ñamandu Ru Ete* al dar origen a la Tierra; de allí su asociación como símbolo de autoridad religiosa y política. En algunos *Aty Guasu*

Los *Chondaro* visitantes terminaron de bajar del camión. Sólo ellos realizaron la danza en el *pasadito*. Detrás, siempre en fila, les siguieron los líderes, lideresas y principales referentes de los otros *tekoa* de la Asociación TYJP, luego mujeres y finalmente niños y niñas. Todos avanzaban en fila, haciendo el paso del *tangara*, acompañando la música. En el patio, sentados en largos bancos, estaban los líderes, lideresas y referentes de *Ypetĩ*. Detrás de ellos, los niños y niñas, ordenados por orden de estatura. Un señor mayor, con *virrete*, *poygua*, látigo y cachiporra colgando del cinto estaba encargado de recibir a los visitantes una vez que llegan al patio e indicar el orden del saludo. Con ambos brazos iba señalando grupos de personas y los visitantes, muy ordenadamente, se paraban frente a éstas y hacían el saludo, levantando ambos brazos hacia las personas, y luego seguían al ritmo del *tangara*. El Capitán avanzaba y señalaba otro grupo de personas, y se repetía el procedimiento. Mientras, los que llegaban de atrás, que iban ingresando al patio, esperaban la señal del Capitán y saludaban, al mismo tiempo, al primer grupo de personas anteriormente señalado. Repitieron esto hasta dar una vuelta completa al patio y haber saludado de esta manera a todos los participantes. Los niños y niñas llegaron últimos y saludaron de la misma forma. Los adultos se sentaron en los bancos. Había un niño como de quince o dieciséis años, con *virrete* y látigo, que se encarga de ordenar a los niños y niñas que llegaban, y les indicaba sus lugares, al lado de los niños y niñas de *Ypetĩ*. Se ubicaron con los brazos a los lados y los pies juntos, bien firmes. Los músicos dejaron de tocar, y las mujeres y *chondaro* de bailar. Se sentaron en los bancos y comenzaron algunas charlas informales entre todos, brevemente, para luego dar lugar a las palabras de bienvenida.

Discursos y conversaciones. Los oradores desarrollan sus discursos acompañando sus palabras con los cuerpos, otorgándole fuerza, expresión y sentido performático a sus maneras de hablar. El orador -por lo general líderes, lideresas y referentes políticos y espirituales, incluidos Mayores y Sargentos-, se paraba y caminaba hasta el centro del patio. Si se trataba de alguien de alto rango, era acompañado por uno o dos *Chondaro* que se colocaban a ambos costados de la persona y acompañaban cada uno de sus movimientos. El orador empezaba a hablar y a caminar. Iba y venía en todas direcciones, atravesando el patio, haciendo pausas,

observé que los *Chondaro* de altos rangos son los que utilizan los “*poygua*”: dos varillas de madera que sostienen con una mano y se hacen chocar entre sí para producir chasquidos.

deteniéndose para enfatizar o gesticular. Los *Chondaro* que estaban a su lado acompañaban cada movimiento del orador, si éste retrocedía, ellos retrocedían con él; si daba dos pasos adelante, ellos también lo hacían. Con el semblante serio, sujetaban firmes sus cachiporras sobre los hombros. Algunas personas, sobre todo mujeres, cada tanto afirmaban lo que el orador decía, exclamando *Añetete* o *Añetete péa* (¡Es verdad!). Cuando terminaban de hablar, se sentaban y otra persona tomaba la palabra. Algunas de las conversaciones en las que participé, como oyente, son tratadas en el siguiente apartado.

La Cocina, los Chondaro y los kyryngue'i kuéry (niños y niñas). Cuando estaba la comida para el almuerzo, se hacía la pausa de la reunión. La Cocina consistía en dos mesas prestadas del salón comunitario y dispuestas al costado de la Escuelita, próxima al lugar de reunión; dos grandes fuegos con suficiente troncos y leñas; y varios baldes de agua que iban trayendo los *Chondaro*. La Cocina estaba liderada por una mujer y tres ayudantes, dos niñas y dos *Chondaro*. En la Escuelita se colocaron todos los víveres, los que había en *Ypeti* conseguidos para este *Aty Guasu*, y los que trajeron los visitantes, en el camión. Las chicas comenzaron a acomodar los troncos y leñas para prender el fuego. Una de ellas transportó dos enormes cacerolas, yerba y azúcar, para preparar cocido. Otras dos comenzaron a mezclar harina, aceite y un poco de sal, para hacer reviro. El trabajo de la Cocina es agotador. Me comentaron que en cierta oportunidad, el *Aty Guasu* fue más grande, había como trescientas personas y eran solamente cinco cocineras. Una de las chicas estaba encargada de preparar el cocido para el desayuno y las otras las tortillas. Cuando estuvieron las tortillas, le dijeron a la chica que vaya sirviendo el cocido, pero no respondía. Estaba sentada frente a la olla, de espaldas a ellas, agarrada y apoyando la cabeza en la gran cuchara de madera. Una fue a verle y se dio cuenta que la chica se había quedado dormida, así, sentada, sobre la cuchara. Nos reímos. Las cocineras, de pie a las tres de la mañana para comenzar el trabajo, finalizaban las tareas para luego ir al *Opy*. Teníamos cuarenta platos, cubiertos y vasos, y eran alrededor de ciento cincuenta personas en total; por lo que había que preparar al menos cuatro tandas. Largas filas de soldados se acercaban desde el patio y de a uno iban asiendo un plato y un vaso, y los llevaban hasta el lugar de reunión. Las filas de soldados volvían al cabo de minutos trayendo los platos sucios que al instante lavábamos en las palanganas, para volver a servir la segunda, tercera y cuarta tanda.

Sentados en el pasto recién cortado y bajo la sombra, la gente comía en silencio en pequeños grupos. Al terminar conversaban, bromeaban, distendiéndose un poco, para retomar luego la reunión.

Los *Chondaro* mientras se encargan de cuidar todos los detalles de la logística. Desde ver que los lugares para que duerma la gente estén listos, que a la Cocina no le falte agua, que haya fuego y tabaco para las pipas, equipos de *terere* y mate, hasta cuidar que los niños y niñas no se distraigan durante los discursos y escuchen lo que se dice. Existe una atención especial a la integración de los *kyryngue'i kuéry* (niños y niñas) a todas las actividades comunitarias, y los *Aty Guasu* no son una excepción. Se les otorgan tareas y responsabilidades según sus géneros, edades y capacidades. A veces colaboran trayendo agua o yerba, prendiendo el fuego de las pipas, atendiendo a los bebés. En el *tangara* y en el *Opy*, los niños y niñas también están siempre presentes.

Reuniones en el Opy. Por lo general el *Opy* es un espacio reservado y durante mi estadía en las comunidades mbyá no he participado de las actividades que se realizan ahí. En la bibliografía se menciona que los cantos-oraciones realizados en el *Opy*, acompañados de música y danza, son cantos inspirados y generalmente recibidos en sueños por las entidades divinas, para obtener valor y alcanzar la grandeza de los corazones, previniendo influencias de malos espíritus (Meliá 1991, Cadogan 1959). Las celebraciones religiosas que reúnen a la comunidad desde el anochecer hasta altas horas de la madrugada, preservan la salud, cohesionan internamente al grupo, lo fortalecen (Fogel, 2010). Enriz (2010) observa las prácticas religiosas como una dimensión central en la producción del saber en la organización social y la construcción de experiencias. Meliá señala que estas celebraciones son “una reflexión sobre la condición humana, entre la sociedad de Los de Arriba y la propia sociedad histórica en esta morada terrenal” (1991:45), constituyendo prácticas identitarias sociales, político-religiosas, que accionan y manifiestan sus propios modos de ser.



Figura N° 25: *Aty Guasu* de la Asociación TYJP. Arriba, formación de niños y niñas para recibir a los visitantes miembros de otros *tekoa*. En la imagen del centro, mujeres tocando el *takuapu* y atrás los hombres tocando la guitarra. Abajo, la preparación de un almuerzo, las Cocineras y un *Chondaro*. Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavẽ, (2016).

Los *Aty Guasu* como instituciones políticas y espacios de articulación

Los espacios de articulación política mbyá son pensados también en interacción con los no-indígenas, formando parte de sus relaciones y alianzas. A continuación se tratarán algunos de los temas conversados y presentados por líderes y lideresas mbyá durante la asamblea; debe tenerse en cuenta que esto no está separado de las “fases” que he organizado para narrar el *Aty Guasu*. El penúltimo día, alrededor de las ocho de la mañana, llegaron representantes de la Pastoral Social, de la ONG “Paraguay A Todo Pulmón Respira” y funcionarios del Ministerio de Salud. La música del *tangara* paró de sonar, algunos se acercaron a saludar a los recién llegados. Cuando estuvimos todos sentados y preparados, líderes y lideresas de la Comisión Directiva de TYJP dieron inicio a la reunión, con bienvenidas y palabras inaugurales. Luego hablaron otros líderes mbyá para presentarse, y dieron la palabra a los recién llegados.

Esa mañana se presentaron proyectos y se discutieron actividades pendientes. Los representantes de la ONG habían llevado una propuesta de un proyecto de desarrollo; los funcionarios públicos del Ministerio de Salud realizaron la presentación de la Ley N° 5469 de Salud Indígena, aprobada recientemente. La reunión continuó con las representantes de la Pastoral Indígena, que hablaron sobre la colación del bachillerato. Ese año había quince alumnos y alumnas que iban a concluir sus estudios. Todos debían contar con cédula de identidad para presentar ante el Ministerio de Educación. Terminado el espacio de informaciones generales, la palabra pasó nuevamente a los y las mbyá.

Un referente se paró en medio del patio, saludando y agradeciendo. Dos *Chondaro* inmediatamente se posicionaron a ambos lados, con postura firme. El señor dijo que estaba enfermo, que le aquejaban los problemas, pero el esfuerzo para venir desde su comunidad valía la pena. Primero habló dirigiéndose a líderes y lideresas mbyá, un largo tiempo. No logré entender. Las personas lo miraban atentamente. Muchos asentían en silencio. Caminaba de un lado del patio para el otro, hablando y gesticulando.

Luego se paró frente a los *jurua* representantes y dirigió a ellos la palabra, pero en guaraní paraguayo, y entonces comprendí:

Hay ONGs que hacen la división (“*ojapo* división”) en las comunidades. Hay ONG y líderes que están con el mecanizado. Ya el otro cacique ahora salió de la Asociación y formó su grupo. Ahora hay tres grupos. La estancia Golondrina está en alianza con esa ONG y con algunos líderes (año 2016).

De la misma manera que la RPNSR, la empresa PAYCO S.A., dueña de la estancia Golondrina en el Departamento de Caazapá, y dedicada principalmente al rubro del agronegocio, destinó 13.592 hectáreas a la “conservación de la biodiversidad” creando en 2003 la Reserva Natural *Ypeti*, “sobre” las comunidades mbyá, sin consulta ni consentimiento previo. La empresa declaró no haber tenido conocimiento de la existencia de comunidades indígenas, hasta que comenzaron la deforestación para cultivo mecanizado, reconociendo que:

En tiempos ancestrales, toda la región donde está ubicada esta estancia formaba parte del territorio de los Mbya. En 1976, cuando el Grupo Espíritu Santo adquirió esta propiedad, no tenía conocimiento sobre la existencia de comunidades indígenas asentadas en los bosques. Con el tiempo se identificaron dos comunidades al sur de la propiedad. Atendiendo criterios sociales y de respeto de los derechos de las poblaciones indígenas, la empresa planteó la venta al Estado paraguayo de un área de 2.000 ha para estas dos comunidades, pero la iniciativa fue postergada a raíz de infructuosas negociaciones. En el 2014, PAYCO S.A., en diálogo con los líderes indígenas, ha propuesto reanudar la gestión de venta y titulación a través de la instancia correspondiente, en este caso, el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI). A finales de año, las comunidades indígenas aún no definían una respuesta a esta propuesta (Payco, 2014:55).

Es decir, según esta empresa, la negociación depende de los mbyá; desligándose así de la responsabilidad. La estancia Golondrina forma parte de las inversiones del Grupo Espíritu Santo, conglomerado empresarial portugués, asentado en Paraguay desde mediados de 1970. Además de esta estancia en Caazapá, de 23.911 hectáreas, el grupo es dueño de otras 89.647 hectáreas dedicadas a la actividad ganadera, con un hato ganadero de cerca de 35.000 cabezas (Glauser, 2009:65). En 2014 las empresas Sociedad Agrícola Golondrina S.A., Ganadera Corina S.A. y Consorcio ForCerPa (Forestería Certificada del Paraguay) se fusionaron conformando PAYCO S.A. PAYCO posee 135.000 hectáreas propias en el país, incluyendo estancias ganaderas, plantaciones de soja, trigo, maíz y algodón,

plantaciones forestales y la Reserva Natural *Ypeti* (Guereña & Rojas Villagra, 2016:63). Existen profundos conflictos de disputa que se acentúan a medida que las agencias y ONGs conservacionistas van adquiriendo más tierras que pertenecen a pueblos indígenas. La creación de áreas protegidas se convierte en una manera muy efectiva de apropiación privada de tierras, territorios y recursos naturales, ya que estas figuras no pueden ser expropiadas por el Estado (Ley 352/94, Art.61), obstaculizando el reclamo de los indígenas por la tierra. Dentro de la estancia de Golondrina existen diferentes posiciones de los mbyá acerca de las estrategias de reivindicación territorial. También se dan estos relacionamientos entre Asociaciones mbyá y ONGs “*jurua*”. Las acciones que emprenden los *tekoa* se corresponden, como dijimos, con su autonomía política que refiere tanto a parámetros ético/morales como a las trayectorias de historias familiares y a la relación con los no-indígenas.

Los conflictos entre grupos de ONGs entre sí son igualmente visibles. Miembros de una ONG sostuvieron que otras ONGs, “no quieren que los indígenas tengan pozo de agua o celular, o escuelas, para que sigan siendo pobres y así puedan seguir teniendo financiamiento”. No es el objetivo mapear aquí los conflictos de ONGs entre sí, pero es importante considerar que las alianzas estratégicas entre los grupos mbyá y no-indígenas también responden a situaciones circunstanciales y los modos diversos de interactuar que tienen estos actores. En los fragmentos que siguen se pueden leer situaciones particulares de interacción crítica entre organizaciones mbyá, ONGs y grupos empresariales. Refiriendo al conflicto que existe entre las comunidades *Ka'atymi* y *Takuarusu*, quienes reclaman el derecho de propiedad de la tierra ante Golondrina, la WWF ha señalado:

Las comunidades indígenas en la zona de Golondrina enfrentan conflictos internos importantes debido a problemas en las estructuras de liderazgo de la propia comunidad. Estos problemas internos se ven acrecentados cuando por algún motivo la comunidad recibe donaciones (2014:10).

Vemos cómo la existencia del reclamo territorial y los conflictos de los grupos mbyá entre sí son incomprensidos y malinterpretados, que califican el actuar de los líderes mbyá como “inescrupulosos” (como muestra Bogado, 2017), “corruptos e incoherentes” (en conversación con técnico de ONG, 2016), como si las disputas políticas entre liderazgos estuviesen determinadas por “recibir donaciones” (WWF, 2014). En cierta oportunidad, los medios de comunicación atribuyeron un conflicto

muy grave entre liderazgos mbyá a la “insólita puja por una yunta de bueyes” (abc color, 2012)⁷⁴, reduciendo y banalizando la complejidad de las situaciones vividas. Por eso la importancia de intentar comprender e incluir los varios aspectos que hacen a la autonomía de cada *tekoa*.

La creciente pérdida territorial y el avance de la frontera agroindustrial sobre las comunidades es uno de los problemas más graves a los que se enfrentan actualmente los mbyá, así como los demás grupos indígenas en Paraguay. En este contexto se crean alianzas o distanciamientos entre los grupos, que responden a diversas experiencias y modos de comportamiento de las familias extensas y liderazgos mbyá. Los *tekoa* se van configurando dentro de órdenes temporales y contextuales específicos, donde el espacio de los *Aty Guasu* se hace fundamental para la expresión de sus distintas opiniones y la toma de decisiones consensuadas, así como los espacios para el *tangara* y las celebraciones en el *Opy* que fortalecen su lucha. Dentro de este espacio, las relaciones y alianzas con organizaciones e instituciones no-indígenas es actualmente indispensable para articular los movimientos políticos y buscar estrategias de defensa territorial.



Figura N° 26: *Aty Guasu* de la Asociación TYJP. Apertura al espacio de diálogo con los *jurua*. Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní, Asociación Tekoa Yma Jee'a Pavë, (2016).

74 <http://www.abc.com.py/edicion-impres/judiciales-y-policiales/batalla-campal-entre-indigenas-deja-un-muerto-nueve-heridos-y-25-detenidos-470815.html> (Consultado el 04/02/2018).

En el *Aty Guasu* varias personas hablaron sobre la importancia de cuidar sus territorios. Los caciques y referentes de los *tekoa* visitantes expresaron que relatarían “todo lo que se estuvo hablando” durante esos cuatro días a sus comunidades. Todo lo que se habló, lo que se dijo, lo que se decidió y lo que se discutió. En los tramos de discursos que pude entender, las referencias al *Opy*, al *tangara* y al *mbyá reko* fueron constantes. Líderes y lideresas insistieron en la importancia de sus *tekoa* y de su ser *mbyá*. La importancia de la existencia de los niños y las niñas, el saludo propio, “*ore* cultura como indígena” (nuestra cultura como indígenas). Uno de los líderes señaló que: “Hay gente que dice que perdemos nuestra cultura. No es que perdemos nuestra cultura. Y eso es porque estamos en nuestra comunidad, la comunidad es lo que nos permite seguir con nuestra cultura” (en comunidad *Ypetĩ*, 2016). El espacio comunitario, como hemos visto, es central en la territorialidad *mbyá* y es fundamentalmente dinámico.

El recorrido que hemos repasado en este capítulo muestra la organización política y social en el cotidiano y en la movilización para el *Aty Guasu*. La instancia ritualizada del *Aty Guasu* y sus fases forman parte de un “proceso ritual” (Turner, 1974) que liga lo cotidiano con la vida política, accionando y produciendo la vida social. Estos rituales conectan diferentes dimensiones y son actualizados constantemente. Los *tekoa* se construyen así en prácticas, discursos, vivencias, ceremonias religiosas, que incluyen modos de relacionamientos hacia adentro de las comunidades y hacia afuera, y son importantes como formas de resistencia y respuesta ante la crisis territorial actual. Esto se relaciona con la construcción de los distintos espacios (las casas, las chacras, los montes, los caminos conectores), al menos en estas comunidades particulares, que presentan una vitalidad propia pese al avance destructivo de la sociedad envolvente. Las experiencias y trayectorias tanto individuales como colectivas, las actividades diarias, los valores del modo de ser y la “conviabilidad”, así como los rituales en tanto productores de la vida social en conexión con las entidades divinas, orientan y hacen a los espacios, siendo importantes en los modos de organización y en la política *mbyá*. A partir de estos varios elementos se puede ver que los *mbyá* poseen sus propias formas y mecanismos de relacionamiento y organización de los territorios.

Consideraciones finales

Mi intención a lo largo de este trabajo fue aportar una lectura cuidadosa, vinculada a algunos de los elementos que tienen que ver con la organización y las nociones de territorialidad mbyá. No pretendí explicaciones científicas o construir teorías antropológicas acerca de los guaraníes, sino dar cuenta de los procesos observados y vividos. Reflexionar, a partir de estos casos particulares, acerca de la situación de los mbyá en Paraguay. Partiendo de mi formación como bióloga, los diálogos constructivos entre diferentes disciplinas se hacen imprescindibles en esta labor, siendo el abordaje etnográfico una novedad en mi formación. Esto significó esfuerzos para incorporar las herramientas que esta disciplina ofrece. Así, entiendo que la investigación social puede contribuir a ampliar la visión o romper con las ideas desfiguradas que circulan sobre los pueblos indígenas, a incorporar la valoración de la diversidad étnica para un accionar político que encare a los pueblos indígenas no como parte de un pasado, sino como contemporáneos y con sus propios proyectos de y a futuro. Entender que “lo indígena” no es atrasado, ni anticuado; y tampoco esencialmente bueno. Así también, que los intentos por comprender las territorialidades mbyá –u otras territorialidades, distintas a las asumidas o a las normativizadas- necesitan una articulación entre la experiencia práctica y la formación teórico/académica, y que estos conocimientos tienen que construirse conjuntamente con las personas. Mi primer acercamiento a las comunidades mbyá fueron los mapeos participativos, y este trabajo es un segundo paso. De seguro que muchos pasos más, y desde distintos lugares, van a ser necesarios.

Observé que los cambios territoriales que causa la agroindustria tienen efectos en la organización interna de las comunidades a nivel socio-político y económico, a partir de los cuales éstas diversifican sus estrategias de producción, interacción y apropiación. La territorialidad mbyá no se configura exclusivamente por las políticas o acciones que el Estado paraguayo lleva adelante. Los *tekoa* no son estáticos ni con fronteras definidas, sino que se reconfiguran y definen según las propias nociones mbyá en contextos específicos. En dichos contextos, no puede obviarse el análisis de los aspectos cotidianos, “ordinarios”, “simples”, del quehacer diario, porque es en dicho relacionamiento interpersonal donde se actualizan y se

formulan las socialidades y los distintos “modos de ser” mbyá. La territorialidad constituye una configuración compleja que debe analizarse en sus múltiples escalas, lo que esta tesis, modestamente, buscó abordar.

Los mbyá definen estrategias prácticas orientadas a reproducir y actualizar sus nociones de territorio y espacio en el contexto actual de crisis socioambiental y política. Esta “reproducción” involucra prácticas de ocupación y uso territoriales, como vimos en el capítulo dos; las nociones ligadas a la vida cotidiana (valores de bienestar, como el *vy'a*, visitas entre parientes y actividades diarias dentro del *tekoa*) y aquellas ligadas a la dimensión político-religiosa (*Aty Guasu*), observadas en el capítulo tres. El “actualizar” las nociones y prácticas territoriales se reflejó en dos casos puntuales. Por un lado, mostrando que las comunidades se reorganizan a las circunstancias de distintas maneras y producen estrategias que las distinguen entre sí en su negociación interna y hacia el exterior. Los diversos “grupos” o *tekoa* que existen dentro de las tierras de las “Comunidades Indígenas”, cada uno con un liderazgo propio. Por otro lado, la intervención y la influencia determinante de las Asociaciones mbyá, que se aliaron para redefinir la categoría “*Tekoha Guasu*” ante la disputa frente a la creación de la Reserva para Parque Nacional San Rafael. A partir de estos casos podemos notar que: 1) existe una orientación de las comunidades a reproducir sus prácticas y tradiciones de territorialidad, 2) hay adaptaciones prácticas ligadas a las interacciones y contextos históricos y políticos particulares. Ambas estrategias se complementan, no se excluyen. La noción englobante de territorialidad es compleja y dinámica y permite entender transformaciones en diferentes niveles. Los niveles que vimos fueron: los *tekoa* en sus actividades cotidianas e instancias políticas, la Comunidad Indígena, el *Tekoha Guasu*, las Asociaciones mbyá, los *Aty Guasu*.

Las estrategias de los *tekoa* parten de sus propias formas de practicar y representar los espacios; manteniendo vigentes ciertas formas de liderazgos políticos y religiosos. Podemos señalar algunas cosas. En primer lugar, aunque la esfera material es imprescindible, no se limita a una dimensión espacial. *Tekoa* es aquello que posibilita el modo de ser, cómo se vive y se practica el *teko*. Tiene que ver con la vida diaria en constante actualización, que se hace sobre los valores morales/éticos, espirituales, históricos y procesos de relación interétnica, donde se incorporan

también elementos considerados “foráneos”. Esto guarda relación con la dimensión cotidiana de los *tekoa*, clave en la construcción de la sociabilidad.

En segundo lugar, la vivencia y la construcción de los *tekoa* no están dadas a partir de un único modelo. Existen muchas formas de practicar el *teko* por parte de individuos y colectivos mbyá. La presión de la sociedad envolvente se intensificó en las últimas tres o cuatro décadas, trayendo el agronegocio un modelo productivo que ocasiona una modificación profunda de las condiciones territoriales y ambientales. En este escenario se hace cada vez más difícil encontrar lugares que contengan las condiciones ideales del *teko*. Las normas o el modo de ser mbyá presentan así la puesta en práctica de distintos modos de uso y ocupación de los espacios, variadas estrategias de liderazgos y de modelos de *tekoa*. Observamos esto, por ejemplo, a partir de los grupos de familias que arriendan sus tierras para plantación de cultivos mecanizados y otros que se oponen, así como a partir de las diferencias entre las Asociaciones mbyá. Las comunidades mbyá no constituyen un todo homogéneo.

En tercer lugar, los *tekoa* comprenden no solamente una dimensión espacial, sino una dimensión temporal (que deberá ser relativizada y especialmente abordada para entenderla desde las temporalidades propias mbyá). Esto implica que la apropiación de elementos que podrían considerarse “externos a la cultura mbyá” (como por ejemplo la incorporación de cultivos transgénicos por parte de las comunidades, o la adopción de las Asociaciones como instituciones de representación política) expresa cambios y transformaciones en el accionar mbyá como forma de resistencia ante los procesos vividos, que a la vez permiten la vigencia de un modo de ser.

La espacialidad y la convivencia son campos que van configurando la experiencia política de los mbyá. La construcción diaria de dichos campos se relaciona con sus maneras de ser, que tiene que ver con los conocimientos adquiridos de los referentes religiosos, así como con los conocimientos obtenidos en las relaciones diarias y en interacción con la sociedad no-indígena. La territorialidad mbyá se compone de varios niveles de articulación y relacionamiento social (en este relacionamiento se incluyen las entidades no-humanas) y político (donde lo religioso no se separa, como se ve bien en los *Aty Guasu*, por ejemplo), que involucra la dimensión cotidiana de los *tekoa* y la relación que éstos mantienen entre sí y con los

no-indígenas. Las relaciones con la sociedad envolvente también forman parte de las configuraciones actuales de los liderazgos y sus formas de organización política.

Este trabajo puede continuar revisando especialmente las nociones de género, de movilidad y de parentesco. Las relaciones directas entre las comunidades mbyá y el agronegocio, y de manera específica elementos importantes como la conformación particular de cada *Aty Guasu* y Asociación, de manera comparativa con otras experiencias mbyá guaraní, así como los aspectos de religiosidad. Son varias las cuestiones que pueden ser abordadas, y que la presente tesis abre caminos para analizarlas de manera más profunda. El “territorio” conforma un campo de estudio y análisis que las mismas organizaciones indígenas ponen en agenda. Los territorios y los espacios deben comprenderse en sus múltiples dimensiones, atendiendo los contextos en que se producen y las distintas maneras de apropiación y construcción de las territorialidades. Así, muchas acciones, de parte de diversos sectores sociales, son necesarias para continuar adquiriendo mayor entendimiento de cómo se despliegan las territorialidades mbyá, qué formas de movilización se proponen y qué tipos de soluciones buscan los pueblos indígenas en el contexto actual. Me parece que en la medida en que realicemos esfuerzos en pos de comprender esto en su complejidad y junto a las comunidades, las labores que podamos llevar a cabo para desarrollar acciones conjuntas van a poder contribuir de mejor manera a sumar esfuerzos en la defensa de estos espacios.

Referencias bibliográficas

- Almeida, Rubem Ferreira Thomaz de & Mura, Fabio. (2004). Historia y Territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Revista de Indias*. Vol. LXIV, n° 230.
- Amarilla, Enrique. (2006). *Consideraciones a la reivindicación territorial de los Mbya de Itapúa Sur ante la Entidad Binacional Yacyretá en el área del Parque o Reserva San Rafael*. Informe antropológico. Natalio, Itapúa: Paraguay.
- Ayala Godoy, María Paola. (2014). *Migración brasileña en Paraguay: El caso "brasiguayos", las dificultades sociales y diplomáticas que acarrea*. Foz de Iguazú: Instituto Latino-americano de Economía, Sociedad y Política.
- Balbi, Fernando. (2012). La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*. n° 14.
- Barbosa Pablo Antunha y Fabio Mura. (2011). Construindo e reconstruindo territórios Guaraní: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX). *Journal de la société des Américanistes*. Vol. 97, n° 2.
- Bartolomé, Miguel Alberto. (2009). *Parientes de la Selva, los guaraníes Mbyá de la Argentina*. Asunción: CEADUC.
- Benites, Tónico. (2013). *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guaraní pela recuperação de sus tekoha*. Tese doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS.
- Benítez-Leite Stela, Macchi María Luisa, Acosta Marta. (2007). Malformaciones congénitas asociadas a agrotóxicos. *Pediatría (Asunción)*. Vol. 34, n° 2. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0370-41062009000400010.
- Bogado, Marcelo. (2017). *Parentesco y diferenciación social entre los mbyá guaraní*. Ponencia en Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) XII. Posadas, Argentina: FHyCS-UNaM.
- Bogado Marcelo, Portillo Rafael, Villagra Rodrigo. (2016). Alquiler de tierras y territorios indígenas en el Paraguay. *Cadernos do Lepaarq*. Vol. XIII, n° 26.
- Bogado, Marcelo. (2012). *Representaciones y prácticas de salud en dos comunidades mbya guaraní de Caazapá*. Asunción: FKA-AECID-CRE.
- Burri, Stefanie. (1996). *La situación económica de las etnias guaraníes en el Paraguay Oriental, en particular de la etnia Mbyá. La tierra-base de su supervivencia económica, política y social*. Vol. XXXV. Paraguay: Anuario Indigenista.

Bravo, Ana Lucía; Hugo Centurión, Diego Domínguez, Pablo Sabatino, Carla M. Poth, Javier Leonel. (2010). *Los señores de la soja: la agricultura transgénica en América Latina*. Buenos Aires: CICCUS; CLACSO.

Cadogan, León. 1997 [1959]. *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Paraguay: CEADUC-CEPAG.

Cadogan, León. (1956). *Las Reducciones del Tarumá y la Destrucción de la Organización Social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'yguä o Montes)*. México: Estudios Antropológicos.

Cadogan, León. (1952). El concepto guaraní de alma: su interpretación semántica. *Folia Lingüística Americana*. Vol. 1, n° 1.

Capaccio, Rodolfo & Escalada, Rosita. (2014). *La mirada de los viajeros. Testimonios de viajes a Misiones desde la conquista hasta mediados del siglo XX*. Posadas: EDUNAM.

Capdevila, Luc. (2010). *Una guerra total: Paraguay, 1864-1870. Ensayo de Historia del tiempo presente*. Asunción/Buenos Aires: CEADUC.

Capdevila Luc, Combés Isabelle & Richard Nicolas. (2008). *Los indígenas en la Guerra del Chaco. Historia de una ausencia y antropología de un olvido*. En: Richard, Nicolas. (comp.). *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción & París: Museo del Barro, ServiLibro & CoLibris.

Capeco. (2017). *Ranking mundial*. Cámara Paraguaya de Exportadores y Comercializadores de Cereales y Oleaginosas. Disponible en: <http://capeco.org.py/ranking-mundial-es/>

Capeco. (2015). *Área de Siembra, Producción y Rendimiento*. Cámara Paraguaya de Exportadores y Comercializadores de Cereales y Oleaginosas. Disponible en: <http://capeco.org.py/area-de-siembra-produccion-y-rendimiento/>

Cebolla Badie, Marilyn. (2013). *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Tesis doctoral: Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural. Universidad de Barcelona.

Cebolla Badie. (2012). *Territorios mbya. Uso del espacio y movilidad*. En: Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía. Gemma Oorbitg Canal (comp.) Serie Estudios de Antropología Social y Cultural. Universidad de Barcelona.

Censo Agropecuario Nacional (CAN). (2008). Dirección de Censos y Estadísticas Agropecuarias: Paraguay.

Chamorro, Graciela. (2004). *Teología guaraní*. Quito: Abya Yala.

Chamorro, Graciela. (1998). *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal.

Chase-Sardi, Miguel. (1989). El tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbyá- Guaraní. *Suplemento Antropológico*. Vol. XXIV, n°2.

Chase-Sardi, Miguel. (1972). *La situación actual de los indígenas en Paraguay*. Asunción: CEADUC.

Clastres, Pierre. (1993). *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

Clastres, Helene. (1989). *La tierra sin mal. El profetismo tupi-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

Clavero Bartolomé, Hitchcock Robert, Koperski Thomas, Flowerday Charles, Münzel Mark, Meliá Bartomeu, Servin Jorge, Edeb Philipe. (2008). *Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio*. Paraguay: IWGIA.

Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay. (CODEHUPY). (2014). *Informe Chokokue 1989 – 2013. El plan sistemático de ejecuciones en la lucha por el territorio campesino*. Asunción: Paraguay: CODEHUPY.

Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay. (CODEHUPY). (2012). *Informe de Derechos Humanos sobre el caso Marina kue*. Asunción: Paraguay: CODEHUPY.

Comisión de Verdad y Justicia. (2008). *Informe Final Anive Haguä Oiko*. Tomo IV Tierras Malhabidas. Asunción: Comisión de Verdad y Justicia.

Coronel, Bernardo. (2012). *Paraguay, la vanguardia capitalista del siglo XIX*. En: *Proceso Histórico de la Economía Paraguaya*. Rojas Villagra, Luis. (comp.). Paraguay: Secretaría Nacional de Cultura.

Crivos, M; Martínez M.R. Pochettino, M.L. C.Remorini, C.Sáenz y A.Sy. (2004). *Nature and domestic life in the Valle del Cuña Pirú (Misiones, Argentina): Reflections on Mbya-Guarani ethnoecology*. Agriculture and Human Values.

De Assis Valeria e Ivory Garlet. (2004). Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. *Revista de Indias*. Vol. LXIV, n° 230. p. 35-54.

De Egea, Juana y César Balbuena. (2011). *Adopción de los Criterios de Altos Valores de Conservación de Recursos Naturales en la Reserva San Rafael*. Asunción: WWF – Guyra Paraguay.

Descola, Philippe. (2010). Cognition, Perception and Worlding. *Interdisciplinary science reviews*. Vol. 35, n° (3-4). p. 334-340.

- Descola, Philippe. (2006). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, Phillipe y Pálsson, Gísli (coords.). (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México DF: Siglo XXI.
- Di Bitetti, Mario; Placci, Guillermo; y Dietz, Lou Ann. (2003). *Una Visión de Biodiversidad para la Ecorregión del Bosque Atlántico del Alto Paraná: Diseño de un Paisaje para la Conservación de la Biodiversidad y prioridades para las acciones de conservación*. Washington, D.C.: World Wildlife Fund.
- Dinerstein, E., Olson, D. M., Graham, D. J., Webster, A. L., Primm, S. A., Bookbinder, M. P. y Ledec, G. (1995). *Una Evaluación del Estado de Conservación de las Eco-regiones Terrestres de América Latina y el Caribe*. Washington, D.C.: Banco Mundial.
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censo (DGEEC). (2014). [2012]. *Pueblos Indígenas en el Paraguay. Resultados Finales de Población y Vivienda 2012*. III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas. Fernando de la Mora, Paraguay.
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC). (2013). *III Censo Nacional de Población y Vivienda para Pueblos Indígenas: Censo 2012 - Resultados preliminares*. Asunción, Paraguay.
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC). 2003. [2002]. *Atlas de las comunidades indígenas en el Paraguay*. DGEEC, 2003: II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002.
- Equipo Mapa Guaraní Continental (EMGC). (2016). *Cuaderno Mapa Guaraní Continental: Pueblos Guaraníes en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay*. Campo Grande, MS: Grafica Mundial.
- Enriz, Noelia. (2012). Ceremonias lúdicas mbyá guaraní. *Maguaré*. Vol. 26, n° 2.
- Enriz, Noelia. (2010). Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní. *Anthropologica*. Vol. XXVIII, n° 28. p. 117-137.
- Enriz, Noelia. (2009). Perspectivas infantiles sobre la territorialidad. *Espacio Amerindio*. Porto Alegre. Vol. 3, n° 2.
- Escobar, Aristides. (2008). *Tesapé. Territorio, Lengua y Frontera*. Asunción: FONDEC-Museo del Barro.
- Escobar, Ticio. (2012). [1993]. *La belleza de los otros: arte indígena del Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- FAO. (2014). *Informe Nacional. Diagnóstico y propuesta para el desarrollo de una política pública de seguridad alimentaria y nutricional de los Pueblos Indígenas en*

Paraguay. Asunción: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

FAO. (2001). *Glossary of Biotechnology for Food and Agriculture – A Revised and Augmented Edition of the Glossary of Biotechnology and Genetic Engineering*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. Disponible en: <http://www.fao.org/biotech/biotech-glossary/es/>

Federación por la Autoderterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI). (2017). *Plan Estratégico Quinquenio 2017-2021*. Disponible en: <http://www.fapi.org.py/wp-content/uploads/2017/05/Plan-Estrate%CC%81gico-FAPI-Ultima-Versio%CC%81n-con-todos-los-ajustes.pdf>

Federación por la Autoderterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) y Forest Peoples Programme (FPP). (2015). *Situación Territorial de los Pueblos Indígenas de Paraguay*. Disponible en: <https://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/news/2015/11/Situaci%C3%B3n%20Territorial%20de%20los%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas%20de%20Paraguay%20FAPI%20y%20FPP.pdf>

Federación por la Autoderterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI). (2009). *Propuestas de Políticas Públicas para Pueblos Indígenas*. Coordinadora por la Autoderterminación de los Pueblos Indígenas, con apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: Paraguay.

Fassi, Mariana. (2008). *El avance del cultivo de soja en Paraguay, dos modelos de sociedad se sobreponen*. Disponible en: http://paraguay.sociales.uba.ar/files/2011/07/P_Fassi_2008.pdf

Felipim, Adriana Perez. (2001). *O Sistema Agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP*. Dissertação para obtenção do título de mestre em Ciências. Piracicaba: ESALQ.

Fian Internacional. (2006). *La reforma agraria en Paraguay. Informe de la misión investigadora sobre el estado de la realización de la reforma agraria en tanto obligación de derechos humanos*. La Via Campesina. MISEREOR.

Fogel, Ramón. (2010). *Los pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya*. Universidad Nacional de Pilar. CERI. Asunción: FONDEC.

Fogel, Ramón y Scappini Gloria. (2012). *A través del don y la expropiación: un repaso histórico de la Economía Guaraní*. En: Rojas, Luis. (comp). *Proceso Histórico de la Economía Paraguaya*. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura.

Garlet, Ivori José. (1997). *Mobilidade Mbyá: historia e significação*. Disertación de Maestrado, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: PUCRS.

Glauser Ortiz, Marcos. (2012). *Mapeo territorial de las estrategias de sobrevivencia biológica y cultural en cuatro comunidades Mbya guaraní del Tekoha Guasu Reserva San Rafael, Paraguay*. Tesis de Máster en Agroecología. Universidad Internacional de Andalucía, España.

Glauser, Marcos. (2009). *Extranjerización del territorio paraguayo*. Asunción: BASE Investigaciones Sociales.

Gorosito Kramer, Ana María. (2010). *Los guaraníes de Misiones en la mirada de los cronistas y antropólogos*. En: Gordillo, G. y Hirsch S. (comps). *Movimientos indígenas e identidades en disputas en la 19*. Argentina: La Crujía.

Gorosito Kramer, Ana María. (2006). *Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión*. *Avá Revista de Antropología*. n° 9. Posadas: PPAS-UNaM.

Gorosito Kramer, Ana María. (1982). *Encontros e desencontros. Relacoes interétnicas e representacoes em Misiones (Argentina)*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduacao em Antropologia, Universidad de Brasilia.

Guber, Rosana. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia: Grupo Editorial Norma.

Guereña, Arantxa y Rojas Villagra, Luis. (2016). *Yvy Jára. Los dueños de la Tierra en Paraguay. Informe de Investigación Oxfam*. Disponible en: http://www.quepasaenparaguay.info/wp-content/uploads/YVY-JARA_Informe_OxfamenParaguay.pdf

Guereña Arantxa, Quintin Riquelme. (2013). *El espejismo de la soja. Los límites de la responsabilidad social empresarial: el caso de Desarrollo Agrícola del Paraguay*. Informes de investigación de Oxfam.

Grünberg, Georg (coord.). (2008). *Guarani Retã 2008. Los pueblos guaraníes en las Fronteras Argentina, Brasil y Paraguay*. Mapa. Brasilia, CTI / ISA.

Hansen MC, Potapov PV, Moore R, Hancher M, Turubanova SA, Tyukavina A, Thau D, Stehman SV, Goetz SJ, Loveland TR, Kommareddy A, Egorov A, Chini L, Justice CO, Townshend JR. (2013). High-Resolution Global Maps of 21st-Century Forest Cover Change. *Science*. Vol. 342, n° 6160.

Hetherington, Kregg. (2012). Beans before the law: Knowledge practices, Responsibility, and the Paraguayan Soy Boom. *Cultural Anthropology*. Vol. 28, n° 1

INBIO. (2015). *Estimación de la superficie de siembra de cultivos de la campaña 2014/2015*. Instituto de Biotecnología agrícola.

Ladeira, Maria Ines. (2008). *Espaço Geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso*. EDUSP, Editora da Universidade de São Paulo: Brasil.

Langa Pizarro, Mar. (2001). *Guido Rodríguez Alcalá en el contexto de la narrativa histórica paraguaya*. Tesis Doctoral. Universidad de Alicante. España.

Lara Castro, Jorge. (1985). *Paraguay: Luchas sociales y nacimiento del movimiento campesino*. En: Historia Política de los campesinos latinoamericanos. Pablo González Casanova (coordinador). Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México: Siglo XXI.

Larricq, Marcelo. (1993). *Ypytuma. Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní*. Posadas: Editorial Universitaria de la UnaM.

Lehner, Beate; Florentín, Alberto; Vargas, Federico; Giménez, Ana Lucía. (2011). *Ñande kuaapy teete. Un rescate de saberes y tecnologías ancestrales de la agricultura guaraní*. Paraguay: Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG). Fundación Acción Contra el Hambre Paraguay (ACH).

Lehner, Beate. (2008). *¿Qué es un territorio tradicional indígena?* Disponible en: <http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/lehnerterritorioindigena.pdf>

Lehner, Beate. (2008-b). *Algunas observaciones sobre la situación socio-política actual de los Paĩ-Tavyterä*. En: Meliá B., Grünberg G., Grünberg F. Los Paĩ Tavyterä. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Asunción: CEADUC-CEPAG.

Lehner, Beate. (2005). *Los Pueblos Guaraní del Paraguay Oriental*. Disponible en: <http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/lehnerlospueblosguarani delaregionorientalpy.pdf>

Lehner, Beate. (1987). *Observaciones sobre la organización socio-política y económica de los mbya*. Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos. Asunción: Investigaciones Antropológicas, Sociales y Culturales.

Litaiff, Aldo. (1996). *As divinas palavras. Identidade étnica dos Guaraní-Mbyá*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

Macedo, Ana María y Villalba, Janet. (2011). *Plan de Manejo Reserva Natural Ypeti. Periodo 2011-2016*. Asunción: Grupo Espíritu Santo –Forte. Red Paraguaya de Conservación en Tierras Privadas. Disponible en: <http://www.payco.com.py/Plan%20de%20manejo%20Reserva%20Ypeti%202011-2016.pdf>

Meliá, Bartomeu. (2011). *Mundo Guaraní*. 2º Edición. Asunción: Servilibro.

Meliá Bartomeu, Grünberg Georg, y & Grünberg, Friedl Paz. (2008). *Paĩ- Tavyterä. Etnografía guaraní del Paraguay Contemporáneo* (2ª ed). Asunción: CEADUC-CEPAG.

- Meliá, Bartomeu. (2004). La novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas). *Revista Bibliográfica (1987-2002). Revista de Indias*. Vol. LXIV, n° 230.
- Meliá, Bartomeu, Farré Maluquer Luis, y Pérez Alfonso Peñasco. (1997). *El guaraní a su alcance: un método para aprender la lengua guaraní del Paraguay*. Asunción: CEPAG.
- Meliá, Bartomeu. (1991). *El Guaraní: Experiencia religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. XIII. Asunción: CEADUC-CEPAG.
- Meliá, Bartomeu. (1987). *La Tierra Sin Mal de los Guaraní: Economía y Profecía*. Suplemento Antropológico de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Vol. XXII, n° 2.
- Meliá, Bartomeu. (1986). *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción: CEADUC.
- Meliá Bartomeu, Miraglia Luigi, Münzel Christine y Mark. (1973). *La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos*. Asunción: CEADUC.
- Méndez Grimaldi, Idilio. (2012). *El neoliberalismo en Paraguay*. En: Proceso Histórico de la Economía Paraguaya. Rojas Villagra, Luis. (comp.). Paraguay: Secretaría Nacional de Cultura.
- Mendes da Silva, Evaldo. (2007). *Folhas ao vento a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Molinier, Lila. (2012). *La economía paraguaya de entreguerras*. En: Proceso histórico de la Economía Paraguaya. Rojas, Luis (comp). Paraguay: Secretaría Nacional de Cultura.
- Mordo, Carlos. (2000). *El cesto y el arco. Metáforas de la estética Mbyá*. Asunción: CEADUC.
- Mura, Fabio. (2014). Beyond nature and the supernatural Some reflections on religion, ethnicity and traditions of knowledge. *Vibrant*. Vol.11, n° 2.
- Mura, Fabio. (2011). De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. n° 36. p. 95-125.
- Mura, Fabio. (2010). A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento kaiowa. *Mana*. Vol. 16, n° 1. p.123-150.
- Mura, Fabio. (2006). *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS.

Myers, Mittermeier, Mittermeier, Da Fonseca, Kent. (2000). *Biodiversity hotspots for conservation priorities*. Disponible en: http://www.ithaca.edu/faculty/rborgella/environment/biodiversity_hotspot.pdf

Nimuendajú, Curt. (1978). *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokuva-guarani*. Lima: Juergen Riestter G. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Noelli, Francisco. (1993). *Sem Tekohá não há Tekó (Em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí - RS)*. Porto Alegre: PUC.

OEC. (2016). *The Observatory of Economic Complexity*. <http://atlas.media.mit.edu/es/profile/country/pry/>.

Olson David, Dinerstein Eric. (2002). *The Global 200: Priority Ecoregions for Global Conservation*. Annals of the Missouri Botanical Garden. Vol. 89, n° 2.

OSAS. (2015). *Resumen Ejecutivo, Mayo 2015: El monocultivo de soja en el Cono sur de Sudamérica: Aportes para un manejo responsable*. Observatorio Socioambiental de la soja.

Overing, Joanna and Alan Passes. (2000). *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge-Taylor & Francis Group.

Oxfam. (2016). *Desterrados: Tierra, Poder y Desigualdad en América Latina*. Disponible en: http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_1485.pdf

Pacheco de Oliveira, Joao. (2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en Brasil. *Desacatos*. n° 33.

Pacheco de Oliveira, Joao. (1999). *Uma etnologia dos 'indios misturados?': situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. En: Pacheco de Oliveira, A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Padawer, Ana. (2010). La protección de los Derechos de la infancia mbyá-guaraní: aportes de la etnografía en la problematización de las experiencias formativas. *Espacio Amerindio*. Porto Alegre. Vol. 4, n° 2.

Padawer, Ana. (2010-b). Tiempo de estudiar, tiempo de trabajar: la conceptualización de la infancia y la participación de los niños en la vida productiva como experiencia formativa. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. n° 34. p. 349-375.

Paganelli Alejandra, Victoria Gnazzo, Helena Acosta, Silvia L. Lopez y Andres E. Carrasco. (2010). *Herbidas a base de Glifosato produce efectos teratogénicos en vertebrados interfiriendo en el metabolismo del Ácido Retinoico*. Disponible en:

https://www.academia.edu/4043615/Herbicidas_a_base_de_Glifosato_produce_efectos_teratog%C3%A9nicos_en Vertebrados_interfiriendo_en_el_metabolismo_del_%C3%81cido_Retinoico

Palau, Tomás. (2013). *La cuestión agraria. Principal espacio de acumulación del capital en Paraguay*. En: Obstáculos institucionales y jurídicos para el acceso a la tierra y su regulación por parte de la población campesina. Informe Codehupy. AGR S.A. Servicios Gráficos: Asunción.

Palau, Tomás. (2009). Un primer año con poco para recordar. En: *Revista Acción*. Septiembre. Asunción.

Palau Tomás, Daniel Cabello, An Maeyens, Javiera Rulli, Diego Segovia. (2007). *Los Refugiados del Modelo Agroexportador. Impactos del monocultivo de soja en las comunidades campesinas paraguayas*. Asunción: BASE IS.

Paraguay Agricultural Corporation (PAYCO). (2014). *Informe de sostenibilidad 2014*. Disponible en: http://www.payco.com.py/Sustainability_Report2014_Payco_espanhol.pdf

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

Pedri, Marta Adriana. (2006). *A dinâmica do milho (Zea mays L.) nos agroecossistemas indígenas*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Agrárias.

Pissolato, Elizabeth. (2016). Trabajo, subsistencia e dinheiro: Modos criativos na economia mbya (guarani) contemporânea. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 22, n° 45. p. 105-125.

Pissolato, Elizabeth. (2008). Dimensões do bonito: cotidiano e arte vocal Mbya-Guaraní. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre. Vol. 2, n° 2. p. 35-51.

Pissolato, Elizabeth. (2006). *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tesis de Doctorado, Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, mimeo. São Paulo: Unesp Editora: Pronex: Nuti/ ISA.

PNUD. (2009). *Pueblos Indígenas. Tres historias. Un compromiso*. Asunción: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní – Asociación Tekoa Yma Jeeá Pave. (2016). *Mapeo y Gestión Territorial de 7 comunidades indígenas del Pueblo Mbyá: Bases de la Asociación Tekoa Yma Jeeá Pave, Caazapá*. Realizado por: Asociación Tekoa Yma Jeeá Pave. Con el apoyo de: AlterVida, Centro de Estudios y Formación para el Ecodesarrollo, Cooperación Alemana Deutsche Zusammenarbeit, GIZ. Paraguay.

Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní. (2013). *Informe final del mapeo comunitario participativo de la ocupación, uso y conocimiento tradicional del Pueblo Mbyá Guaraní de Itapúa y Caazapá respecto a sus tierras, territorio y recursos naturales*. Elaborado por: Asociación de Comunidades Indígenas de Itapúa (ACIDI), Asociación TekohaYmaJee'aPavë, y Alter Vida, Centro de Estudios y Formación para el Ecodesarrollo. Paraguay.

Propiedad Intelectual Colectiva del Pueblo Mbyá Guaraní. (2009). *Estudio y Mapeo Comunitario Participativo de la Ocupación, Uso y Conocimiento Tradicional del Pueblo Mbyá Guaraní de Itapúa y Caazapá respecto a sus Tierras, Recursos Naturales y una Propuesta de Plan de Manejo sobre su Tekoha Guasú*. Asociación de Comunidades Indígenas de Itapúa (ACIDI) y Asociación TekohaYmaJee'aPavë. Paraguay.

Rehnfeldt, Marilin. (2013). Notas sobre la situación de los Guaraní en el Paraguay contemporáneo. Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Secretaría de Investigación y postgrado. *La Rivada*. Vol. 1, n° 1.

Rehnfeldt, Marilin. (2000). Etnohistoria de los Caaguá (Guaraní) del este paraguayo (1537-1669). *Suplemento Antropológico. Revista del Centro de Estudios Antropológicos*. Vol. XXXV, n° 1. Universidad Católica.

Relyea, Rick. (2005). The impact of insecticides and herbicides on the biodiversity and productivity of aquatic communities. *Ecological Applications*. Vol. 15, n° 2. p. 618-627.

Remorini, Carolina. (2012). *Mbya grandmothers, mothers and granddaughters: motherhood and upbringing throughout generations*. Ruth White (Ed). Global Case Studies in Maternal & Child Health. Jones and Bartlett Publishers.

Remorini, Carolina. (2010). Crecer en movimiento. Abordaje etnográfico del desarrollo infantil en comunidades Mbya (Argentina). *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales sobre Niñez y Juventud*. Vol. 8, n° 2.

Remorini, Carolina. (2005). Persona y Espacio. Sobre el concepto de “teko” en el abordaje etnográfico de las primeras etapas del ciclo de vida Mbya. *Scripta Etnologica*. Vol. XXVI. p. 59-75.

Riquelme, Quintín. (2003). *Los sin tierra en Paraguay. Conflictos agrarios y movimiento campesino*. CLACSO: Buenos Aires.

Riquelme Quintín, Elsy Vera. (2013). *La otra cara de la soja. El impacto del agronegocio en la agricultura familiar y la producción de alimentos*. Asunción: Proyecto Acción Ciudadana contra el Hambre y por el Derecho a la Alimentación.

Rivarola, Milda. (1993). *Obreros, Utopías y Revoluciones. La formación de las clases trabajadoras en el Paraguay Liberal (1870-1931)*. Paraguay: Centro de Documentación y Estudios (CDE).

Rodríguez Alcalá, Guido. (2011). *La Guerra del Chaco, 1932-1935*. Hitos del Bicentenario. Asunción: Servilibro.

Rodríguez, Carlos Alberto. (2010). *Sistemas Agrícolas-Chagras-y Seguridad Alimentaria*. En: Monitoreos comunitarios para el manejo de los recursos naturales en la Amazonía Colombiana. Colombia: Fundación Tropenbos Internacional Colombia.

Rodríguez Carolina y Glauser Marcos. (2014). *Mapeo Participativo en parte del Tekoha Guasu, territorio mbyá guaraní*. *Avá Revista de Antropología*. n° 24. Posadas: PPAS- UNaM.

Rojas Villagra, Luis. (2014). *La tierra en disputa. Extractivismo, exclusión y disputa*. Base IS: Asunción.

Ruiz, Irma. (2011). Aborigen, sudamericana y transgresora: la ingeniosa flauta de pan de las mujeres mbyá-guaraní. *Revista Transcultural de Música*. n° 15. p.1-38.

Ruiz, Irma. (2008). *En pos de la dilucidación de un doble enigma: los marcadores sagrados de género de los mbyá-guaraní*. En: Estudios en lingüística y antropología. Homenaje a Ana Gerzenstein. Messineo C., Malvestitti M., Bein R. (edit.). Buenos Aires: UBA.

Ruiz de Montoya, Antonio. 2011. [1639]. *Tesoro de la Lengua Guaraní*. Paraguay: CEPAG.

Rulli, Javiera. (2007). *Repúblicas Unidas de la Soja. Realidades sobre la producción de soja en América del Sur*. Grupo de Reflexión Rural.

Salamanca, Carlos. (2012). *Alecrín. Cartografías para territorios en emergencia*. Rosario: UNR Editora.

Scappini Gloria. (2011). *Ayvu vs. Ñe'e: Los Mbya- Guarani y la lengua guaraní del Paraguay*. En: José M. Rodrigues (org.), Ciudadanía Democrática y Multilingüismo: La construcción de la identidad lingüística y cultural del MERCOSUR, CEADUC.

Schaden, Egon. (1974). *Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní*. San Pablo. EDFUP.

SENAVE. Servicio Nacional de Calidad y Sanidad Vegetal y de Semillas. (2018). *Listado de eventos con modificación genética liberados comercialmente en el país*. Disponible en: <http://www.senave.gov.py/docs/servicios/bioseguridad-agricola/2017/Listado%20de%20eventos%20de%20modificacion%20genetica%20liberados%20comercialmente%20en%20el%20pais.pdf>

Sequera, Guillermo. 2007. Kosmofonía Mbya Guarani. *Revista Takuapu. Por la palabra verdadera y libre*. Año III. n° 4. Asunción: Fondec.

Séralini Gilles-Eric, Emilie Clair, Robin Mesnage, Steeve Gress, Nicolas Defarge, Manuela Malatesta, Didier Hennequin, Joël Spiroux de Vendômois. (2014). Republished study: long-term toxicity of a Roundup herbicide and a Roundup-tolerant genetically modified maize. *Environmental Sciences Europe*. 26:14.

Sostoa Osmar, Oscar Cáceres y Horacio Enciso. (2012). *La economía paraguaya durante la dictadura de Alfredo Stroessner (1954 – 1989)*. En: Proceso histórico de la Economía Paraguaya. Rojas, Luis (comp.). Paraguay: Secretaría Nacional de Cultura.

Souchaud, Sylvain. (2007). *Geografía de la migración brasileña en Paraguay*. Paraguay: UNFPA.

Susnik, Branislava. (1998). Etnohistoria del Paraguay. Etnohistoria de los Chaqueños y de los Guaraníes. Bosquejo sintético. *Suplemento Antropológico. Revista del Centro de Estudios Antropológicos*. Vol. XXIII, n° 2. Universidad Católica.

Susnik, Branislava. (1992). *Introducción a las fuentes documentales referentes al indio colonial del Paraguay*. Asunción: MEAB.

Susnik, Branislava. (1982). *Los aborígenes del Paraguay, IV. Cultura material*. Asunción: MEAB.

Susnik, Branislava. (1979). [1979-1980]. *Etnohistoria de los Guaraníes. Época Colonial*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Susnik, Branislava. (1965). *El indio colonial del Paraguay*. Vol. 1. Asunción: MEAB.

Telesca, Ignacio. (2009). *Tras los Expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los Jesuitas*. Asunción: CEADUC.

Turner, Víctor. (1974). *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.

Turzi, Mariano. (2011). The soybean republic. *Yale Journal of international affairs*. Disponible en: <https://www.ucema.edu.ar/conferencias/download/2011/10.14CP.pdf>

Uharte, Luis Miguel. (2009). *El Gobierno de Lugo en Paraguay: Transición, cambio político y nueva ecuación democrática*. Disponible en: <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/640.pdf>

Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. (2003). Enlhet-Enenlhet. Una familia lingüística chaqueña. *Thule, Rivista italiana di studi americanistici*. n° 14/15. p. 207-231.

Vander Velden Felipe, Cebolla Badie Marilyn. (2011). A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá Revista de Antropología*. n° 19. Posadas: PPAS- UNaM.

- Vázquez, Fabricio. (2006). *Territorio y población: nuevas dinámicas regionales en el Paraguay*. Serie de Investigaciones Población y Desarrollo. Vol III. Fondo de Población de las Naciones Unidas. GTZ. ADEPO.
- Vera Britos, Anai Graciela y Martínez Riquelme, Helena. (inédito). *Herramientas antropológicas para la construcción de políticas públicas para los pueblos indígenas: aportes y desafíos a partir de la experiencia en educación*. Ponencia en I Congreso Paraguayo de Ciencias Sociales. Asunción: CLACSO.
- Vera Britos, Anai Graciela. (2015). *Convivendo na Terra de Ñane Ramoi Jusu Papa: Uma etnografia das relacoes entre os Paĩ Tavyterã e os animais*. Disertación de Maestría. Universidad Federal de Santa Catarina. Brasil: UFSC.
- Villalba Digalo, Jorge. (2015). *Agronegocios e impuestos. ¿Cuánto pagan realmente?* En: Con la soja al cuello. Informe sobre Agronegocios 2013 – 2015. Palau, Marielle. (comp.). Asunción: Base-Investigaciones sociales.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2004). *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America*. Vol. 2, n° 1. p. 3-22.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). *Imagens da natureza e da sociedade*. En: A inconstancia da alma selvagem. Sao Paulo: Cosac e Naify.
- Vysokolán, Oleg. (2007). *Manduviy, un teko'a mbya. Estudio socio antropológico de una comunidad Mbya*. Suplemento Antropológico. Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Vol. XLII, n° 2. Universiad Católica.
- Wessendorf, Kathrin. (2008). *El mundo indígena 2008*. Bolivia: IWGIA.
- Wilde, Guillermo. (en prensa). *Territorialización guarani: de los relatos oficiales a las lógicas nativas*. Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre América do Sul. Mura, Fabio, Marcondes de Araújo Secundino y Alexandria B. da Silva (edit.). Brasilia: EDUEPB.
- Wilde, Guillermo. (2013). *Guarani*. Native Peoples of the World. An Encyclopedia of Groups, Cultures, and Contemporary Issues. DANVER, Steven (edit.). Armonk (NY): Mesa Verde Publishing/M.E. Sharpe.
- Wilde, Guillermo. (2009). *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: SB ediciones.
- Wilde, Guillermo. (2008). *Imaginario contrapuestos de la Selva Misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente*. En: Gestión Ambiental y Conflicto Social en Latinoamérica. Buenos Aires: CLACSO.

Wilde, Guillermo. (2007). De la depredación a la conservación. Génesis y Evolución del Discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes. *Ambiente & Sociedad*. Vol. X, n° 1. p. 87-106.

WWF. (2014). *Lecciones aprendidas mediante el involucramiento de comunidades campesinas e indígenas*. Disponible en:
http://awsassets.panda.org/downloads/02_lecciones_aprendidas_mediante_el_involucramiento_de_comunidades.pdf

Zanardini José, Biederman Walter. (2001). *Los indígenas del Paraguay*. Asunción: CEADUC.