

Entendiendo las respuestas de un pueblo indígena del Chaco Paraguayo a la desposesión territorial

Understanding Indigenous People's Responses to Territorial Dispossession in the Paraguayan Chaco

Marcos Glauser^a

RESUMEN

Las altas tasas de deforestación en el Chaco paraguayo han implicado en las últimas décadas un desafío para las comunidades indígenas que dependen parcialmente de un aprovechamiento directo de los recursos naturales. A pesar de que su derecho a acceder a propiedades privadas para utilizar dichos recursos está amparado en leyes nacionales e internacionales, en la práctica el acceso debe ser negociado a nivel local. Tomando como ejemplo el caso de la comunidad La Patria, del pueblo angaité, analizo en este artículo los impactos generados por la deforestación y la pérdida de acceso al territorio. En concreto me enfoco en cómo los angaité han respondido a estos cambios, modificando sus estrategias de subsistencia y uso territorial. El análisis es enriquecido al relacionarlo con los aportes teórico-conceptuales de la ontología política de Blaser. Esta propuesta sugiere considerar los conflictos territoriales como conflictos ontológicos que, como tal, implican mucho más que una disputa por “recursos naturales”.

PALABRAS CLAVE: cambio cultural; adaptación; despojo territorial; ontología política.

ABSTRACT

In recent decades, the high deforestation rates of the Paraguayan Chaco has challenged the indigenous communities that partially depend on a direct use of natural resources. Despite the fact that their right to access to private properties to use natural resources is granted through national and international law, they actually need to negotiate access permissions at the local level. Using the case of La Patria community (*Angaité* people), I focus on how they responded to these changes, modifying their livelihood strategies and territorial use. This analysis is complemented with theoretical contributions from the political ontology of Blaser. This approach views territorial conflicts as ontological conflicts that, as such, implicate much more than a struggle over “natural resources”.

KEYWORDS: cultural change; adaptation; territorial dispossession; political ontology.

Introducción

El Gran Chaco, el segundo bioma más grande de Sudamérica, ha entrado a una fase de rápidos y profundos cambios ambientales desde hace algunas décadas. En el Chaco paraguayo, que cubre el sesenta por ciento del país, estos cambios están relacionados con el modelo de desarrollo extractivista que

promueve un rápido crecimiento económico a través de la producción de soja y la ganadería a gran escala. Hansen et al. (2013) han revelado que la dinámica de deforestación en el bosque chaqueño de Paraguay, Argentina y Bolivia desde el año 2000 al 2012 representó uno de los índices más altos de destrucción de bosques tropicales a nivel mundial. El *boom*

^a Programa Nacional de Incentivo a los Investigadores (PRONII), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Asunción, Paraguay. E-mail: marcosglauser@gmail.com; ORCID: 0000-0001-9260-049X

de la soja ocurrido también en las últimas décadas en la región oriental de Paraguay ha desplazado la ganadería hacia el Chaco, convirtiéndola en la causa principal de la deforestación.

Los pueblos indígenas están entre los más afectados por esta destrucción generada por formas no sustentables de producción, dada la dependencia y relación especial con sus tierras, territorios y recursos naturales (Tauli-Corpuz, 2015). Según el Censo Indígena del 2012, 27,6% de las comunidades indígenas de Paraguay no poseen tierra propia, y el 36,9% de las que sí poseen están envueltas en alquileres ilegales de tierra (DGEEC, 2015). Por lo tanto, además del esfuerzo histórico por parte de organizaciones indígenas y algunas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) para asegurar tierras para las generaciones presentes y futuras, los pueblos indígenas enfrentan ahora nuevos desafíos relacionados al disfrute de los derechos de uso territorial y al manejo de las tierras ya aseguradas.

Este artículo, basado en un año de relevamiento etnográfico realizado entre 2015 y 2016, se enfoca en cómo una comunidad angaité¹ del Chaco paraguayo ha respondido a estos desafíos. En particular, se centra en las respuestas de los angaité de La Patria a los cambios en el acceso, uso y manejo de recursos naturales dentro y fuera de su propiedad comunitaria durante los últimos 20 años (1995-2015). Una investigación etnográfica previa, realizada por Andrew Leake, ofreció una descripción pormenorizada de La Patria en 1995.

Cambios en relaciones humano-ambientales y conflictos territoriales

La ecología cultural se ha concentrado durante años en el estudio de respuestas adaptativas a cambios ambientales. En este trabajo, yo dialogo con la ontología política (Blaser, 2010) para superar aquella tendencia a separar las relaciones humano-ambientales en dos partes: las construcciones cosmológicas o representaciones del ambiente, y la interacción con recursos naturales en el marco de las actividades de

¹ Los angaité, que se autodenominan enenlhet, son hoy asociados a la familia lingüística enlhet-enenlhet, integrada también por los toba maskoy, enlhet norte, enxet sur, sanapaná y guaná.

subsistencia (Ingold, 2000). En otras palabras, trato de superar el dualismo ontológico occidental que toma la naturaleza y la cultura como dos dimensiones separadas (Blaser y Escobar, 2016). Es con base en esto que yo concibo el conflicto territorial angaité como un conflicto ontológico, que resulta cuando mundos u ontologías distintas luchan por mantener su existencia al interactuar mutuamente (Blaser, 2010).

A partir de las contribuciones de Arturo Escobar sobre *nature regimes* (1999), los aportes de Tim Ingold en su *dwelling perspective* (2000) y de Carolina Tytelman en *place practices* (2016), uso el concepto de cosmografía para referirme a las ideas y prácticas cambiantes que contribuyen a la producción de un lugar o territorio en particular, y a un entendimiento específico del mundo. Desde esta perspectiva de ecología política de tercera generación (Blaser y Escobar, 2016), analizo las respuestas de los angaité en tanto cambios en prácticas cosmográficas. Esto incluye prácticas rituales como el *choqueo* y prácticas de subsistencia como la *marisca*. El *choqueo*, practicado por muchos pueblos indígenas chaqueños, y no solamente angaité, es comúnmente descrito como un grupo de hombres y mujeres danzando alrededor de un “músico” que toca el tambor y canta (Bonifacio, 2013). El “músico” principal recibe cierto tipo de entrenamiento chamánico que incluye ayunos en el monte y la toma de agua acumulada en troncos de palma para que el “dueño” le enseñe cómo cantar (Bonifacio, 2013; Villagra, 2010). La *marisca* es una actividad central de subsistencia que incluye la cacería, la recolección y la pesca.

Los angaité, su cosmografía y sus territorios

La comunidad indígena² La Patria tiene 22,520 ha y es una de las siete comunidades angaité del

² Utilizo comunidad tal como lo define el Censo Indígena del 2012: “Comunidad indígena: grupos de familias indígenas afincados en una determinada superficie territorial, propia o ajena que se identifica con uno o más liderazgos propios. Se debe indicar que la comunidad en este caso no debe interpretarse solo en términos geográficos, sino en términos sociales, lo que a su vez deriva a otros espacios de convivencia social, como son los establecimientos ganaderos, barrios urbanos, entre otros” (DGEEC, 2015, p. 31).

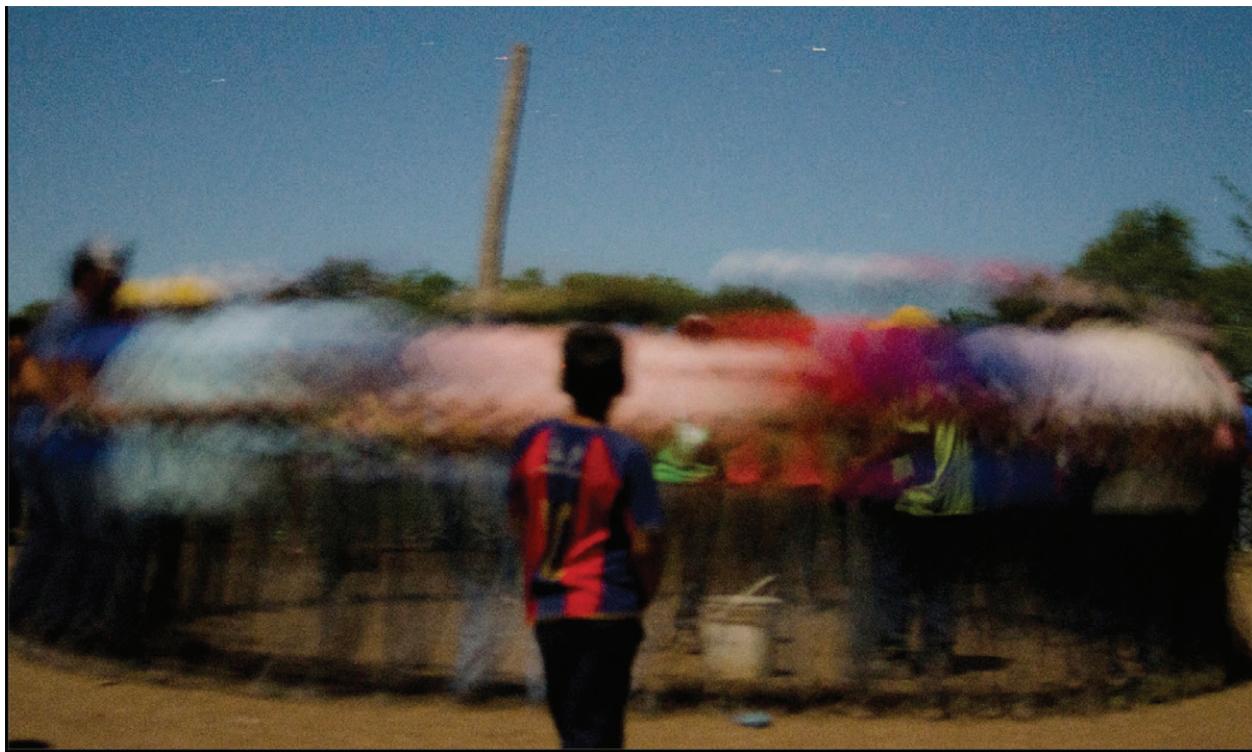


Figura 1. Choqueo en Puente Kaigué, una de las 18 aldeas de La Patria. Foto: P. Glauser.

Chaco paraguayo. Unas cuantas familias fueron reasentadas ahí en 1983, cuando la tierra fue comprada por la Iglesia Anglicana Paraguaya. Los angaité habían vivido previamente en pequeños grupos distribuidos en sus territorios tradicionales, que luego fueron vendidos por el Estado paraguayo a compañías privadas a finales del siglo 19. Estas compañías se dedicaron a la explotación de los quebrachales para extraer tanino, así como también a la ganadería. Es decir, antes de asentarse en La Patria, los angaité ya habían pasado por un largo proceso de despojo y cercamiento territorial, lo que generó cambios culturales importantes y la adaptación de su modo de vida tradicional.

Según el antropólogo Andrew Leake, en 1995 la *marisca* era todavía una importante actividad de subsistencia a pesar de los intentos y esfuerzos por parte de los anglicanos de transformar a los angaité de “cazadores” a “agricultores” (Leake, 1998). En dicho año, casi toda la cacería, pesca y recolección fue realizada fuera de la propiedad de La Patria, dentro de las estancias ganaderas que rodeaban la comunidad. De hecho, ese año, la propiedad comunitaria representaba solo el 10% del área usada para dichas actividades.

Los derechos de los pueblos indígenas a la tierra y al territorio están formalmente reconocidos en la Constitución Nacional paraguaya de 1992. El artículo 64 reza: “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” (CRP, 1992, p. 18). Pero, ¿cuánta tierra es suficiente? Expertos en la materia han sugerido que este artículo debe ser interpretado a la luz de los principios de los tratados internacionales ratificados por Paraguay (Barrios, 2008). En esta línea, la extensión y la calidad están determinados por las “formas peculiares de vida”, lo que lógicamente incluye sus estrategias de subsistencia y sus patrones de uso territorial. La segunda parte del artículo 64 dice: “Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos” (CRP, 1992, p. 18). Considerando que el término “hábitat” hace referencia a un lugar que tiene las características apropiadas para que una persona o grupo viva, en este caso el hábitat –en tanto territorio– puede ser definido como la extensión de tierra que una comunidad usa o ha usado para realizar las actividades de subsistencia que son importantes para la preservación y desarrollo de su

forma de vida³. Esta definición de territorio como “hábitat tradicional” claramente incluye el derecho a usar los recursos ubicados en propiedades en manos de terceros, algo también explícitamente mencionado en el artículo 14 del Convenio de la OIT, ratificado por Paraguay.

En este artículo, yo uso “colonia La Patria” para hacer referencia a la propiedad de 22,520 ha titulada a nombre de los angaité, y “territorio de La Patria” para referirme al área de aproximadamente 209,000 ha que los angaité no solo han usado recientemente, sino que según las leyes nacionales e internacionales tienen derecho a usar para su subsistencia, a pesar de no estar ocupadas exclusivamente por ellos. Mi argumento central es que el “territorio de La Patria” es más que solo una extensión territorial: es un lugar producido por los angaité en su interacción con otros seres no-humanos y no-tan-humanos a través de prácticas rituales como el *choqueo* y prácticas de subsistencia como la *marisca*.

Sostengo esto con base en los aportes de otros antropólogos y antropólogas que han trabajado con los angaité y otros pueblos cercanamente relacionados (Villagra, 2010; Bonifacio, 2013; Kidd, 2000). Según ellos, para los angaité, los seres no-humanos y los no-tan-humanos forman parte de un “colectivo social” ampliamente definido. Para los angaité, la naturaleza es parte de una compleja red de interacción social en la que ellos mismos no son más que un actor entre muchos otros. Como en otros *organic nature regimes* (Escobar, 1999), las prácticas arraigadas en las relaciones sociales ayudan a establecer estos vínculos y continuidades. Por eso para los angaité el ritual del *choqueo*, en el cual el rol del músico-chamán es central, constituye una importante práctica cosmográfica. Pero las interacciones con los no-humanos no están confinadas a prácticas rituales;

³ El artículo 13 del Convenio 169 de la OIT dice: “Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación. La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera” (OIT, 2014, p. 34).

la *marisca* también involucra una serie de prácticas a través de las cuales lo espiritual y lo material, lo humano y lo no-humano es sintetizado (Tola et al., 2013). Tanto el *choqueo* como la *marisca* no son prácticas estáticas. Es más, como lo ha mostrado Villagra (2010), el *choqueo* ha experimentado importantes transformaciones desde la colonización del territorio angaité y la proliferación de estancias ganaderas.

Para los angaité, el cosmos multidimensional está habitado por seres humanos, animales, plantas y muchos otros tipos de seres, llamados *apmovana* (espíritus auxiliares) que viven en los diferentes niveles del cosmos (Bonifacio y Villagra, 2016). Los humanos se relacionan con estos seres, que pueden ayudar a sus socios humanos a dominar los poderes controlados por ellos. Como la capacidad de los chamanes angaité para comunicarse con estos espíritus auxiliares ha sido usada para proteger a los grupos locales y proveerlos de recursos, es claro que “lo político” no estaba restringido a la dimensión social humana. Esto es, el “colectivo social” no estaba tradicionalmente definido por una clara distinción de naturaleza y sociedad, o seres y cosas. Teniendo esto en consideración, y siguiendo el argumento de Carolina Tytelman, concibo el “territorio de La Patria”, “La colonia La Patria” y las estancias ganaderas como tres “lugares distintamente constituidos, producidos por las prácticas de ensamblajes heterogéneos de humanos y no humanos”⁴ (Tytelman, 2016).

Cambios en el acceso, uso y manejo de recursos naturales (1995-2015)

En las últimas dos décadas, los casi 2000 angaité de La Patria han afrontado importantes cambios en el acceso, uso y manejo de recursos naturales. Entre los principales cambios que han afectado al “territorio de La Patria” está la creación y expansión de estancias ganaderas. Muchas de las áreas donde los angaité cazaban, recolectaban y pescaban en 1995 fueron, desde entonces, deforestadas por los ganaderos que son dueños de esas propiedades. Incluso en los casos donde los bosques no fueron talados,

⁴ Traducción propia. Tytelman desarrolla esta definición de lugar en su trabajo sobre la región de Nitassinan/Labrador, Canadá.

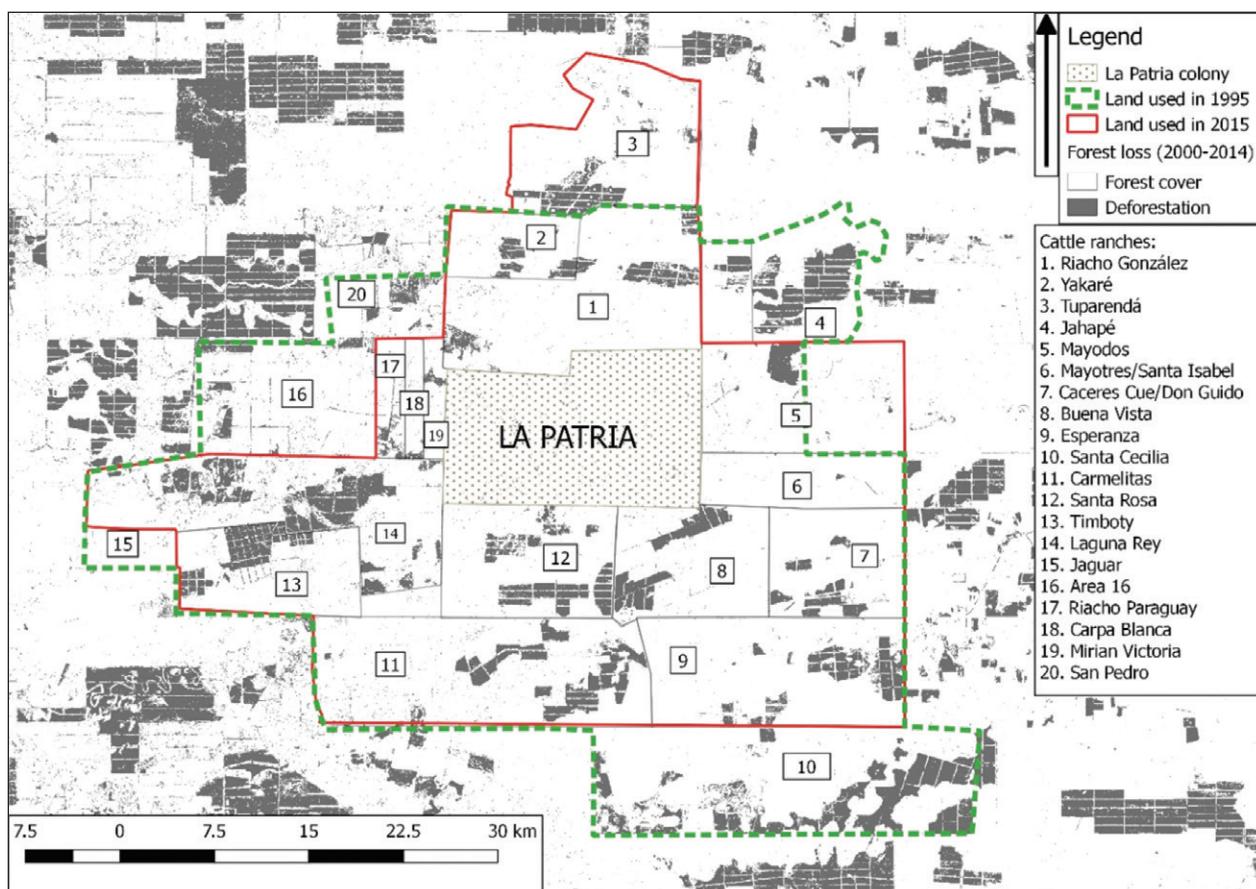


Figura 2. Deforestación del “territorio de La Patria”. Áreas usadas para mariscar en 1995 (verde) y 2015 (rojo). Datos sobre pérdida de recursos forestales basados en Hansen et al. (2013).⁵

los angaité afrontaron una creciente pérdida del permiso de acceder a esas áreas. A pesar de que los angaité tienen el derecho de usar dichas áreas, este reconocimiento *de jure* no se ha reflejado en las intervenciones de la Secretaría del Ambiente (SEAM), institución nacional encargada de autorizar la deforestación previa aprobación de los Relatorios de Impacto Ambiental (RIMA) de las estancias ganaderas.

A través del análisis de algunos de los RIMA aprobados a estancias que se superponen o están muy cerca del “territorio de La Patria”, encontré que en la práctica, ni los derechos de uso territorial de los angaité ni la existencia del “territorio de La Patria” son respetados ni reconocidos por el Estado paraguayo. Es más, los RIMA están totalmente sesgados a favor de los ganaderos, hasta el punto que la mayor parte de ellos ni siquiera menciona la existencia ni del “territorio” ni de la comunidad de La Patria. Por lo tanto, a través de la aprobación de estos RIMA en

los últimos 20 años, el Estado paraguayo ha promovido prácticas de uso de recursos que son incompatibles con las prácticas de subsistencia angaité.

Las respuestas de los angaité de La Patria

Los angaité respondieron al cercamiento del “territorio de La Patria”, causado por la deforestación y la pérdida de permiso de acceso, principalmente adaptando sus estrategias de subsistencia, disminuyendo la importancia de ciertas actividades (caza, pesca y recolección), y aumentando su dependencia a actividades realizadas dentro de la propiedad comunitaria (cría de ganado, alquiler ilegal de tierras

⁵ Traducción de las referencias del mapa: *La Patria colony* es la colonia La Patria. *Land used in 1995* es áreas usadas en 1995. *Forest cover* es cobertura boscosa. *Deforestation* es deforestación. *Cattle ranches* es estancias ganaderas.

y venta ilegal⁶ de rollos) y fuera de la comunidad (*changa*⁷ en estancias ganaderas). En ese periodo también aumentó su dependencia a programas estatales (transferencias monetarias condicionadas y ayudas de emergencia). Como las prácticas de subsistencia son prácticas cosmográficas que contribuyen a producir lugares/territorios, esta adaptación implicó cambios en la producción del “territorio de La Patria” y de la “colonia La Patria”. Esta perspectiva está sustentada en la *dwelling perspective* de Ingold, según la cual la percepción del entorno y el conocimiento del mundo se obtienen a través de un proceso de *enskilment* en el curso de prácticas cotidianas (2000). Siguiendo este argumento, la pérdida de acceso a ciertos lugares y el abandono o adopción de ciertas actividades deben tener un impacto en cómo los angaité transmiten sus conocimientos culturales y en cómo perciben su entorno.

También he explorado hasta qué punto las prácticas de recursos naturales aprobadas y promovidas por el Estado paraguayo afectaron (o no) la continuidad de las estrategias de uso territorial de los angaité en los últimos 20 años. Según mis análisis usando Sistemas Información Geográfica (SIG), la pérdida total de cobertura boscosa desde el año 2000 al 2014 dentro del área usada por los angaité en 1995, fue de aproximadamente 27,757 ha. Mis datos basados en cartografías participativas indican que el territorio usado por los angaité se redujo en 35,000 ha entre 1995 y 2015. Muchas de las 18 aldeas de La Patria han dejado de *mariscar* en ciertas estancias. De las 19 distintas estancias utilizadas para dicho fin en 1995, 13 seguían siendo usadas en 2015. Algunas aldeas seguían *mariscando* en las mismas estancias que en 1995. Una estrategia ya usada en 1995 siguió siendo empleada por los angaité en 2015: algunos miembros de ciertas familias se dedicaron a *changear* en las estancias ganaderas para asegurarse el permiso (y de sus familiares) de *mariscar* dentro de la propiedad. Esta estrategia explica por qué justamente las estancias que más deforestaron están entre las estancias más usadas por

6 El carácter ilegal de estas actividades se debe a que se desarrollan en contradicción explícita de las leyes nacionales (en el caso del alquiler), y por carecer de planes de manejo forestal (en el caso del comercio de rollos).

7 La *changa* consiste en trabajos temporales o a destajo.

los angaité para *mariscar*. Es necesario aclarar, retomando aquí el debate ya clásico entre John Renshaw y Gastón Gordillo, que la *changa* en las estancias, además de ampliar las estrategias económicas y ayudar a construir esa relación ideal con los patrones, puede ser también considerado un fin en sí mismo.

¿Qué dicen los angaité sobre los cambios en el uso, acceso y manejo de recursos?

También he explorado qué dicen los angaité sobre los cambios en el uso, acceso y manejo de recursos en los últimos 20 años. Sus palabras reflejan que están conscientes de la magnitud de los cambios que han ocurrido y están ocurriendo en su región y el resto del Chaco. La pérdida de permiso de acceso a estancias ganaderas fue mencionada una y otra vez, reflejando que la existencia del “territorio de La Patria” no es reconocida ni por el Estado ni por los ganaderos. Escuchándoles, intenté ver cómo su cosmografía se expresaba en lo que decían sobre los cambios considerados aquí. Por un lado, tienen un claro y distinto entendimiento sobre la propiedad y manejo de la tierra, animales y el bosque. Se refieren a los bosques ubicados en las propiedades privadas, pero históricamente usados por ellos, como “nuestros bosques”, a pesar de que reiteradas veces aclaran que “los bosques no tienen dueños”. En contraste, un bosque deforestado y convertido en pastura, o una propiedad claramente alambrada son consideradas como propiedad del estanciero en cuestión. Los animales silvestres, como los bosques, son considerados como algo de los angaité.

Por otro lado, las palabras de un líder y chamán hoy ya fallecido, “*los ganaderos terminaron siendo dueños de todo*” (A.N.), reflejan que la co-existencia con los paraguayos no implicaba para ellos el cercamiento y exclusión que viven en la actualidad. Hay, al parecer, un entendimiento del “territorio de La Patria” cercano a la definición de lugar como resultado de prácticas e interacciones sociales en un “colectivo social” ampliamente definido. En este sentido, el drástico proceso de deforestación y la negación de acceso son relacionados por los angaité no a una dinámica de acumulación económica que implica externalizar los costos, sino a un cambio de actitud

de los ganaderos hacia ellos. La vida, antes de este cambio de actitud, es descrita por ellos como una buena vida, “*los ganaderos no eran malos todavía y nosotros estábamos tranquilos*” (T.R). Para los angaité, una existencia tranquila es todavía considerada como uno de los objetivos y resultados centrales de sus relaciones sociales. Quizás por eso algunos ven a las leyes y los abogados como algo que les enfrenta y crea conflicto con los ganaderos.

Las voces de los angaité reflejan, por lo tanto, que conciben el “territorio de La Patria” como un lugar habitado no solamente por ellos, los animales, las plantas y otros no-humanos, sino también por los ganaderos y otros paraguayos, considerados a veces como otros-no-tan-humanos. El cambio de actitud de los ganaderos y sus nuevas prácticas han cambiado las relaciones sociales locales y, por lo tanto, han afectado la producción del “territorio de La Patria”. Es por eso que la vida tranquila de 1995 es contrastada con las conflictivas y difíciles relaciones actuales. La situación actual no es, sin embargo, considerada permanente o estática. Tanto el cambio de actitud como el no respeto a sus derechos son atribuidos a una “falta de comprensión” por parte del Estado y de los paraguayos en general. Ante esto, los angaité han intentado re establecer las buenas relaciones exhibiendo quiénes son, dónde viven y qué comen. En otras palabras, ante la falta de entendimiento, están activamente exhibiendo frente a los no-indígenas sus prácticas cosmográficas para comunicar la importancia que su territorio tiene para ellos. Resaltan, en este esfuerzo, su conexión histórica con este territorio a través de la *marisca*, no solo alimentando a sus hijos y creando buenas relaciones, sino también siguiendo lo aprendido de sus padres/madres, abuelos/abuelas.

Nuevas redes de patronazgo

En el periodo considerado aquí se sucedieron también otros cambios que están relacionados, pero no son totalmente atribuibles a la deforestación. Por ejemplo, la transición de la red de patronazgo que unía a los angaité y los anglicanos hacia nuevas redes de patronazgo con estancieros, el Estado y algunas ONG. Las respuestas de los angaité ante la deforestación y pérdida de acceso no pueden ser claramente

separadas de las respuestas vinculadas a las nuevas redes de patronazgo. Teniendo esto en consideración, he analizado las relaciones que los angaité de La Patria tuvieron con el estado, algunas ONG y grupos religiosos. Mi interés estaba en saber cómo estas nuevas relaciones impactaron en las prácticas cosmográficas de los angaité. Sostengo que las nuevas redes de patronazgo impactaron en la cosmografía de los angaité redefiniendo “lo político”, reduciendo los límites del “colectivo social”. Para afirmar esto me apoyo en Bartolomé (2000) y Villagra (2014) quienes aseguran que la lógica de representación política (promovida por los patrones) tuvo un impacto en el rol de los líderes indígenas. Por ejemplo, la Ley 904/81, que regula las interacciones de los pueblos indígenas con el Estado, introdujo tanto la lógica de representación como la noción de “comunidad indígena” al seno de las sociedades indígenas. En palabras de Blaser, durante esta era, los nuevos patrones (Estado, ONG, macateros, ganaderos, rolleros, entre otros) trajeron nuevas demandas, y nuevos líderes locales fueron surgiendo en respuesta a esas demandas (2003). Fue así como el “liderazgo tradicional”, basado en el parentesco extendido, la generosidad, las capacidades chamánicas y del discurso, fueron siendo remplazadas por el “liderazgo transaccional”, basado principalmente en la capacidad para mediar entre la comunidad y las entidades no-indígenas (Villagra, 2010).

Como ha sido bien documentado por Bonifacio (2013) y Blaser (2010), proyectos bilaterales entre la Unión Europea y Paraguay como Prodechaco, que en términos generales apuntaron al desarrollo del Chaco paraguayo desde 1995, pusieron mucho esfuerzo en la conformación de organizaciones indígenas como mediadoras con los proyectos de desarrollo. Bonifacio sostiene que al promover la creación de organizaciones indígenas, la cooperación internacional estaba “reforzando nociones específicas de qué es político y que no” (Bonifacio, 2013, p. 510). De esta manera, el estado y las ONG remodelaron las prácticas políticas indígenas contemporáneas, haciéndolas operar dentro de los límites de lo que Bruno Latour llama “la Constitución Moderna” y Blaser “el mito de la modernidad”. De manera muy llamativa, casi simultáneamente a esta reducción de “lo político”, un proceso de re-emergencia del

choqueo tuvo lugar en La Patria. El *choqueo*, ritual que había estado abandonado o muy debilitado por unas décadas, fue así reactivado en abril 2006 en la aldea de *Karoa’í*. El momento cumbre de esta re-emergencia fue alrededor de 2008/2009, cuando redes de socialización que involucran humanos, no humanos, y otros-no-tan-humanos se vieron renovadas, re-expandiendo los límites del “colectivo social”. A pesar de que el momento cumbre aparentemente ya pasó, desde mayo de 2015 a abril de 2016 he contado 10 *choqueos* en La Patria, en su mayoría organizados sin ningún apoyo externo y muchos de los cuales duraron dos o más días.

Conclusiones

Si consideramos, desde una perspectiva de la ecología política clásica, el conflicto territorial angaité como un conflicto por recursos naturales y/o tierra, podríamos concluir que el despojo territorial vivido por los angaité en los últimos 20 años es un claro ejemplo de cómo los impactos de cambios ambientales son distribuidos injustamente entre los actores: Estado, ganaderos e indígenas. Esta distribución desigual reforzó la inequidad social y económica entre estos actores, y redujo las posibilidades que los angaité tienen para responder o resistir a los otros actores. A pesar de que esta conclusión sería parcialmente correcta, si el análisis queda aquí, aspectos importantes de cómo los angaité están entendiendo este conflicto y su presente serían dejados de lado. Por eso yo hago hincapié en que al aprobar los RIMA y promover prácticas de uso de recursos incompatibles, el Estado *de facto* no reconoció la existencia del “territorio de La Patria”. Como vemos, los angaité respondieron a esto principalmente adaptando sus estrategias de uso territorial y de subsistencia, abandonando ciertas prácticas e intensificando o adoptando otras. Como estas prácticas contribuyen a la producción de lugares/territorios, la deforestación aprobada y promovida por el Estado dificultó la producción del “territorio de La Patria”.

Como las prácticas cosmográficas también contribuyen a la producción de una manera particular de entender el mundo, esta adaptación de estrategias de subsistencia y la simultánea transición a las nuevas redes de patronazgo con el Estado y las

ONG conllevaron una redefinición de “lo político” y redujeron los límites del “colectivo social”. Esto ha debilitado la capacidad de los angaité de tomar decisiones sobre sus estrategias de subsistencia y el manejo de su territorio para preservar y desarrollar su forma de vida. Ellos, conscientes y preocupados por esta debilitación, están intentado recuperar su protagonismo.

Conflictos de intereses. El manuscrito fue preparado y revisado por el autor, quien declara no tener algún conflicto de interés que ponga en riesgo la validez de los resultados aquí presentados.

Referencias

- Barrios, M., 2008. Acción de Inconstitucionalidad del decreto N 11.804/08 por el cual se declara como área silvestre protegida bajo dominio privado la reserva denominada Estancia Salazar. *TierraViva*, Asunción.
- Bartolomé, M., 2000. El Encuentro de la Gente con los Insensatos: La sedentarización de los Cazadores Ayoreo en el Chaco Paraguayo. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica (CEADUC), Asunción.
- Blaser, M., 2010. Storytelling globalization from the Chaco and beyond. En: Escobar, A., Rocheleau, D. (Eds.), *New ecologies for the twenty-first century*. Duke University Press, Durham, USA. DOI: 10.1215/9780822391180
- Blaser, M., Escobar, A., 2016. Political Ecology. En: Adamson, J., Gleason, W., Pellow, D., (Eds.), *Keywords for environmental studies*. New York University Press, Nueva York, NY. pp. 164-172.
- Bonifacio, V., 2013. Building up the collective: a critical assessment of the relationship between indigenous organisations and international cooperation in the Paraguayan Chaco. *Social Anthropol.* 21(Num. Esp. 4), 510-522. DOI: 10.1111/1469-8676.12045
- Bonifacio, V., Villagra, R., 2016. Conexiones inestables, imprevistas y pérdidas: expandiendo la arena política en la cooperación para el desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco paraguayo. *Rev. Antropol. Brasil* 59, 90-114. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2016.124809
- Constitución de la República del Paraguay (CRP), 1992. Asunción.
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos de Paraguay (DGEEC), 2015. Censo de Comunidades de los Pueblos Indígenas: Resultados finales 2012. Fernando de la Mora, Paraguay.
- Escobar, A., 1999. After Nature: steps to an antiessentialist Political Ecology. *Curr. Anthropol.* 40, 1-30. DOI: 10.1086/515799

- Hansen, M., Potapov, P., Moore, R., Hancher, M., Turubanova, S., Tyukavina, A., Thau, D., Stehman, S., Goetz, S., Loveland, T., Kommareddy, A., Egorov, A., Chini, L., Justice, C., Townshend, J., 2013. High-resolution global maps of 21st-century forest cover change. *Science* 342, 850-853. DOI: 10.1126/science.1244693
- Ingold, T., 2000. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge, Londres.
- Leake, A., 1998. Subsistence and land-use amongst resettled indigenous people in the Paraguayan Chaco: A participatory approach. Tesis de doctorado. University of Hertfordshire, Hatfield, UK.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT), 2014. Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima.
- Tauli-Corpuz, V., 2015. Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples.
- Human Rights Council A/HRC/27/52. Naciones Unidas, disponible en: <https://news.un.org/en/story/2014/12/485082-paraguay-un-expert-concerned-over-indigenous-peoples-rights-land-resources>; consultado: mayo, 2018.
- Tola, F., Medrano, C., Cardin, L. (Eds.), 2013. Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad. Ethnographica. Asociación Civil Rumbo Sur, Buenos Aires.
- Tytelman, C., 2016. Place and forest co-management in Nitassinan/Labrador. Tesis de doctorado. Department of Anthropology, Memorial University of Newfoundland, St. John's, Canada.
- Villagra, R., 2010. The two shamans and the owner of the cattle: alterity, stroytelling and shamanism amongst the Angaite of the paraguayan Chaco. Tesis de doctorado, University of St Andrews, St Andrews, UK.
- Villagra, R. 2014. Maike makha valayo: no habían paraguayos. Reflexiones etnográficas en torno a los angaité del Chaco. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica (CEADUC); Tierraviva, Asunción.