

LA TIERRA COMO PROBLEMA

ENCRUCIJADAS DE UNA IGLESIA PROTESTANTE EN EL PARAGUAY CONTEMPORÁNEO

Verónica Giménez Béliveau y Mariela Mosqueira

INTRODUCCIÓN

En América Latina la relación entre religión y problemas sociales ha sido trabajada por diversas perspectivas. Desde la histórica preocupación por la pobreza y los Derechos Humanos (Mallimaci, 2007) hasta el acompañamiento de migrantes y desplazados (De la Torre y Levitt, 2017; Lozano, 2008) o la intervención de grupos religiosos de distintas tradiciones en luchas ambientales e indígenas (Parker, 2002), las instituciones y agrupaciones religiosas han desplegado acciones y discursos destinadas a acompañar, encauzar, intervenir en las agencias grupales sobre problemas concretos. Esta intervención se cumple en tradiciones religiosas diversas: los protestantes no son la excepción.

Las iglesias protestantes identificadas como “históricas” (luteranas, calvinistas, anglicanas) llegaron al Cono Sur de América Latina de la mano de la migración de origen europeo (alemana, danesa, sueca, británica), y se instalaron en territorios urbanos y rurales. La zona de la frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay es una región rica en presencia protestante de corte luterano (y, en menor medida calvinista) de origen alemán que se nuclean mayoritariamente en la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP), la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU) y en la Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Las iglesias protestantes, de larga implantación histórica en el territorio, han visto transformada su feligresía y su orientación a lo largo del siglo XX. De ser iglesias circunscriptas a la atención de sus grupos migrantes pasaron a ser iglesias abiertas y sensibles a otros públicos y problemáticas sociales. El transcurso de las generaciones, el proceso de nacionalización de los migrantes y los “aggiornamentos” al interior de las iglesias las convirtieron en instituciones insertas en el contexto latinoamericano (especialmente en la cuenca del Plata) y preocupadas por una agenda social que las impulsó a realizar tareas apostólicas en espacios sociales desfavorecidos, apoyar a pueblos originarios y desarrollar una perspectiva ecológica.

La región limítrofe entre Argentina y Paraguay, junto con la provincia argentina de Entre Ríos, es una de las zonas de mayor presencia de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata. La migración de alemanes, suizos, austríacos provenientes de Europa, algunos con una estadía intermedia en Brasil garantizaron en un principio el crecimiento de la congregación: se trataba de una población dedicada a actividades ligadas al agro, el cultivo de cereales, la ganadería y luego el comercio y la agroindustria.

Los migrantes trajeron consigo, además de sus tradiciones y sus creencias religiosas, modalidades de ocupación territorial diferentes de las que existían en el territorio. Sostenidos por un imaginario que articulaba la conquista de la selva, la dominación de la naturaleza por el hombre y la instalación de la “civilización” en espacios considerados “vacíos”, aún hoy operativo en la región, los migrantes siguieron dilatando la frontera agrícola en detrimento del bosque nativo. Esta expansión no se dio sin conflictos: la cuestión de la posesión de la tierra es en la región uno de los ejes centrales de disputa entre grupos sociales.

Estos conflictos penetraron al interior de las iglesias, generando líneas de discusión. En ese contexto, durante los años 2011 a 2013 las iglesias luteranas intentaron generar espacios de acuerdo y compromiso, y armaron talleres sobre la situación en la frontera. Asistimos a estos talleres, en los que llevamos un registro etnográfico de la emergencia y la progresión del conflicto, y de las modalidades de gestión del mismo por parte de los distintos actores: pudimos así trabajar la manera en que los grupos religiosos se enfrentan a los problemas sociales, y cómo manejan aquellos conflictos que los atraviesan.

Este capítulo presenta los resultados de nuestra investigación sobre religión y problemas sociales en la zona fronteriza entre Argentina y Paraguay, a partir del estudio de la gestión de las iglesias luteranas, especialmente la IERP, del problema de la tierra. Para ello, proponemos un primer apartado en el que analizaremos desde una perspec-

tiva histórica y sociológica el abordaje de la IERP de los problemas sociales; en el segundo apartado nos centraremos en la interpretación de los imaginarios asociados a la tierra por parte de los fieles de la IERP en la zona fronteriza. En el tercer apartado analizaremos las emergencias etnográficas del conflicto, y las posiciones diferenciadas de los actores de la iglesia. Reflexionaremos también sobre los (im) posibles intentos de solucionar los conflictos por parte de la iglesia, y sobre las maneras en que los problemas sociales atraviesan y marcan las instituciones y los grupos religiosos.

PROTESTANTES EN LA CUENCA DEL PLATA.

LA IERP Y EL COMPROMISO SOCIAL

El campo evangélico en Argentina, se constituyó históricamente a partir de tres impulsos. El primero, entre 1821 y 1853, remite a la instalación de las iglesias nominadas “históricas” (anglicanas, presbiterianas, luteranas, calvinistas) a través de flujos migratorios procedentes especialmente de Europa. El segundo, en el período 1880-1930, supone la irradiación de un protestantismo de corte misional desde los Estados Unidos. En este lapso arriban las iglesias denominadas evangélicas (Bautistas, Hermanos Libres, Ejército de Salvación, Adventistas del Séptimo Día, Nazarena, entre otras). Finalmente, el tercero corresponde a la difusión del pentecostalismo que registra dos momentos: a) la llegada de “los pioneros” a partir de 1909, que implica la fundación de iglesias por iniciativa personal o “llamado misional individual” y, por ende, no orquestado desde iglesias o denominaciones centrales y b) luego de estas primeras experiencias y hasta 1940, se registra el arribo de denominaciones pentecostales extranjeras —desde Estados Unidos, Canadá, Suiza, Polonia, Rusia y Ucrania— a partir de la mediación de las iglesias ya existentes (Saracco, 1989; Semán, 1993; Wynarczyk y Semán, 1999; Bianchi, 2004; Algranti, 2010).

Estos impulsos se articularán entramando un complejo de relaciones que podemos denominar “campo evangélico” que ocupará una posición de subalternidad —esto es, de minoría o heterodoxia— al interior de un espacio social religioso hegemónico por el catolicismo. Siguiendo a Wynarczyk y Semán (1994: 36), “el campo evangélico se constituye por una serie de entidades heterogéneas que lo figuran como una red multipolar con diversas y superpuestas tendencias a la unidad y la dispersión”. Actualmente, los grupos evangélicos representan el 9% de la población argentina, siendo el 7,9% pentecostales y el 1,1% protestantes históricos o evangélicos (Mallimaci, 2013).

De modo que conforme las distintas iglesias se instalaron en el país mediante “oleadas” con diferentes orígenes y matices teológicos, litúrgicos y organizacionales, se reconoce una primera tendencia ha-

cia la dispersión y mutuo aislamiento puesto que las comunidades religiosas operaron como “refugios de etnicidad” (Bianchi, 2004). Posteriormente, hacia mediados de siglo, se desplegaron tendencias centrípetas¹ a medida que estas comunidades se “nacionalizaron” y se enfrentaron a un contexto hostil marcado por el despliegue de un proceso de “recatolización” de la sociedad movilizado a partir de la construcción del mito de la “Argentina católica” (Mallimaci, 2015).

Durante las décadas del sesenta y setenta, otro tipo de clivajes marcaron las distinciones al interior del campo evangélico: la guerra fría y los posicionamientos respecto de la moral sexual. Siguiendo a Bianchi (2004), la división al interior del campo evangélico encontró su punto fundacional en el momento en que las iglesias “históricas” mostraron afinidades con el “Evangelio social”, mientras que las iglesias de corte misional sintonizaron ideológicamente con la corriente fundamentalista que sobrevino en las comunidades norteamericanas después de la Segunda Guerra Mundial, fortalecida posteriormente con el avance de la “nueva derecha religiosa”.

Wynarczyk (2009), en una línea similar, plantea una división binaria del campo evangélico a partir de la construcción analítica de dos polos: el polo histórico liberacionista y el polo conservador bíblico. El primer polo estaría integrado por las iglesias “históricas” que al desplegar una lectura hermenéutica-histórica de la Biblia desarrollaron afinidades con la Teología de la Liberación, la defensa de los Derechos Humanos y establecieron lazos ecuménicos con el sector progresista católico. Por su parte, el segundo polo, estaría formado por las iglesias de corte misional (evangelicales) y las pentecostales, las cuales a partir de una lectura “literal” de los textos bíblicos redundaron en posicionamientos ortodoxos respecto de la moral sexual y lo político. En este marco, entonces, ubicamos la experiencia de la IERP dentro del espectro de las iglesias vinculadas al “Evangelio social” o al polo “histórico liberacionista” como desarrollaremos en seguida (Löwy, 1999; Donatello, 2009 y 2010).

Como señalan diversas fuentes consultadas (Villalpando, 1970; Forni, 2003; Bianchi, 2004; Zorzín, 2009) los orígenes de la IERP en la cuenca del Plata (Argentina, Paraguay y Uruguay) se remontan a la llegada de congregaciones luteranas y calvinistas formadas por familias inmigrantes de origen alemán, suizo, austríaco y alemanes procedentes de Rusia (región del Volga) y de Brasil. Hacia 1843 fundaron la Congregación Evangélica Alemana en Buenos Aires e irradiaron este

1 Podemos citar al respecto la movilización de las iglesias protestantes en torno a la obligatoriedad de la enseñanza católica, la creación del fichero de cultos y las restricciones a las emisiones radiales de la comunidad (Cf. Bianchi, 2004).

impulso hacia Asunción y Montevideo conformándose congregaciones similares.

Luego de un período de consolidación, en octubre de 1899 las congregaciones de Argentina, Paraguay y Uruguay se institucionalizaron conformando el Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata que luego se articuló con la Iglesia Evangélica Alemana (EKD) acentuando la “germanidad” y el repliegue cultural de las iglesias.

Pasadas cuatro décadas, la Segunda Guerra Mundial, inició un nuevo ciclo en el Sínodo orientado a la autonomía de Alemania y a la nacionalización de las comunidades. La XIX Reunión Sinodal declaró la independencia de la EKD (aunque mantuvo lazos de cooperación hasta la actualidad) y en la Asamblea de 1965, el Sínodo deja atrás su “germanidad” distintiva adoptando el nombre de Iglesia Evangélica del Río de la Plata.

Entre 1966 y 1974 transcurrió un período clave para la IERP. Los acontecimientos sociales y políticos de la época (levantamientos populares, obreros, estudiantiles, ascenso de los movimientos de liberación, Lenguita, 2018) en la cuenca del Plata se insertaron como materia de reflexión de las futuras líneas de acción de la iglesia. Influenciada por la Teología de la Liberación, la IERP con impronta ecuménica comenzó a asumir un fuerte compromiso social de defensa de las clases oprimidas.

Durante el ciclo de dictaduras militares en la región (1974-1989), en un íntimo vínculo ecuménico —dinamizado por la conformación del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) en 1969— la IERP junto a otras iglesias protestantes activaron diversas acciones en defensa de los Derechos Humanos, como por ejemplo, la intervención en diacónías políticas (respaldadas por el Consejo Mundial de Iglesias) como la Comisión Argentina para los Refugiados (CAREF), el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) en Argentina, el Comité de Iglesias para Ayudas de Emergencia (CI-PAE) en Paraguay y el Servicio Ecuménico para la Dignidad Humana en Uruguay.

Asimismo, como señala Zorzín (2009), el empobrecimiento de amplios sectores sociales en la cuenca del Plata por efecto del plan económico aplicado por las dictaduras impulsó a la IERP a la intervención en zonas urbanas y rurales. Respecto a las misiones y diacónías urbanas se destaca la participación en ollas populares y ayuda humanitaria en asentamientos de Castelar, Ezeiza, Moreno y Florencio Varela durante la hiperinflación argentina de 1989.

Por su parte y en vínculo al interés de este trabajo, en zonas rurales el acompañamiento de la IERP en la consolidación de nuevas congregaciones durante las décadas del sesenta y setenta en la zona

de inmigración de colonos brasileños al este del Paraguay la puso de cara a nuevas problemáticas sociales como la destrucción del medio ambiente y el empobrecimiento de campesinos y pequeños minifundistas de la región.

Como consecuencia del avance del modelo agroexportador en la década del sesenta, muchos campesinos brasileños de origen alemán migraron hacia los departamentos de Canendiyú, Caaguazú, Alto Paraná y Itapúa en busca de nuevas tierras de colonización. Estos nuevos colonos comenzaron a conformar congregaciones de fe que fueron inicialmente asistidas en conjunto por la IECLB y la IERP (hasta la década del ochenta) y luego, exclusivamente por la IERP. En este contexto migratorio temprano la situación era difícil para los nuevos colonos y para los residentes primando un clima de vulnerabilidad y tensión social. Como sostiene el Pastor Westerman:

Hemos constatado que estamos juntos en esta región, paraguayos y brasileños. Algunos estamos bien y otros no tan bien. Son muchos los que tienen problemas y que sufren. Algunos porque no encontraron la tierra que esperaban; otros porque después de trabajar varios años en una chacra, se enteran que la misma tiene otro dueño. Algunos sufren porque ya pagaron dos o tres veces su tierra y no recibieron el título aún. [...] Paraguayos y brasileños sufrimos por estos y otros problemas. Estamos viviendo juntos en esta región de tanta riqueza natural. Pero, ¿realmente vivimos juntos? ¿Compartimos nuestras preocupaciones? (Pastor Westermann, carta a los migrantes del este de Paraguay, 26-11-1980. Citada en Zorzín, 2009: 204)

En este contexto, la IERP junto a la Iglesia Católica lanzan el Programa de Ayuda Cristiana (PAC) en el albor de 1980 extendiendo sus actividades hasta 1990 luego de finalizada la dictadura de Alfredo Stroessner. El PAC fue sostenido con fondos procedentes de agencias extranjeras de ayuda humanitaria y desarrollo humano (Pan para el mundo —Alemania—, ICFID —Canadá—, ICCO —Holanda—, Misereor, Fundación Interamericana —EEUU—) y se orientó a brindar ayuda: a) *jurídica*, facilitando trámites de titulación de la tierra, documentación personal, abusos de autoridad; b) *productiva*, con un plan tendiente a plantar para la subsistencia, comercializar el excedente y fomentar el trabajo comunitario de la tierra; c) *sanitaria*, mediante campañas de vacunación y prevención de enfermedades, cursos de alimentación y capacitación de agentes de atención primaria y d) *educativa* con la finalidad de estimular a los campesinos a organizarse y defender sus derechos. Uno de los logros centrales del PAC fue la conformación de la Asociación de Agricultores del Alto Paraná (ASAGRAPA).

Con la recuperación de las democracias en la Cuenca del Plata, la IERP —con una trayectoria de fuerte compromiso social con los oprimidos— comenzó a tener una voz autorizada en los debates públicos de cada país en los que se afina. Por ejemplo, en Argentina desde los noventa se ha pronunciado a propósito de la voladura de la Embajada de Israel (1992), sobre el asesinato del periodista José Luis Cabezas (1997), por la crisis social de 2001 o recientemente en los debates vinculados al matrimonio igualitario (2010) y a la despenalización del aborto (2018).

Desde 1997 la IERP y la IELU unificaron el desarrollo de sus proyectos de diaconía y promoción humana. A través de la Oficina Conjunta de Proyectos (OCP) se acompañan las actividades humanitarias de las comunidades de Argentina, Uruguay y Paraguay. Desde 2014 la OCP cambió su forma jurídica pasando a crearse el Servicio Evangélico de Diaconía Asociación Civil (SEDI) para Argentina, Uruguay y Paraguay.

La preocupación por los problemas sociales en la IERP, como vimos, fue creciendo desde la segunda mitad del siglo XX. Los programas de ayuda social se sucedieron, y aparecieron fuertemente las problemáticas ligadas a la situación de la tierra y sus habitantes, los campesinos e indígenas, sobre todo en el noreste de Argentina y el este de Paraguay, una de las zonas en las que la IERP tiene más fuerza. Pero esta acción apostólica de la iglesia entra en diálogo —y muchas veces en conflicto, como veremos— con los imaginarios que sustentan la vida del colono, que abordaremos aquí como los “imaginarios pioneros”.

TIERRAS DE COLONOS EN EL ESTE DE PARAGUAY: IMAGINARIOS PIONEROS²

Los “imaginarios pioneros” se consolidan a partir de la articulación y la puesta en sistema de nudos significantes diversos que forman una trama de sentidos coherente y de una inusual potencia y persistencia. Trabajaremos aquí tres de estos elementos, que se entrelazan con sentidos provenientes de la tradición judeo-cristiana y se cruzan con éticas económicas y juicios morales sobre la propia situación y sobre los otros: el vacío atribuido a los territorios, el trabajo y el sacrificio propio de los pioneros, y el proceso de civilización e integración social portado por los migrantes.

El vacío es la característica de los territorios sobre los que los pioneros desenvuelven su acción conquistadora. De hecho, el vacío y la

2 Los argumentos de este apartado han sido trabajados en Giménez Béliveau (2014 y 2016).

civilización conforman un par de opuestos significantes que describen el proceso de transformación actuado por los pioneros: el trabajo/sacrificio de los pioneros actúa sobre un territorio pensado como vacío y bárbaro, en el que no hay culturas agrícolas, ni habitantes, ni instituciones. La metáfora del “desierto verde” muestra bien la idea del vacío en esta zona: el desierto es vacío pero también lo salvaje, lo otro, aquel espacio incontrolado del lado de afuera de la frontera. Como sostiene Wright (2008), el término desierto es usado para designar esa tierra de nadie, esa última frontera sobre la que es necesario avanzar para construir la civilización occidental. Lugar imaginario, espacio metafórico que se construye sobre la diáda sarmientina fundadora civilización y barbarie, el desierto como vacío se construye en el relato:

Si para el imaginario blanco el desierto era una zona vacía, en la praxis cotidiana no era un vacío en modo alguno, ni estaba poblado solo por aborígenes; muchos blancos “marginales” también vivían allí, principalmente convictos, escapados de la ley, opositores políticos, mercachifles, aventureros, en síntesis, gente para la cual la frontera paradójicamente significaba vida, seguridad y libertad. (Wright, 2008: 85)

El desierto como metáfora y el vacío civilizatorio no es exclusivo de la zona limítrofe entre Argentina, Paraguay y Brasil en la que la IERP se instala, sino que ha sido trabajado en distintas regiones en que el frente de colonización blanco-europeo avanza: la Patagonia en el siglo XIX (Rodríguez, 2010), el Amazonas en el norte de Brasil (Alves Braga Sant’Ana, 2010), el frente pionero hacia el Este en Estados Unidos (Grabo, 1987; Brenna, 2011), la “conquista” del sur de Australia en los años 1830-1840 (Haggis, 2001).

La idea de vacío se multiplica en ausencias diversas: faltan cultivos, los habitantes originarios son completamente invisibilizados, no hay carreteras ni instituciones: el territorio aparece sin marcaciones, una argamasa virgen lista para ser impresa con las nuevas reglas morales y civilizatorias del blanco. Es precisamente la idea de vacío que habilita, en el discurso pionero, la posibilidad de la conquista: si las tierras no tienen dueño, están disponibles para la aventura civilizatoria, y lista para la transformación pionera.

Las narraciones de la vida de sus familias por parte de los habitantes de Santa Rosa del Monday, feligreses de la IERP, reactualizan una y otra vez las ideas de vacío y poblamiento blanco: José dice que “fuimos los primeros en llegar, era puro monte. Todo monte, monte, monte. Yo no sé cómo esta gente ha sobrevivido”³. Luiz sostiene

3 Entrevista a José, octubre de 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay).

que “cuando mi abuelo llegó era monte... y sus parientes en Europa no podían creer que tenía que desmontar árboles, talar para poder cultivar”⁴. Y Chico explica que “cuando mis papás ingresaron acá no existían ni paraguayos viviendo en esta zona. [...] Por eso era territorio suficiente lo que ocupaban, acá no había quién ocupara. No había nada, no había ni tortugas”⁵.

La falta llama a la conquista, y refuerza la potencialidad transformadora de la acción del hombre. Y así como el par vacío/civilización estructura polos opuestos que organizan el sentido del proceso, el par trabajo/sacrificio modela la identificación entre la agencia pionera y el elemento simbólico que funda el derecho a la propiedad. La narrativa del sacrificio y el merecimiento se convierten así en el fundamento de la propiedad: el trabajo en condiciones extremas, que van desde el desbrozamiento del bosque nativo, la preparación de las tierras para su labor hasta el cultivo y la cosecha, la introducción de técnicas novedosas de cultivo, equiparan a la conquista y apropiación de tierras en el límite de la legalidad a un proceso transformador y civilizatorio que es a la vez práctico y moral: supone la conquista de una nueva tierra y su cultivo, la instalación de infraestructura como carreteras, medios de transporte, pero también escuelas, iglesias, signos de progreso y distinción que imprimen un sentido moral a la conquista. Conquistar es más que poblar, es elevar el territorio a través de instituciones educativas, políticas y comerciales (Coelho Albuquerque, 2010).

Es interesante destacar la doble percepción sobre el origen de la propiedad: en las narraciones aparece una transacción inmobiliaria en el origen de la posesión, pero esta operación no justifica la posesión como el esfuerzo y el sacrificio acumulado de las generaciones. “Mi papá vino, compró la propiedad y unos días más tarde vino un grupo de vecinos que vendieron todo lo que tenían en Brasil y vinieron conjuntamente”⁶, dice Chico, y Paulo afirma que “los padres de mi mamá se mudaron hacia el Paraná, hacia acá, hacia la frontera del lado brasilero. Y luego vendieron las tierras ahí, se vendía a un precio allá y acá se compraba diez veces más... La gente que vino eran grupos de brasileros que se conocían y bueno, iban comprando la tierra y hacían colonias”⁷. Este doble registro es decir la tierra se compra y se gana con esfuerzo y sacrificio, vuelve legítimo el proceso. Proceso que es un relato que va de la incultura a la civilización, y elaborando

4 Luiz, entrevistas de octubre 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay) y agosto 2012 (El Dorado, Misiones).

5 Entrevista a Chico, octubre de 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay).

6 Entrevista a Chico, octubre de 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay).

7 Entrevista a Paulo, octubre de 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay).

homologías con los relatos de conversión, transita un camino entre un antes despoblado, desolado y salvaje hacia un presente civilizado, completo, ordenado. El trabajo y el sacrificio hacen posible el tránsito, que pasa por una fuerte implicación del cuerpo (Coelho Albuquerque, 2010) y por el énfasis positivo en procesos muy masculinizados. Es también un viaje social: de la pobreza inicial, a través del trabajo y las virtudes del ahorro y la responsabilidad hacia la prosperidad y la transmutación en clase propietaria: los relatos de los pioneros, presentados como figuras ejemplares en libros y museos (Giménez Béliveau, 2015) se construyen a partir del nudo conceptual del sufrimiento como piedra de toque del merecimiento de la propiedad y la riqueza de las futuras generaciones. Este relato pionero y civilizatorio tiene una sorprendente capacidad de reactivación en cada espacio de “conquista” de “tierras nuevas”.

Viaje geográfico y dislocación social, el pionero pone su esfuerzo individual que es a su vez una tarea colectiva, que crea comunidad y funda instituciones, que funcionan a su vez como refuerzos simbólicos de la figura del pionero exitoso. Como afirma Haggis (2001: 94), es este el “rol civilizador del blanco”, que transforma el paisaje ordenándolo con caminos, vías férreas y campos de cultivo. Esta sistematización primigenia, marcada por el énfasis en la agencia masculina, crea un orden que vuelve habitable el territorio, factible a su vez de generar procesos culturales. Uno de estos procesos culturales es la fundación de iglesias y el desarrollo de las artes como el canto y la música (coros de niños, grupos de música folklórica y religiosa) que los habitantes de Santa Rosa del Monday muestran orgullosos a quien los visita.

LA IERP Y EL PROBLEMA DE LA TIERRA EN EL ALTO PARANÁ: LA (IM)POSIBLE GESTIÓN DEL CONFLICTO

Las iglesias luteranas en la región del Río de la Plata se instalan, como vimos, para asistir a los descendientes de alemanes y no tienen un proyecto conversionista, aunque van desarrollando con el tiempo un trabajo apostólico con poblaciones específicas. Los pastores, traídos de Alemania hasta los movimientos transformadores de los años sesenta, son paulatinamente reemplazados por pastores locales formados en las instituciones protestantes de Argentina y Brasil. En el momento de nuestro trabajo de campo (2011-2013), en la zona de la IERP de Santa Rosa del Monday el pastor a cargo era un brasilero formado en Buenos Aires, que había sucedido a su vez a una pareja de pastores uruguayos.

El pastor lidera una feligresía compuesta en su mayoría por descendientes de alemanes que se instalaron en la región en los años setenta, en una marcha hacia el Este que se generó en la búsqueda de

nuevas fincas cultivables debido a la ocupación de las tierras en Brasil. La actividad principal es el cultivo de cereales, fundamentalmente soja y maíz, ambos transgénicos. Los feligreses sostienen con sus aportes económicos al pastor, que es designado por la sede central de la Iglesia, en Buenos Aires, según los estatutos de la IERP.

Desde el año 2011 la sede central de la IERP venía notando una serie de conflictos identificados en principio con la “vida de la frontera”. En 2011 Paraguay era aún gobernado por presidente Luis Lugo, ex obispo católico ligado a la Teología de la Liberación, destituido por un golpe de Estado blando el año siguiente (2012). Se discutía entonces la posibilidad de desarrollar un proyecto de Reforma Agraria, y diversos grupos de campesinos sin tierra se organizaban a lo largo del país, a la espera de terrenos para instalarse. En este contexto, los feligreses de la IERP, propietarios medianos y grandes, percibían la actividad de las organizaciones como una amenaza a sus propiedades. Los problemas y conflictos que la dirección de la IERP percibía tenían que ver con tensiones entre los campesinos e indígenas, sujetos de la actividad apostólica de la Iglesia, y su propia feligresía. El objeto de disputa era la propiedad de la tierra, en ese entonces en el centro de la discusión y los proyectos políticos en Paraguay.

El progresivo aumento del tono de los conflictos llevó a la dirección de la Iglesia a organizar un taller de discusión sobre la convivencia en la frontera, a la que fuimos llamadas como especialistas en la región (Montenegro y Giménez Béliveau, 2006; Giménez Béliveau, 2011). A este taller asistieron las autoridades de la Iglesia en Buenos Aires, el pastor local, la feligresía de propietarios, grupos de indígenas ambientalistas, otros especialistas en Ciencias Sociales, miembros de una ONG ambientalista de Brasil relacionada con la Iglesia Luterana de Brasil que trabajan para la difusión del cultivo de semillas no transgénicas.

En los talleres apareció el conflicto en principio larvado: los distintos agentes se encontraron en un espacio público organizado por la Iglesia y la disputa de proyectos se volvió evidente y se expuso en la arena común. En los momentos de discusión los desacuerdos eran múltiples: por la palabra —quién y cuándo hablaba—, por el programa económico, por el proyecto ecológico, por prejuicios étnicos.

La tensión más fuerte, la que dividió a los agentes y los llevó a enfrentamientos que finalmente quedaron irresueltos, tenía que ver con un clivaje económico y de pertenencias socio-étnicas. El núcleo de feligreses que sostenía al pastor, que habían construido a lo largo de los años una identidad basada en la filiación migratoria europea y en el relato pionero, entraron en conflicto con el proyecto apostólico de la IERP que llevaba a cabo un perseverante trabajo con indígenas

y campesinos, en la línea del uso ecológico del recurso de la tierra: el “proyecto verde” reñía con la explotación económica basada en el cultivo intensivo de la tierra con semillas transgénicas.

Mirado desde la Iglesia, este conflicto se conforma como un episodio que enfatiza la tensión centro-periferias. Se trata de un juego en el que los que detentan el control de la Iglesia, y de su proyecto apostólico pro-campesino dominan el espacio eclesiástico, pero no son los que detentan el poder económico local; mientras que los locales sostienen la posibilidad de la continuidad de la Iglesia en la región a través del financiamiento del pastor y de las estructuras eclesiásticas. Es interesante ver aquí las distintas articulaciones posibles entre grupo étnico y proyecto religioso: la comunidad “étnica”, que se diferencia por su origen nacional, por su trayectoria migratoria y por su pertenencia religiosa de los locales, trae al pastor que debe obediencia al proyecto de la Iglesia, pero también a la comunidad que lo sostiene. El intento de conciliación de la IERP central no fue todo lo exitoso que pretendían las autoridades de Buenos Aires. Los ejes propuestos en el taller, el proyecto apostólico eclesiástico, la consolidación de la comunidad alrededor de ese proyecto y la presentación de semillas no transgénicas fueron escuchados pero no incorporados por la feligresía local, y el conflicto en la comunidad persistió. La comunidad local dirigida por su pastor siguió identificando como el principal problema las tomas de tierra (que habían tocado muy de cerca a algunos miembros de la Iglesia), y los dispositivos de intermediación con el proyecto eclesial que se intentaron construir no lograron convencerlos de adoptar opciones de vida y creencias que ellos consideraban en contra de sus intereses económicos. Las tensiones explotan dentro de los grupos, que son atravesados por los conflictos que desbordan ampliamente los límites imaginarios de la comunidad: el conflicto por la propiedad de la tierra se volvió tan central en la escena política paraguaya que fue uno de los factores decisivos del derrocamiento del presidente Lugo en junio de 2012.

CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo vimos los intentos de una iglesia protestante histórica implantada en la zona fronteriza entre Paraguay, Argentina y Brasil, de intervenir frente a un problema central en la región, la cuestión de la tenencia de la tierra. En el contexto de enfrentamientos entre grupos de campesinos e indígenas y propietarios terratenientes, que tuvieron consecuencias funestas, como la masacre de Curuguaty, en junio de 2012, episodio en el que fueron asesinadas 17 personas, 11 campesinos y 6 policías, la bienintencionada intervención de la iglesia no puede hacer mucho.

El imaginario pionero juega aquí un rol central: funda el origen de la propiedad, basado en el esfuerzo acumulado de las generaciones pasadas, y moldea fuertemente la subjetividad y la vida comunitaria de los feligreses. Aquellos que disputan ese discurso a partir de alteridades étnicas, sociales y económicas son invisibilizados, colocados en los lugares conceptuales opuestos del salvaje, el vago, el que quiere vivir del Estado. En un nudo de pertenencias étnicas, religiosas y socio-económicas, la comunidad local de la IERP defiende su derecho a la tierra, incluso contra la acción apostólica de la Iglesia. Ni los talleres de convivencia, ni la prédica de los pastores pueden desarmar los intereses económicos sostenidos por un eficaz discurso moral.

Los problemas sociales que la iglesia intenta abordar, cuando no se vuelcan sobre otros sino que pretenden modificar conductas de la propia feligresía, no pueden ser resueltos, y las tensiones permanecen. Los conflictos extra-eclésiásticos trabajan al interior de la iglesia, creando grietas irreversibles en la iglesia, que tienen la misma forma y sentido que las divisiones sociales. El conflicto, de origen económico, no puede ser resuelto por la iglesia, de hecho, no puede ni ser canalizado por los canales políticos democráticos: los proyectos de reforma agraria terminan con el presidente de Paraguay destituido. Las tensiones en la iglesia son las tensiones sociales, lo que muestra los límites y los alcances (moderados, en este caso) de los intentos de intervención social de los grupos religiosos.

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. 2010 *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina* (Buenos Aires: CICCUS).
- Alves Braga Sant'ana, D. 2010, "Alianzas Multifacetadas, Colonização de Juara" en Barrozo, J. C. (org.) *Mato Grosso. A (re)ocupação da terra na fronteira amazônica (século XX)* (São Leopoldo: Oikos/Unisinós).
- Bianchi, S. 2004 *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Brenna, J. 2011 "La mitología fronteriza: Turner y la modernidad" en *Estudios Fronterizos, nueva época*, Vol. 16, N° 24, julio-diciembre (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California) pp. 9-34.
- Coelho Albuquerque, J. L. 2010 *A Dinâmica das fronteiras. Os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai* (San Pablo: FAPESP-Anna Blume).
- De la Torre Castellanos, R. y Levitt, P. 2017 "Religión y reescalamiento: ¿cómo santo Toribio colocó a Santa Ana en el

- mapa transnacional religioso?” en *Desacatos*, N° 55, pp. 128-151. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2017000300128&lng=es&nrm=iso> acceso 11-01-2019.
- Donatello, L. M. 2009 “Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa” en *América Latina Hoy*, N° 41, pp. 77-97.
- Donatello, L. M. 2010 *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto* (Buenos Aires: Manantial).
- Forni, F. 1993 “Nuevos movimientos religiosos en Argentina” en *Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Giménez Béliveau, V. 2011 “La Triple Frontera y sus representaciones. Políticos y funcionarios piensan la frontera” en *Frontera Norte*, Vol. 23, N° 46, julio-diciembre.
- Giménez Béliveau, V. 2014 “El relato pionero. Procesos sociales en las fronteras Argentina/Paraguay/Brasil” en Valenzuela Arce, M. (comp.) *Transfronteras, Fronteras del mundo y procesos culturales* (Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte) pp. 197-214.
- Giménez Béliveau, V. 2016 “El relato pionero. Procesos sociales en las fronteras Argentina/Paraguay/Brasil” en Valenzuela Arce, J. M. (coord.) *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales* (Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte) pp. 197-214.
- Grabo, N. 1987 “Ideology and the Early American Frontier” en *Early American Literature* (Notre Dame, IN: Universidad de Notre Dame) Vol. 22, N° 3, pp. 274-290.
- Haggis, J. 2001 “The Social Memory of a Colonial Frontier” en *Australian Feminist Studies* (Nueva York: Routledge) Vol. 16, N° 34, pp. 91-99.
- Lenguita, P. 2018 *68 obrero en Argentina y Brasil: 50 años después* (Buenos Aires: CEIL).
- Löwy, M. 1999 *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Lozano, F. 2008 “Dominios territoriales, desarraigos e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica” en Alonso, A. (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mallimaci, F. 2007 “Los Derechos Humanos y la ciudadanía como matriz de análisis social” en Torrado, S. (comp.) *Una historia social del Siglo XX, Tomo I* (Buenos Aires: EDHASA) pp. 69-96.

- Mallimaci, F. 2013 *Atlas de las creencias y las prácticas religiosas en Argentina* (Buenos Aires: Biblos).
- Mallimaci, F. 2015 *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado* (Buenos Aires: Capital Intelectual).
- Montenegro, S. y Giménez Béliveau, V. 2006 *La Triple Frontera. Globalización y construcción social del espacio* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Parker Gumucio, C. 2002 "Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America" en *Social Compass*, Vol. 49, N° 1, pp. 67-81.
- Rodríguez, F. 2010 *Un desierto para la nación. La escritura del vacío* (Buenos Aires: Eterna Cadencia).
- Saracco, N. 1989 "Argentine Pentecostalism: Its History and Theology", tesis de doctorado, Faculty of Arts, University of Birmingham.
- Semán, P. 1993 "Pentecostales: un cristianismo inesperado" en *Punto de Vista*, pp. 37-41.
- Semán, P. y Wynarczyk, H. 1999 "Iglesias del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina" en *Educación en Ciencias Sociales*, Vol. 1, N° 3, septiembre-diciembre, pp. 40-49.
- Villalpando, W. 1970 *Las Iglesias de trasplante: protestantismo de inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos).
- Wright, P. 2008 *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba* (Buenos Aires: Biblos).
- Wynarczyk, H. 2009 *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001* (San Martín: Unsam Edita).
- Wynarczyk, H. y Semán, P. 1994 "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina" en Frigerio, A. (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina* (Buenos Aires: CEAL).
- Zorzín, A. 2009 *Memorias, visiones y testimonio: 1899 — Sínodo Evangélico Alemán - Iglesia Evangélica del Río de la Plata* (Buenos Aires: Iglesia Evangélica del Río de la Plata).