

Bartomeu Melià

El Paraguay inventado

CENTRO DE ESTUDIOS PARAGUAYOS
"ANTONIO GUASCH"

Asunción del Paraguay
1997

© Bartomeu Melià Lliteras
CEPAG

Diseño de portada e ilustraciones: Osvaldo Salerno
Diagramación y corrección: Alejandro Matos

Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch"
Calle Francisco Martín Barrios 2256
Casilla de Correo 1072
Asunción del Paraguay
Tel.: (021) 333 962; Fax: (595 21) 300 033

Distribuidora Montoya S.J.
Calle Vice Pte. Sánchez 612
Tel.: (595 21) 24 162; Fax: (595 21) 211 549

Hecho el depósito que marca la ley.
Derechos reservados conforme a la ley

Impreso en el Paraguay
Printed in Paraguay

Sumario

Advertencia preliminar	11
Recuperar la memoria, un retorno hacia adelante	15
Inventar el Paraguay	21
Del Guaraní de la historia a la historia del Guaraní	31
Pero, ¿quién le tiene miedo a los Guaraníes?	43
La solución indígena	53
La cultura paraguaya entre ecos y silencios	63
Aprender guaraní, ¿para qué?	79
Bilingüismo y escritura	91
El crepúsculo del Paraguay	101
¡Nde bárbaro!	113
En busca de la tierra-sin-mal y de la memoria perdida; Bartomeu Melià entrevista a Augusto Roa Bastos	123
Bibliografía	133

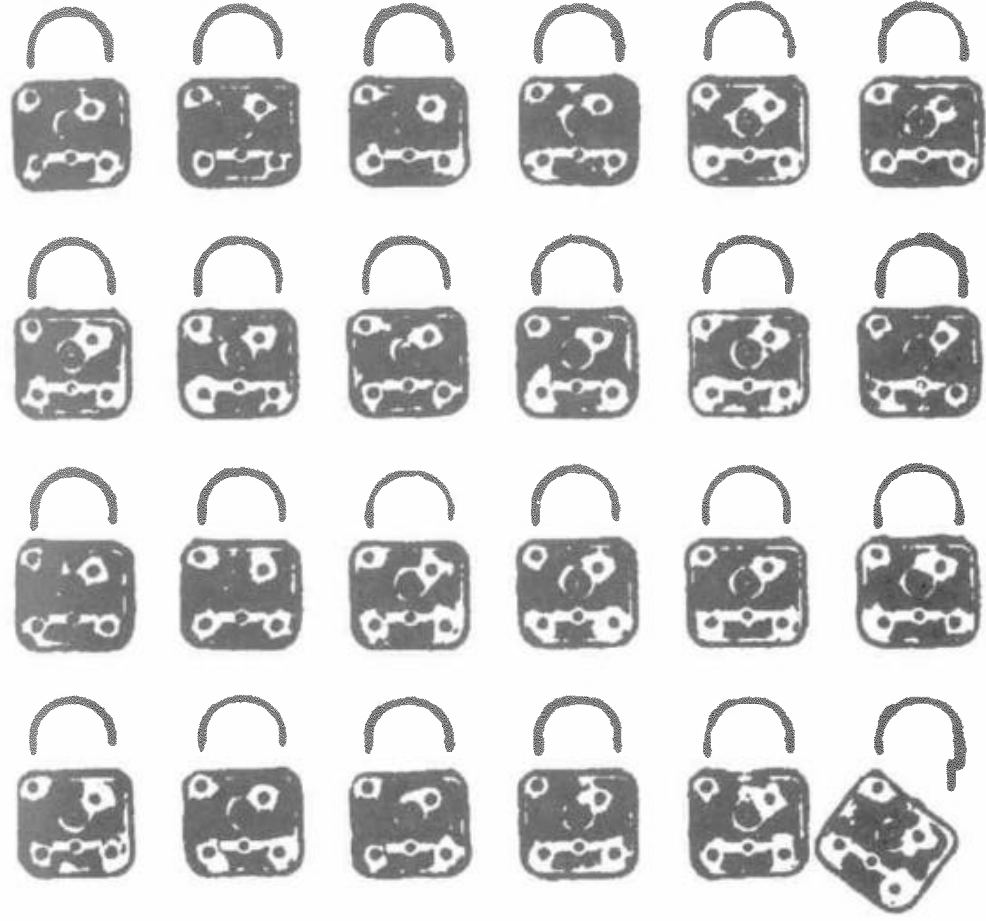


Illustration of a padlock

Advertencia preliminar

Si en la década de los 70 tuve que inventarme el Paraguay de *Una nación dos culturas*, para darle un lugar a mi utopía —único modo de vivir en un país de afinidad electiva—, la invención ha tenido exigencias todavía mayores en estos años 90. Creo que nadie puede vivir en un país si no lo descubre y lo inventa cada día.

Después de un destierro —si así puede llamarse al destino de quien es apenas un transterrado en este suelo— y de una espera de trece años en que siempre estuve al acecho delante de la puerta cerrada, volví a un Paraguay en olor de transición cuando parecía abrirse un generoso horizonte en el cual bastaría andar para abrir caminos.

Pero muy pronto comprendí que más que una transición hacia una meta señalada, el deber de invención y descubrimiento era más necesario que nunca. Los espejismos estaban lejos de haberse disipado. La verdad, que ahora podía por fin ser proclamada, debía primero ser encontrada. Un motivo más para empeñarse en la invención del Paraguay, sin prisa, pero sin pausa.

Los escritos que aquí encontrará el lector fueron dados a conocer en revistas y periódicos, y están sin duda marcados por las circunstancias del momento. En su conjunto, sin embargo, responden a la preocupación e inquietud por encontrar un país del cual más que imágenes estatuarias, bien definidas y dibujadas, tenemos apenas los bocetos que servirán para dar forma y cuerpo a lo que puede ser.

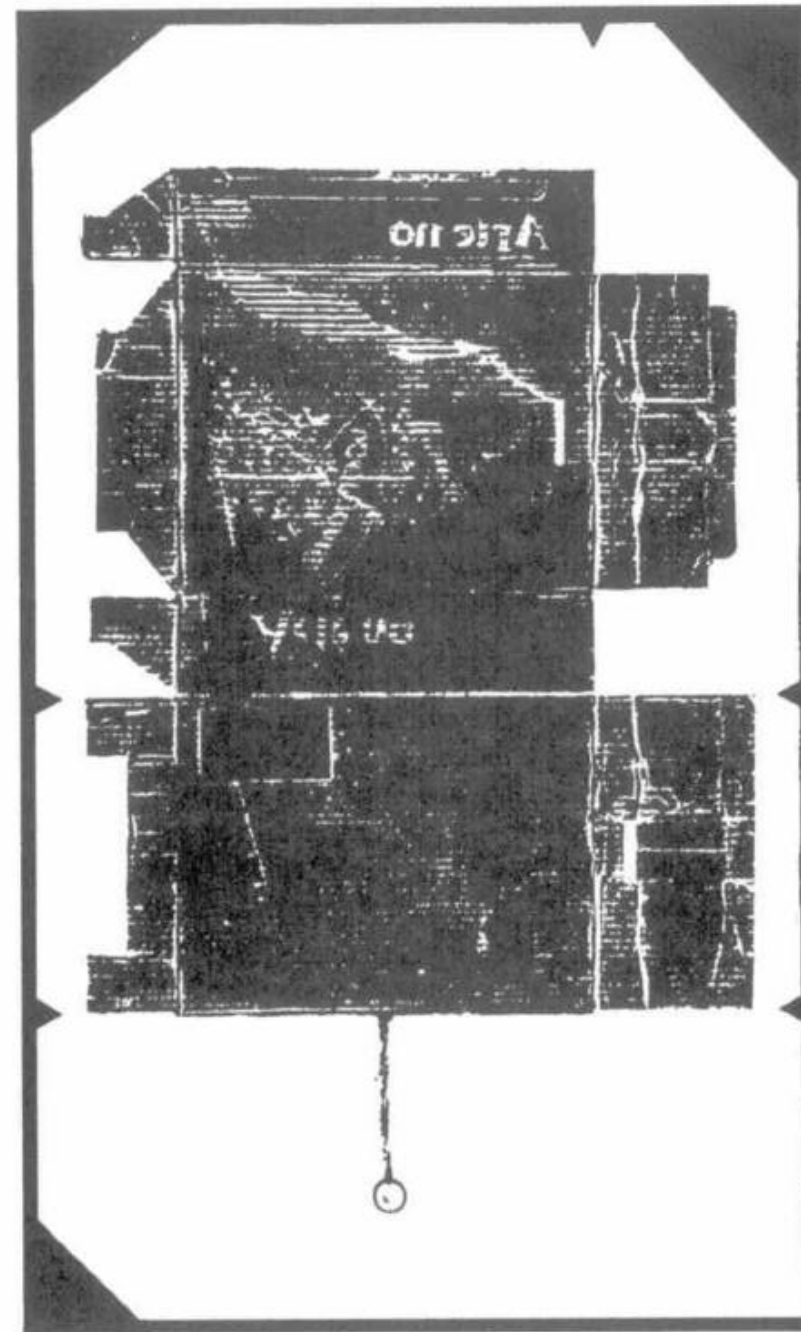
Voy a confesar que muchos de los temas tratados responden a preguntas que paraguayos y paraguayas hicieron a quien consideran un estudioso de la cultura, de la historia y de la lengua de este país. Otros son contestaciones un tanto polémicas a cuestiones que me parecieron peligrosamente planteadas y mal resueltas.. Frente a tales

situaciones, yo recordaba algunas experiencias, consultaba los libros de la biblioteca, hurgaba en mis papeles, en mi memoria, en mis emociones —¿por qué no?— para darme una respuesta que sabía podía ser compartida por otros caminantes; mi Paraguay inventado no tiene nada que ver con una meta o una conclusión; me daría por muy satisfecho si pudiera ser apenas una guía para que cada uno pueda realizar su propia invención. Creo que es una manera alta y digna de ejercer la libertad.

No hay más Paraguay que el que nos inventamos cada día, que amanece en la carne y en el aliento de sus mujeres y hombres y que va a dormir y a soñar bien o mal en lo que podrá ser el mañana.

Una nación - dos culturas tuvo el privilegiado honor de contar con diseños gráficos del profesor Livio Abramo. Aquí es Osvaldo Salerno quien ha colocado una secuencia de grabados que, al menos para mí, son también una invención en la que se plasma como en un sudario la figura del dolor y la esperanza de los hombres y mujeres de un pueblo.

Una lectura atenta por parte de Alejandro Matos, de quien he recibido y aceptado numerosas sugerencias, sin duda ha contribuido a mejorar este trabajo. Gracias.



RECUPERAR LA MEMORIA, UN RETORNO HACIA ADELANTE

No hay duda de que el hecho cultural de un país es un ejercicio paciente que exige ciertas condiciones de desarrollo. Yo diría que existe una ecología cultural fuera de la cual la producción se hace difícil, si no imposible. La dictadura destruye esta ecología cultural. ¿Cómo? Cortando algunos árboles más señalados: son los escritores y los científicos en el exilio, y modificando el medio ambiente de las culturas hacia un monocultivo de frases hechas y repeticiones sin gracia.

Lo que yo sentía en el Paraguay, sobre todo entre 1969 y 1976, era que estábamos en un campo de palabras prohibidas, sin que se supiera muy bien qué se prohibía y por qué se prohibía. ¿Será que tal artículo o tal frase o tal palabra, se puede decir y se puede publicar? Esta era la pregunta que nos hacíamos o que me hacía cuando pedía la colaboración de alguien para alguna de las revistas que dirigía en la época: *Suplemento Antropológico, Acción y Estudios Paraguayos*.

No quiero decir que no se produjo cultura en el Paraguay de los últimos 30 años. Pero esa cultura me parecía marcada por tres características: el recelo, la timidez y, en el otro extremo, la desesperación. Se ha dicho que estábamos dominados por el miedo. Yo diría que también por la pereza. En el campo de la cultura, las dictaduras producen, sobre todo, pereza. La cual, con frecuencia, queda internalizada. Programas como "La voz del coloradismo", por Radio Nacional, siempre fiel a sí mismo en su retórica repetitiva, quedarán como un monumento de la rutina perezosa.

Oswaldo Salerno
Arte No

Impresión de carton corrugado sobre papel troquelado
1981

Su misma agresividad era rutinaria. Una dictadura como la de Stroessner, de un modo natural —aunque parezca paradójico—, al mismo tiempo que encierra al pueblo en un discurso repetitivo limita la creación cultural para las élites. La producción cultural en el Paraguay ha tenido en estos años buenas expresiones, y muy creativas, pero éstas han estado casi exclusivamente reservadas a las élites. ¿Cuáles serían los efectos en la producción cultural de una prolongada dictadura? Estos efectos no deben entenderse, creo yo, por lo que dejamos de hacer en el pasado, por los frutos que no producimos, sino por los efectos permanentes en el modo de producir cultura. Esto es, en la falta de ejercicio que sentimos para pensar libremente y en la pereza que la dictadura nos inculcó como excusa.

Nadie entrega su libertad

La respuesta a esta situación no puede ser de nuevo dictatorial, como si la solución viniera de uno solo o de un solo equipo. En este momento, hay que producir un espacio en el que las palabras circulen libremente. Pero también responsablemente. Me refiero, evidentemente, al modelo de asamblea guaraní. En ella se puede hablar hasta igualar las palabras. Se unifican los modos de ver y de sentir unos con otros. Se crea un consenso, pero nadie entrega definitivamente su libertad a nadie. El consenso se hace históricamente cada día, en cada ocasión.

Cuando escribimos con J. L. Caravias y otras personas que estuvieron trabajando en las Ligas Agrarias el libro *En busca de la tierra sin mal*, tomamos una idea del teólogo alemán Juan Bautista Metz: “No es una casualidad que la destrucción de los recuerdos es una de las medidas típicas de la dominación totalitaria”.

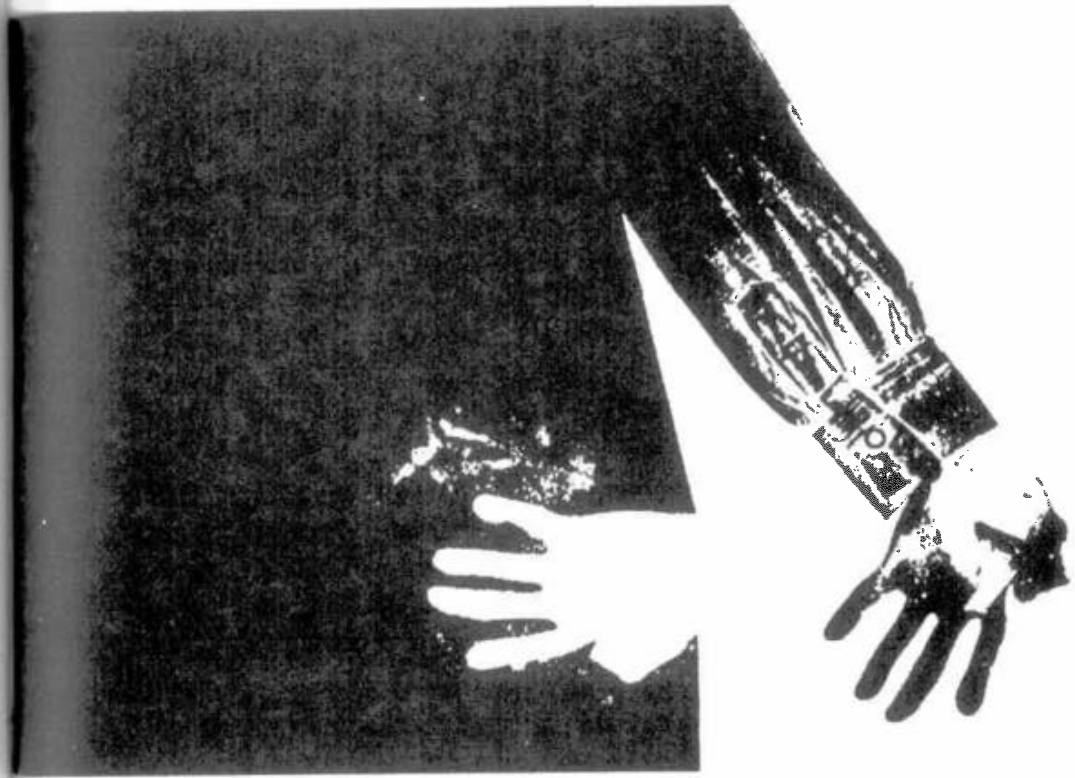
Considero que es una prioridad importante recuperar la memoria del Paraguay. Esta memoria está depositada en las formas de vida del pueblo paraguayo, desde la lengua hasta los modos de producción social y económica, y su misma fe religiosa. Por otra parte, lo paraguayo no es sólo lo rural, aunque esto sigue siendo una refe-

rencia sumamente creativa. Saber lo que ha pasado realmente en estos años es también una prioridad. ¡Cómo cuesta hacer una crónica objetiva y seria de los últimos años, sin caer en generalidades ideológicas!

Hay que reconocer que diversos estudios realizados en la Iglesia Católica son, tal vez, las contribuciones más importante en este sentido. Pero estos conocimientos no son todavía del dominio popular. Por una opción muy personal, doy una importancia grande a la memoria en la construcción de la cultura guaraní. Volver a las matrices de su pensamiento, de su sistema económico, de su organización social, es volver al futuro. Es un retorno hacia adelante.

En mis viajes por Europa puedo sentir hasta qué punto el sistema guaraní, incluso como filosofía de vida, ejerce un verdadero poder de fascinación en la búsqueda de nuevos caminos. El pensamiento moderno se siente atraído por experiencias de este tipo. Es claro: no se trata de imitar ni de reproducir formas de vida arcaicas, sino de ver sus contribuciones en un diálogo de culturas. La poesía guaraní, por ejemplo, despierta admiración y suscita emoción artística.

El asunto puede parecer anecdótico, pero tiene la fuerza de ciertas periferias que avanzan poderosamente sobre los supuestos centros. No es fruto del azar que durante la dictadura de Stroessner se haya dado la mayor agresión contra las tierras indígenas y su modo de ser. Los territorios habitados por los guaraníes, así como los propios guaraníes, han sido considerados intrusos y, al fin, los más extranjeros en su propia tierra.



INVENTAR EL PARAGUAY

*No basta geografía,
queremos un paisaje con historia.*
Jorge Guillén, *Despertar español IV*,
en *Clamor* (1957)

La geografía del Paraguay ha sido en los últimos siglos muy cambiante. Guerras desafortunadas y gestiones diplomáticas aún más desafortunadas encogieron su espacio geográfico hasta los límites actuales, figura apenas en miniatura de aquella nostálgica Provincia Gigante de las Indias. Y si se considera el primitivo territorio de los antiguos Guaraníes la reducción es todavía más considerable; el viejo solar guaraní está hoy repartido entre varios Estados naciones, dividido por sus no tan invisibles muros de Berlín.

Pero, a pesar de su geografía, y casi en contra de ella, hay un Paraguay que está más allá del Paraguay. En realidad está también más acá de sus fronteras. Hay un Paraguay que no coincide con el Paraguay. Ni el Paraguay contiene todo el Paraguay, pero tampoco todo el Paraguay es Paraguay. No basta, pues, geografía. Hay que buscar y extender la vista hacia un paisaje con historia. Y con cultura.

Es cierto que no se inventan los hechos, que son como la materia de la historia, pero se puede —y se debe— inventar su lectura y su sentido. Los pueblos, cuando se sienten con suficiente salud política, social, económica y cultural, son capaces de inventarse de nuevo, de crear sentido para sí mismos y nueva razón de ser. El presidente de los Estados Unidos de América, Bill Clinton, al asumir su cargo por primera vez prometía *inventar América*. Era la ilusión y la utopía de un gobernante joven y optimista que tenía fe en el futuro.

Cuando el fin es principio

Cuando algunos nos querían hacer creer que estábamos en el fin de la historia, llegados ya a una terminal de donde no parten más trenes, sino los rutinarios colectivos de circunvalación que dan siempre vueltas alrededor de un único y monótono centro, resulta que hay mucha gente que no quiere subirse a este transporte de masa y prefiere inventar su propia ruta y su propio camino, aunque sea a pie. Sería el final de la historia la no historia, la renuncia a darle un sentido a la historia, por lo menos como proyecto de vida más libre y humana. Más que una aldea global el mundo se está convirtiendo en una megápolis de innumerables bandos y hordas, especializados en venganza; una guerrilla de bandas.

En sentido positivo, el fin de la historia es el comienzo de las historias. Si la realidad es desconcertante —*el hombre lobo para el hombre*—, ¿es posible todavía inventar un sentido y un orden concertado?

La invención sólo es posible desde la libertad frente al dominador. Fuera del dictado de la uniformidad es donde se puede imaginar la pluralidad.

“Reducir a vida política y humana”, que fue uno de los proyectos de la corona española para los pueblos indígenas de América —y que consiguió realizaciones notables, como las Reducciones jesuíticas de Guaraníes en el Paraguay—, suena hoy a utopía. Ya pasaron los tiempos en los que se podía imaginar el plano de la ciudad futura. Brasilia, la última gran “reducción” de los tiempos modernos, ideal y genialmente proyectada por Lúcio Costa, acabó en lo que acabó: un caos. La dialéctica del Paraguay pasa por la dialéctica de su colonización.

Creo que el Paraguay no puede ser inventado, sin que se tenga en cuenta su colonización. Entender su colonialismo y pensar en su descolonización es una tarea que tenemos todos. Sólo se inventa, en realidad, lo que ya se ha encontrado, por lo menos con la imagina-

ción. Pero, ¿es que todavía nos colonizan?; ¿cómo?, preguntará alguno

Mi historia del Paraguay

No siendo paraguayo de nacimiento ni de primeras letras, noto que me siento bastante libre para imaginar una historia del Paraguay no escolar ni convencional.

A mi parecer, hasta fines del siglo XIX no hay propiamente una historia paraguaya, sino una historia de guaraníes coloniales. Son los grandes momentos de esta historia guaraní colonial, pues, los que hay que buscar, como “huesos perdidos” que den consistencia a la columna vertebral de nuestra historia.

El primer acto propiamente colonial no fue la llegada de los españoles, de los “cristianos”, y la fundación de Asunción en 1537, sino la instauración de la encomienda por Domingo Martínez de Irala, en 1556. Con esta medida el colonizador forzaba al Guaraní, como no había tenido coraje —ni posibilidades— de hacerlo antes, a entrar en el sistema político, cultural y económico deseado por los colonos. Desde ese momento toda la historia gira en torno de las relaciones del encomendero con el Guaraní y del Guaraní con o contra el encomendero. Pero durante siglos el Guaraní todavía será capaz de pensarse a sí mismo desde su propio modo de ser. Las continuas rebeliones de los Guaraníes contra el “(des)orden colonial” muestran que hay una historia guaraní con plena vigencia. Sin contar que la encomienda no se extendía todavía realmente al territorio guaraní, que continuaba siendo lugar “poco o nada batido por el español”.

Un segundo período decisivo se inicia con la “reducción” de los Guaraníes por los frailes franciscanos, primero, y los padres jesuitas, después, sin olvidar los pueblos de indios regentados por el clero secular. La importancia de este modo de colonialismo es que se hace casi sin población de colonos —no entraban en los pueblos y “reducciones” ni españoles, ni mestizos, ni mulatos, ni negros— pero con lo más firme —y lo más fecundo— que tiene el colonia-

lismo en sí, que es el culto y la cultura. En este colonialismo no hay nada de mestizaje racial, pero se dan aquellos cambios culturales y religiosos, que producirán un nuevo modo de vida. La vía del colonialismo mitigado, bastante humano y providente —la conquista espiritual— llegaría mucho más lejos y sería más amplio que cualquier encomienda directa, que en el caso del Paraguay carecía de programa planificado. Los encomenderos nunca supieron ni pudieron crear un plan, ni siquiera económico, de explotación racional ni de creación cultural. Colonia lamentable la de esos colonos hispanos, que no sabían cultivar el suelo, pero sí lamentos y quejas. Tal vez lo que se puede agradecer en ellos es que no sabían colonizar. Su fuerza, su única e importante fuerza, que se mostraría efectiva, es que hacían parte de un mundo colonial más amplio que trabajaba a su favor.

El tercer espacio histórico se abre en 1768 con la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de la corona española, y por tanto también del Paraguay. Ésta expulsión tuvo el efecto irreversible de desorganizar el proyecto de colonia alternativo —sin mestizos, hablando una lengua indígena y con una economía mixta de comercio exterior y reciprocidad, *jopói*, interior— que se había establecido en las Reducciones. Mal que mal, el Paraguay independiente de España, con el Dr. Francia y los dos López, mantuvo todavía muchas de estas estructuras hasta la Guerra de la Triple Alianza. Bajo muchos aspectos el Paraguay del siglo XIX es todavía una gran “reducción” laica, pero ya con vocación de “estancia del Estado”.

El Paraguay entra en lo más específico del espíritu colonial apenas en el siglo XX. Sólo en este siglo se da la liquidación definitiva del usufructo de la tierra por el campesino y del indígena, que pasa en su totalidad a manos privadas. Sólo en este siglo se pasa a la castellanización, tímida por cierto, de las élites paraguayas a través sobre todo de escuela pública y privada, donde éstas han funcionado, fenómeno que recientemente toma mayor amplitud gracias a los medios masivos de comunicación. La economía de mercado empieza a imponerse como economía total, pero no está todavía plenamente aceptada en las relaciones sociales comunes y cotidianas, muy marcadas todavía por el parentesco y la “proximidad”. La religión

católica se folkloriza y, debido a la aparición de otros cultos y “sectas”, deja de ser la primera en regir y determinar las grandes opciones de la vida —y de la muerte— del paraguayo.

Cultivo, culto y cultura

La más importante de las batallas —la madre de todas las batallas, diría alguno— será en el futuro inmediato de carácter cultural. La gran cuestión que subyace en todos los proyectos de largo alcance es hoy la cultura. La cultura ha dejado de ser un adorno o un complemento; la cultura es la que decide si los hombres van a comer hoy —y mañana—, o no. No es pura casualidad que las guerras actuales sean más étnicas que económicas, más de pasiones que de comercios. Tildadas de fanáticas e irracionales, estas luchas provienen sin embargo de la triste y dolorosa situación de que quien no tiene cultura —¿mi cultura?— ni siquiera es, y por lo tanto no tiene tampoco derecho a comer ni a ocupar un lugar bajo el sol. El que no tiene cultura que no viva, es la amenaza que pesa sobre infinidad de hombres y mujeres en el mundo de hoy: migrantes, refugiados, exiliados, marginados y extranjeros en su propia tierra.

El profesor brasileño Alfredo Bosi ha escrito sobre la *Dialéctica da colonização* (São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 404 págs). El primer ensayo de este libro está dedicado al análisis de las palabras “colonia”, “culto” y “cultura”. Son todas ellas palabras que derivan del verbo latino *colo*, que significa “yo trabajo o yo trabajo el campo”. Cultivar el campo era tan importante para un hombre del mundo latino que venía a ser el modelo de la vida misma; ser persona era cultivar la vida, *colere vitam*, como un campo —el campo de la vida—. En cuanto memoria el cultivo se convierte en *culto*; es, por ejemplo, el culto a los antepasados, que, ahora debajo de la tierra, son también trabajados y cultivados con respeto, a veces con temor, pero también con cariño. En cuanto proyecto y futuro, el cultivo es *cultura*: lo que se va a trabajar, lo que se va a producir y lo que se quiere ser. *Cultivo, culto y cultura* son tres dimensiones fun-

damentales del hombre en la tierra: su presente, su pasado y su futuro. La lengua latina era básicamente campesina y de ahí que el cultivo del campo venga a ser la metáfora de la vida misma en su totalidad.

A través de un proceso que aquí no se puede presentar con detalle, se pasó de cultivar la tierra a buscar tierra para cultivar. El habitante de una tierra pasa a buscar otra tierra, en principio para cultivarla también. El *habitante* pasa a ser *colono*. Entramos así en el proceso de colonización. La palabra colonización, de por sí, no debería despertar recelos ni temores. Muchas migraciones estuvieron movidas por necesidades muy humanas y por utopías sinceras y magnánimas.

Los hechos históricos han mostrado, sin embargo, que la colonización, por sus modos y prácticas concretas, se ha convertido en explotación económica y dominación política: colonización de cuerpos y de almas. Apoyada generalmente en un culto y proyectada hacia una nueva cultura, la colonización ha sido y es una realidad violenta y destructora que un pueblo ejerce contra otros pueblos. La historia de los Guaraníes del Paraguay fue marcada en su carne y en su espíritu por este tipo de colonización, si se acepta mi visión histórica del Paraguay presentada más arriba.

La cultura universal

La cultura colonial tiene como rasgo distintivo no el diálogo, sino la instrucción. Habla antes de escuchar. Y no escuchando, puede mantener tranquilamente, a veces casi ingenuamente, sus propios perjuicios. Ni sospecha que pueda haber *otra* cultura. De ahí a negarla, sólo hay un paso. Desconocimiento y negación corren paralelos.

Uno de las características más persistentes de las culturas coloniales es su afirmación unilateral y su pretensión de universalidad. El verdadero colonizador piensa que él es la cultura, y el camino que él recorrió lo tendrán que recorrer los otros más tarde o más tem-

prano. Muchos hechos le dan la razón y confirman esta idea. Los imperios son formas de vida que han sido capaces de imponerse como sistema y lenguaje universal. Esta fuerza de atracción no debe menospreciarse; hay en los imperios coloniales una racionalidad indudable que deriva sobre todo de la facilidad con que pueden manejarse algunas de sus ideas básicas.

El colonialismo capitalista ha mostrado en este sentido una vitalidad de astucia extraordinaria. En su aparente diversidad ha reducido a una gran parte de la humanidad a vestirse de la misma manera, a beber las mismas bebidas, a oler los mismos perfumes, a ver las mismas imágenes, a seguir los mismos itinerarios turísticos, real o imaginativamente, a abastecerse en los mismos supermercados. Hay más variedad entre las ceremonias rituales de dos tribus del Chaco o de la cuenca amazónica que entre todas las formas de religión de que se ha servido el colonialismo para su expansión y justificación. El poder de persuasión y de uniformización propio de los sistemas coloniales estriba más en su simplicidad que en su complejidad. Las llamadas lenguas de comunicación universal, como el inglés y el castellano, entre las que nos afectan más directamente, tal como son practicadas colonialmente, manejan apenas un millar de elementos; un niño los aprende fácilmente.

La economía de mercado es la reducción más simple posible para intercambiar bienes. Se puede así prescindir de aquellos factores humanos, que en otros tipos de economía en los que se practica el don y aun el robo vengativo, actúan de forma tan compleja y matizada. Vivir colonialmente es más fácil. Todo el mundo puede ir a Disneylandia y traerse un "original" gorrito, reproducido en millones de ejemplares. Y si no todos se igualan en tener una camisa de marca famosa, se igualan en imaginarse con ella algún día.

Globalizante y totalizante, el colonialismo se proyecta en el futuro, como única forma válida de vida, de pensamiento y de arte; su lenguaje es el "lenguaje humano", por excelencia. Su cultura es, en cierta manera, la negación de la creación de cultura.

Colonizado, ¿puede todavía el Paraguay aspirar a sobrevivir como unidad diferente? El panorama no es muy animador. El mundo

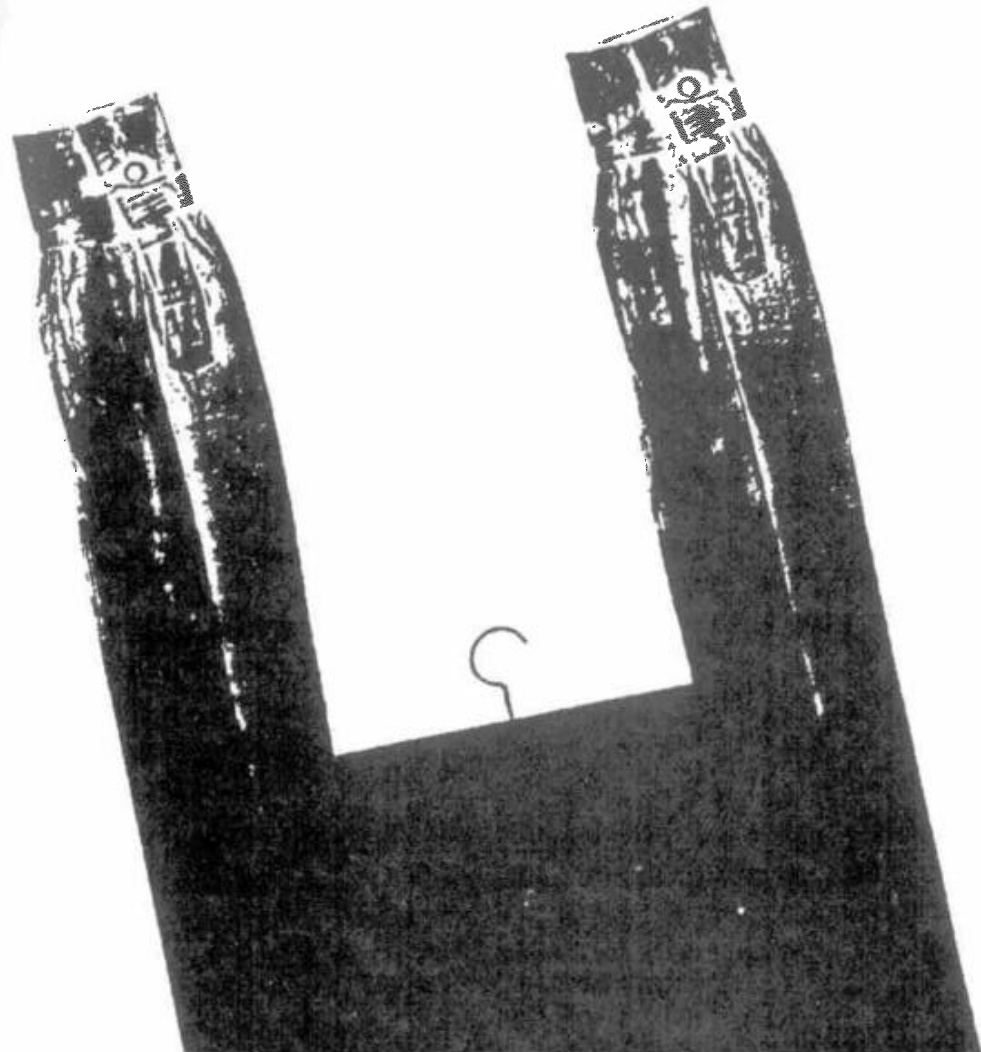
no solo se divide en países ricos y pobres, del norte y del sur, sino en difusores de "cultura" y consumidores de ella; en creadores de tecnología y usuarios de tecnología; en dueños de lenguajes universales y perpetuos aprendices de estos lenguajes.

¿Podría el Paraguay aspirar a enfrentar esta situación con un modo de ser propio? En nombre del realismo, muchos paraguayos han renunciado definitivamente a ello. Aferrarse a una cultura paraguaya propia sería más una reivindicación para ocasiones folklóricas que para construir un futuro moderno y racional.

Pues bien, apostar en un futuro particular, a esto lo llamo inventar el Paraguay. Lo particular no es el particularismo guardado en una bola de cristal. La cuestión es tan importante que en ello se juega nuestra existencia y nuestro pan de cada día.

Inventar es entrar en el juego. La cultura propia ha de ser un elemento de "ataque", no de "defensa". Inventar es inventarse, no sólo a sí mismo y frente a los otros, sino también para los otros y con los otros. Si se inventa sólo para sí mismo se cae en la actitud central del imperialismo, tal y como hace el primer mundo con la tecnología. Si la cultura paraguaya no sabe o no aprende a inventarse para y con los otros, o bien caerá en el conservadurismo claustrofóbico o en la disolución suicida colgado de lo extraño y extrañante. La invención sólo es posible en el diálogo, no en el monólogo.

Baste por hoy el haber planteado la desconfianza frente a los lenguajes universales que son menos completos y satisfactorios de lo que anuncian. No se puede vivir a la sombra de los monumentos, por muy magníficos que éstos sean. Hay una casa para el más humilde de los mortales; construirla es inventarla.



DEL GUARANÍ DE LA HISTORIA A LA HISTORIA DEL GUARANÍ

Providencialmente transterrado en el Paraguay, desde 1954 he procurado por los medios que estuvieron a mi alcance amar esta tierra que me recibía y conocer sus raíces. He procurado sentirla para sentirme. Por diversas circunstancias que sería largo enumerar, mi educación paraguaya había de darse en tres campos que siempre me parecieron privilegiados para penetrar el modo de ser paraguayo: el de la lengua, el de las sociedades indígenas y el de la historia. En los tres campos surgía un concepto clave, no siempre unívoco, que sentía como portador de significados todavía no bien desentrañados: el guaraní. La lengua guaraní, la sociedad guaraní, la historia guaraní han sido en estos últimos años la razón de mi pasión.

Ahora quisiera tratar el tema de la historia guaraní. Y la historia guaraní como forma de repensar la historia paraguaya. Alguien podrá preguntar con aire de escéptica objetividad si existe una historia guaraní, si toda sociedad indígena sin escritura y sin Estado no es por definición una sociedad sin historia, en espera de alguien que le haga su historia. Este prejuicio es más común de lo que podemos pensar de momento.

Una sociedad sin historia

Ante la afirmación de que el guaraní es un pueblo sin historia, probablemente buena parte de los lectores paraguayos reacciona instintivamente en el sentido de no poder admitir una sentencia de este tipo. Y no le falta razón. Algo así como si se nos dijera que la lengua

guaraní que hablamos no es lengua; proposición que hiere nuestros sentimientos y contraría la evidencia. Sin embargo, la historia paraguaya convencional, la que hemos leído en nuestros libros de lectura de primaria, la que hemos estudiado en los manuales de secundaria, sistemáticamente le han negado al pueblo guaraní una historia propia. Apenas algunas obras de investigación más recientes y poco divulgadas, como las de la doctora Branislava Susnik, y estudios monográficos sobre fenómenos particulares de esta historia, como los del doctor Rafael Eladio Velázquez y el doctor Louis Necker, han iniciado la escritura de una historia guaraní en los términos en los que la entendemos.

El Guaraní entendido como prehistoria

Por supuesto que la historia guaraní no es negada de un forma explícita y directa, pero sí ha sido negada general y sistemáticamente en lo que puede considerarse la historiografía convencional del Paraguay. ¿De qué modo? Simplemente relegándola a la prehistoria de la historia paraguaya, como también se ha hecho en la Argentina y, por la parte que les corresponde, en el Brasil y Bolivia, los cuatro países actuales que se sitúan sobre el territorio de la nación guaraní.

Efectivamente, las historias convencionales del Río de la Plata, cuando tratan del indígena lo consideran, generalmente, como una etapa prehistórica, no sólo en el sentido de que carece de una documentación escrita, sino en el sentido de que estaría destinada a desaparecer y ser substituida por los hechos y las instituciones coloniales. La historia colonial está, las más de las veces, concebida como la historia de una substitución: la substitución de la sociedad indígena por la sociedad colonial. Nada de extraño pues que en esta concepción lo indígena se presente apenas como valor residual, un "todavía" que "todavía no es". Incluso cuando se reivindica de nuevo la entrada de la sociedad indígena en la historia nacional, mentes bien intencionadas lo aceptan más como un acto de benevolencia y de reparación moral que como una exigencia propiamente

histórica. Para la historiografía convencional, lo indígena es apenas un primer capítulo que se cierra sobre sí mismo, sin real continuidad con la historia posterior; a lo más quedaría el resabio de lo indígena en un siempre mal definido mestizaje, que se presta a las más diversas interpretaciones.

Acostumbrados como estamos a ver la prehistoria guaraní como una fase ya superada, nos preguntaremos tal vez a quién puede servir hoy una historia guaraní, si es que ella existe.

Historia y Estado

La negación práctica que la historiografía paraguaya ha hecho de la historia guaraní tiene una de sus explicaciones teóricas principales en la ideología de la historia universal lineal, de la cual los acontecimientos y personas son párrafos y capítulos particulares. La historia como tal sería la descripción de las etapas de un sistema mundial de evolución centrado sobre la aparición y desarrollo del Estado. La historia de las sociedades se entiende, de este modo, como la interpretación del fenómeno por el cual se da la incorporación y participación en el Estado.

Para el caso de América la historia sólo se ha entendido a partir de la aparición del Estado en estas tierras. Sólo el Estado, en este caso el español, habría hecho posible la eclosión de historia en este continente, mediante un proyecto civilizatorio que postula una sola economía, una sola lengua y una sola fe. Dentro de este esquema, las sociedades prehistóricas serán juzgadas y admitidas a formar parte de la historia, sólo y en cuanto se muestren aptas a ser integradas en esa única historia general.

El carácter asimilacionista de la historia occidental de la que nosotros haríamos necesariamente parte, se muestra claramente en su pretensión de juzgar toda acción histórica a partir de una única matriz.

Por esto, las mismas sociedades indígenas que viven en la actualidad sólo son pensadas en cuanto marginales al sistema mundial,

ya sea porque sobreviven “todavía” frente a él, ya sea incluso porque le resisten. Debo confesar que yo mismo caí en la trampa de la reducción de la historia guaraní como historia de resistencia. Pero esto es negar la posibilidad de otra historia, que no es necesariamente pensada desde las categorías de la historia occidental.

El Guaraní de la historia, en la historiografía convencional integracionista, se define, dentro de esa lógica, por su “todavía no”: un no-ser sería la definición misma de su ser. Es por ello por lo que su religión es juzgada con parámetros de alguna religión universal —en este caso la cristiana—, con la cual se buscarán concordancias y diferencias; lo mismo se dirá de su economía, aceptada como tal en cuanto se muestre con capacidad de acumulación capitalista; el grado de su política será medido según se acerque o no a las categorías civilizadoras del Estado. El Guaraní de la historia es un individuo que “todavía no es civilizado”.

Pero, ¿corresponde esta ideologización del Guaraní a la realidad? ¿No oscurece más bien la comprensión incluso histórica del proceso paraguayo, al suponerlo completamente desvinculado de la historia guaraní? ¿No nos privamos con ello de una más alta comprensión de nuestras propias posibilidades históricas?

Cultura e historicidad guaraní

En su libro *Islas de historia; la muerte del capitán Cook; metáfora, antropología e historia*, Marshall Sahlins (Chicago, 1985; Barcelona, 1988), muestra claramente que a “diversas culturas, diversas historicidades”. Porque “diferentes órdenes culturales tienen sus modos distintivos, propios, de producción histórica” (1988:12).

Ciertamente el Estado, en las formas miopes en las que todavía lo vivimos y lo vivieron las generaciones pasadas, especialmente las coloniales, no admite otra historicidad que la que se ha dado a sí mismo, pero esto no quiere decir que haya conseguido anular los otros modos de ser cultural que viven en su seno, a pesar de no po-

cos esfuerzos y presiones, más o menos sutiles y violentas según los casos.

Esto quiere decir que, así como hay sociedades y culturas guaraníes, puede haber y de hecho hay una historicidad guaraní. El arte consistirá en descubrir la historia de estas sociedades y la historicidad que les es propia. Es de este modo como aparece en escena una nueva ciencia que se ha dado en llamar etnohistoria, de mayores alcances que lo que se puede suponer a primera vista, si se saben superar las dificultades metodológicas que le son inherentes.

La etnohistoria —y ya paso a considerar directamente la etnohistoria guaraní— no es simplemente una historia que trata del indio guaraní. No es el Guaraní en la historia, ni el Guaraní de la historia, sino la historia del Guaraní, en cuanto que es éste quien sabe sus tiempos y los siente. Y para ello hay que descubrirle sus propios esquemas culturales y la relación de sus valores. Recogiendo de nuevo proposiciones de Marshall Sahlins (1988: 9), se puede decir que “la cultura se reproduce históricamente en la acción”, si bien también es cierto que “la cultura se ve históricamente alterada en la acción”. Y así como es verdad que el orden significativo de la cultura tiende a mantener la coherencia convencional de la sociedad en cuanto un nosotros, la vida de los individuos se arriesga hacia actos empíricos creativos y peligrosos, más o menos bien realizados. Dejemos de momento la segunda parte del movimiento dialéctico entre estructura y devenir histórico, para ver cómo la cultura se reproduce históricamente.

Hay sociedades guaraníes en el Paraguay, como las hay en el Brasil, en la Argentina y en Bolivia, cuyas culturas se reproducen históricamente en sus acciones. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es lo que reproducen específicamente a lo largo de años y siglos? Dicho de una manera sintética —y no sin riesgo de equivocarme—, lo que reproducen es la voluntad de un modo de ser que se expresa en un sistema simbólico, especialmente vehiculado por una lengua, que es el guaraní, que mantiene una economía de reciprocidad y que se configura como una sociedad sin Estado. Entender cómo se ha ido reproduciendo a través de los tiempos este sistema, las acciones que

las personas han tenido que llevar a cabo para conservarlo y robustecerlo, la vivencia que han podido tener de sus riesgos e incluso de sus derrotas, pero también la tranquila y alegre conciencia por la posesión de un bien que ven perpetuarse día a día, haciendo continuamente memoria de su futuro, que saben no ha de acabar tan fácilmente, entender esto, digo, es acceder a esa otra historicidad que por muchas razones es un ejemplo y un impulso para renovadas actitudes de sereno heroísmo.

Vista de esta manera, la historia guaraní deja de ser un “todavía no” destinado a la primera aventura colonial que se presente, para ser un sólido y fuerte “ya” que ha luchado y sigue luchando consigo mismo contra los riesgos empíricos de las cosas de cada día, pero también contra el único modelo de una historia occidental que en definitiva les cambiaría radicalmente su ser.

La historia paraguaya en la historia guaraní

Alguien podrá preguntar cómo ha venido a plantearse la reivindicación de una historia de la que nuestros libros nunca hablaron, de cuya existencia formal ni sospechábamos. Aquí se juntan elementos vivenciales, metodológicos y teóricos que han hecho posible el descubrimiento de esta realidad histórica.

Está en primer lugar la existencia del pueblo guaraní en sus diversas etnias, que por autodenominación y por voluntad propia se manifiestan como sociedades no coloniales ni reducidas. La etnografía de estas sociedades y el análisis de sus aspectos fundamentales, muestran que en realidad son sociedades sin Estado, no colonizadas. Y surge la cuestión de cómo han podido reproducirse en el tiempo, cuando la historia convencional ya les había decretado la muerte y su desaparición. Es aquí precisamente donde la antropología tiene que aportar algo a la historia. De nuevo citando a Sahlins (1988:17), “el problema reside ahora en desbaratar el concepto de la historia mediante la experiencia antropológica de la cultura”. El dato irrecusable de la existencia de la cultura indígena como diferente

postula una nueva historicidad. Más aún, esta nueva historicidad, al desbaratar los parámetros y las categorías de la historia convencional, se venga de ella pero sin menoscabarla: al contrario, la lleva a una comprensión más profunda de sí misma.

Para nuestro caso la cultura guaraní, con la nueva historicidad de que es portadora, será una clave para entender la historia paraguaya. Se puede leer la historia paraguaya en clave guaraní, como los riesgos empíricos que los individuos y la sociedad guaraní afrontaron en contacto y en contraste con la implantación del Estado junto a ellos; esto es, la introducción de una economía capitalista frente a su economía de reciprocidad y de *jopói*, el proceso de sustitución de símbolos y valores, de religión y de arte.

Cuando lleguemos a pensar la historia del Guaraní como sistema diverso y autónomo, podremos medir la magnitud de lo que ha sido la historia colonial del Paraguay. La historia guaraní nos permite pensar que la misma historia paraguaya no es sólo la gradual sustitución de la sociedad indígena por el Estado de cuño occidental. La historia guaraní sigue presente en el Paraguay, aunque la sociedad que la sustenta pueda parecer marginal y poco significativa en términos cuantitativos.

Construyendo una historia guaraní

La historia guaraní, para hacerse, apela a una serie de recursos que no son habituales en la historia convencional, como son la arqueología y la mitología, pero insiste en las fuentes escritas tanto cuanto lo hacen las historias convencionales. Sólo que las fuentes escritas deberán ser leídas conscientemente desde otra hermenéutica distinta de las que produjo estas mismas fuentes. Aunque pueblos sin escritura y sociedades sin Estado, ellos piden y reclaman una lectura de lo que se dijo sobre ellos, desde categorías propias que ciertamente no eran las del escritor, autor que de una manera u otra miraba al indígena desde el Estado. Las fuentes documentales escritas tienen una centralidad que ciertamente no es la memoria indígena;

ellas dan fe de otro registro y de otras intenciones. Pero, gracias sobre todo a la reversión antropológica, estas fuentes son susceptibles de ser reconvertidas a partir de otra centralidad que no les es propia, pero que puede iluminarlas con la verdad que conservó el dato en su objetividad. Por ello, se impone una lectura “memorizada” a partir de la sociedad indígena, en cuanto es esto posible.

Muchas noticias que aparecen en los documentos escritos pueden ser “imantadas” desde otro polo de atracción. Estas fuentes escritas deben ser relativizadas, es decir, colocadas en relación con otro centro que les es ciertamente extraño, pero no falso ni ilegítimo. De ahí la importancia de trabajar con fuentes primarias que todavía no fueron retrabajadas por los intereses coloniales y reutilizadas para fines didácticos y proselitismos políticos o religiosos. Las fuentes escritas, siendo productos de una cultura diversa, son materiales significantes cuyo sentido y valor pueden, sin embargo, ser procurados en el sistema indígena. Estos significantes son de dos tipos: descripciones generalizantes que equivalen a síntesis etnológicas —antropología histórica— y hechos captados en su irrepetible devenir —historia étnica—. La historia étnica se basa en estos últimos datos y hechos, pero se sirve de las descripciones etnológicas para interpretarlos y valorizarlos debidamente.

La paradoja consiste en tener que descolonizar una relación que en el acto de su misma producción y generación fue colonial. Hay que hacer una lectura excéntrica de las fuentes. La historia guaraní será siempre la historia de un pueblo sin escritura donde lo no escrito da sentido a lo escrito. Y esto es posible porque hay una memoria indígena, una historicidad propia, que es capaz de unir la excentricidad de la interpretación respecto al documento.

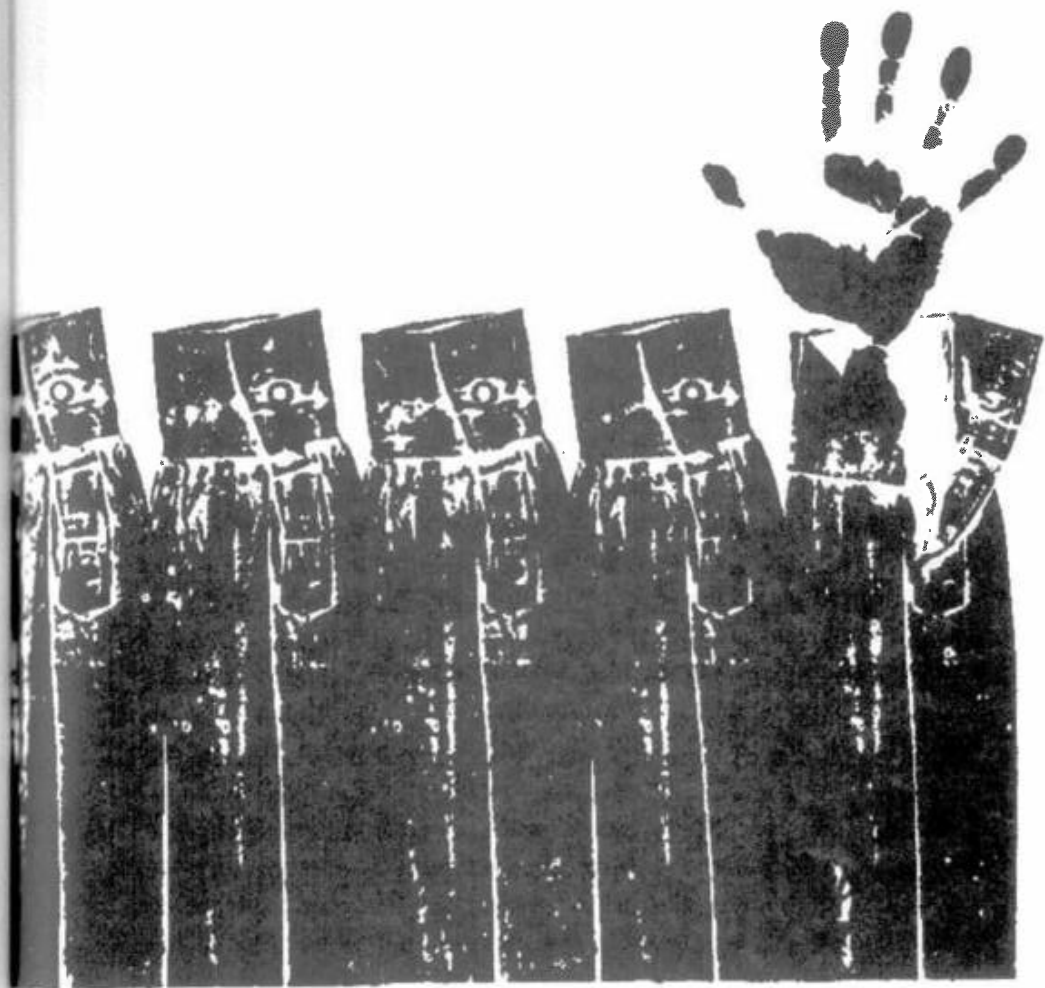
Descolonizar la historia

La historia guaraní hoy no podría hacerse sin una referencia a la historia colonial, aunque no fuera más que por contraste con ella, y por los conflictos que con ella tuvo, pero no se reduce a ella. La

corriente de agua que fue la sociedad guaraní, ancha y dilatada, no ha sido trasvasada enteramente a la historia paraguaya, como si esta fuera hoy la única corriente en que todas las aguas tuvieran que venir confundidas y confusas. Hay que dar gracias a Dios que existan etnias guaraníes en el Paraguay que con sus diversidad cultural nos muestran lo que ha sido y es otra historicidad que nunca ha estado ausente de la sociedad paraguaya. La economía de *jopói*, la libertad de la persona que puede igualar su palabra a la de cualquiera en el *aty*, el uso de una lengua que sigue siendo indígena en sus palabras y en sus estructuras gramaticales, a pesar de sus reducciones de todo tipo, todo ello es todavía historia en el Paraguay.

Es por ello por que el papel de los antropólogos rurales, de los lingüistas y de los economistas no convencionales, así como de los politólogos abiertos a nuevos sistemas, pueden jugar un gran papel en la interpretación de la verdadera historicidad del Paraguay.

Tal vez se pueda decir que el Paraguay, para su propio orgullo y prestigio, tiene dos historias como tiene dos lenguas. El hecho de que no se haya conseguido la síntesis, que se haya querido privilegiar la historia del Estado en cuanto occidental, no debe desalentar la investigación de una nueva comprensión de nuestra realidad histórica. La historia del Guaraní es un camino a una más alta y más amplia historia del Paraguay.



PERO, ¿QUIÉN LES TIENE MIEDO A LOS GUARANÍES?

Un episodio, cuyos recortes periodísticos me llegaron casualmente a las manos, me convenció, una vez más, de la importancia de la cuestión guaraní para el pensamiento político de nuestros países. Transcribo de *El Territorio*, Posadas, Argentina, 10 de marzo de 1989: "Un grupo de aborígenes pertenecientes a diversas comunidades guaraníes de la provincia, permanecía anoche de manifestación frente a la Casa de Gobierno, para reclamar al Poder Ejecutivo 'que garantice la aplicación efectiva de la ley 2.435 en todas sus partes, especialmente la referida a la adjudicación de tierras en propiedad comunitaria, a nombre del pueblo guaraní... Ubicaron carteles alusivos a sus reclamos escritos en castellano y en guaraní... El funcionario, Jorge Galeano, les aseguró que el Gobierno aplicará la referida norma legal en todo lo concerniente a la salud, educación, vivienda y tenencia de la tierra, así como de apoyar la producción en los asentamientos y respetar su cultura y sus creencias. Advirtió, en cambio, que 'no contemplará ninguna prescripción que sea contraria a la Constitución provincial'".

No pretendo hacer la crónica de la manifestación indígena ni de sus vicisitudes. Al cabo de siete días, los guaraníes decidieron aceptar por unanimidad la propuesta formulada por el Ejecutivo que consistía en "continuar las gestiones necesarias, a fin de garantizar la entrega de tierras a la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní, salvaguardando el derecho de las comunidades aborígenes" (*El Paraná*, Posadas, miércoles 15 de marzo de 1989).

Que no se trata sólo de un problema de tierras, a pesar de la importancia primordial que tiene la tierra para los Guaraníes, sino de

un capítulo más de la larga historia colonial no cerrada todavía, lo ponen de manifiesto las declaraciones del Sr. Jorge Galeano, subsecretario de Gobierno: “Lós guaraníes son argentinos en la total concepción (¿acepción?) de la palabra... el aborigen es uno más de nosotros y lo queremos reintegrar a nuestra sociedad”. El Decreto 2.747 de la precedente administración provincial decía que “todo miembro del grupo guaraní deberá ajustar su conducta a la norma establecida de su propio derecho consuetudinario”. El Sr. Galeano calificó como “locura” ese artículo porque, dijo, “lo está sacando al aborigen del orden jurídico provincial y nacional” (*El Paraná*).

Cuando se llegó a un acuerdo con los guaraníes, aun garantizando la entrega de tierras a la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní, el Sr. Galeano insistió todavía en una advertencia, que a mí me suena a amenaza: “No aceptamos la existencia de una Nación dentro de una Nación”.

Bastante diferente había sido el lenguaje de los guaraníes cuando tuvieron que contestar a la consabida acusación propia de estos casos, de que habían sido manipulados: “Ustedes creen que los guaraníes pueden venir a demostrar sus necesidades, sus miserias, vergüenzas, sabiéndose un pueblo orgulloso; mal puede hablarse de manipuleo; nunca hemos mendigado ni robado para subsistir; tal vez sea la molestia de la sociedad por la culpa que nadie nunca supo asumir” (*El Paraná*, 10 de marzo de 1989).

Lo que a muchos les parecerá una anécdota ocasional e irrelevante —puedo imaginarme la curiosidad compasiva o burlona con que los posadeños han visto a esos “aborígenes” manifestarse durante siete días en la plaza—, es para mí un hecho ejemplar, la parábola concreta y real en que se resume toda una historia. Más aún, historias antiguas y otras más recientes, teorías antropológicas y análisis sociales, cuestiones de derecho de los pueblos se han hecho carne viva en personajes que han interpretado su papel con extraordinaria verdad, porque tanto los guaraníes como el Sr. Galeano no se han representado sólo a sí mismos, sino a los tipos de una historia que viene de tan lejos como el comienzo de la conquista del Río de la Plata. (Prescindiendo de su carga de humor, no deja de ser

significativa la caricatura que publica el periódico *El Paraná*, presentando al subsecretario del gobierno en figura de “conquistador” del siglo XVII).

Sin fronteras

No hay que engañarse. De lo que se trata, la cuestión de fondo, no es otra que la relación del pueblo guaraní con el Estado. Es un problema de derecho y de filosofía política que no dice en relación solamente con la Argentina, sino también con el Paraguay, con Brasil y con Bolivia, en el caso de los guaraníes, pero con todos los Estados americanos cuando se trata de pueblos indígenas en general.

No tengo más remedio, al llegar a este punto, que hacer una exégesis textual, un tanto aburrida, de ciertas expresiones. Es lo que hacen los historiadores al tener que analizar ciertas fuentes documentales.

Y empecemos por la cuestión de la terminología. ¿Es el guaraní un aborigen, un indígena o un argentino en la plena acepción de la palabra? Desde el momento en que se quiso dar nombre desde fuera a lo que ya tenía nombre desde dentro, comienza la fluctuación e incoherencia de las denominaciones. Y así no se sabe más si se trata de tribus, de parcialidades, de grupos, de comunidades, de etnias, de razas, de pueblos. Al fin cualquiera de esos nombres se admitiría, con tal de proscribir el nombre innominable, el de *nación*. Sin embargo, todos estos pueblos hasta bien entrado el siglo XIX no tuvieron otro nombre en la pluma de los escritores más representativos del mundo colonial sino este mismo de *nación*. Y basta leer a Azara, sin necesidad de recurrir a los jesuitas, a Doblas, a Alvear y hasta Belgrano.

No dudo en poner aquí las cartas boca arriba en un acto que a alguien le podrá parecer imprudente y hasta perjudicial para los guaraníes. El guaraní *está* en el Paraguay, *está* en el Brasil, *está* en Bolivia y *está* en Argentina, pero no es paraguayo, ni brasileño, ni

boliviano, ni argentino, o si se quiere, que es lo mismo, es paraguayo, brasileño, boliviano y argentino *al mismo tiempo y a la vez*. Querer negar esta realidad es querer tapar el sol con un sombrero.

Es claro que toda la historia colonial ha ido en el sentido de negarles por los más diversos medios este derecho a ser un pueblo sin fronteras, y que hoy todavía tiene la virtud de obligarnos a pensar sin fronteras.

La vida sin fronteras, como pensamiento político que está siendo elaborado por grandes constitucionalistas y practicado, aunque tímidamente, por los miembros de no pocos países, es algo que los guaraníes viven con la mayor naturalidad, sin contradicciones y sin siquiera problemas para los Estados en cuyos territorios permanecen.

No siendo yo guaraní, buscaré un apoyo doctrinal en una autoridad que, pienso, no podrá ser tratada de manipuladora. El papa Juan Pablo II, en su mensaje del 1º de enero de 1989 para la celebración del Día Mundial de la Paz, proclamaba el siguiente principio: "Para construir la paz, respeta a las minorías". Y en uno de los pasajes afirma: "En íntima relación con este derecho —de defender y desarrollar la propia cultura— está el de mantener relaciones con los grupos que tienen una herencia cultural e histórica común y que viven en territorios de otros Estados" (§ 7, de la edición típica).

El Guaraní no sería Guaraní si sólo fuera paraguayo o sólo fuera brasileño. Esta rica realidad, que es el patrimonio de pueblos como el Guaraní, ningún Estado tiene el derecho de desconocerla ni mucho menos de atacarla con el intento de suprimirla. Que un Estado no sea capaz de pensarse a sí mismo sin suprimir a los pueblos que, se quiera o no, de él hacen parte y que incluso le son esenciales, es un problema de limitación de su propio pensamiento político. La solución no está en tomar represalias contra quienes ya dieron muestras de pensar sin fronteras, con una práctica política más avanzada y abierta que la nuestra.

Identidad y tierra

Otro espacio de confirmación entre los Guaraníes y los Estados —y aquí vuelvo al episodio de marzo en Posadas— es la tierra y su relación con la identidad del pueblo. El derecho a existir está ligado al derecho de tener tierra, como señala Juan Pablo II en el ya citado mensaje: "Algunos pueblos, particularmente los calificados como autóctonos o aborígenes, han tenido siempre con su tierra una relación especial, que está unida a su misma identidad, a sus tradiciones tribales, culturales y religiosas. Cuando las poblaciones indígenas se ven privadas de su tierra pierden un elemento vital de su existencia y corren el riesgo de desaparecer como pueblo" (§ 6).

Alguien podría pensar que la tierra les es necesaria a los pueblos autóctonos porque éstos son todavía muy "naturales".

Está muy difundida la imagen del indio cazador, pescador, recolector, nómada en fin, que vive de la naturaleza. La realidad es muy diferente. Entre los pueblos indígenas y los Estados que se les han impuesto, la diferencia específica está en una "filosofía de la tierra" —una "teología de la tierra", si se quiere— que separa los dos sistemas. Es la "relación especial con su tierra", de la que habla Juan Pablo II, lo que está en juego.

En el caso de los Guaraníes, no es sólo un derecho a poseer y a tener tierra lo que exigen, sino el derecho a poder estar en la tierra como Guaraní; lo importante es su relación con la tierra. Para ellos lo definitivo no es la relación de propiedad, sino la relación de espacio habitable.

Desde hace siglos el Guaraní ha visto a su tierra como un "lugar de su ser y de su estar" —un *tekoha*, como ellos dicen—. La tierra guaraní, volviendo a conceptos que he tenido la ocasión de analizar más detenidamente en otro trabajo ("La tierra sin mal de los Guaraní; economía y profecía", *Suplemento Antropológico*, XXII, 2, Asunción 1987, pp. 81-97), es una interrelación de espacios económicos, sociales y religiosos. Es lógico, pues, que sea un bien

comunitario, como son comunitarios el uso de los recursos naturales, el lenguaje y las normas sociales, y la práctica religiosa.

Cuando la ley 2.435 de la Provincia de Misiones, Argentina, habla de adjudicar “tierras en propiedad comunitaria, a nombre del pueblo guaraní”, muestra un laudable esfuerzo por adaptar la legislación a una realidad, a la vez, nueva y tradicional como es la que presenta el pueblo guaraní. Nada de extraño que los Guaraníes hayan reclamado y exigido su vigencia, como algo propio.

De todos modos, se trata todavía de una expresión muy limitada conceptualmente, prendida y presa como está, inevitablemente, a la categoría de propiedad. “Tierras en propiedad comunitaria, a nombre del pueblo guaraní” es apenas la condición para se restablezca la relación espacial del pueblo guaraní con su tierra, de modo que las tierras no sólo estén “a nombre del pueblo guaraní”, sino que sean realmente “tierra guaraní”.

Hay que recuperar la noción y la realidad de “tierra guaraní”, como forma de lenguaje económico y social para nuestros países. La tierra es un cuerpo y el Guaraní la ve íntegra y adornada con montes, cubierta de rocío y de neblina vivificante, con su delicada piel que no puede ser expuesta sin peligro de vida a los ardores del sol. El pensamiento guaraní sobre la tierra no puede ser reducido, sin embargo, a una especie de ecologismo, hoy tan de moda. La tierra es lugar donde es posible vivir la economía de reciprocidad, que es la única que dignifica a las personas. ¿No está nuestra llamada civilización marcada por la paradoja de haber producido exactamente lo contrario de lo que pretendía? El conocimiento y la utilización técnica de la naturaleza han llevado al desrespeto de la naturaleza, así como la racionalización de la producción y la distribución de las riquezas han degenerado en la pobreza económica.

No deja de ser atrevido y hasta ridículo que el Sr. Galeano nos venga con el proyecto de que “el aborigen debe ser capacitado para mucho más que la simple fabricación de un cesto o un canasto, posibilitándose el acceso a la tierra y al trabajo productivo digno e integrándolo, de tal manera, a la sociedad”.

De todos modos, hay que serle grato al Sr. Galeano por la extremada fidelidad con que ha representado al Estado y sus prejuicios: negación del otro como persona de un pueblo, reduciéndolo a la categoría genérica de aborigen; insensibilidad frente a la actividad artesanal; la productividad como criterio exclusivo de trabajo y, naturalmente, ideología etnocida de anulación de un pueblo diferente, mediante la integración a la sociedad —¿qué sociedad?—.

Como se ve a través de estas breves notas, la cuestión de la tierra guaraní pone frente a frente dos concepciones de vida, dos sistemas. La ideología colonial y neocolonial quisiera reducir el problema a una mera donación de tierras a personas desamparadas, con tal de no ser interpretada en el terreno del derecho que tienen los pueblos a su existencia y a su identidad.

Pero la cuestión de los pueblos como el Guaraní va más lejos. Desconocer la realidad histórica y cultural del Guaraní, en este caso, no sólo es negar un derecho a un pueblo, sino privarnos a nosotros mismo de la fecundidad de su modo de vida y de su pensamiento. Muchas veces he pensado que si el pueblo guaraní está todavía presente el Paraguay, en el Brasil, en Bolivia y en la Argentina, es porque tiene el destino de ser memoria de nuestro futuro.

En la memoria del futuro

Pueblos que obligan a pensar sin fronteras, que desafían la totalidad de nuestros sistemas, son los pequeños que dan la medida de lo grande.

Vuelvo al mensaje del papa Juan Pablo II: “La conciencia creciente que hoy se advierte a todos los niveles ante la situación de las minorías, constituye en nuestro tiempo un signo de esperanza para las generaciones futuras y para las aspiraciones de estos grupos minoritarios. De hecho, el respeto hacia ellos de alguna manera es considerado como un punto de referencia para una armoniosa convivencia social y como índice de madurez civil alcanzado por un país y por sus instituciones. En una sociedad realmente democrática, el ga-

rantizar la participación de las minorías en la vida pública es signo de elevado progreso civil, lo cual honra a aquellas naciones en las que se garantiza a todos sus ciudadanos esa forma de participación en un clima de verdadera libertad" (§ 12).

La mezquindad y tacañería con que es tratado un pueblo hoy minoritario como el Guaraní, sólo empequeñece a quienes así lo tratan.

El interés que muestran muchos espíritus democráticos por el destino de los pueblos indígenas, creando movimientos de defensa y apoyo a la causa indígena, puede vehicular un tanto de utopía, pero es más un índice de madurez civil y signo de elevado progreso.

Es por ello por lo que cuando surgen episodios como el de Posadas, que me ha servido de pretexto para estas notas y que también ocupan con frecuencia los diarios del Paraguay, Brasil y Bolivia —ya que en esos países la situación presenta problemas muy parecidos—, yo me pregunto: pero, ¿quién tiene miedo de los Guaraníes? La respuesta es obvia.

*¡Singular y asombroso el destino de un pueblo
como los Guaraníes!*

*Marginados y periféricos,
nos obligan a pensar sin fronteras.*

*Tenidos como parcialidades,
desafían la totalidad del sistema.*

*Reducidos,
reclaman cada día espacios de libertad sin límites.*

*Pequeños,
exigen ser pensados a lo grande.*

*Son aquellos primitivos cuyo
centro de gravedad ya está en el futuro.*

*Minorías, que están presentes
en la mayor parte del mundo.*



LA SOLUCIÓN INDÍGENA

Se ha vuelto un tópico en el Paraguay hablar del problema indígena. En el Paraguay hay ciertamente un problema con los indígenas, pero hay sobre todo una solución indígena para los problemas del Paraguay.

Lo que aquí quiero presentar es la ética y la política guaraní como solución de los problemas más generales del Paraguay. Tanto para la sociedad indígena como para la sociedad paraguaya, los grandes problemas giran en torno a la tierra, a la estructuración de la política y la identidad cultural. Para estos problemas hay lo que yo me atrevo a llamar una "solución indígena". No se trata de copiar lo arcaico y lo definitivamente pasado, sino de captar los principios éticos y políticos sobre los cuales estructurar la sociedad.

La tierra

El problema de la tierra en el Paraguay se identifica prácticamente con la lucha por la tierra como expresa muy bien el libro de Carlos Pastore, *La lucha por la tierra*.

Esta lucha por la tierra, que en los últimos años gira básicamente en torno a la propiedad privada, en realidad opone dos concepciones de la relación del hombre con los recursos de la naturaleza. En último término, es la oposición entre una visión cuantitativa del medio de producción que es la tierra y la visión cualitativa de un lugar donde se vive y donde se puede ser alguien.

Es fácil ver que la visión cuantitativa se traduce rápidamente en un problema de privatización de superficies mensurables, prescin-

diendo del espacio como un todo. En la visión cualitativa la principal preocupación no está en el tamaño de la superficie que se tiene, sino en el modo como se relacionan los diversos espacios de que se dispone.

Hoy está ya bastante difundida en el Paraguay la noción guaraní de *tekoha*. Para el Guaraní el *tekoha* es "el lugar donde somos lo que somos". Es el lugar donde se dan las condiciones para vivir humanamente. Por esto un *tekoha* nunca puede ser una propiedad privada. Las categorías, por ejemplo, de minifundio y latifundio carecen de sentido en el pensamiento indígena.

El *tekoha*, pues, como interrelación de espacios habitables, constituye una "solución" al problema de tierras en el Paraguay, como lo sería también para buena parte de América Latina.

Es fácil ver que esta "solución indígena" de apreciar el espacio como un todo debería ser lo propio del Estado. Éste debería asegurar que una vez admitida la propiedad privada, debe haber un órgano rector que asegure la relación entre los espacios en vistas al bien común. Y es en esta función precisamente donde los Estados supuestamente modernos han fracasado rotundamente.

El Estado moderno no consigue frenar los abusos de la explotación de la tierra, ni siquiera evitar su alienación para fines claramente antieconómicos. El Estado cuya función parece haber quedado simplemente reducida en este campo, a asegurar y defender el derecho de propiedad privada, al fin conspira contra esta misma propiedad ya que pone en riesgo, en un futuro muy inmediato, la propia productividad. Esto aparece de un modo dramático cuando se ha permitido la explotación de maderas nobles, que de hecho son bienes no renovables. Tratando la explotación maderera desde las reglas "absolutas" de la propiedad privada se están causando daños ambientales que se acumulan en un verdadero efecto dominó irreversible. Aun en términos cuantitativos, la industria maderera ha causado perjuicios económicos enormes. La simple recuperación de estos bienes exigiría inversiones muy superiores a los supuestos beneficios alcanzados. Aunque los madereros devolvieran sus lucros

no conseguirían rehacer lo que destruyeron. En simples términos numéricos, han empobrecido al país.

Si el Estado y la nación paraguaya hubieran tenido la mínima sensatez en considerar la "solución indígena", en estos momentos no se encontrarían con tantos problemas e impases como son la deforestación, la desertificación ya anunciada en algunas zonas, la falta de explotación racional de recursos, sin contar con el inmenso problema del hombre paraguayo sin tierra.

Lo que quisiera decir es que el Estado con sus diversos organismos de gobierno ganaría mucho, a mi parecer, si tuviese una visión global del problema tierra-espacio análoga a la que tuvieron y tienen los Guaraníes. Las corrientes y movimientos ecológicos han adoptado hace años soluciones de este tipo, aunque partiendo de planteamientos muy diferentes. No es extraño, pues, que estos movimientos miren con enorme simpatía y adopten con seriedad las "soluciones indígenas" cuando llegan a conocerlas. Y esto, que es considerado visión de futuro, me temo que en el Paraguay se ha tenido todavía como idilio arcaizante. En este punto son, sin embargo, los Guaraníes quienes ya fueron futuro.

Organización política

Que el Estado ha fracasado es hoy una opinión generalizada que circula no solamente en medios académicos de sociólogos y politólogos, sino entre la gente común. El Estado se ha vuelto estructuralmente incapaz no sólo de servir a los demás, sino incluso de servirse a sí mismo. Simplemente, no funciona.

Muchas sociedades indígenas, y en nuestro caso la guaraní, han sido durante siglos sociedades sin Estado, y es sabido que son estas sociedades las que aseguran el mayor grado de libertad. Es cierto que las sociedades sin Estado enfrentan sus propios problemas de atomización y dificultad en estructurar proyectos de largo alcance, sobre todo en lo que se refiere a avances tecnológicos. Pero, por otra parte, la sana "anarquía" de los Guaraníes sin Estado tiene efectos

apreciables en la libertad de la persona. Esto no quiere decir que la “anarquía” lleve al individualismo, sino todo lo contrario, ya que la persona en una sociedad sin Estado sólo se hace en relación con las demás.

En la sociedad guaraní aparece claramente que la libertad no se desenvuelve en los estrechos límites del individuo, de su cuerpo o de las cosas que tiene. Su libertad tiene como límite su ser-en-comunidad.

Decir sociedad sin Estado no es decir, de ningún modo, sociedad sin comunidad. Es precisamente el Estado, en las formas que se llaman modernas y occidentales, quien ha hecho aparecer en cierta manera a los individuos sin comunidad. Se trata de mantener y recrear la comunidad -y aun la comunión— en el Estado.

Esto que está anunciado aquí de un modo muy esquemático sería también, una vez analizado y reflexionado, una “solución” para la sociedad que buscamos. Al parecer, el futuro se juega entre el desarrollo de Super-Estados cada vez más totalizantes y totalitarios en su proyecto, y las ansias humanas por tener de nuevo sociedades de dimensiones “tribales”, donde la “anarquía” sea el principio de la libertad personal en el seno de una comunidad.

En la sociedad guaraní no había propiamente caciques. La autoridad residía en los *Ñande Rú* que son personas cuyo poder no es tener poder, porque su prestigio les viene de su palabra en y para la comunidad. Por esto la forma política por excelencia de los Guaraníes era y es el *aty*, esto es la asamblea en sus diversos niveles y formas. Hay los *aty informales* que son apenas consultas entre vecinos y hay los *aty guasú*, que llegan a congregarse a los jefes de familia de toda una zona o región. Es fácil reconocer en estos *aty* los ideales democráticos que el Estado suele colocar, en realidad con éxito muy limitado, en los Parlamentos.

La sociedad sin Estado está tal vez mucho más presente de lo que pensamos en la forma como el paraguayense se piensa a sí mismo. A pesar de un marcado caciquismo en ciertos ambientes, el medio de gobierno que consigue dinamizar mejor a la sociedad como un todo

es la asamblea. Los mejores movimientos, los más democráticos, los más clarividentes políticamente, los de más futuro, son aquellos que se van estructurando a partir de las asambleas, los *aty*.

Si hubo una lucha por la tierra marcada por el signo de la privatización, también se puede decir que hubo una lucha por el poder marcada por la dominación. Aquí como allí, la “solución indígena” abre esperanzadoras perspectivas de futuro.

Cultura y religión

Desde que entramos en lo que se ha dado en llamar la transición, el problema de la educación se viene planteando de un modo angustioso. Aquí no solamente se está lejos de una solución, sino que parece que no hay ni siquiera pistas para la reflexión.

El problema parece que surge en gran parte del hecho de que cada pregunta sobre educación remite a otra anterior sobre: ¿Qué es identidad cultural en el Paraguay? ¿Cuál es la lengua del Paraguay? ¿Cuál su historia y el sentido de su ser específico en Latinoamérica?

También aquí al hablar de una “solución indígena” no se trata de revivir y menos de reproducir la cultura indígena, su lengua, sus expresiones artísticas o su religión en nuestra sociedad. La “solución indígena” dice en relación a un planteo cultural lingüístico de la sociedad paraguaya, diferenciada de otras identidades culturales latinoamericanas.

Se trata de pensar una política cultural y una política lingüística que considere ciertas líneas de fuerza de la sociedad indígena guaraní. ¿Cómo, por ejemplo, culturalmente las sociedades guaraníes, a pesar de las presiones, interferencias y ataques sufridos, han conseguido reproducirse a sí mismas con una fidelidad que está venciendo 500 años de colonialismo?

La cultura y la lengua guaraní de estas sociedades sin Estado, sin escritura, sin Ministerio de Educación y sin escuela consiguen perpetuarse de un modo vivo y creativo.

Los mecanismos y recursos puestos en práctica tienen mucho que ver con lo propio de las sociedades sin Estado, que de hecho invierten más en la formación de la persona en comunidad que en la potencialización de un individuo.

En cambio en las sociedades con Estado los individuos se preocupan más en construirse a sí mismos que en participar de un proyecto común. De este modo el individuo no tiene ninguna dificultad en entregarse a proyectos oportunistas que, muchas veces, no tienen sino la duración del tiempo de esa oportunidad. Es por esto por lo que el problema de la educación en el Paraguay, al pensar apenas en el individuo, ha estado sujeta a toda especie de interferencias y cambios. La dictadura no tenía otro proyecto, sino el de aceptar las ventajas inmediatas que se le ofrecían.

La "solución indígena" propone que haya una política que no es de cambio, sino de creatividad dentro de la fidelidad. La espina dorsal de la política cultural es el *ñande reko*. Este nuestro modo de ser paraguayo ya no es el modo de ser indígena. Es el modo de ser que ha asumido la historia paraguaya con todos sus componentes, pero tampoco ha diluido el modo de ser paraguayo en una generalidad de supuesta sociedad moderna que en realidad no somos ni seremos.

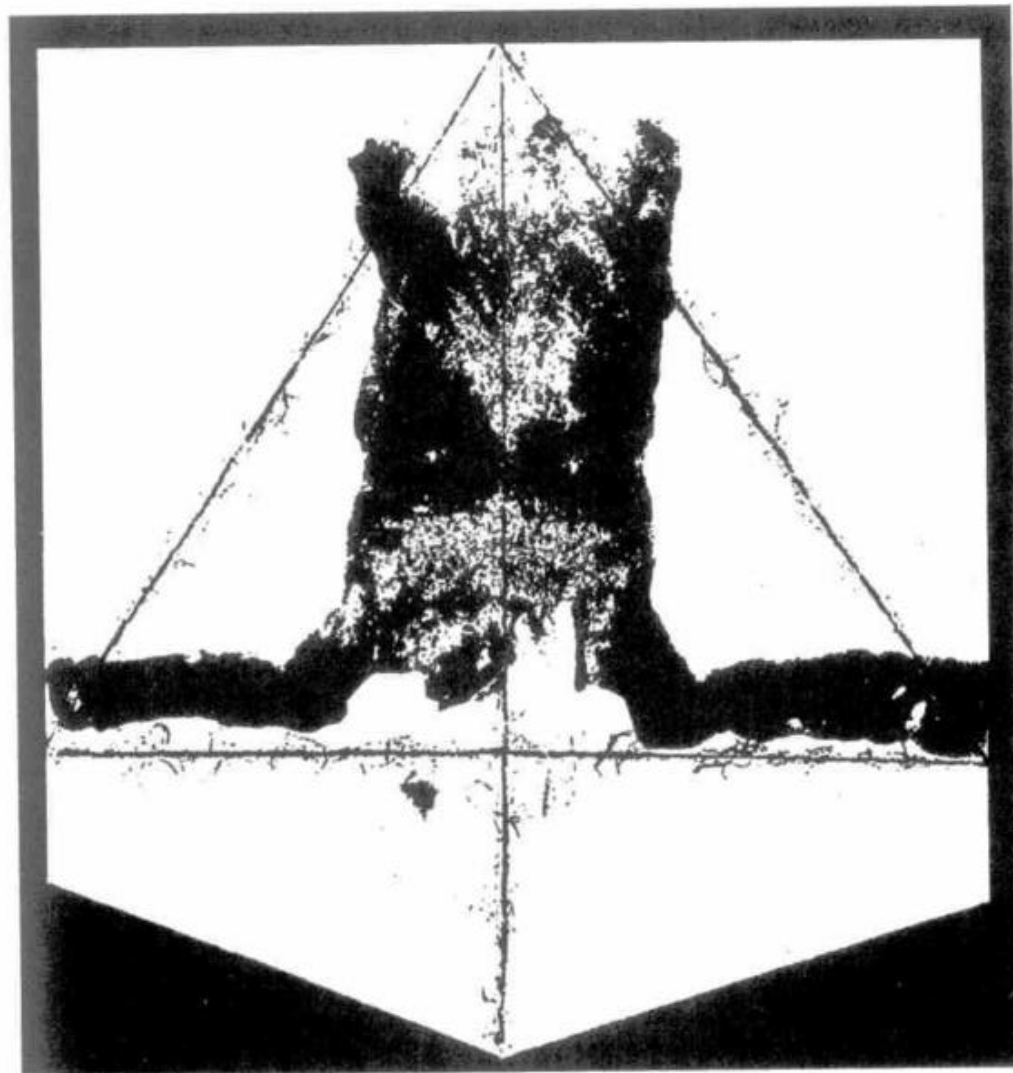
La modernidad no está reñida con la identidad. Es la falsa modernidad, con sus esquemas generalizantes y totalitarios, la que atenta contra los procesos de educación personal.

En el futuro la lucha se entablará entre sociedades que por su subdesarrollo se verán forzadas a aceptar modelos de modernidad masificantes y sociedades que reclamarán para sí la libertad de ser ellas mismas, por fidelidad a su memoria cultural e histórica.

A los 500 años de la llegada de los europeos a América, se quiso darles una denominación menos ingenua que la de Descubrimiento y se propuso que se los llame "500 años de Encuentro de dos mundos". Si este encuentro se quiere tomar en serio y no como eufemismo de una dominación implícita, hay que aceptar que el encuentro supone estar abierto a las "soluciones indí-

genas", a sus palabras y a su modo de vida. No se puede hablar de encuentro entre alguien que se considera con buena salud y otro a quien ya se tendría por muerto. La realidad es que son nuestras sociedades y nuestros Estados los que continúan creando y creándose problemas cuya solución, ciertamente, tenemos que esperar del encuentro con este otro que es el indígena, y los principios éticos y políticos de su sociedad.

A los problemas causados a los Guaraníes, los Guaraníes nos responden con "soluciones" para quienes sepan escuchar y ver.



LA CULTURA PARAGUAYA ENTRE ECOS Y SILENCIOS

En el llamado *Mito de los Mellizos*, según la versión mbyá recogida por León Cadogan, en *Ayvu Rapyta* (1992: 129-130), hay un episodio que me servirá de alegoría para disertar sobre la producción cultural del Paraguay en la actual situación.

Pa'i Rete Kuaray y *Jachyrã* partieron siguiendo las costas del río, uno en cada orilla. Luna encontró un guavirá. “¿Qué fruta es ésta?”, dijo.

“¿Qué forma tiene la fruta?”, dijo Sol. “Tiene fruta colorada con un corral en la extremidad”. “En este caso son guavirá; no los comas; te darán lombrices. Los guavirá maduros deben fumigarse para comerse”.

Luego encontró frutas de pindó. “¿Qué frutas son?”, dijo. “Tiene frutos colorados y además, duros”. “Pues son frutas de pindó; muérdelas”.

Iba comiendo y llegó donde había *guaviju*. “Hermano, ¿qué fruta es ésta”. “Son *guaviju*, pues; no los comas; hay que fumigarlos antes de comer”. De allí siguieron por las costas del río; llegó Luna adonde había *aguai*. Al llegar: “¿Qué fruta es ésta?”, dijo a su hermano mayor. “¿Qué forma tiene la fruta?”, dijo. “Tiene fruta larga y es amarilla”. “Pues, es *aguai*”, dijo; “enciende fuego y ásalos, no los comas crudos. De los que comas recoge las pepitas y ponlas en el fuego y aprétalas con tu arco”. Entonces puso las pepitas de *aguai* en el fuego y las apretó con su arco. Se levantó irguiéndose al lado del fuego. Las pepitas de *aguai* que había puesto en el fuego estallaron; él se asustó grandemente y dando un salto cayó donde estaba su hermano mayor.

El esquema es simple, y está repetido cuatro veces —¿sistema binario guaraní?—, indicando tal vez una intención didáctica explícita. El Hermano Menor, Luna, está en la orilla de la percepción de la realidad; el Hermano Mayor, Sol, le pide que la describa. Aquél lo hace en sus rasgos esenciales, y entonces éste le dice el nombre de la cosa. Descritas y nombradas, estas cosas todavía no son “comestibles” por el hombre; deben pasar por el fuego —el fuego de la cultura, diría Claude Lévi-Strauss—; en realidad, un fuego más sublime, la fumigación con humo de tabaco, en un ritual religioso.

Por supuesto, no voy a detenerme en consideraciones y paralelismos detallados entre este episodio y el proceso de conocimiento, que incluso nos podría llevar a teorías esencialistas y estructuralistas, tan platónicas como levi-straussianas.

Más modestamente, se trata de una alegoría en la cual las metáforas inducen figuras de pensamiento. Descripción, nominación y acción, serían el recurso de un modo de ser que es a su vez modo de producción cultural.

Las dos orillas

Supongamos que el paradigma de las dos orillas es pertinente para el conocimiento y la acción cultural. Por lo menos lo fue para los Guaraní.

Ahora bien, ¿cómo se han relacionado los dos hombres de las dos orillas a medida que el Paraguay ha recorrido el camino de su historia?

¿Sería demasiado truculento y tremendista decir que aquella relación originaria en la que la realidad era descrita adecuadamente y era dicha con propiedad quedó rota en algún momento y las dos orillas —aquí podría entrar como alegoría otro episodio de la mitología guaraní— se distanciaron de tal forma que no era ya más posible que la palabra dicha desde un lado fuera escuchada siquiera desde el otro?

La vida de los habitantes del Paraguay sufrió, a partir de la colonia, una especie de quiebra que en el mejor de los casos ha de ser calificada como instauración de un *quid pro quo*, en todos los órdenes del sistema social. El fenómeno de la “desnaturalización” a que se vieron sometidas las poblaciones indígenas dentro de la lógica colonial es de nuevo metáfora de un extenso movimiento de desculturización. La espacialidad fue trastocada profundamente, ya fuese a través de “rancheadas” y “mitas” que operaron como concentración de mano de obra junto al español, ya fuese como “reducciones”, que, sobre todo con los jesuitas, pretendieron imponer nuevos modelos políticos y culturales.

De este modo, aquí apenas sugerido en breves líneas, las dos orillas de lo vivido y de lo dicho se separan hasta quedar sin horizonte común. Se produce un estado de cosas en el que todavía se siente la realidad, pero se es incapaz de decirla con propiedad. Y no pudiéndola decir, poco a poco se deja de sentirla. Aparecen otros nominadores que son de otras orillas.

Este fenómeno es algo más que la aparición de una segunda cultura o una segunda lengua, que se constituye en paralelo a la vida anterior. Es esto, pero también mucho más.

No estoy en condiciones de determinar si la dualidad de sistemas —de la cual la existencia de dos lenguas es cifra— ha sido en el Paraguay mayor o menor que en otros países. Lo cierto es que esta dualidad no puede ser minimizada. Y el hecho de que estos dos sistemas hayan perdido la nitidez de sus contornos, adquiriendo tonos crepusculares, no puede hacernos olvidar el día que fenece o tal vez el amanecer que se anuncia.

No se puede olvidar que la historia del Paraguay presenta tres versiones simultáneas, según la historicidad de los tres tipos de cultura que la habitan: la metropolitana, la criolla y la indígena.

Con la fundación de la ciudad de la Asunción y la instauración gradual, pero sostenida, de las instituciones hispánicas, el Paraguay entra en la historicidad —y supuestamente en la ética— de la Corona española que en la época, sobre todo a través de sus leyes, pretendía

decir la verdad sobre la vida política toda, incluida la de los indios. Estado y gobierno prescindiendo de sus dimensiones reales y efectivas, que en el caso del Paraguay fueron siempre bastante precarias, no tenían duda de que la sociedad debía ser organizada desde la matriz de la encomienda. Encomenderos y encomendados fueron la categoría correlativa —dialéctica, si se quiere— que más fuerza tendría en la estructura del Paraguay colonial. La historia del Paraguay colonial es la historia de la encomienda. Esto no quiere decir que esta historia sea solamente económica, ya que la encomienda es organización política y cultural de la sociedad. Tanto el voluminoso ensayo histórico de Silvio Zavala, *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata* (México, 1977), como las sucesivas aproximaciones de carácter antropológico-social que ha ido presentando en los últimos años la doctora Branislava Susnik —resume en buena parte sus posiciones la serie de volúmenes titulada *Una visión socio-antropológica del Paraguay; XVI - 1/2 XVII* (Asunción 1993); *... del siglo XVIII* (Asunción 1990-1991); *... del siglo XIX; Parte Ira.* (Asunción, 1992)—, revelan la pertinencia y la preeminencia de la categoría encomendero-encomendado en la historia del Paraguay colonial. Una visión todavía más sesgada de la misma problemática la tenemos en la obra de Carlos Pastore, *La lucha por la tierra en el Paraguay* (Montevideo, 1972).

Creo que no es exagerado hablar de una fase de empobrecimiento, como figura adjunta. Antonio Ruiz de Montoya en su *Tesoro de la Lengua Guaraní* (Madrid 1639), en el verbete *poriahu* retiene el sintagma *amboporiahu*, con el sentido de “empobrecerle, quitándole sus bienes, o apocándole de palabra”. La encomienda fue una “máquina de pobres”, una antiproducción de bienes y de palabras. Apocar y disminuir a alguien de palabra produce casi siempre un achicamiento de la palabra, produce la no-palabra, la vergüenza de hablar, la erosión del sentido.

Así no debería llamar la atención que los siglos coloniales del Paraguay sean a su vez tan pobres en producción cultural, mírese por el ángulo que se mire. El encomendero no sólo achicó la palabra del otro, sino que se achicó a sí mismo de palabra y en palabra,

frente a un frustrado discurso que ni siquiera llega a ser proferido. Colocado en la orilla de una supuesta autonomía, sólo repite un mundo de vagas intenciones que al final carecen de interés; y acaba por callarse. Esa orilla perdida del mundo colonial acaba convirtiéndose en “ese arrabal del mundo, que es Paraguay”, según una cruel y nada halagadora expresión de Montoya, en un escrito de 1651 hasta hoy inédito.

Al nuevo discurso que tal vez desearía instaurarse, le falta la base de una realidad, pues al negarle al otro el beneficio de la pregunta, se priva a sí mismo de cualquier respuesta. ¿Qué podrían decir, a fin de cuentas, piensa el encomendero, “esos indios desnudos y antropófagos”? Solamente que reducida a la nada la otra orilla, ya no hay ni río ni palabras que puedan cruzarse de uno a otro. Eliminada por principio cualquier posible respuesta, la orilla de la engreída nominación se queda sin nada que decir.

Alguien podría pensar que, estando así las cosas, el discurso del encomendero repetirá por lo menos, con algunas variantes locales, los modelos metropolitanos, aunque no sea más que en algunos malos versos, en una modesta pieza de teatro o en un ensayo de historia. De hecho, algo de esto se dio en el curso del siglo XVI, pero el aliento duró poco. La literatura castellana del Paraguay es en esos primeros siglos un vasto desierto con algún que otro cactus y una efímera flor. Ni siquiera se consiguió trasplantar un mal ingenio de producción cultural doméstica.

Sin realidad —es decir, sin la pregunta dirigida a la realidad— no hubo siquiera nominalismo, y tampoco acción.

Hace años creí descubrir un texto que sería un aporte un tanto original en términos de producción cultural: las actas del sínodo de Asunción, de 1603. En sus “Constituciones” habría una reflexión adaptada a las nuevas formas de la sociedad paraguaya. Grande fue mi desilusión al percatarme que el texto reproducía apenas lo dicho unos años antes, en situación análoga, en Tucumán; se habían introducido unas pocas pero significativas modificaciones.

Y si los amos callaron, ¿qué habrán hecho los siervos? ¿Habrán creado una cultura a contracorriente, subterránea?

No se puede minimizar el hecho de la destrucción de la ecología cultural guaraní. Pueblo sin dioses, al decir de algunos misioneros, como Montoya, seguido por Lozano, que los calificaron de “finos ateístas”, los Guaraní quedaron poco a poco también sin profetas. Los *karai* de la sociedad contra el Estado, si aceptamos la conceptualización de Pierre Clastres, fueron violenta o sutilmente eliminados del horizonte, perseguidos o cooptados, y de profetas se convirtieron en mandamases; sin Estado, imitaron a veces al Estado en su forma más burda. Ya no estaban para decir la realidad y sus formas; sin saber localizar ni decir los males, tampoco sabían el camino de la “tierra sin mal”.

Habían desaparecido los árboles de los que fluye la palabra, y nunca se han visto palabras colgadas del aire.

La historia ha sido inmisericorde con el Paraguay.

Fue así como surgieron los grandes silencios bajo la luna, prolongados y profundos. Las dos orillas de la vida vivida y de la vida dicha, de la acción y de la nominación, en vez de acompañar el curso de la historia, se alejaban tanto una de otra que la pregunta se perdía al aire lejano, y la respuesta, si la había, venía tan a destiempo que ya carecía de sentido.

Es lo que dirá un día el dirigente mbyá Pablo Vera frente a un hecho de homicidio —y se puede aplicar al genocidio, al etnocidio, al ecocidio visitantes tan constantes de la historia paraguaya—:

A'eramiramo, ndachepo'akáiri va'éma, ndachayvu rapéi;

“Cuando tales cosas acontecen, me hallo impotente, faltan caminos para mis palabras” (Cadogan 1992: 194-195).

El eco traducido

Si la práctica de la encomienda no podía producir cultura —y los efectos de esta situación ya se hacían sentir de forma alarmante a

finés del siglo XVI, cuando simultáneamente acababan las “generaciones de naturales” y “van quedando pocos de los [españoles] que primero aquí llegaron” (ver B. Melià, *La lengua guaraní del Paraguay*. Madrid 1992: 54)—, ¿podría esperarse algo de las “reducciones”, ese proyecto político-religioso que no escondía su pretensión totalizante?

En la forma en que era puesta en práctica por los jesuitas, se trataba menos de una utopía que de un proyecto en el que la ética del Estado pudiera tornarse enteramente real e histórica. Culturalmente se trataba de un verdadero programa que pretendía juzgar y relativizar los datos de la cultura indígena en vistas a un nuevo modelo. Del *teko yma* había que pasar a un *teko pyahu*, dentro de una perspectiva que usaba implícitamente más el modelo de la convergencia potencial que el del desarrollo evolucionista; un esquema en busca de un modelo que, una vez fijado, podía abrirse como una flor siempre renovada en el perfume de cada mañana, pero no en su forma y esencia de flor.

Se trata de una reproducción esencial, una vez determinada la forma que debe ser reproducida. Mediante la reducción de la lengua guaraní por la escritura, por la gramática, por el léxico y mediante el discurso, se puede estructurar una sociedad que repetirá *ad nauseam* las mismas relaciones espaciales —se diría que un pueblo fantasma acompaña al viajero adonde quiera que vaya—, la misma organización social, los mismos gestos, los mismos horarios. Tal vez nunca una sociedad colonial se había acercado tanto a una sociedad indígena y a su historicidad. Internamente se tiene la impresión de que se ha evacuado la historia del tiempo reduccional. La acción se vuelve ritual. Después de haber conseguido poner en pie un modelo de reducción, los otros serán los ecos repetidos con pequeñas diferencias de cadencia y vibración.

En la época de las reducciones jesuíticas hay una cierta voluntad de eternidad, tan propia de las utopías. La historia es la búsqueda del texto perfecto, al que nos acercamos no linealmente sino en espiral, perfeccionando hacia arriba lo que está dado en la primera vuelta de la base. Por esto toda la cerámica guaraní será el eco de sí misma,

en un acto de creación que es fidelidad a la forma, aunque siempre perfectible.

Casi todos los textos conocidos en lengua guaraní de los siglos XVII y XVIII son como la re-escritura de un solo y gran texto, como podían ser las traducciones que se hicieron al guaraní de varios Catecismos, del barroquísimo libro de Juan Eusebio Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, por el padre José Serrano (1705), y adaptaciones de textos semejantes. Incluso un original como *Ara poru aguyjeihába* ["Del buen uso del tiempo"], del jesuita paraguayo José Insaurralde (Madrid, 1759-1760) no es sino una repetición cíclica de ecos de un tiempo absoluto. Los ecos pueden ser fascinantes. La Unesco ha declarado "patrimonio de la humanidad" a algunos pueblos guaraní-jesuíticos. Y es que en un mundo en que se acallaba al otro o se le achicaba de palabra, el eco no carece de grandilocuencia. Platón se hizo paraguayo, y Voltaire enviaba a su *Candide* a esas tierras para que admirara el "triunfo de la humanidad". La educación ilustrada, ¿acaso no es una formación de figuras, una *Bildung*?

En el Paraguay, en el seno de las Reducciones se dio una cultura del eco que era capaz de traducir las más elevadas normas de una ética universal, o que se pretendía tal. La lengua guaraní era medio y recurso adaptadísimo para traducirlo todo y hacerse eco de la más alta política utópica, y también de las más variadas formas de la artesanía. "La única pasión permitida al artesano es la perfección"; y al parecer fueron muchos los Guaraní que cultivaron esta pasión.

Este tipo de sociedad no desapareció del todo cuando los jesuitas sufrieron el extrañamiento de esas tierras.

El eco fue todavía la resonancia que habitó los hombres del Paraguay del dictador José Gaspar Rodríguez de Francia. Ese Paraguay, que muchos europeos consideraban encerrado detrás de una verdadera "muralla de China", vivía también en una isla de tiempo, donde la palabra era más eco que grito; y donde hay ecos no hay revoluciones.

Es en el eco y en el silencio donde se origina la tradición autoritaria, más o menos mitigada según los casos.

Las voces del silencio

¿Podría contenerse toda la problemática cultural en las dos figuras, eminentemente coloniales, del silencio y del eco, en dos orillas que han perdido su carácter complementario, para volverse simplemente contradictorias?

No desconozco que en el Paraguay hace rato ya se encontró una respuesta a ésta que para muchos sería una falsa disyuntiva, en el mestizaje, y su correlato en el lenguaje, el bilingüismo.

Por su biologismo descarado, descarto de inmediato el mestizaje cultural, que no pasa de ser una ideología de la armonía, postulada siempre, pero inadecuada, por no decir falsa.

Por su parte el bilingüismo del Paraguay es un caso notable de diglosia, por lo demás mucho más reciente de lo que se piensa. El bilingüismo no puede retrotraerse más allá de principios de este siglo, y mal podría reclamar la categoría de un principio explicativo del proceso cultural del Paraguay. Hasta principios del siglo XX el Paraguay fue monolingüe guaraní. Fue la "segunda colonización", la de los nuevos inmigrantes, con nuevos modelos culturales y tecnológicos, la que puso de pie de nuevo el proyecto de castellanizar el Paraguay con una serie de medios que ahora sí se mostraron bastante eficaces. Los hablantes de castellano en este fin del siglo XX son ya un hecho social en el Paraguay; ¿quién lo negaría? Pero esta situación es nueva, y no se puede asumir como una simple continuación histórica y reproducción de una constante paraguaya. Si se supone que el Paraguay fue bilingüe desde las primeras uniones entre españoles y mujeres indígenas, desde el "mestizaje", nos cerramos previamente el camino de cualquier explicación medianamente coherente. Lo que ciertamente se dio fueron "dos palabras", que se desconocieron mutuamente y que todavía se desconocen en gran parte.

Por estas razones, que creo haber explicitado en ensayos anteriores —y a los que no me queda más remedio que remitir—, la producción cultural del Paraguay debe ser indagada en otras direcciones y en otros campos.

Creo que hay una senda que se aparta del camino real que trazaron los colonizadores de todos los tiempos y que se aleja de los conceptos de proceso cultural, como el *paideuma* de los griegos o la *Bildung* de los románticos alemanes, que sin embargo ha orientado muchas de las reflexiones de los intelectuales que se abocaron al problema cultural del Paraguay.

Para decirlo brevemente, hay que preguntarse por el silencio sonoro de la tercera historicidad, la de las sociedades indígenas, más concretamente la guaraní, que nunca dejaron de existir. Actuante a través de una lengua no enteramente colonizada, como es el guaraní paraguayo, y manteniendo presupuestos económicos y políticos diferenciados, hay una sociedad paraguaya que ha construido un conjunto de valores y significados comunes que en su particularidad tienen proyección universal; es decir, son voces de una ética, de un *teko katu*, de sentido universal.

En palabras simples para un paraguayo, aunque parecerán un tanto crípticas para un extranjero, el camino por el que hay que aventurarse es el que lleva a la constitución de un *teko*, de un modo de ser, en el cual se funden *tekoha* y *tekorã*, lugar donde somos culturalmente y la cultura que seremos.

Teorizar esta particularidad, en perspectivas históricas y geográficas, sería tal vez una de las tareas más urgentes del Hermano Mayor en humildes y continuas preguntas al Hermano Menor, el de la realidad de cada día.

Se entrará así en el campo, aparentemente fácil, pero extremadamente difícil, de la tradición cultural. Así como uno de los grandes males del científico es el de hacer etnología sin haber hecho etnografía, así también en la cultura paraguaya nos encontramos con repetidas pretensiones ideológicas modernas y hasta posmodernas, sin haber pasado por el registro y la consideración detallada de la cultura

tradicional. Tan preocupados por el deber ser, nos olvidamos de lo que ha sido y de lo que es.

Al científico social, al analista político y trabajador intelectual le produce recelo meterse en ese campo para no pasar por folklorizante, conservador o arcaico. Así nos mantenemos en la cultura-reflejo, en la cultura-eco, sin acceder a la cultura-creación.

El amante bilingüe

¿Que no ha habido creación cultural en el Paraguay? Por supuesto que sí, pero precisamente cuando de alguna manera se ha otorgado voz al silencio, y el eco se ha ido desdoblado en voces nuevas.

Personalmente pienso que sigue habiendo producción cultural en dos campos: en la sociedad indígena y en la sociedad campesina. Sin embargo, sigue siendo problema el modo como se puede captar esta cultura, y se puede participar de su producción y de su reproducción.

El bilingüismo en el Paraguay me parece que ofrece las características de un paradigma extraordinario para entender los problemas y las posibles soluciones de la producción cultural. La cuestión es tan importante que no debería llamar la atención la gran dificultad que existe y perdura en abordarla. Me atrevería a decir que, solucionada esta tan disputada cuestión, gran parte de la problemática cultural paraguaya estaría bien encaminada. El mundo entero no es un museo de realidades bilingües más o menos disfrazadas o camufladas.

El Paraguay podría salir de su modestia y complejo de inferioridad, un tanto crónico, si consiguiera filosofar y actuar en vistas al bilingüismo.

Cultura y democracia

Dos palabras, finalmente, sobre lo que pasó en la larga dictadura de Stroessner. Las técnicas del silencio se agudizaron en amplios sectores. Que la sociedad haya sido achicada de palabra y en palabra está documentado hoy —aunque insuficientemente reflexionado— en actos que hablan de persecución, de exilio, de tortura, de tergiversación y de calumnia. Y a pesar de todo, no dejó de decirse la verdad de múltiples maneras, dentro y fuera del Paraguay, con riesgos y coraje, tímida o abiertamente, implícita o explícitamente. La labor en parte se facilitaba porque bastaba decir “verde es el árbol, cuando el árbol es verde”, para ganarnos la reputación y el reconocimiento de haber descubierto una gran verdad, y haberla dicho.

Las condiciones de trabajo cultural quedaban sumamente reducidas. Los mecanismos de destrucción cultural, que ya hemos visto no eran del todo nuevos en el Paraguay, fueron potenciados. Como ha sucedido y sigue sucediendo peligrosamente en la geografía, el medio ambiente cultural se modificaba rápidamente hacia el monocultivo de las frases hechas y las repeticiones obligadas. En esos treinta años la cultura paraguaya estuvo marcada por tres características principales: el recelo, la timidez y la desesperación; cansados de callar, a veces lanzábamos un grito.

Pero lo que dominó fue la pereza; sí, la dictadura trajo pereza, pereza de pensar, pereza de decir. En este sentido la dictadura sobreviviría a sí misma. Los años de la llamada transición lo han mostrado fehacientemente.

Por lo dicho, debería quedar claro que la democratización de la cultura en el Paraguay no es un problema de restauración, como si el proceso hubiera quedado interrumpido y ahora, después de aquellos fatídicos 35 años, hubiera que retomarlo, o renovarlo. Si se le puede achacar algo a los años de dictadura es que la producción cultural quedó todavía más férreamente presa a los dictámenes del colonialismo de siempre. Las dictaduras han tenido las más de las veces el

humilde rol de explicitar la violencia de los proyectos colonialistas de las “democracias”, de haber obedecido tan servilmente que con ello humillan al que les manda. Programas educativos, entre otros, procedentes de las supuestas metrópolis democráticas le vinieron como anillo al dedo a una tradición autoritaria.

Una de las perversidades de las dictaduras es pensar la cultura como poder público, y que sería el Estado el principal, si no el único, productor de cultura. Y ¿qué gobierno, qué Estado y hasta qué “democracia” no participa de esta pretensión?

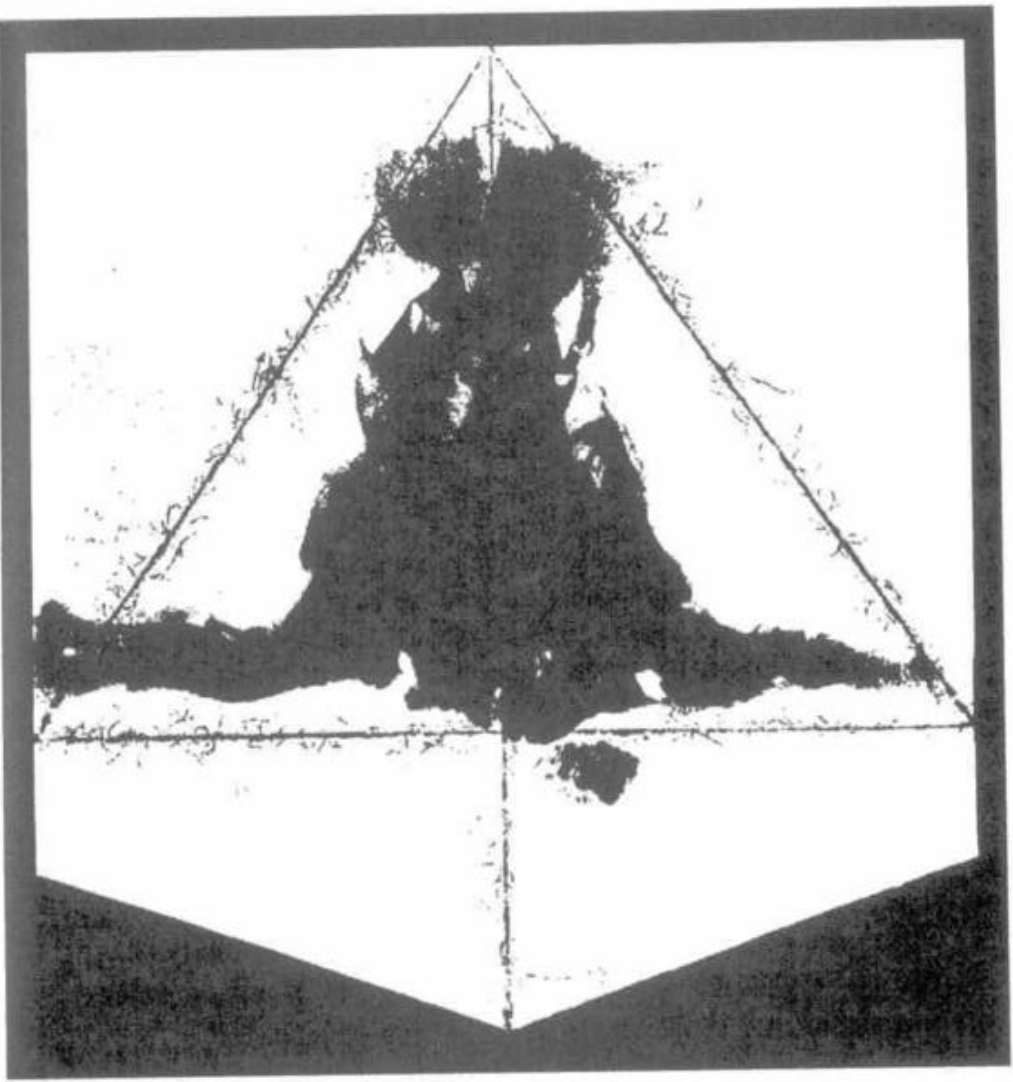
El espacio para que las palabras circulen libremente —y responsablemente—, el *tekoha* de la libertad, sigue reducido.

Por otra parte tenemos que constatar y lamentar que la situación internacional no ha favorecido una producción cultural que por lo menos nos alimente, preocupados como estamos por el consumo y la importación, en fin, por el mercadeo cultural. ¿A dónde buscar en estos momentos un modelo de cultura para la democracia, no para copiarlo, sino para al menos inspirarnos en él?

Estamos lejos de haber tomado en serio la historicidad propia de un pueblo como el paraguayo. Cada vez menos descarto la idea de trabajar a partir de la hipótesis de que el paraguayo es una sociedad guaraní colonizada, en la que poco o nada tiene que ver el mestizaje biológico.

La irrupción de nuevas y continuas olas de inmigración, algunas de magnitud considerable, han difuminado los contornos culturales o dibujado encima otras figuras, todo lo cual ha complicado la percepción técnica y estética del cuadro. Se impone, pues, un minucioso trabajo de arqueología del saber que no se contente con las solas apariencias de superficie.

Sería ésta tal vez la forma de democratizar la cultura, reconociendo a los olvidados sujetos de cultura, a los silenciados, que no tan silenciosos, otro destino que el de ser perpetuos ecos de los que siempre han querido decir lo que no han oído ni visto. Las dos orillas, las dos palabras podrían ser de nuevo redención del decir y acción en palabras libres y creadoras.



APRENDER GUARANÍ, ¿PARA QUÉ?

Debes tener en cuenta que el juego de lenguaje es, por así decirlo, algo imprevisible; es decir, que carece de fundamento. Ni razonable, ni no razonable. Es como nuestra vida.

Wittgenstein

La situación lingüística del Paraguay no se marca ni se dibuja con nitidez. Su curso es tan sinuoso y hasta tan imprevisible como nuestro río Pilcomayo. Más aún; podemos saber algo de su situación actual, pero es bastante problemático saber cuál será el rumbo y situación de su futuro.

¿Cómo entonces trazar una política lingüística en esas condiciones? ¿Qué papel asignar a las lenguas del Paraguay en el proceso de educación?

La problemática es amplia y compleja, como nuestra vida. Pero, no por ello, incontrolable, siempre y cuando haya ciertas pautas de política lingüística. ¿Hay que dejar que corra sin más, como aparentemente siempre lo ha hecho, según su curso "natural"?

En estas páginas quisiera tratar el tema de la conveniencia de aprender guaraní, como parte de la solución del futuro lingüístico del Paraguay. Aprender guaraní en un contexto de orientación hacia el bilingüismo.

Según las cifras del Censo de 1992 son hablantes de guaraní el 87% de la población paraguaya. El cuadro estadístico de las lenguas en el Paraguay se presenta de este modo:

Sólo guaraní	37%
Castellano y guaraní	50%
Sólo castellano	7%
Otros idiomas	6%

Sin embargo, el observador más distraído se da cuenta enseguida que las políticas educativas y los medios de comunicación no se rigen por esas estadísticas. Las necesidades no estarían, pues, satisfechas, pero pocos estarían sintiendo su falta.

¿Quién debe aprender guaraní?

En principio el que no lo sabe. Los que ya saben guaraní no tendrían necesidad de aprenderlo. Sucede, sin embargo, que toda lengua es un gran tesoro de potencialidades que sólo se actualizan a medida que la persona las ejercita; es decir, en la medida en que habla o usa la lengua mediante la escritura u otros medios.

La lengua se conserva en la memoria de un pueblo o nación —alguien a veces la registra y la deposita en un diccionario—, pero sólo vive cuando hay una comunidad de personas que se comunican entre sí usando las palabras de esta lengua.

Ahora bien ese uso siempre puede ser ejercido con mayor perfección. El uso puede ser incipiente, rutinario, incorrecto, sin gracia, sin gusto, sin ton ni son, pobre, ridículo o desagradable; y por el contrario, excelente, creativo, adecuado, agradable, dulce, apropiado, rico, digno o atrayente. Nadie nace dominando el uso de una lengua; la lengua es algo que se aprende. La lengua en desuso muere; con el uso crece. Todos tenemos que aprender siempre más lengua, porque su dominio total es prácticamente inabarcable.

Pero también es cierto que hay grados de uso de la lengua suficientes y satisfactorios, sin llegar a ser muy elevados.

Las comunidades lingüísticas tienen varias formas de hacer aprender una lengua: haciendo escuchar y repetir lo escuchado,

dando prestigio al que habla bien, ridiculizando o volviendo la espalda al que habla mal. Explicando el uso correcto de la lengua mediante reglas, corrigiendo lo que se dice fuera de lo común, aumentando el caudal de palabras usadas. Los que saben guaraní siempre pueden aprender más guaraní, y la sociedad tiene que tener medios para hacer aprender guaraní. ¿Cómo? Lo veremos después.

¿Deben los paraguayos aprender el guaraní?

Si es paraguayo “natural”, es decir nacido en esta tierra, resulta un tanto anormal que no haya aprendido la lengua de su comunidad nacional, hablada, como veíamos por más del 87% de sus conciudadanos. El paraguayo natural que no habla guaraní es que en alguna época de su vida, por circunstancias probablemente ajenas a su decisión, se ha encontrado aislado de la comunicación general con su pueblo; esta persona —a veces será toda una familia— habrá considerado de poca monta el comunicarse con el común de los paraguayos. De hecho ha construido su mundo con hablantes de otras lenguas, que como él hablan exclusivamente el castellano, el alemán, el francés o el coreano. Hay que reconocer que hay ambientes en el Paraguay donde no corre el guaraní, como tampoco corre en otros el castellano.

¿Tiene que aprender guaraní este ciudadano paraguayo? Varias razones así lo aconsejan. El hecho de no saber guaraní puede provocar en él una especie de resentimiento, que se camufla en sentimiento de superioridad. Quienes no saben guaraní fácilmente desarrollan una actitud agresiva, como si se encontraran ante un obstáculo molesto e inesperado.

En muchas circunstancias de la vida esa persona que no sabe guaraní se verá en situaciones un tanto embarazosas. Mira con suspicacia al hablante de guaraní —puede ser una persona que él considera “inferior”, como su empleado, su mucama, el peón de la estancia, el pobre de la calle— de quien llega a sospechar segundas intenciones, y hasta ocultos manejos. Peor todavía si su dominio del gua-

raní es muy escaso, que entonces la comprensión a medias le lleva a la risa de bobo o al enfado.

Pero la razón mayor y más profunda para aprender guaraní deriva del hecho de que el no hablante de guaraní se autoexcluye de muchos diálogos, de la relación con sectores amplios de la población y de la comprensión misma de elementos esenciales de su ser paraguayo.

¿No hay en ciertas políticas castellanizantes un sentimiento de despecho contra una riqueza que no se consigue con dinero, de la que uno no puede apoderarse sin más? Quien se cree *pelota jára*, por su posición económica o su poder político, al no poseer la lengua, quisiera excluirla del mapa. Si no puede ser mía que no sea de nadie.

En el Paraguay la persona que no sabe guaraní representa un cierto peligro, pues puede llegar a reacciones imprevisibles.

Por otra parte hay extranjeros que, llegando al Paraguay, o después de varios años de estadía, han sentido el deseo de aprender guaraní. Y algunos, mal que mal, lo han conseguido. ¿Cuáles son las razones que les han movido? Estas personas deseaban parecerse a la mayoría de los paraguayos, querían captar algo más de la cultura de este pueblo, querían entender y ser entendidos, tenían algo que decir que sólo en guaraní podía llegar a ciertos sectores de las personas con quienes trataban. Aprendieron pues guaraní comerciantes, misioneros, voluntarios en programas de ayuda, estudiosos de la cultura paraguaya.

¿Por qué hay paraguayos que no llegan a sentir este tipo de motivaciones?

¿Qué puede aprenderse del guaraní?

De una lengua, de cualquier lengua, lo que se aprende es un modo de ver el mundo, una cultura. Si otra lengua tuviera exactamente la misma cosmovisión que la mía, los mismos recursos, el mismo sistema, no tendría mucha gracia aprenderla. Si otra lengua

apenas difiere de la mía en el sonido de las palabras, en que las palabras suenan diferentemente, no parece que aporte gran cosa. Basta con que alguien me ofrezca una buena traducción y asunto concluido.

Ahora bien, lo que justifica la existencia de las lenguas es la existencia de *su* mundo. A lo largo de los siglos las lenguas se han hecho y se han modificado, han progresado o se han debilitado, en la medida en que *su* mundo se ha desarrollado y se ha fortalecido. Nada como una lengua para crear un mundo.

La lengua guaraní expresa un mundo propio, una historia, una cultura, una manera de aprehender y sistematizar experiencias. No hay que tener miedo en decir que el guaraní tiene su propia figura, sustenta una cultura determinada y se ha desarrollado para expresar un mundo que no es igual al que se dice en castellano. El guaraní corresponde todavía a una forma de vida que yo caracterizaría como una vida indígena vivida por una sociedad nacional: la paraguaya.

Lo que se aprende del guaraní es precisamente eso, y ninguna otra experiencia lingüística lo puede dar tan cabalmente. El castellano ofrece otras posibilidades, que pueden ser mayores, pero que no son las mismas.

La inserción en esa cultura —ya que no hay otro término más apropiado, si no es el guaraní *ñande reko*— es lo más importante que se aprende del guaraní.

En segundo término, se puede aprender del guaraní muchas palabras, giros y expresiones que ensanchan cierta visión del mundo. Los escritores, oradores y trabajadores de la comunicación se ven continuamente en la necesidad de consultar diccionarios generales o especializados para aumentar su vocabulario y construir su expresión de modo correcto y variado. Enriquecer el vocabulario del guaraní es una tarea que hay que tomar en serio, como lo hacen los trabajadores de la cultura en otras lenguas.

Pero no creo que sea pedagógico que se espere del guaraní que pueda duplicar exactamente todo lo que se dice en castellano, y en esa especie de pareo y confrontación tenga que adaptar vocablos an-

tiguos o crear nuevos, para etiquetar conceptos de la vida moderna. Al castellano lo que es del castellano, y al guaraní lo que es del guaraní.

Una lengua no es menos lengua porque use muchos préstamos de otras lenguas. El inglés, concretamente, es una de las lenguas que más vocablos extraños ha incorporado —un verdadero *jopará*— y los ha asimilado sin empacho. El guaraní, como otras lenguas, es algo más que un tubo por el que circulan palabras; es un estómago en que se digieren experiencias. Y de esas experiencias vive una cultura y un pueblo.

¿Qué se aprende en guaraní?

Se aprende en guaraní a hablar de las cosas de cada día, lo cual no es poco. El guaraní hablante tiene una lengua de todos los días que es importantísima para la construcción de la persona humana, sus sentimientos, sus valores, sus relaciones, su memoria y su sociabilidad. La llamada lengua coloquial, por ser la de más uso en la conversación, no es menos estimable. Hablar en familia, con los amigos, con los vecinos de la comunidad, escuchar y conversar en la calle, en el trabajo, en la fiesta, es una actividad que llena el tiempo y las aspiraciones de la mayoría de las mujeres y de los hombres, de niños y ancianos. La inmensa mayoría de la humanidad ha vivido con gran dignidad y no poca sabiduría haciendo uso de esa lengua coloquial.

Ciertamente, el progreso de los conocimientos y de las artes ha incrementado notablemente los nombres de las cosas y el modo de decirlas. Se crean en todas las lenguas lenguajes especializados de dominio restringido, que no todos poseen. Aun en las mal llamadas “tribus primitivas” existen esos lenguajes especializados, relacionados con frecuencia con la religión y con la salud. Los Guaraníes poseyeron y poseen en esos dos campos una notable riqueza de vocabulario y un modo de decir poético que despierta la admiración y encanta.

Poder tener un acceso directo a la poesía guaraní, la de los indígenas, la recogida en las obras de León Cadogan, por ejemplo; y la de los paraguayos, como Emiliano R. Fernández, Teodoro S. Mongelós, Darío Gómez Serrato, y tanto otros, es algo que vale la pena. A no ser que alguien esté en contra de toda y cualquier poesía, de toda y cualquier literatura.

En guaraní se aprende una sabiduría popular que ha quedado cristalizada en dichos y proverbios, en los famosos y divertidos *ñe'ënga*, picantes y “verdes” muchos de ellos, alegres inyecciones de buen humor que sacuden al más dormido. Y está todo el campo de los “casos”, por los que circula la savia de una historia y modo de entender la vida, que tiene profundas raíces. ¿Vamos a practicar con la cultura paraguaya la deforestación llevada a cabo en la ecología?

La lengua guaraní abarca un territorio de cultura que contiene no pocos recursos, y esto es lo que se debe explotar en primer lugar.

Viene después la cuestión que parece preocupar a tantos: ¿cómo se aprenderá matemáticas y otras ciencias llamadas abstractas en guaraní? Una salida es que se tome en préstamo palabras de otras lenguas generales, como lo hicieron esas mismas lenguas generales que las tomaron prestadas del griego o del latín. La circulación de palabras entre lenguas no tiene fronteras. También el español incorporó americanismos y no pocos guaranismos. No es la palabra suelta la que hace la pureza o impureza de una lengua, sino el modo como se engarza en el conjunto.

Puedo admitir que el guaraní en este momento no está adaptado para este tipo de discurso. *Ha upéi?* ¿Estuvo alguna vez adaptado el castellano al uso del lenguaje industrial moderno, de los automotores, de las computadoras, del popular fútbol? Y, sin embargo, ha asimilado y tragado, modificándolo, cuanto le pareció necesario al efecto.

Para ciertos discursos está el aprendizaje de nuevos recursos. Esto es lo que hacen todos los especialistas. Los botánicos y los farmacéuticos, los médicos y los químicos, y tantos otros, hablan castellano —es decir, usan la gramática del castellano—, pero con

muchísimas palabras de origen externo. Cada especialidad echa mano de recursos específicos, que hoy constituyen un universo cultural supranacional, en el que se esfuman los colores locales.

El paraguayo que no aprende en guaraní la cultura paraguaya es fácilmente un extranjero en su tierra.

¿Dónde se aprende guaraní?

En la casa y en la calle. En familia y en sociedad. Estos son los lugares "naturales", que es donde se da la comunicación real. La escuela apenas es el apoyo que permite sistematizar conocimientos que ya están en uso.

Por ello la escuela no suele ser el lugar más apto para aprender una lengua. En el mejor de los casos en la escuela se crean condiciones para el uso correcto y el enriquecimiento de la lengua. En esto hay que ser bastante claro ya que de ahí provienen no pocas frustraciones. Las familias campesinas desean que sus hijos e hijas aprendan el castellano y piensan que la escuela se lo dará. Ahora bien, la escuela rural del Paraguay nunca ha estado en condiciones de crear un ambiente en el que se aprenda una segunda lengua como el castellano.

Los bilingües paraguayos han conseguido esa competencia gracias a que hay dos culturas, dos sociedades y dos ambientes en los cuales corren sucesivamente, a veces mediante alternancias muy rápidas, dos idiomas. Gracias a este mecanismo se ha formado esa mitad de bilingües del Paraguay. Ni los que han pasado por la escuela son por ello bilingües, ni todos los bilingües han pasado por la escuela.

Quiere decir esto que la enseñanza del guaraní —o del castellano— en la escuela es del todo inútil. De ninguna manera.

Los programas de educación bilingüe intercultural, si son realistas, tienden a crear condiciones y ambientes en que el guaraní y el

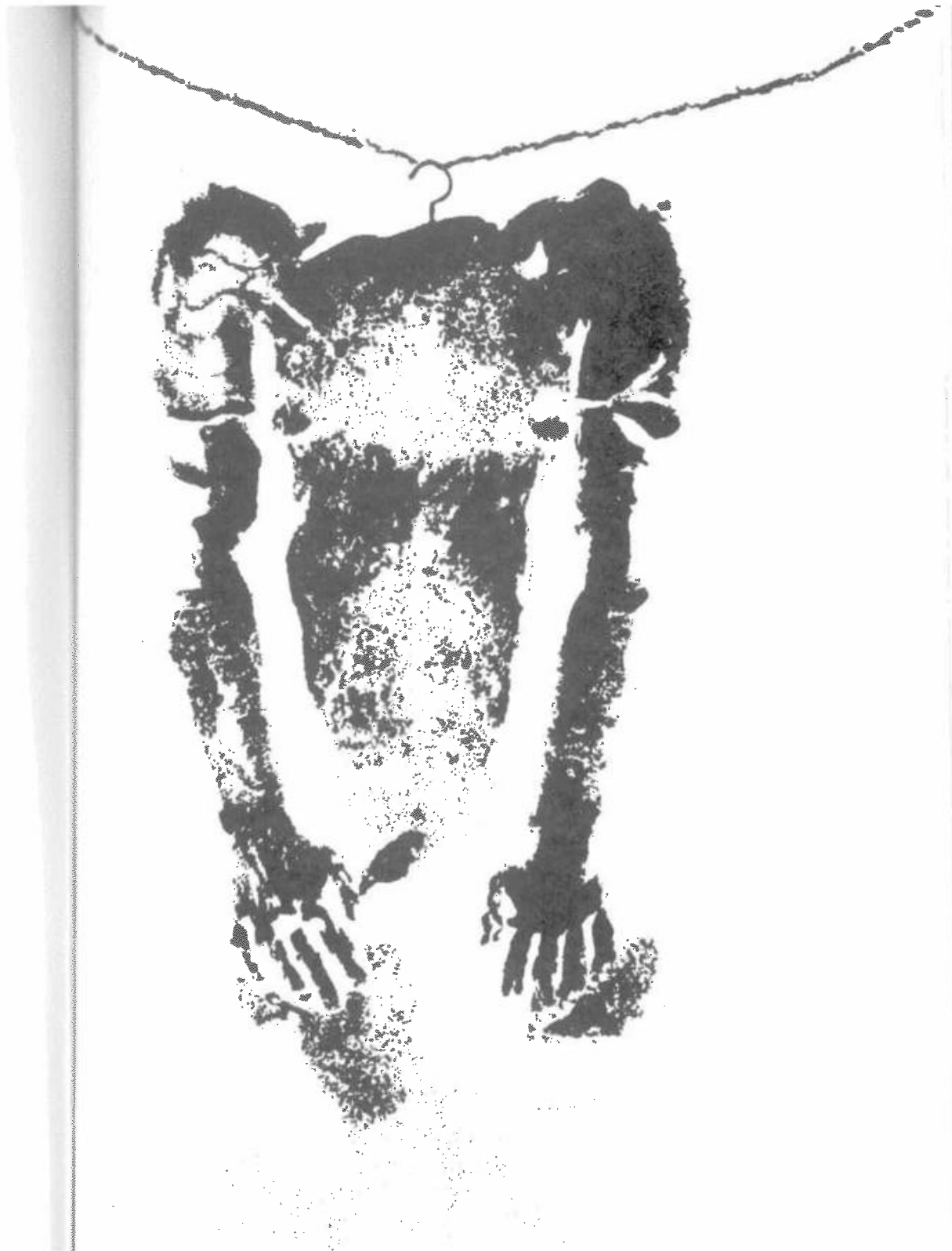
castellano sean deseados y usados como instrumentos de comunicación provechosa y agradable.

Para ello, tanto los padres como los profesores y los propios alumnos, según su grado y capacidad, tienen que ser conscientes de hasta dónde va lo que se ofrece. Ni se vuela en el aprendizaje de una lengua, pero no es normal que se pase estancado por años en un punto muerto, como sucede por ejemplo, en el aprendizaje del inglés en los colegios de secundaria.

La pedagogía escolar del guaraní no tiene que ser pesada ni odiosa. Hay profesores que piensan aumentar el prestigio del guaraní haciéndolo aparecer difícil. Las academias y escuelas que ofrecen cursos de lenguas extranjeras hacen exactamente lo contrario, y con razón. Una lengua se aprende más como juego agradable que como ingrata tarea.

No a todos habrán convencido las razones dadas aquí. Pero creo que son razonables.

Dos lenguas oficiales en el Paraguay son dos lenguas usadas y aprendidas por la mayoría de los ciudadanos paraguayos. Y esto es posible y muy deseable.



BILINGÜISMO Y ESCRITURA

Entre las muchas formas y figuras con que se presenta el bilingüismo hay una que despierta especial interés. Es aquel bilingüismo en el cual una de las dos lenguas cuenta con una larga tradición de escritura, mientras que la otra ha sido tradicionalmente ágrafa. Este es el caso que quisiera tratar aquí en el espejo del singular y tan controvertido bilingüismo guaraní-castellano en el Paraguay.

¿Qué ha sido y es la escritura en guaraní?

La escritura bajo sospecha

Son conocidas los hechos —¿leyendas?— que recogieran antiguos cronistas e historiadores de América como Pedro Mártir de Anglería y Francisco López de Gomara acerca del temor reverencial de los indígenas frente a esos recién llegados que “hacían hablar el papel”.

Casi tan temible y tan terrible como las armas de fuego que herían y mataban a distancia, fue visto no sin razón el papel escrito, que traía y lanzaba palabras de vida-muerte a distancias todavía mayores.

Según un testimonio de 1614, en la época en que en el Paraguay los jesuitas estaban fundando Reducciones, los Guaraníes desconfiaban de aquellos hombres que pasaban buen tiempo en leer sus breviaros.

“Sembraron por todo el Paraná —escribe el jesuita— que éramos espías y sacerdotes falsos y que en los libros traíamos la

muerte" (*Cartas anuas de la Provincia del Paraguay...* II, Buenos Aires 1929, p. 24).

Se cuenta también que un muchacho guaraní al ver que "el padre rezaba por el libro que tenía en las manos, hizo concepto que el *tupã kuationa*, que así llaman al libro o papel, le descubriría su traición; porque han concebido que, cuando ven que nos comunicamos por cartas, que ellas nos hablan y nos revelan lo que está secreto y adivinan lo por venir" (*Cartas anuas...* II: 337).

Los Guaraníes llamaron *kuationa* a la letra, voz con que significaba también el dibujo y pintura con que se adorna un hombre: *ava ikuatia para*, y que adornando el papel se vuelve escritura. Llamaron los Guaraní-Chiriguano al papel *tupã pire* —piel divina o "embujada" (chamánica)—.

Los Yanomami, indios del territorio brasileño de Roraima significan la letra con la palabra *kanasi*, que quiere decir "vestigio, cadáver, restos, señal e indicio". De hecho la escritura podrá ser todo esto: el cadáver de una palabra muerta; los restos y desperdicios de vocablos vacíos, pero también el vestigio de la memoria, el indicio de vida futura, una señal de lucha.

No será, pues, extraño que frente a esa magia terrible del papel los "dueños de la palabra" insistan en la sabiduría analfabeta y proclamen el primado de la palabra que queda en el tesoro de la memoria. ¿No es demasiada temeridad quererle dar a esa palabra viva la fijeza de un tiempo sin tiempo, momia y monumento a la vez? ¿No tiene cada libro, incluso en su aspecto exterior, la forma de una pequeño ataúd en el que se guardan los huesos de la palabra?

En las selvas de Ka'aguasú un Guaraní-Mbyá, el sabio Pablo Vera, le confiaba a otro sabio, León Cadogan, el atajo de la sabiduría: "Para aprender esas cosas, deberás permanecer un año conmigo en la selva... Dejarás de leer, pues la sabiduría de los papeles te impedirá comprender la sabiduría que nosotros recibimos, que viene de Los de Arriba" (ver Melià, *Elogio de la lengua guaraní*, Asunción, 1995: 107). Porque en realidad lo primero es la palabra. La escritura sólo podría justificarse como redención del decir y devolución a ese

espacio-tiempo de la "tradición oral... que es el único lenguaje que no se puede saquear, robar, repetir, plagiar, copiar" (Augusto Roa Bastos, *Yo El Supremo*, Buenos Aires, 1974: 64).

"Cosas duraderas: memoria. Cosas de poca importancia: escritura", dice un proverbio de los Tuareg del norte de África (cit. por G.R. Cardona, *Los lenguajes del saber*, Barcelona, 1990: 152).

Hay que reconocer que las lenguas y culturas donde —para bien o para mal— no entró la escritura han conservado otra "ecología" en la que vive y se mueve la comunicación.

La conquista de la letra

Que le llegue la escritura a una lengua no es algo inevitable ni fatídico. Hay lenguas que vivieron —y algunas murieron, pero otras siguen viviendo— sin haber conocido ese recurso. Pero lo cierto es que cuando llega, no se puede prescindir de las circunstancias históricas que trajeron de la mano la tal escritura.

En el caso de la escritura del guaraní, que nos ocupa, el hecho no puede hacer abstracción de la llave —y clave— con que entró. Hay escritura en guaraní porque hubo "castellanos" que la escribieron. La relación con otra lengua —provisoriamente podríamos hablar de un contexto de bilingüismo más o menos difuso— marcará de modo determinante, aunque con inflexiones diferentes, la escritura.

¿Qué relaciones mantuvo con la escritura castellana la escritura de la lengua guaraní?

Durante la colonia la literatura en guaraní y su escritura se desarrollaron mucho más que aquella en lengua castellana, que tanto le costaba arraigarse en el Paraguay. Además, la lengua guaraní era la lengua propia, no sólo la materna, de la inmensa mayoría.

Sin embargo, de una manera un tanto subrepticia la escritura guaraní se hacía peligrosamente tributaria del castellano en varios aspectos. Sus grafemas y sus normas ortográficas habían sido tomadas

del castellano o *romance*, como se estilaba decir. Se nos hace difícil imaginar qué hubiera pasado si sus primeros reductores a escritura hubieran optado por otra tradición gráfica, como hubiera podido ser la arábica o la hebraica, por no decir la china o japonesa.

Alfabeto latino y guaraní forman un casamiento bilingüe cuyos lazos de unión no han desaparecido hasta hoy. Junto a este fenómeno, pero sin confundirse con él, está el problema de valor fonológico dado a cada grafema —o letra, para entendernos más fácilmente—. Aunque hubo un notable afán de acercamiento y de correspondencia entre los dos sistemas gráficos, algunas discrepancias en la fonología de ambas lenguas eran demasiado manifiestas para que no se hicieran notar. Siempre situados frente al espejo de la lengua castellana, los primeros reductores a escritura sólo explicarán el valor de ciertos fonemas “distantes y extraños” del paradigma que es sin duda e castellano, como son los nasales y la singular vocal *i* central, llamada tradicionalmente *i* gutural. (Hoy representada generalmente con el grafema *y*). Está también el grafema *h* con su valor de aspirada, lo que no era difícil de captar por un escritor-lector familiarizado con el castellano del siglo XVI. Montoya —sin duda el mejor ortógrafo del guaraní del siglo XVII— no se molesta siquiera en explicar su valor. Al suponerse que la escritura y su lectura se hace por quien ya conoce la lengua o tiene la posibilidad de escucharla directamente, esas pocas indicaciones son suficientes para “entender y ser entendido”, como dirá el padre Alonso d’Aragona en los primeros párrafos de su *Breve introducción para aprender la lengua guaraní* (edición por B. Melià, en *Amerindia*, n. 4, París 1979).

La consonante oclusiva glotal —*glotal stop*—, fonema importante del guaraní, no fue grafada ni en la obra de Montoya, ni en la de Restivo, ni en los otros textos literarios del tiempo colonial. Con los años vendrá a ser representada por la *h*, por asimilación con el carácter de la *h* española, que aunque muda, indica un especial corte de la voz en muchos casos.

La historia de las sucesivas grafías del guaraní no carece de interés. (Ver González Torres, Dionisio M., *Sobre la grafía del guaraní; revisión bibliográfica desde el siglo XVI*. Asunción, 1989).

Son los poetas populares —tal vez podríamos llamarlos “folkloristas”—, quienes, desde principios de este siglo XX, reinventarán la ortografía del guaraní paraguayo, con una lógica castellanizante todavía más explícita que en la época colonial.

Es por lo demás en este siglo cuando la escritura de los folkloristas —prácticamente los únicos que escriben y publican— documenta ampliamente el fenómeno de lo que ha dado en llamarse el *guaraní jopara*, una especie de lengua *pidgin*, muy mezclada con el castellano no sólo a nivel de léxico, sino también de sintaxis y estructura del discurso.

La escritura ha dado también lugar a una serie de textos, cuyo carácter bilingüe a veces se tiene poco en cuenta. Son las gramáticas de idioma guaraní, escritas en castellano. Muchas de estas gramáticas tendrán como autores, según lo que parece ya una tradición de los tiempos coloniales, a extranjeros que escriben para extranjeros. Quien ya adulto aprendió el guaraní lo enseña a otro que supone está en el mismo proceso de aprendizaje.

Un ejemplo paradigmático en este modo de hacer gramática lo constituye el padre Antonio Guasch, que cuenta con varias ediciones de *El idioma guaraní*, y el *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano*. Educado dentro de la gran tradición de los filólogos alemanes aplicada a lenguas clásicas, como el latín y el griego, Guasch es sin duda el más acabado gramático de la lengua guaraní paraguaya. La originalidad, sin embargo, del padre Guasch estriba en haber sido el pionero en publicar, como complemento de su gramática, una antología bastante sustanciosa de textos en prosa, y no sólo de poesía, como se venía haciendo tradicionalmente. Incentivando la publicación de prosa en guaraní, el padre Antonio Guasch le da a la escritura en guaraní un nuevo rango.

La sociedad de los lectores ausentes

A pesar de haber sido lengua muy escrita y que lleva siglos de escritura, el guaraní continúa siendo, sin embargo, tildada de lengua

ágrafa. Y se la trata como tal. Su escritura no cuenta como escritura; no configura "documento".

¿Hay que atribuirlo al supuesto bilingüismo? ¿El bilingüismo apoya la escritura en ambas lenguas o trabaja en contra de una de ellas?

En el caso paraguayo, el bilingüismo, restringido a un sector relativamente minoritario de la sociedad, ha contribuido poderosamente a apartar la escritura de la mayoría del pueblo, acentuando la situación diglósica, en que una de las lenguas se ve relegada hacia las afueras de la escritura. A medida que se es más bilingüe, menos se necesita escribir en una de las lenguas. Y concomitantemente, si bien no mecánicamente, se desalienta la lectura en dicha lengua. El bilingüismo diglósico no enflaquece automáticamente la variedad lingüística "baja", pero creo que sí conspira contra su escritura y su lectura.

Los intentos por construir una "literatura" en lengua guaraní son en realidad patéticos y esforzados, pero también desesperantes.

Está muy generalizada en el Paraguay la opinión de que es muy difícil escribir en guaraní, tarea que estaría reservada a unos pocos profesionales y "cultores" de la lengua. La lectura estaría al alcance de un mayor número de gente, que la toma más bien como ejercicio de reconocimiento y de fidelidad hacia una lengua amada, que como recurso informativo o medio de emoción estética. Simplemente no la leen. Y esto a pesar de que, si bien el volumen de la literatura en guaraní no es enorme, si se calcula el número de títulos anuales, la cantidad de ejemplares y el total de páginas publicados es considerable.

Casi se puede hablar más de una sociedad de escritores guaraníes, que de lectores de guaraní. Esta aseveración hay que entenderla, no en el sentido de haya más escritores reales que lectores potenciales, sino en el sentido de que la identidad y la actividad de los primeros está más definida y es más constante que la de los segundos.

Una sociedad de escritura no es necesariamente una sociedad de lectura. Y si bien el lector necesita un escritor —productor— de textos, lo contrario no se sigue: el escritor no postula necesariamente el lector. Se llega así a la situación paradójica de tener una sociedad de escritura sin tener correspondientemente una sociedad de lectura. Ya no estamos con una lengua ágrafa, pero seguimos estando con una lengua analfabeta. Existe la escritura, pero casi no hay lectores.

¿Qué significa entonces la escritura en esa sociedad? Probablemente es ante todo una referencia a una posibilidad, afirmada pero no practicada.

La escritura queda reservada a los artesanos de la palabra, alabados eventualmente por la perfección de su producto, pero escasamente remunerados económicamente. La escritura es una distracción o una función; "desocupados" o funcionarios serían sus artífices señalados.

En una sociedad jerárquica —y los Estados son esencialmente jerárquicos— la letra es signo de jerarquía. Pero sigue habiendo una dificultad casi insuperable para hacer del guaraní una lengua "oficial". La declaración que hace la nueva Constitución Nacional del Paraguay (1992), art. 140, de que "son idiomas oficiales el castellano y el guaraní" puede a la larga fijar un sentimiento de frustración en los usuarios del guaraní, si se condiciona excesivamente la "oficialidad" a la visibilidad y ejercicio de la escritura.

¿Quién escribe y para quién escribe? Esta es todavía la cuestión más pertinente cuando se trata de juzgar una situación lingüística en la que un idioma quiere superior al otro.

La liberación por la palabra

En un bilingüismo radical, una lengua, aunque poco escrita, puede presentar una exigencia siempre renovada de oralidad que al fin resulta en factor de creatividad comunicativa sin los efectos deletéreos de la sumisión a la (mala) voluntad de los escribas.

No es más fuerte una lengua por ser más escrita, si bien es verdad que ciertas lenguas escritas están fuertemente unidas a los imperios del poder. Las lenguas que ya murieron, no vieron su muerte provocada por la falta de escritura, sino por otras diferentes causas. Son, mientras tanto, muchas lenguas ágrafas las que están mostrando una vitalidad que desafía los centralismos más envolventes.

Con todo, no abogo necesariamente en contra de la escritura ni hago el elogio de los analfabetos, pero sí deseo salir del círculo fatídico de tener que entregarnos al poder por la escritura.

Un pueblo que un día opta por escribir sus mitos, las bellas palabras de sus orígenes —palabras originales—, no estará probablemente en mejores condiciones de tenerlos siempre presentes en la memoria que en aquellos tiempos en que los mitos eran palabra recreada en las circunstancias más ordinarias de la vida. El mito cuando no es hablado deja en realidad de ser mito; lo vuelve a ser cuando entra de nuevo en la palabra viva de una comunidad.

Toda la fuerza de una sociedad debe volcarse, sí, hacia las condiciones de posibilidad de una lengua hablada, sin restricciones ni mermas de su libertad; y esto es lo que la escritura, por sí sola, todavía no parece poder ofrecer a la lengua de un pueblo.

Empezar por la lengua hablada y llegar a la lengua hablada; he ahí el círculo perfecto. Augusto Roa Bastos lo decía en un “metaforismo”: “Partir de la realidad..., escuchar y oír antes los sonidos de un discurso oral formulado aún, pero presente ya en los armónicos de la memoria”. Y también: “La letra se subordina al espíritu, la escritura a la oralidad.”



EL CREPÚSCULO DEL PARAGUAY

*Crepúsculo: Claridad que hay desde que
raya el día hasta que sale el sol, y desde
que éste se pone hasta que es de noche.*

Real Academia Española, **Diccionario de
la lengua española**. Madrid 1992.

Preocupado como muchos otros habitantes de este país por una realidad que no nos acaba de gustar, en la que vemos sombras crepusculares de un atardecer que declina hacia zonas oscuras, espero, sin embargo, como el vigía, el crepúsculo de la mañana, donde todos los colores que vimos declinar despuntarán de nuevo —y por qué no— con mayor brillo. Al crepúsculo de la sabia lechuza, que encara la oscuridad meditativa, sucederá el crepúsculo de la paloma que abre sus alas hacia el nuevo día de la libertad.

El *reportaje al país*, tal como nos lo vienen presentando la mayoría de los medios de comunicación, se está convirtiendo en un interminable libro de actas en el que se escribe la “desintegración” de un país mordisqueado en sus fronteras por un continuo desgaste —tejido deshilachado empezando por sus bordes— y carcomido en su centro —en su vientre— por una podredumbre cancerosa.

Pero no es este el asunto de estas líneas, aunque sí su motivo.

Lo que me interesa es hacer una meditación que pueda compartir con otros coterráneos, sobre el estado de su “crepúsculo” y si la tenue claridad que vemos anuncia noche o día. Porque no hay duda, me parece, de que estamos, en una situación de tránsito y de cambios importantes y más profundos que los que hayan podido darse en cualquier tiempo pasado.

Oswaldo Salerno
No hablo, no escucho y no siento
(detalle)
Impresión de cuerpo humano sobre papel
1994

En la selva de los símbolos

El antropólogo Víctor W. Turner ha examinado con singular perspicacia lo que significan los “ritos de paso” —*rites de passage*— en las sociedades primitivas. En una de sus obras clásicas: *La selva de los símbolos; aspectos del ritual ndembu* (Madrid, Siglo XXI Ed., 1980), ese autor estudia y analiza aquellas situaciones que se dan en los individuos y en las sociedades “entre lo uno y lo otro” que no son otras que los períodos liminares, los “pasos” que individuos y sociedades dan para pasar de un estado a otro; de lo que *ya no son* a lo que *todavía no son*; por ejemplo, el paso de los que *ya no son* niños ni niñas, al estado de hombres y mujeres que *todavía no son*. Este período liminar, este proceso, las sociedades lo viven y lo expresan con rituales y símbolos adecuados.

¿Se podría aplicar este esquema al Paraguay? En otros términos: ¿en qué punto estamos en nuestro proceso?. Y si estamos en un estado de frontera y de transición, ¿con qué símbolos “reales” nos manejamos? ¿Hay todavía una ética dominante en el Paraguay, que sería la matriz, el útero, donde se forma y se reproduce el auténtico modo de ser de todos nosotros? Éstas son algunas de las preguntas que uno se hace en esta hora crepuscular.

La acumulación de datos negativos que indicarían que *ya no somos* Paraguay es lo que se lee cada día en los periódicos y lo que se escucha en las conversaciones de vecinos y de grupos. ¿Estaría Paraguay en vías de extinción? La pregunta la he escuchado de personas de gran seriedad intelectual. Leo en un ensayo:

“Éste es el país que hace todo para autodestruirse. Sin pensamiento es apenas unas pálidas cifras. Peor aún, una masa social sin horizonte, sin rumbo abierto. Es fundamental construir un destino diferente. Otro país. El de todos, en primer lugar. El que no abandone a nadie en el desamparo ni sentencie a la mayoría a la pobreza... El atraso en que nos hemos situado es en gran medida la consecuencia de unas élites ignorantes y corruptas” (Juan Andrés

Cardozo, “Carlos Pastore, el ejemplo de la inteligencia marginada” en: *Correo Semanal, Última Hora*, Asunción, 6 julio 1996)

La deforestación material de los montes del Paraguay es una de las metáforas que más se usan para significar la otra deforestación: la de la moral, la de la ética, la de las simples buenas costumbres, la de la justicia, la de la inteligencia, la de la política; ¿la de la religión?

Teko katu

Para avanzar hacia el crepúsculo de la paloma, me serviré de otro escrito del mismo Víctor W. Turner, titulado: *Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la 'communitas'*.

El mismo autor que nos lleva de la mano en nuestra meditación distingue en la sociedad la “estructura social” y la “communitas”.

La estructura social consiste en modelos repetidos de acción, propios de grupos sociales diferenciados, ya sea por la edad, por las posiciones jerárquicas, o por su poder económico y político. Esta estructura social puede describirse incluso de un modo estadístico.

La comunidad no es la estructura social, ni siquiera la estructura subyacente o “inconsciente”.

Para Turner la “communitas” —que en adelante llamaremos simplemente *comunidad*— es un modo de ser que “a menudo aparece como un estado edénico, paradisíaco, utópico y milenario, a cuya consecución se debería dirigir la acción religiosa o política, personal o colectiva. La sociedad se ve como una comunidad de compañeros libres e iguales, de personas”.

La comunidad viene a ser la perspectiva ideal de una cultura. Los indígenas lo expresan con las palabras *teko katu*, que bien podríamos identificar con la ética, que es la conformidad entre lo que se piensa y tiene que hacerse para llegar a ser persona.

La pregunta clave será ahora: ¿Hay una comunidad llamada Paraguay? ¿Cómo conocerla? ¿Cómo entenderla y trabajar con ella?

La comunidad se expresa con gran fuerza en los momentos de crisis; en aquellos momentos en que *ya no* estamos clasificados, y al mismo tiempo *todavía no* estamos clasificados. No hay que tener miedo a hacer visibles estos períodos liminares y fronterizos; sería peor dejarlos en la bruma de la indefinición y del *laissez faire*.

En las sociedades estables se supone que se sabe lo que se quiere ser y los ritos de iniciación sirven para pasar de un “estado infantil” a un “estado adulto”. Los ritos de este tipo representan con mucha frecuencia una especie de segundo parto, en el cual la madre se desprende del hijo, lo llora como “acabado”, y lo entrega al mundo de los mayores, mientras, acto seguido, los hombres marcan con una señal visible —pintura, tatuaje, incluso mutilación corporal— al “neófito”, es decir al “nacido de nuevo”. Se muere a un estado para pasar a otro estado. Pasan por estos ritos, todos y todas los miembros, de un modo igualitario y cooperativo. En estos ritos se suspenden de momento las diferencias y distinciones, en que está fragmentada la estructura social y se insiste en el mantenimiento de un orden cósmico que supera las contradicciones y conflictos inherentes al sistema social mundano o no religioso.

Es claro que la comunidad no actúa visiblemente en todos los momentos y circunstancias de la vida, pero llega a ser una referencia constante y un modelo operacional que une a todos en un mismo pensar y un mismo sentir.

La comunidad maneja símbolos, sobre todo visuales y orales, que son compartidos por todos y todas; y estos símbolos se comportan como “recipientes de almacenamiento” de información, que se transmite de generación en generación. Son los manantiales de un pueblo. Pero esta información no se reduce a contenidos y datos, sino que ella misma es clave de interpretación de lo que sucede y pueda suceder. Hay incluso “códigos sensoriales”, como dice otro antropólogo, Claude Lévi-Strauss, que relacionan todos los sentidos, no sólo la vista y el oído, sino también el tacto y el gusto y el olfato. Perfumes y comidas, por ejemplo, son los más comunes y son generalmente compartidos por la mayoría de los miembros de una determinada sociedad, aun por encima de las grandes diferencias

sociales. Una comunidad llega a distinguirse por el olor —y esto no tiene nada que ver con racismo, aunque se instrumentalice para ello— y por sus gustos. Una *chipa* sabrosa o un *vorí vorí* es algo más que una anécdota culinaria para un paraguayo. Aunque tampoco es lo más importante para definirse como comunidad.

La comunidad y sus símbolos no actúan aparte de los individuos que componen la sociedad. Si no hubiera individuos no habría comunidad, y si no hubiera una relación real entre las personas tampoco habría comunicación y se acabarían del todo los símbolos. Los individuos son reales.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el Paraguay actual?

Mucho.

Hoy los “rituales de paso” en la sociedad paraguaya son casi imperceptibles. La supuesta modernidad dio al traste con ellos, desde que esta misma sociedad se desindigenizó. Nada hay comparable en la actual sociedad paraguaya con los rituales que todavía mantienen tanto las etnias guaraníes, como los otros pueblos del Chaco. La perforación del labio entre los Paî Tavyterâ, por ejemplo, cumple sí todas las características de un rito comunitario.

Los “ritos de paso” cristianos como podrían ser el bautismo y la confirmación ya no sirven de hecho para expresar la comunidad. En el Paraguay lo que más se acercaría a una ceremonia ritual verdaderamente comunitaria es la peregrinación a Caacupé, el 8 de diciembre. Pero no es el ideal de todos y todas, aunque expresa simbólicamente para una gran mayoría conductas igualitarias y cooperativas.

No es por este lado que buscaré la comunidad, aunque es probable que al leer estas líneas algunas personas imaginarán varias prácticas, comportamientos y conductas de la sociedad paraguaya que bien podrían reivindicar características comunitarias.

Lo que puede distinguir la comunidad paraguaya de otras lo vería más bien en tres “árboles de símbolos”, “árboles de los que fluye la palabra” auténtica y verdadera. Y que como todo árbol tienen sus ramas y sus hojas, y a veces dan sus buenos frutos.

Ore poriahu

El primero sería el concepto de *ore poriahu*. Ser pobre es un ideal comunitario que derriba, por lo menos idealmente, las barreras de la fragmentación y la separación de los grupos. El derecho de los pobres hace temblar con frecuencia a los que tienen más, porque difícilmente se les puede negar la razón y la lógica de igualdad y de cooperación que viene exigida por una sociedad realmente democrática. No conozco ninguna sociedad que se construya sobre un ideal de comunidad de los ricos; en los ricos no hay comunidad posible, ya que por definición son excluyentes. Los hombres pobres son generalmente la expresión de la solidaridad. En el *poriahu* hay una especie de contracultura, que sin embargo ejerce una profunda fascinación. Representados como arcaicos y atrasados los *poriahu* se proyectan como la figura de una acabada sociedad utópica y perfecta, en la que todos tienen todo. Una sociedad de pobres apunta a una solidaridad, que la sociedad de los ricos está empujando cada día más hacia atrás. La categoría de pobre que reclama para sí la sociedad paraguaya sería la única base sólida de una cultura y una democracia real. No tiene nada de extraño que la estructura de los beneficiarios de la riqueza haya producido tanta miseria y tanta exclusión como la que impera por doquier.

“No hay duda —dice Turner, a quien citamos— de que, desde la perspectiva de los beneficiados en las posiciones de mando o mantenimiento de la estructura, la comunidad de pobres representa un gran peligro”.

Por otra parte, hay que reconocer que nadie quiere ser pobre, aunque lo proclame. *Ore poriahu* es precisamente el símbolo que significa que no hay derecho a que los ricos produzcan pobres mecánicamente.

Las aspiraciones de la comunidad de los *poriahu* se traduce, entre otras prácticas, en la lucha por la tierra y en la vivencia de la proximidad, que atraviesa gran parte de la historia de la sociedad paraguaya. La expresión de *poriahu ryvatã*, en su aparente paradoja de

“pobre satisfecho”, es todavía referencia muy actuante en la cultura y modo de ser paraguayo.

Ñane ñe'ê

Otro componente de la comunidad paraguaya es su lengua; mejor dicho, una de sus lenguas: el guaraní.

No voy a alargarme sobre este asunto al que ya he dedicado varios estudios (remito a mi *Elogio de la lengua guaraní*, Asunción, Cepag, 1995). Hable bien o mal esa lengua, el paraguayo y la paraguaya sienten que poseen en este sistema de comunicación algo que es la matriz de su modo de pensar; el paraguayo y la paraguaya no sólo hablan guaraní, sino que son hablados por el guaraní, lengua a través de la cual le vienen categorías mentales y expresiones que interpretan su mundo. Que otras lenguas pueden servir igualmente para lo mismo, no lo pongo en duda; pero el Paraguay no ha construido ni su historia ni sus relaciones sociales específicas en otra lengua que el guaraní; esto es lo que quiero decir y es lo que aquí vale.

Junto con la lengua está la cuestión del lenguaje que en el Paraguay se manifiesta en lo que vulgarmente se llama folklore, pero que configura todo un mundo de vivencias conscientes e inconscientes que nos habitan desde los primeros años de vida.

Koygua

El tercer “árbol” simbólico es el ser campesino: *koygua*.

Es en los campesinos donde se concentran las dos características de pobreza y guaraní. Sin duda hay mucho de idealización en ese modo de ser campesino, pero aquí se trata precisamente de analizar los componentes principales de la comunidad paraguaya.

El campesino paraguayo es alguien que vive en el campo, que lo labra y de él saca productos para satisfacer sus necesidades, ya sea mediante el consumo directo, ya mediante la comercialización de

una parte de esos productos. Los campesinos y la sociedad rural en la que se inscribían constituía hasta hace unos años atrás la mayoría de la población. Que el Paraguay se haya construido conforme a esa figura no tiene nada de extraño. No se trata de exaltar esa realidad, sino de constatarla. Y ver hasta qué punto ella es todavía un referencial, que a medida que se aleja se vuelve más utópico.

¿Bastan estas tres características de la sociedad paraguaya —pobreza, lengua guaraní y campesinado— para definir la comunidad paraguaya? Probablemente no. Y no será de poco provecho que otras personas discutan este esquema, lo completen, o incluso lo rechacen, siempre que se haga con cierto fundamento.

El crepúsculo del día

Ahora bien, son esos rasgos que he asignado a la figura de la comunidad paraguaya los que están en la tenue luz de un crepúsculo. La supuesta modernidad del Paraguay destina esa figura a las sombras de la noche y la relega a una simple memoria tradicionalista, algo que está destinado a no tener otro amanecer.

Hay quienes hablan del “Paraguay que queremos” y proponen un modelo y figura que se presenta como una ruptura con el Paraguay actual, y que no es sino la fotocopia mal hecha, borrosa y deformada, de estructuras de dominación y de explotación, mal copiadas de sociedades supuestamente desarrolladas. Acumulación de riqueza en pocas manos y su ostentación; abandono del guaraní y sustitución por el español —o por el portugués—, y defensa del latifundio unido con venta de tierras al mejor postor —léase inversionista extranjero— con exclusión del campesinado. Eso sí es crepúsculo de noche para el Paraguay. Cuando una estructura social discriminatoria y excluyente se desenvuelve a expensas de su comunidad suele tener como resultado la anomía, el miedo, y la fragmentación de la sociedad en una masa de individuos, ansiosos y desorientados, con la tendencia que ya notó el sociólogo E. Durkheim a altas tasas de suicidio.

La esperanza del Paraguay en esta hora ciertamente crepuscular está en vivir de sus símbolos, revitalizados por lo mejor del campesinado, de los obreros, de los intelectuales y artistas —¿por los religiosos y religiosas?—, con plena conciencia de que *ya no son* lo que fueron antes, que *todavía no son* lo quieren ser, pero que saben que el desarrollo y la tecnología sólo pueden darse a través de la comunidad.

Crear esta comunidad es lo más revolucionario y la tarea más moderna y democrática que tiene el Paraguay por delante para que el crepúsculo sea la “claridad que hay desde que raya el día hasta que sale el Sol”.



¡NDE BÁRBARO!

No hace mucho, en una muy propagandeadada conferencia, nos decía un filósofo francés itinerante, el señor Guy Sorman, que el mundo del futuro se ha de dividir necesariamente en dos bloques, que ya no serán los “tradicionales” capitalistas y socialistas, ni el Norte y el Sur, ni siquiera los ricos y los pobres, sino simplemente los burgueses y los bárbaros.

“La sociedad moderna está perturbada —dice el mismo pensador en un escrito titulado “Viejos burgueses y jóvenes bárbaros” en el *Correo semanal de Última Hora*, 13 de julio de 1996— por la confrontación cultural, económica y geográfica entre la burguesía y la barbarie, en la misma forma en que lo estuvo por la confrontación entre el proletariado y la burguesía”.

¿Qué es un bárbaro?

Pero en realidad, ¿quiénes son los bárbaros? “La sociedad burguesa fabrica la barbarie en la medida de su temor por lo bárbaro [mediante] represión y marginalización...” (Ibid.). Hasta aquí podemos concordar con la explicación de nuestro conferenciante, el Sr. Sorman.

Los bárbaros no existen; hay, sí, personas que llaman “bárbaros” a otros. Fueron los griegos que llamaron bárbaros a todas las naciones extranjeras, a quienes hablaban otra lengua que para ellos sonaba como un *bar-bar-bar*. De este modo, la misma palabra bárbaro, ya dice que los bárbaros no existen. Nadie es bárbaro para

sí mismo. Pero cualquiera puede ser convertido —y al fin convertirse en bárbaro— gracias a la opinión pública de otros.

Los mecanismos para barbarizar al otro ya nos los expuso un autor tan antiguo como Michel de Montaigne (1533-1592), en sus *Ensayos*. En el capítulo “Sobre los Caníbales” dice: “En verdad, cada cual considera bárbaro lo que no se practica en su tierra... Y es natural, porque sólo podemos juzgar de la verdad y de la razón de ser de las cosas por el ejemplo y por la idea de los usos y costumbres del país en el que vivimos”.

Pero no fueron sólo los griegos quienes barbarizaron a todo el resto del mundo. Esta ha sido la práctica común de los imperios de turno, que se expanden mediante la colonización. A donde van encuentran bárbaros necesariamente, ya que ellos mismos se los inventan; el bárbaro es la figura deformada del “civilizado”, que refleja simplemente a quien se puso enfrente del espejo. Cuando el civilizado se ausenta de frente al espejo en el que proyectó sus propias deformaciones, automáticamente desaparece el bárbaro. Por eso mismo, la pregunta sobre el bárbaro sólo tiene sentido desde la cuestión del “civilizado” que la formula.

En la antropología evolucionista, Lewis Henry Morgan, en un libro que hizo escuela, *Ancient Society* (1877), divulgó la idea de que la humanidad “trabajó su ascensión desde la esclavitud a la civilización a través de lentas acumulaciones de conocimiento experimental”.

En la ascensión por esa escalera que comienza por el salvajismo, hay un período que es llamado de barbarie, por el que los civilizados ya pasaron y los salvajes deberán pasar.

Estas nociones, un tanto rancias, sólo serían motivo de estudio histórico si uno no las viera resucitar continuamente, actualizadas y revestidas con ropajes de moda.

El Paraguay lleva siglos en proceso de barbarización; los bárbaros en ese país se renuevan continuamente, y no llevan camino de terminarse, ya que lo que se renueva continuamente son los aprendices de burgués venidos de todos los rincones —o centros— del

mundo. ¿No vinieron a barbarizar al Paraguay los españoles, algunos portugueses, bastantes italianos, unos cuantos franceses y alemanes?

La dulce manía del enriquecimiento

Pero, ¿ha habido en realidad una burguesía paraguaya? El mismo filósofo nos decía, sin ambages, que nunca ha habido verdaderos burgueses en el Paraguay, ya que tampoco ha habido verdaderos ni auténticos liberales. El liberalismo en el Paraguay habría sido un burdo remedo de “feudalismo”, de autoritarismo y de conservadurismo. El latifundio es su recurso más común.

El mismo Sorman nos decía que tampoco ha habido nunca Estado en el Paraguay —a pesar de que en su conferencia se refirió y citó varias veces y expresamente al *Chef d'État*, ahí presente y con cuya presencia tanto se honraba, al parecer—. Tampoco habría habido, según su apreciación, empresarios en este país, por lo menos empresarios de espíritu profundamente liberal.

El señor Sorman nos hacía la confidencia de que en la hora de la siesta el propio *Chef d'État*, Ing. Juan Carlos Wasmosy, le habría explicado la esencia del pueblo paraguayo; un pueblo que está acostumbrado a que le manden, y que no sabe cómo usar la libertad. Sería éste el “secreto” de Estado por el que se rige su gobierno.

No se puede pedir más para obtener un perfecto cuadro de la barbarie del Paraguay.

Estas y otras ancestrales tendencias y resistencias al orden burgués serían la causa y madre de nuestras desgracias. Esa es la maldición y la prohibición que dificulta que nosotros, los bárbaros, nos aburguesemos de una vez.

A ello hay que añadir que los bárbaros impiden, porque lo miran con recelo y con sospecha, que los empresarios se dediquen a su oficio y vocación que es de acumular riqueza. Citando a no sé quién, nos pidió indulgencia para el verdadero empresario liberal que tiene *la douce manie de l'enrichissement*, “la dulce manía del enriqueci-

miento". "El burgués es un poseedor o espera serlo; el bárbaro, a imagen del proletariado, no posee nada o rechaza la posesión".

¿Qué hacer frente a cuadro tan desolador y tan descorazonante para un verdadero burgués, que desearía que todos fueran como él? ¿Qué hacer con los bárbaros, que somos la mayoría, por no decir todos?

Se podría expulsar a los bárbaros. Esto ya se ha hecho con frecuencia en el Paraguay. En tiempos no tan remotos se expulsaba a los bárbaros hacia la lejanía de los yerbales del Mbaracayú, o a los obrajes del Alto Paraguay, donde la burguesía liberal imponía a *mensúes* y obrajeros la "civilización mediante el trabajo". Otra forma benigna de expulsión ha sido mandar a los supuestos bárbaros al exterior en busca de trabajo. Pero ahí surge el problema de que se traslada la "barbarie" a otros países, en forma de inmigrante.

La inmigración se convierte en una máquina de hacer bárbaros. Europa, de hecho, ya no sabe qué hacer con tanto bárbaro que se le ha colado en su interior, a pesar de las finas mallas de filtro y criba. Esa inmigración no es ciertamente el camino más corto hacia el feliz aburguesamiento.

La integración del bárbaro

El buen burgués, para no expulsar al bárbaro, —que de paso le privaría de una provechosa ayuda—, puede proponerse integrarlo.

El concepto de integración ha sido manejado desde hace años cuando se trata de pueblos indígenas. "Para integrar, no basta que 'ellos' se integren; es necesario que 'nosotros' les dejemos un espacio en 'nuestras' ciudades y en 'nuestros' lugares de trabajo, en 'nuestras' escuelas..."; esta es la fórmula según el burgués liberal. *Voilà que c'est bien dit*, exclamaría un clásico francés. Pero la cuestión está en saber si de un *ore kuete*, se puede hacer un *ñande ete*. La historia de las supuestas integraciones nos dicen todo lo contrario. Véase lo que ha pasado cuando los indígenas con espíritu liberal, en el sentido de generoso, aceptaron dejar un espacio de "sus tierras" a

los recién llegados; nunca más las recuperaron y hasta hoy, ni por piedad ni por derecho, "nosotros" les dejamos un espacio en "nuestras" tierras, aunque la misma Constitución Nacional "liberalmente" haya reconocido los derechos indígenas.

La integración del bárbaro le reserva a este bárbaro un lugar de exclusión o de represión. Le es esencial al burgués el ser exclusivo, aun en el caso en que se proponga no ser violento. ¿Puede imaginarse una sociedad en la que todos y todas, cada uno personalmente y en su conjunto, estén dominados por la *douce manie de l'enrichissement*?

El burgués, cazador y recolector.

En realidad sí puede imaginarse. Y es lo que tenemos ante los ojos; un mundo de ricos insaciables y de nuevos indigentes, que se reproducen como la espuma. ¿Se podrá tener en esta situación una racionalización de la tecnología en favor de la sociedad?

Por un momento voy a usar la metáfora de la evolución, que no es muy científica, pero es tan cara al pensamiento burgués liberal. El problema de los llamados bárbaros es que no se encuentran en realidad frente a civilizados, sino frente a "salvajes", que se distinguen por una economía de "caza y pesca". Sé que los liberales ortodoxos se sentirán indignados al verse comparados con aquellos salvajes cuyo sistema económico se define por la caza y recolección. Pero, ¿qué ha sido y es, sino una práctica histórica de caza y recolección la que se ha aplicado sistemáticamente en el Paraguay desde hace siglos y con mayor intensidad en los últimos años?

Pero el "salvaje" usa de una racionalidad y maneja una tecnología que hace posible que los recursos se le renueven constantemente. La arqueología, la historia y la antropología así lo evidencian. El burgués liberal de nuestros tiempos no ha conseguido ni esa racionalidad ni esa tecnología. Todo el Paraguay se convirtió en un terreno de caza y recolección, siendo el Estado la mayor reserva y el más fácil coto de caza, hacia donde el ciudadano es obligado a arrear

sus recursos y no precisamente los sobrantes, sino los más necesarios.

Los casos concretos van desde lo más exótico a lo más trágico. Incluso el “vertedero” de la represa de Yasyretã, donde los pescadores no van propiamente a pescar, sino a agarrar peces, sirve de ilustración para percatarse del salvajismo de la sociedad burguesa moderna. ¡Qué diferente de la pesca practicada por los Nivaclé y Wichi en el Pilcomayo, por ejemplo! Pero la construcción de la mayor represa del mundo, Itaipú, ¿no ha sido la mayor “pesca” jamás realizada en el río Paraná? El saque de dinero contante y sonante del mismo Banco Central del Paraguay, ¿no se configura más como botín de caza que de economía supuestamente monetaria? La “dulce manía del enriquecimiento” se volvió *delirium tremens*, que lo que exige es colocar al paciente detrás de las rejas.

Ninguna filosofía política que venga a proponerse en el Paraguay en este fin de siglo, puede hacer abstracción de hechos que por su parte configuran una verdadera filosofía de la historia, *au rebours* y a contramano. La acumulación de pequeñas anécdotas son los elementos visibles de una estructura que se avergüenza de decir su nombre.

Buscando la racionalidad

¿Qué le promete un buen burgués al bárbaro? Desbarbarizarlo.

Pues para ello hay una receta: renunciar a tomar a nadie como bárbaro.

El concepto de bárbaro es un concepto netamente cultural que consiste en achacar al otro una falta de racionalidad lingüística por el hecho de no hablar mi propia lengua. El intento de aprender y entender otra lengua y otro lenguaje es el proceso contrario que podría deshacer en su raíz la totalidad de los procesos de barbarización. Es aprender en carne propia que uno mismo es bárbaro para el otro.

A partir de ahí se puede crear un ambiente de comunicación social en el que son dos los que hablan y no uno que adoctrina al

otro. Para entrar en este proceso, aun el que domina una tecnología más avanzada, se esfuerza por comunicarla de la mejor manera posible. Es lo que hace el burgués liberal en el interior de su sistema, cuando transfiere a sus hijos y descendientes su propia racionalidad y tecnología. Cosa que no es capaz de hacer cuando se trata de aquellos a quienes les ha puesto la etiqueta de bárbaros.

Como se ve, no estamos haciendo el elogio ni la apología ni la promoción de la falta de tecnología ni de racionalidad, sino precisamente lo contrario: pensar las vías y caminos por los cuales se podría comunicar mayor racionalidad y mayor tecnología entre todas las personas de una comunidad nacional e internacional.

El empobrecimiento de las naciones se debe en gran parte al vaciamiento cultural de estos pueblos y naciones.

No vamos a lamentarnos eternamente de quienes nos convierten en bárbaros. Pero se hace cada día más urgente un programa de producción cultural que nos saque de la barbarie a que nos quieren, al parecer, reducir.

Gramática y educación

La búsqueda de una racionalidad cultural es una tarea prioritaria para el Paraguay. Ahí sucede lo que en las lenguas. Si se habla y los hablantes se entienden convencionalmente entre sí es porque parten de un sistema de comunicación que no carece de leyes. En este sentido todas las lenguas son “gramaticables”: es decir pueden tener su gramática. Que alguien o algunos establezcan la norma gramatical es algo que ayuda enormemente para el correcto uso de la lengua y la precisión en la comunicación. A los bárbaros se les suele negar este derecho. Pero ese derecho se conquista, cuando establecemos un diálogo de igual a igual con otros.

En relación directa con el reconocimiento de la lengua propia está la cuestión de la educación. Ahí también se han cometido en la historia educativa no pocos actos vandálicos, cuyo resultado ha sido la memorización repetitiva de frases y modelos. Al Paraguay se le

han propuesto demasiados modelos en muy poco tiempo. Al final los ha dejado de lado a casi todos, sin poder aprovechar el que podía estar de acuerdo con su comunidad lingüística y cultural.

La educación que entrena a sus alumnos para ser simples usuarios de tecnologías externas, aunque con resultados relativamente rápidos, desalienta la creación de tecnologías apropiadas y menos desgastantes. El consumo de tecnologías —que, dicho sea de paso, son de modernidad muy dudosa— hace perder tiempo y no hace sino retrasar la eclosión de racionalidades y tecnologías graduales más adecuadas. La conquista mediante “alfileres y espejitos” no ha pasado de moda; solamente se ha perfeccionado y ampliado.

El Paraguay se está alejando, creo, de hacerse solución para sí mismo. Pero todavía hay grandes posibilidades de que descubra sus propios particularismos como universales. Los mismos pueblos indígenas van consiguiendo ser vistos en muchos casos como valores universales en lo particular. Por eso atraen la atención. En esta dirección debería ir la búsqueda. En cien años de soledad burguesa y liberal, el Paraguay ya podría haberse percatado de que el camino hay que caminarlo por otros rumbos.

Al escuchar al señor Guy Sorman, entre admirado y espantado, no podía dejar de repetirme: ¡Nde, Bárbaro!



Bartomeu Melià
entrevista a
Augusto Roa Bastos

*En busca de la tierra-sin-mal
y de la memoria perdida*

De regreso al Paraguay Augusto Roa Bastos trae consigo una obra de teatro recién escrita y que desea ver puesta en escena en el marco histórico de Trinidad. El drama trata de los jesuitas en el día final de su expulsión de las Reducciones del Paraguay. Alrededor de este tema y sus contextos gira esta entrevista.

En el Paraguay habría una memoria ausente, que mantiene en el olvido y en el silencio grandes períodos de nuestra historia. Una de estas memorias ausentes serían precisamente las Misiones Guaraní-Jesuíticas.

En mi última obra de teatro que por ahora se titula *La tierra sin mal (Drama en cinco actos)* procuro precisamente salvar del olvido una parte de nuestra historia. Para abordar el tema lo hago desde la perspectiva de su episodio final: la expulsión de los jesuitas de los pueblos que ellos habían creado con los Guaraníes. Situado en ese momento final hago memoria de todo lo que pasó antes.

Abordo este tema también porque siempre me llamó la atención que en el Paraguay no haya quedado una memoria histórica de la experiencia de las Reducciones. Los intelectuales paraguayos, ni siquiera los historiadores, han realizado un trabajo y una reflexión

sistemática al respecto. Creo que en todo lo que va de siglo nunca un autor paraguayo ha escrito un obra de consideración sobre el tema de las Misiones.

Pero tampoco entre los mismos indígenas, al parecer, ha quedado memoria de la experiencia. Los mitos de los Guaraníes no han sido afectados por esa experiencia.

Se da así un doble olvido. Esta memoria ausente es dramática. Y he procurado tratarla dramáticamente.

¿A qué se debe atribuir el olvido de más de 150 años de historia, que fue el tiempo que duró experiencia guaraní jesuítica, período considerablemente largo dentro de una historia "paraguaya" de menos de 500 años?

A partir de la emergencia independentista se instaura una cultura supuestamente americana, pero sigue siendo hispánica en sus formas. Los hombres de la Independencia son de pensamiento hispánico. El arte de la guerra continuaba siendo para ellos el de España, el de Europa. Y es precisamente esta cultura "hispánica", en su esencia y en sus modelos, la que no está interesada en replantear el tema de jesuitas y Guaraníes.

Hay incluso un problema de semántica que se agravó. Algunos definen las Reducciones como un campo de concentración o un espacio de reclusión y de achicamiento. Para mí las Reducciones no eran compulsivas; fueron más bien la "reconducción" y la conversión hacia una cultura y una religión española. Es cierto que los jesuitas no supieron ni podían interesarse por la religión guaraní. Era imposible el mestizaje de dos religiones. Pero al mismo tiempo hay que recordar que los jesuitas representan la reacción de lo español contra lo español; por principio estaban contra la colonia, contra los encomenderos, contra los colonos.

Los hombres de la Independencia, por el contrario, no fueron los mentores de lo nuevo, como lo habían sido en el campo del dere-

cho internacional un Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, y en el campo del humanismo, un Luis Vives.

En la historia paraguaya se ha perpetuado, aun después de la independencia, la mentalidad colonial. La herencia del poder absoluto, tan personificada en el doctor José Gaspar Rodríguez de Francia, todavía contamina toda posible conciencia crítica de los paraguayos.

Entonces, todo sería cuestión de cómo se entiende el poder.

Francia en cierta manera parece adoptar el esquema de poder de los jesuitas, pero se distancia de ellos en dos puntos muy significativos: no quiere saber nada de la lengua guaraní y en 1817 llega a hacer incendiar los antiguos pueblos de las Reducciones. Es una manera de negarles existencia; de borrar su memoria.

Pero retiene de los jesuitas cierta estructura económico-social en lo que respecta a la repartición de tierras a la gente para que las trabajen y la asistencia social al pueblo.

Los historiadores han puesto muy poco de relieve estos aspectos. En otros aspectos hay una especie de imitación de los métodos de los jesuitas, pero ya en otro contexto. En Asunción había hasta 100 bandas de música, cuyo ruido ensordecedor, según Francia, estimulaba el trabajo; estaban también las frecuentes fiestas populares. Se incentivaba el infantilismo colectivo, y aunque se enseñaba a leer y escribir, no se hacía pasar de las primeras letras.

Dos principios dominaban a Francia: la defensa de la integridad territorial y una educación limitada para evitar el peligro de rebelión.

¿Sería Francia el principal causante de la pérdida de la memoria histórica?

No sólo él. Ha sido el Paraguay tierra de exilios. Estuvo el exilio forzado de los jesuitas. Pero, con la guerra del 70 se da el exilio voluntario de los políticos, que después volverán con las "ideas" de Buenos Aires. Hay un fenómeno que debe tenerse en cuenta: la mujer, que había sobrevivido a la guerra y hacía posible la sobrevivencia del Paraguay, fue reemplazada por los políticos de "bonete", como los Decoud y compañía. Hay un matriarcado latente, que continuamente se ve imposibilitado de asumir su papel; a pesar de encubierto, es un verdadero componente histórico del Paraguay. La mujer paraguaya es como la madre de los Gracos, dedicada a sus dos hijos, tribunos de la plebe, que en la Roma aristocrática luchan hasta conseguir el triunfo de una ley que prohíbe los latifundios. Ambos hermanos mueren trágicamente.

Usted está como obsesionado por la cuestión del poder. ¿A qué se debe?

Tal vez viene de la figura del comisario de mi pueblo, que desde pequeño me dejó perturbado. Sí, en mí hay una obsesión fundamental con el poder. El gran enemigo del Paraguay es el poder, que creó un acostumbramiento al poder. Y la masa, por momentos, acepta complacida ese poder, como escudo y protección.

En eso hay una gran diferencia entre el indígena y el paraguayo. Piénsese en las numerosas rebeliones de los Guaraníes contra el poder colonial, sobre todo en el siglo XVI, cuando el poder colonial se instalaba en el Paraguay. En el Paraguay sólo hubo una rebelión, la de los Comuneros y ésta fue una falsa rebelión, que no tenía nada de popular.

El propio Mariscal López es la culminación de una dinastía de poder; un poder que se presenta como religioso, y que lleva casi al suicidio. Esa supuesta religiosidad endiosará a los caciques, al dictador. Conduce a la degradación de quien busca al hombre fuerte que está sobre él. Se busca siempre al hombre fuerte...

Todo esto, ¿cómo se relaciona con las Reducciones jesuíticas?

El tema central de esta obra es una meditación sobre el poder y sus paradojas históricas.

Siempre dentro del marco ideológico del poder se pueden ver la reducciones jesuíticas como un entrelazamiento de poderes, que se niegan unos a otros. Está el poder de los jesuitas, el de la corona española y el de los sátrapas —los encomenderos y colonos—.

Pero está también otro poder que es mayor y es la energía vital potencial de la inmensa legión de seres primitivos que estaban siendo reducidos, "reconducidos" y convertidos a una religión que no era la suya, a una civilización y cultura, que tampoco lo eran; civilización y cultura que al fin y al cabo negaban completamente su antiguo modo de ser y de vivir: el *teko yma*.

Los jesuitas optaron por defender la vida de los indígenas; de esto dependía su misma sobrevivencia como institución; ésta era su misión. Pero en los grandes momentos de crisis, no consiguieron superar su miopía y darse cuenta de que sus neófitos no eran niños, sino que crecían y maduraban en el aire del tiempo y de la historia.

A la hora de la verdad es impensable que los padres se pasaran enteramente al campo de los indígenas, hacer la guerra con ellos contra el poder colonial; esto era imposible. Ahí está el drama, que quiero reflejar en ese drama de *La tierra sin mal*. El hundimiento del "estado" de los jesuitas se debería a la falta de razón, por haber olvidado ellos mismos, descuidado u omitido la línea de una acción salvadora de la obra jesuítica en su conjunto y en todos sus aspectos: el haber permitido precisamente que la utopía dejara de ser utopía cuando ya estaba a punto de producir su necesaria transformación dialéctica en una realidad histórica concreta dando cuerpo a una conciencia y a una acción verdaderamente anticoloniales.

Los jesuitas quisieron salvar a los oprimidos, como si estuvieran solos en una parte del mundo, pero se olvidaron de los opresores que dominaban el mundo entero.

No es habitual encontrar este planteamiento en el Paraguay

Los intelectuales paraguayos suelen olvidar un hecho fundamental en la formación del carácter nacional. El intelectual formado a la española no reconoce algunos de los aciertos fundamentales de las Reducciones. Estas le daban al Guaraní un refugio que a su vez se convertía en un lugar donde brotaba un manantial de nueva vida. La lengua guaraní, como lengua general, logra matar, se puede decir, dos pájaros de un tiro: la fragmentación que representa la excesiva multiplicidad de dialectos; pero también la discriminación en contra de una cultura y una lengua indígenas, que son el patrimonio de varios pueblos.

¿Por qué se quedó con el título de La tierra sin mal, para esta obra de teatro?

En los indígenas y en el campesinado paraguayo hay hitos en sus peregrinaciones que se fijan en relación con lo material. Uno de estos hitos es la búsqueda de la tierra intocada, la tierra por la cual no ha pasado todavía la muerte, y a la que hay que defender de la muerte, por excesivo uso, o por abuso.

Pero la búsqueda de la tierra sin mal, al fin no se concretó; lo que se produjo fue la expulsión de los jesuitas y un proceso de destrucción de las Reducciones que acabaron en ruinas. ¿A qué debería atribuirse esa expulsión de los jesuitas?

Creo que se pueden encontrar varias causas eficientes.

El descalabro y destrucción de la obra jesuítica se produjo a causa de un poder exterior real, pero también a causa de sus propios errores tácticos, políticos, humanos y tal vez religiosos. Uno de los principales, y tal vez imperdonable, fue el haber mantenido inadua-

ros e infantilizados a sus discípulos en el "disimulado cautiverio" de las Reducciones.

La corona española temía que aquellos treinta pueblos guaraníes y otras Misiones que se extendían por el interior de América del Sur, ocupando los grandes ríos y sus afluentes, hábitat tradicional de los indígenas, se convirtieran en una fuerza nacional central. El golpe contra los jesuitas es un acto de intimidación que alcanza no solo a los jesuitas sino a otras misiones, que pudieran estar tentadas de seguir el mismo modelo. Pero la misma corona tenía miedo y sabía que tenía que operar con cautela, y por eso postergó un año entero la ejecución de la expulsión de los padres de las Reducciones, cuando los jesuitas de las ciudades de españoles ya habían sido enviados a Europa en 1767.

A nivel local está la presión de los colonos, ya manifestada desde los principios, contra indígenas y jesuitas. La tradición encomendera siempre estuvo tras los indios para servirse de ellos en provecho propio. En el Paraguay se ha creado el mito de que los Comuneros serían liberales en el sentido de defensores de la libertad; los Comuneros son todo lo contrario. Esa analogía entre Comuneros y liberales es falsa.

Pero los mismos jesuitas fueron tal vez causantes de la propia expulsión por su extrema prudencia y parsimonia al no querer entrar en una intervención directa. En el acto final de esta mi pieza de teatro, los indios de las Reducciones, hombres, mujeres con sus hijos pequeños en brazos, ancianos, jóvenes y niños, en una masa unánime y clamorosa, suplican a los padres que los conduzcan a una guerra de resistencia total. Los padres intentan explicar a los Guaraníes que ellos están atados por el voto de obediencia absoluta y deben obedecer las órdenes del Rey, como voluntad de Dios.

Incluso el padre superior de la Reducción de Trinidad, que en un principio apoyó fervorosamente la resistencia armada se desdice a último momento. Y se despide de los Guaraníes, con impotentes lágrimas en los ojos. Enardecidos por lo que consideran una traición de los padres, los indígenas se amotinan en un violento estallido de rebelión. El cacique Nésú, biznieto del Nésú que matara al padre

Roque González y a sus compañeros, recientemente convertido, se siente vilmente engañado y burlado. Y en un feroz impulso de castigo y venganza acomete con su maza y da muerte a tres padres allí presentes. Todo sucede en un instante. La terrible escena se repite, como puesta en abismo, y tenemos de nuevo a "tres mártires".

Y es que en esas circunstancias la presencia de los jesuitas tal vez ya no era conveniente. Poco a poco, tampoco las otras órdenes religiosas serán capaces de defender la verdadera vida de los indígenas.

¿Debieron los jesuitas en el Paraguay obedecer o resistir?

A más de dos siglos de distancia quedó ese enigma para siempre insoluble: la sombra de una decisión que fue posible pero que no se produjo, o que se deshizo antes de cumplirse, como otra utopía imperdonable, dejando un agujero negro en el cielo extinto de las Misiones.

Entonces, ¿qué ingrediente de esa época le queda a la personalidad paraguaya?

La preservación de la etnia y de la lengua en medio de un exterminio repetido por los herederos de los encomenderos.

Y finalmente, ¿cómo se inscribe esta obra en el conjunto de su producción literaria?

Simplemente continúa la saga sobre el poder, que es lo único de que escribo aun en obras muy distintas, como *Yo El Supremo*, *Vigilia del Almirante* —Colón es el primer colonizador y el primer encomendero—, *Madama Sui* y, ahora, *La tierra sin mal*. La meditación sobre el poder es la línea y el hilo conductor de toda mi obra.

Procedencia de los escritos contenidos en este volumen

- Recuperar la memoria, un retorno hacia adelante: *Acción*, 94 (abril 1989) 40-41.
- Inventar el Paraguay: *Acción*, 132 (abril 1993) 30-33.
- Del guaraní de la historia a la historia del guaraní: *Última Hora; Correo Semanal*, Asunción, 20 de abril 1991, p. 16-17; 27 abril, p. 14-15.
- Pero, ¿quién le tiene miedo a los guaraníes?: *Acción*, 96 (junio 1989) 35-40.
- La solución indígena: *Acción*, 110 (noviembre 1990) 34-36.
- La cultura paraguaya entre ecos y silencios: *Conferencia dictada el 17 de abril de 1994 en el simposio organizado por la Universidad de Maryland: "Hacia una cultura para la democracia en el Paraguay"*. Panel: "Producción cultural y tradición autoritaria". Publicado también en: Line Bareiro (y otros). *Hacia una cultura para la democracia en el Paraguay*, Asunción, 1994: 82-91.
- Aprender guaraní, ¿para qué?: *Acción*, 155 (julio 1995) 22-25.
- Bilingüismo y escritura: *Acción*, 168 (octubre 1996) 25-30.
- El crepúsculo del Paraguay: *Acción*, 165 (julio 1996) 11-14.
- ¡Nde bárbaro!: *Acción*, 166 (agosto 1996) 11-14.
- Bartomeu Melià entrevista a Augusto Roa Bastos. En busca de la tierra-sin-mal y de la memoria perdida: *Acción*, 166 (agosto 1996) 21-24.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAGONA, Alonso de 1627(?). **Breve introducción para aprender la lengua guaraní.** Presentación, edición y notas por Bartomeu Melià, s.j. En: *Amerindia* 4 (Paris 1979), pp. 23-61.
- BOSI, Alfredo. **Dialéctica da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CA. **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús.** 2 vols. (Documentos para la historia argentina, 19-20). Buenos Aires, 1927-29.
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá.** Edición preparada por Bartomeu Melià. Asunción: Fundación León Cadogan - Cepag - Ceaduc, 1992 (Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI). (Primera edición: São Paulo, 1959).
- CARAVIAS, José Luis (y otros). **En busca de "la tierra sin mal".** Bogotá: Indo-American Press Service, 1982.
- CARDONA, Giorgio Raimondo. **Los lenguajes del saber.** Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
- CARDOZO, Juan Andrés. *Carlos Pastore, el ejemplo de la inteligencia marginada*, en: *Correo Semanal, Última Hora*, Asunción, 6 julio 1996.
- GONZÁLEZ TORRES, Dionisio M. **Sobre la grafía del guaraní; revisión bibliográfica desde el siglo XVI.** Asunción, 1989.
- GUASCH, Antonio. **El idioma guaraní. Gramática y antología de prosa y verso.** (3a edición). Asunción: Casa América-Moreno Hnos. 1956
- INSAURRALDE, José. **Ara poru aguyyei haba: conico, quatia poromboe ha marangatu.** 2 vols. Madrid: Joachin Ibarra, 1759.
- MELIÀ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização.** São Paulo: Ed. Loyola, 1979.
- MELIÀ, Bartomeu. **Elogio de la lengua guaraní.** Asunción: CEPAG, 1995.
- MELIÀ, Bartomeu. **La lengua guaraní del Paraguay; historia, sociedad y literatura.** Madrid: Mapfre, 1992.

- MELIÀ, Bartomeu. La tierra sin mal de los Guaraní: economía y profecía, **América Indígena**, vol. XLIX, 1989, n. 491-507; **Suplemento Antropológico**, XXII, 2, Asunción 1987, pp. 81-97.
- MONTOYA Antonio Ruiz de. **Arte, y vocabulario de la lengua guaraní**. Madrid, 1640. (reed. facsim. por Julio Platzmann, Leipzig, 1876).
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de la lengua guaraní**. Madrid, 1639 (reed. facsim. por Julio Platzmann, Leipzig, 1876).
- MORGAN, Lewis H. **Ancient Society**. New York 1877.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio. **De la diferencia entre lo temporal y eterno**, traducido al guaraní por el padre José Serrano (1705).
- PASTORE, Carlos. **La lucha por la tierra en el Paraguay**. Montevideo, 1972.
- ROA BASTOS, Augusto. **Metaforismos**. Asunción: El Lector, 1996.
- ROA BASTOS, Augusto. **Yo El Supremo**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1974.
- SAHLINS, Marshall. **Islas de historia; la muerte del capitán Cook; metáfora, antropología e historia**. /Chicago, 1985/ Barcelona: Gedisa, 1988.
- SORMAN, Guy. *Viejos burgueses y jóvenes bárbaros*, en: *Correo Semanal de Última Hora*, 13 de julio de 1996.
- SUSNIK, Branislava. **Una visión socio-antropológica del Paraguay; XVI - 1/2 XVII**. Asunción 1993; **... del siglo XVIII**. Asunción 1990-1991; **... del siglo XIX; Parte Ira**. Asunción, 1992.
- TURNER Víctor W. **La selva de los símbolos; aspectos del ritual ndembu** Madrid: Siglo XXI Ed., 1980.
- TURNER Víctor W. *Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la 'communitas'*, en: **Worship**, 46 (1972: 390-412;432-494).
- ZAVALA, Silvio. **Orígenes de la colonización en el Río de la Plata**. México: El Colegio Nacional, 1977.