



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**UNA EXPERIENCIA EN LA INVESTIGACIÓN
MULTIDISCIPLINARIA: HISTORIA Y ORALIDAD EN ROA
BASTOS**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

ALEJANDRA PADILLA CICOUREL

Asesora: Mtra. Ma. de los Ángeles Pensado Leglise

México, D.F.

2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*... He de hacer que la voz vuelva a fluir por
los huesos...
Y haré que vuelva a encarnarse el habla...
Después que se pierda este tiempo
y un nuevo tiempo amanezca...*

(Himno de los muertos de los guaraníes)

*La literatura nunca fue una actividad placentera,
quizá por mis orígenes de un país que ha sufrido una historia infortunada.
Por mi enfrentamiento con una realidad dolorosa
que produce angustia al tratar de transcribirla.*

(Augusto Roa Bastos)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
1. DONDE SE UBICAN LAS HISTORIAS DE <i>HIJO DE HOMBRE</i>	12
1.1 Un país para todos, un país para ninguno: del Doctor Francia a la Guerra de la Triple Alianza.	14
1.2 La reconstrucción. Venta del país	22
1.3 La Guerra del Chaco. Historia y vivencias	30
2. GUARANÍS Y ORALIDAD. LA CULTURA PARAGUAYA	38
2.1 Pueblos indígenas precolombinos	41
2.2 Contacto con los españoles y resistencia indígena. Conquista. La encomienda y los táva. Rebeliones	52
2.3 Misiones jesuitas	78
2.4 La expulsión de los jesuitas. Una nueva sociedad.	94
2.5 Vida guaraní. Las concepciones y el mundo	102
2.6 Oralidad	110
2.7 Religiosidad popular. Cultura y lengua paraguayas	113
3. LO QUE NARRA <i>HIJO DE HOMBRE</i>	119
3.1 El lenguaje e <i>Hijo de hombre</i>	122
3.2 Literatura paraguaya	126
3.3 <i>Hijo de hombre</i>	131
CONCLUSIONES.	160
BIOGRAFÍA DE A. ROA BASTOS.	170
BIBLIOGRAFÍA.	180

INTRODUCCIÓN

La carrera de Estudios Latinoamericanos permite estudiar y comprender la realidad social de nuestra región en sus diversas dimensiones, como la histórica, la socioeconómica y la cultural, a través de diferentes campos disciplinarios. Además posibilita reescribir *nuestra Historia*, considerando aquellos hechos, aquellos hombres, aquellos pueblos, que las historias oficiales de la región y de occidente todo han venido omitiendo.

Sin embargo, hay países de la región que, por diversas razones, han sido menos estudiados en México, y entre ellos destaca uno, cuya historia es compleja y vasta: Paraguay. Por ello, para quien esto escribe, se volvió importante estudiarlo.

Aún más necesario fue conocer las particularidades que lo han hecho tan diferente con respecto a los países que le circundan. Fue menester comprender cómo la marcada presencia indígena guaraní, que tras la conquista pervivió en diferentes contextos (en la institución colonial, en las misiones y en la selva), determinó el devenir histórico del país y fue fundamental en el hecho, tan particular e importante, de que Paraguay se hiciera un país fundamentalmente bilingüe, con una cultura que reflejaría dicha dualidad en muchísimos aspectos. Determinando también que el siglo XIX se desarrollara de manera muy particular en este país. Y luego el siglo XX.

Al adentrarse en la historia de este país, se hizo indispensable estudiar una de las características principales de los pueblos guaraníes que lo habitaron y

habitan: la oralidad, y el papel de ésta en la sobrevivencia tan grande de lo indígena. La forma oral en que transmiten su historia y conocimientos. Y la forma que acompaña a la oralidad de conocer y entender el mundo, y de relacionarse en él y con él.

La obra del escritor paraguayo Augusto Roa Bastos narra lo vivido por los paraguayos en los últimos dos siglos, pero por retomar la oralidad, nos remite mucho a su historia anterior. Su literatura penetra en el universo que es Paraguay, plasma la vida misma de los paraguayos, donde mitos y prácticas que se remontan tanto tiempo atrás, siguen permeando y determinando la cultura mestiza actual. Por ello, el problema de investigar y entender la complejidad de la historia paraguaya, podía comenzar a tener un eje con el acercamiento a la literatura de este autor. Ya que su literatura, aparte de imprimir la cultura paraguaya resultada de la historia, despliega la oralidad misma, pues sus textos, más allá de describirla, la recrean.

Roa Bastos al narrar, a más de impregnar sus textos con palabras, frases, y pequeños fragmentos con el guaraní de la gente, recrea sobre todo un idioma híbrido, peculiar en su sintaxis, con todo un peso de significación y de cosmovisiones. Sobre una base histórica, reproduce la realidad de su pueblo, realidad cargada de símbolos.

I.

En la década de los 30 del siglo pasado, la Guerra del Chaco se desarrollaba entre Paraguay y Bolivia. El enfrentamiento de los dos países era la contraparte de la lucha entre dos empresas petroleras por obtener el control de la región noroeste de Paraguay, que colinda con Bolivia.

Y mientras dos pueblos entraban en guerra fratricida— pues los combatientes de ambos lados eran hombres igualmente pobres, descendientes de indios—, sus habitantes echaban mano de su historia y tradiciones para enfrentar la desolación y la miseria, para tratar de comprender tal guerra en su sentido

histórico y aprender del pasado, para no cometer viejos errores, como el de destruirse con sus congéneres o el de no triunfar en sus anhelos, por indecisión. Pues ya desde el siglo anterior habían enfrentado la guerra más terrible que ha atravesado al continente, la Guerra de la Triple Alianza; y al entrar el siglo veinte, habían luchado pero no triunfado para terminar con la atroz explotación que tantos padecían en las plantaciones de empresas extranjeras.

En Paraguay, entonces, por la presencia y tradición indígena, sus pobladores retomaban las experiencias y enseñanzas que conocían de las luchas de sus antecesores para resistir, no ante sus hermanos bolivianos, sino ante la opresión ancestral de unos sobre otros. Para encontrar la redención en un mundo cruel y desgarrado.

La novela *Hijo de hombre* tiene, entre otros contextos, el contexto de esta guerra. Y en ella, entre muchas otras cosas, puede sorprender que gente humilde, trabajadora, sin acceso a los saberes académicos, supiera mucho de su historia. Por ejemplo, se pueden observar niños que desde pequeños sabían nombres, lugares y acontecimientos del pasado de su pueblo.

Tales hechos no son una ficción dentro de la novela; son reales. Y sólo se entienden como resultado del manejo de la oralidad por los habitantes, al transmitir, de manera cotidiana, la vida e historia de sus ancestros y de todo su pueblo.

La oralidad ha jugado en este pequeño país un gran papel. Determinó que por siglo la gente fuera dejando en la memoria de sus sucesores la vida, las concepciones y el testimonio del devenir de su pueblo. Pero además constituyó una forma determinada de aprehender y experimentar el mundo y el ser humano. Es así como al leer la obra mencionada, además de ahondar en la historia, uno lo hace en las acciones y pensamientos de la gente. Alcanzando a sentir la historia de los pueblos guaraníes, y sus formas de vida y cosmovisiones; y sus cambios y pervivencias durante cinco siglos.

Roa Bastos fue un autor que no se dedicó a crear sólo sobre su experiencia o su percepción del mundo, o incluso sobre su percepción de la historia de su pueblo. Prefirió transmitir lo que la gente siente y ha sentido, vive y ha vivido, retratando la pervivencia de la cosmogonía guaraní de lo común, de la comunidad, y dando a conocer las desdichas y contradicciones a las que su pueblo se ha enfrentado.

Y para hacer sentir al hombre, para que se le vea como alguien de carne y hueso, le sitúa en circunstancias históricas, pero con pasiones concretas.

Al vincular una guerra del siglo veinte con creencias, mitos y prácticas prehispánicas presenta la historia no del modo como se ha mostrado comúnmente, sino como una continuidad de procesos, con rupturas pero en donde el pasado vive en el hoy, y éste es resultado de aquél. En donde en un pueblo que ha sufrido tantas calamidades, lo indígena es fuerza para saber que se ha de caer muchas veces antes de ver la luz. Donde lo indígena que emana, une a los unos con los otros, e incluso con los que ya no están.

Pues, aunque el tiempo narrativo de *Hijo de hombre* se ubica en el siglo XX y sus habitantes tienen vívidos recuerdos del XIX, los personajes e historias se entrecruzan por medio de símbolos que trascienden esa temporalidad. Símbolos que son resultado de una larga, larga historia. Porque aquí, como en muy pocos lugares, el pasado, el muy remoto, aún marca el presente...

II.

Este trabajo quiso dar cuenta de la historia y la realidad paraguayas, tal como lo hace *Hijo de hombre*, pero mediante otras herramientas.

En nuestro país los libros que versan sobre la realidad e historia paraguayas son muy pocos, y/o se limitan a períodos cortos, o cuando son compendios que pretenden abarcar más tiempo y más aspectos, algunos los tocan sesgada e incompletamente.

Como su título lo indica, este trabajo no es únicamente sobre literatura, historia, o aspectos de la cultura. Multidisciplinario es el término académico más acercado para describir el estudio de algo: la realidad en su complejidad, en sus diversos aspectos.

Inicialmente este trabajo pretendía comprender por qué la realidad de los paraguayos estaba constituida de la manera en que Roa Bastos la mostraba: es decir, entender los diversos factores sociohistóricos que le dieron a Paraguay su conformación cultural de extendido y profundo mestizaje, de gran pervivencia de la cultura indígena y sus transformaciones. Así como sopesar qué tanto la literatura del autor expresaba dicha dualidad de los signos socioculturales de su país.

El adentrarme en la investigación histórica no terminó de explicar la relación —que originalmente parecía más sencilla de lo que es— entre el pasado guaraní y el siglo XX—escenario de *Hijo de hombre*— lleno de prácticas y concepciones duales, marcadas no más por las tradiciones cristianas que por las indígenas.

Trabajos antropológicos comenzaron a dar luz sobre los procesos de pervivencia indígena en la actualidad, pero muchas veces se limitaba esa luz al caso de las etnias o *guáras* guaraníes que lograron permanecer por casi cinco siglos ajenas al dominio occidental —conocidos como monteses, y que hoy padecen el rechazo de la población mestiza—, y por tanto, no era algo que ayudara a entender del todo las contradicciones que atravesaban al grueso de la sociedad paraguaya.

La búsqueda de más investigaciones antropológicas muy recientes, y de trabajos lingüísticos, etnográficos e incluso literarios, y de teoría de los pueblos con preeminencia de la oralidad, fueron permitiendo entender las particulares ambivalencias de la cultura paraguaya.

Pero aún faltaban herramientas para comprender a fondo, en el largo proceso histórico desde la conquista, las líneas o gruesos lazos que por siglos mantuvieron a la comunidad vinculada en demasía con un pasado ido, sin permitir muchas rupturas o aislamientos, como sucedió en otras partes de la

región hispanoamericana, provocando que fuera la mayoría poblacional de un país la que contuviera una herencia vernácula. Era necesario entender más concretamente los lugares en los ámbitos socioculturales, políticos y económicos, que ocuparon los indios en las sucesivas épocas tras la conquista.

Y entonces fue una profundización en la búsqueda de fuentes históricas, siendo de gran relevancia las fuentes primarias y algunos raros y poco conocidos documentos escritos en la conquista y la colonia, lo que dejó comprender rasgos particulares de los guaraníes que determinaron su capacidad para sobrevivir y reproducirse tanto física, como sobre todo, simbólicamente.

Pues los guaraníes, al contrario de lo expresado generalizadamente en la historiografía sobre el tema –sobre todo en lo que a los primeros contactos con la etnia o guára de los carios se refiere–, fueron de los pueblos más tenaces y guerreros de la región, contra el dominio colonial. Forzando a los colonizadores, más que en otras provincias, a crear numerosos y grandes pueblos o távas donde sólo vivían los guaraníes y donde predominaba –a pesar del vínculo que mantenían con los españoles y mestizos– su cultura. Y, en el caso de los monteses, propiciando la implementación de las importantes misiones jesuitas del Paraguay –aunque aun a ellas no entrarían–, misiones donde se preservarían cultural y biológicamente aún más los indios.

Fue fundamental encontrar que para fines del siglo XVIII, tras la expulsión de los jesuitas, fueron mínimos los indios que regresaron al monte –al contrario de lo que sostenían algunos antropólogos del siglo pasado–, incorporándose la mayoría al resto de la sociedad colonial y reindianizando la provincia. Y entender que, si los censos del siglo XIX no arrojaban una mayoría indígena, se debía a la necesidad de indios que se autodenominaban mestizos para evitar el desprecio de la nueva sociedad.

Finalmente, ya sabiendo que mucho de la esencia guerrera guaraní permitió su supervivencia física, era necesario entender los mecanismos por los que pervivieron sus prácticas y cosmovisiones, incluso en los táva integrados y entre las nuevas generaciones mestizas.

La oralidad entre generaciones, como hemos mencionado, determinó esta pervivencia. Además hubo rasgos muy puntuales de las creencias guaraníes que imposibilitaron que, incluso con dos siglos de adoctrinamiento misional, los indios asimilaran las concepciones cristianas y modificaran las suyas. Y sobre todo, la constitución comunitaria guaraní de la memoria precisamente a través del mito, determinó la preservación de sus cosmovisiones no sólo en el recuerdo y en el narrar, sino en la reactualización del pasado en sus acciones.

El contexto histórico más inmediato de la novela *Hijo de hombre* –los siglos XIX y XX– así como las investigaciones que acabamos de esbozar, constituyen los capítulos 1 y 2 de este trabajo.

El tercer capítulo, está conformado con el análisis de la novela. Mas no con intención de elaborar un estudio estrictamente literario, sino con el interés de mostrar que la literatura de Roa Bastos permite, de una manera diferente a la histórica, mostrar tantas experiencias y vivencias que acontecen a los hombres y mujeres de su país. Mostrar los símbolos y mitos que en la novela hay como los hay en la reproducción de la cotidianidad paraguaya.

Los símbolos que condensan los rasgos tan diversos que conforman la vivencia. Vivencia plasmada en el habla, la religiosidad, los ritos, las prácticas en las particularidades del trabajo con la tierra, la medicina, la alimentación y el vestido, el arte; en la manera en que se relacionan los individuos y construyen comunidad; en su reproducción material y simbólica y sus relaciones con el entorno y la naturaleza.

Y en aquello que nosotros creemos inexistente. En aquello que irradia más allá de los hechos abarcables con nuestras categorías occidentales.

Hijo de hombre, como pocas novelas, no es sólo la narración estética de sucesos o pensamientos y sensaciones, sino la transcripción más amplia posible de un pueblo y sus hombres: es pasión humana, contradicciones reales, recuerdos, esperanzas, tristezas; toda la vida, vaya.

Y por ser una obra literaria, posibilita que nos acerquemos de manera más experiencial, menos fría, al acontecer de otros. Dejando a la literatura ser aquello que puede crear una imagen más unida, menos fragmentaria, de la realidad. Como algo más que la suma de sus partes.

Este trabajo, pues, pretende abrir el interés para futuras investigaciones sobre la vasta historia y cultura de Paraguay. Con el objetivo último de que el acercamiento a este pueblo, nos lleve a una comprensión más amplia de Latinoamérica.

Y el comprenderla permitirá transformarla, mejorarla.

1. DONDE SE UBICAN LAS HISTORIAS DE *HIJO DE HOMBRE*

En *Hijo de hombre* las historias y los personajes que se entrelazan en los primeros capítulos tienen por entorno principalmente dos o tres pueblos de Paraguay en el nacimiento del siglo pasado. Uno de esos pueblos es Itapé, en donde los recuerdos de la infancia del personaje que narra todo el libro, transcurren junto con las vivencias y la cotidianidad de la gente del pueblo. Pueblo, como tantos otros, olvidado y marginado, donde comienzan a manifestarse las primeras señales de desperezamiento y desarrollo con el tendido de vías férreas, pero donde a pesar de ello, existen arraigadas, como detenidas por el tiempo, formas de vida pasadas, cargadas siempre por la profunda religiosidad, prácticas y concepciones lejanas, que se mezclan con los celos colectivos frente a tanta miseria. Contradicciones que envuelven al pueblo entre pobreza e intento de modernidad, de la misma manera que jalonean a un joven, entre recuerdo y desmemoria.

Otro de los pueblos es Sapukáy. A él ya ha entrado de lleno el siglo. El tren y los que con él llegan, se mezclan con las historias de ese pueblo. El tren de ahí ya fue incluso arma, artefacto, contra aquéllos que comenzaron a rebelarse organizados, frente a la explotación. Y en ese pueblo marcado por la muerte, los habitantes que a ella le sobreviven comienzan a reconstruir sus vidas, su pasado, y su futuro, de extrañas maneras, con lo que ha arrojado el tren.

Mientras, en Takurú-Pukú, un hombre, una mujer, un niño, pasan sus vidas, como siglos atrás, en el terrible mundo de las grandes plantaciones, y sus días son marcados por crueles trabajos, por macabros acontecimientos, por raros actos y pulsiones de los dueños de la plantación. Teniendo como última alternativa, la fuga imposible y certera de muerte, la eterna y alucinante persecución por los hierbales.

Después, las historias se darán un poco más avanzado el nuevo siglo. Nuevas semillas, con tantas generaciones como acumuladas en su sangre, intentarán de nuevo otras vidas. Y otra vez se aventurarán en la historia, que parece repetirse a sí misma infinitas veces. Y otra vez, los desgarres de un hombre, entre la libertad y la comodidad, entre el actuar y el contemplar, definen todo.

Mas la guerra repentinamente unirá a todos en el desierto. Los que huyeron, los que fueron apresados, los que estaban a punto de ser fusilados, los que están afuera de arriba o abajo, sirven todos para pelear. Y así las diferentes vidas de los personajes de *Hijo de hombre* transcurren en la atroz guerra, la Guerra del Chaco, comenzada en 1932. Guerra que fue la más sangrienta en América Latina en el siglo XX, y la segunda en toda la historia del subcontinente, precisamente detrás de la Guerra de la Triple Alianza, también contra Paraguay en el siglo XIX. En ella, en la del Chaco, los habitantes de dos países, Bolivia y Paraguay, se enfrentaron por los intereses de sus respectivas oligarquías, así como por los intereses de dos grandes compañías petroleras, una norteamericana y la otra inglesa.

Pero no todo fue siempre muerte. Hacía unos ayer, un siglo atrás tal vez, Paraguay vivía una historia excepcional en la región, que además sería determinante en que, por segunda vez en el tiempo, se preservara mucho de lo guaraní y su mundo.

Gaspar Rodríguez de Francia, *el Supremo*, dictador por 30 años y que dejaría huella en sus sucesores, llevó al país por un cauce muy distinto al del resto de la región, alejándose de las influencias y cánones liberalistas de Europa y Estados

Unidos, y queriendo crear, desde dentro, desde lo propio y también desde los indígenas reales, el país más justo, y no menos *sui generis*, de la región...

Cauce interrumpido dolorosamente por la invasión de los Estados vecinos alentados por Inglaterra en la Guerra de la Triple Alianza. Lo que entonces permitió hacer a Paraguay muy parecido a los demás países, en cuanto a disputas internas por el poder, miseria, y dominio económico extranjero.

Y ese pasado, de Rodríguez de Francia y de la Guerra de la Triple Alianza, siguió vivo en el recuerdo, y así en la vida, de muchos en *Hijo de hombre*.

Toda la historia real, del siglo XIX y principios del veinte, que sirvió a Roa Bastos para situar sus ficciones, se presenta a continuación.

1.1 UN PAÍS PARA TODOS, UN PAÍS PARA NINGUNO: DEL DOCTOR FRANCIA A LA GUERRA DE LA TRIPLE ALIANZA.

*“Dejábamos dormir los trompos de arasa junto al hoyo
y lo mirábamos pasar
como si ese viejito achicharrado,
hijo de uno de los esclavos manumisos del dictador Francia,
surgiera ante nosotros, cada vez,
como una aparición del pasado”¹*

En 1808, cuando los franceses ocuparon el territorio español y Fernando VII fue obligado a abdicar, la provincia de Paraguay, perteneciente al Virreinato del Río de la Plata, inicialmente decidió permanecer leal a la Corona. Por ello “no respondió a la convocatoria de la primera Junta porteña”² hecha por Buenos Aires (capital política del Virreinato) para decidir la postura a tomar frente a lo

¹ Roa Bastos, Augusto. *Hijo de hombre*. Ediciones Alfaguara; España, 1979; p. 17.

² Telesca, Ignacio (coord.), Liliana Brezzo, Fabricio Vázquez, Adelina Pusineri (*et al.*). *Historia del Paraguay*. Editorial Taurus; Paraguay, 2010; p. 149.

acontecido en la metrópoli. Ello ocasionó animadversión por parte de Buenos Aires.

Así, cuando en 1810 Argentina libraba su independencia con respecto a España y se autoproclamaba heredera de los territorios del Río de la Plata, el ímpetu independentista de los paraguayos hacia esta submetrópoli desembocó en que Argentina enviara tropas para apaciguar a la provincia.

Pero los paraguayos se organizaron en milicias y repelieron los ataques. Posteriormente lucharon contra los españoles para alcanzar su libertad y luego contra portugueses. Declararon su independencia en 1811, a pesar del desconocimiento de ésta por otros Estados.

En estas luchas jugó un papel muy importante el joven teólogo y abogado José Gaspar Rodríguez Francia, gran admirador de la Revolución Francesa y los jacobinos revolucionarios, y quien durante la primera junta de gobierno que declaró la independencia había sobresalido por lo revolucionario de sus ideas.

En 1813, con el apoyo de la mayoría de los habitantes del país³, Rodríguez Francia subió al poder, y defendiendo a la joven nación de intereses colonialistas de otras naciones, estableciendo un gobierno “fuerte fundado en una alianza con campesinos, artesanos, pequeños comerciantes, profesionistas y pobres urbanos”⁴.

Ofreció protección a las capas de la sociedad antes desplazadas. Su gobierno emprendió “un importante proceso de redistribución de la posesión de la tierra, cuyo resultado fue un reparto bastante equitativo. Es por esto que algunos

³ Esto sucedió durante el segundo Congreso que celebraba la nación independiente. En él, “a través de una amplia convocatoria, se aseguró la incorporación de representantes de las poblaciones más alejadas del interior [...]. El Congreso contó, de esta manera, con una importante representación popular que previamente se había reunido en sus comunidades de origen, superando los mil diputados. Según los hermanos Robertson, siete octavos de esos diputados pertenecían a las clases inferiores, y la mayoría de ellos eran partidarios del Dr. Francia [...]. El gran número de diputados participantes, sobre una posible población de 200, 000 habitantes, le dio un carácter popular avalado porque sus bases de convocatoria fueron las del sufragio universal y la representación proporcional.” Areces, Nidia R. “De la Independencia a la Guerra de la Triple Alianza (1811-1870)”, en: Ignacio Telesca (coord.). *Op. cit.*, p. 156.

⁴ Cockcroft, James Donald. *América Latina y Estados Unidos: historia y política*. Casa de las Américas; Cuba, 2004; p. 589.

autores sostienen que, durante el régimen francista, se concretó una «radical reforma agraria», la primera llevada a cabo en América Latina”.⁵ Este apoyo al campesinado, principalmente, estuvo acompañado por una “reducción de la alcabala y la abolición del diezmo”.⁶ Así mismo, controló a los sectores antes privilegiados, limitándoles su poder económico y político. Protegió a los comerciantes locales y favoreció al mercado interno. “Francia sostuvo con firmeza que las naciones independientes sólo comercian «con quien quieren, cuando y como quieren y les acomoda, cesando cuando no [lo] consideran conveniente por cualquier motivo»”.⁷

Permitió incluso que gente pobre que invadía tierras del Estado las hiciera de su propiedad. También ayudó a los pobladores con menos recursos “repartiéndoles reses de las estancias de la Patria o entregándoles bienes de las tiendas del Estado”.⁸ De igual modo, el gobierno también entregó “provisión de ropas, herramientas y animales a los agricultores de menos recursos”⁹. “Promovió toda una serie de medidas radicales contra la explotación feudal y el poder de la Iglesia, y alentó un igualitarismo social”.¹⁰

Era un caso único en toda América Latina, subcontinente donde el capital comercial inglés cimentaba un nuevo tipo de dependencia.

Es de suma importancia para este trabajo y para el entendimiento cabal de Paraguay señalar el papel de este personaje y esta época en términos sociales y culturales.

Para Francia fue fundamental incorporar a los «de abajo», involucrar a la población en su conjunto. Ésta, en su mayoría permeada por muchas costumbres indígenas, no necesitó modificar sus tradiciones y modos de vida ni formas de sociabilidad para ser integrada de lleno en el nuevo Estado. Francia

⁵ Galeano, Luis A. “Los campesinos y la lucha por la tierra”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*, p. 358.

⁶ Areces, Nidia R. *Op. cit.*, p. 165.

⁷ *Ibidem*, p. 163.

⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁹ Galeano, Luis A. *Op. cit.*, p. 358.

¹⁰ Díaz de Arce, Omar. “El Paraguay contemporáneo”, en: González Casanova, Pablo. *América Latina: historia de medio siglo*. Vol. 1. Editorial Siglo XXI; México, 1982; p. 329.

contribuyó a forjar una identidad “que se percibía como propia frente a la de «los otros».”¹¹

A la muerte de Gaspar Rodríguez de Francia en 1840 y tras un breve período de confusión, en 1844 un congreso eligió como presidente a Carlos Antonio López.

En ese mismo año, el Congreso aprobó una Constitución –la primera– preparada por el mismo López. En ella, se le dieron atribuciones plenas y autoritarias; se impuso “el deber de «reconocimiento y obediencia» al presidente, y no figuraba referencia alguna de la «libertad cívica» ni de la «libertad individual». Se estableció así un Ejecutivo fuerte que concentró todo el poder en manos de un solo hombre”¹². Y en dicha constitución tampoco se encontraban expresados con claridad los fines del Estado.

Dada la época que transcurría, comenzó a hacerse necesario modificar las ideas en las que descansaba el Estado. La mentalidad liberal, al menos en el plano económico ¹³ (pues políticamente estaba establecida una dictadura republicana), comenzó a traer modificaciones significativas que afectaban a la sociedad en su conjunto.

Así, en 1844, Carlos Antonio López promulgó una constitución de corte liberal, optando claramente por el desarrollo capitalista.

Al empezar a fomentarse las relaciones mercantiles, y reinstaurarse las relaciones comerciales con el exterior, se “abrieron poco a poco la puerta a las viejas desigualdades [...]”¹⁴. “Surgió un nuevo grupo de familias notables

¹¹ Areces, Nidia R. *Op. cit.*, p. 159.

¹² *Ibidem*, p. 173.

¹³ E incluso en el plano económico dicho liberalismo era relativo, pues a pesar de cierta apertura e ímpetu modernizador, no era un liberalismo como por ejemplo el Argentino, sino un capitalismo estatista, con mucho control del mercado interno.

¹⁴ Díaz de Arce, Omar. *Op. cit.*, p. 330.

vinculadas con los cambios económicos que se estaban experimentando [...] enriquecidas por el comercio y los privilegios concedidos.”¹⁵

Para 1848, tras diversas leyes, el Estado se apoderó por completo de las tierras comunales indígenas. Pues dentro del concepto de nación –tal como ocurría en muchos otros discursos liberales de la región– no tenían cabida los indígenas. Mas Paraguay se diferenciaría de otros países en cuanto a ser el Estado y no grandes latifundistas los que se quedarán con la tierra de aquéllos.

Esto, obviamente, afectó de manera irreversible a las comunidades guaraníes (en donde la cuestión económica comunitaria estaba imbricada a todas sus relaciones sociales). Sufrieron un retroceso en su tradición toda. Y padecieron la conversión de sus integrantes en trabajadores a sueldo, “sometidos y expoliados, integrados coactivamente al mercado de trabajo”.¹⁶ De nuevo los terratenientes comenzaron a enriquecerse a costa del trabajo de los indígenas en tierras de su propiedad, con el cultivo de algodón, tabaco y sobre todo yerba mate –planta antropófaga, dirían en *Hijo de hombre*, .que se alimenta de sudor y sangre humana—.

Se comenzó así a romper una comunidad que la Colonia –de alguna manera– y sobre todo el primer gobierno independista, habían procurado conservar.

En sus políticas liberales Paraguay comenzó, entonces, a semejarse a sus vecinos. Sin embargo, en avance técnico y manufacturero en efecto el país, como con Francia, aún no tenía parangón en la región. “En 1854 Paraguay tenía una moderna fundición de hierro. Dos años después construyó el primer barco latinoamericano con casco de metal [acero, uno de los primeros de toda América]. [...] En 1861 el país contaba con una serie de servicios: de ferrocarriles y telégrafo, prensa, fábrica de armamentos, carreteras, canales, así como de escuelas públicas y servicios de salud. Su población se quintuplicó de 1810 a

¹⁵ Areces, Nidia R. *Op. cit.*, p. 176.

¹⁶ *Ibidem*, p. 182.

1865, llegando a medio millón de habitantes, y había casi el mismo número de reses.¹⁷

Igualmente se favoreció la llegada de europeos dedicados a la enseñanza, que impulsaron la educación y la cultura. La alfabetización fue un proyecto prioritario para López. Estando su hijo Solano López ya en el poder, se creó la Escuela Normal, el Aula de Filosofía, y se enviaron a muchos jóvenes a estudiar Derecho, Química y Farmacia a Europa. Se dio mucho impulso a los estudios históricos sobre Paraguay.¹⁸

En el marco de este proceso, “la agresividad más eficaz del capitalismo, la vinculación con el mercado mundial y el triunfo de políticas librecambistas generaron demandas y requerimientos que, hacia fines de la década de 1840, atrajeron la atención sobre el territorio paraguayo y cambiaron las reglas del juego, en cierta medida condicionadas por los países vecinos”.¹⁹

De tal forma que la codicia extranjera vendría a frenar e incluso revertir enormemente todo el avance que en términos económicos y sociales había alcanzado Paraguay. Y mediante la guerra, también exterminar a buena parte de su población.

Muchas naciones tenían un creciente interés en obtener la libertad de navegación de los ríos paraguayos. Brasil en particular se interesaba en esta apertura, en abierta contradicción con su política doméstica que no era sino proteccionista. Entonces el Imperio brasileño comenzó a forzar tratados para demarcar los límites entre los Estados. Paraguay fue obligado a ceder algunos territorios, mas, como era de esperarse, el Imperio quedaría insatisfecho, y comenzaría así un avance continuo que poco a poco tendría un carácter beligerante abierto, atacando diversos fuertes, en la primer mitad de la década de 1850.²⁰

¹⁷ Cockcroft, James Donald. *Op. cit.*, p. 589.

¹⁸ Brezzo, Liliana M. “La historia y los historiadoras”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*, p. 20.

¹⁹ Areces, Nidia R. *Op. cit.*, p. 180.

²⁰ Cfr. Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*

Simultáneamente, a principios de los 60's, Inglaterra atravesaba una situación económica crítica, debido a, entre otras cosas, una crisis algodonera producida por la Guerra de Secesión estadounidense (1861-1865) y a pesar de que de inmediato se había proveído de la materia en Egipto y Brasil.

Y aunque la industria algodonera en Paraguay apenas comenzaba, por el curso que habían seguido el resto de sus industrias, era muy prometedora. Pero en este país tal industria era verdadera y exclusivamente nacional²¹, y por ello se oponía a entrar en negociaciones crediticias con la asesina –en términos históricos– banca inglesa.

Por otro lado, en 1863, tras la intervención de Brasil y mediante un golpe de Estado fue depuesto el gobierno federalista de Uruguay, único aliado de Paraguay en la región. De esta suerte los tres países de la región pasaron a unificar sus intereses, vinculados de antemano a los británicos.²²

Así, los capitalistas extranjeros vieron a Paraguay como un jugoso botín. Uruguay, Brasil y Argentina firmaron un pacto secreto llamado Tratado de la Triple Alianza. Banqueros ingleses –para variar– respaldaron dicho tratado, que se dio a conocer públicamente en el parlamento británico.

Inglaterra proveía de recursos y armamentos a los países atacantes. Y así, supuestamente en nombre de ideas liberales (contra la dictadura conservadora lopista), las tres naciones mencionadas invadieron Paraguay, en 1965.

En ese año, el dictador Francisco Solano López, hijo del finado Carlos López conducía la defensa del país.

En grandes combates, como los de Tuyutí, Curupatí y la tenaz defensa de Humaitá –y en un sinnúmero de sangrientos encuentros en Estero Bellaco, Sauce Boquerón–, los mestizos e indígenas paraguayos mostraron valor y arrojo asombrosos. Por ejemplo, en 1866, en Curupatí, a pesar de la enorme superioridad técnica y numérica, los aliados sufrieron una gran derrota, que

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

atemorizó bastante al gobierno argentino haciendo que incluso su presidente, Bartolomé Mitre, intentara negociar a escondidas de Brasil una tregua con Paraguay, que resultó infructuosa precisamente porque el Imperio, al enterarse, lo impidió.

Finalmente, dadas las condiciones, los aliados ocuparon Asunción en 1869. Ahí los soldados brasileños, principalmente, llevaron a cabo un saqueo devastador, quemando casas y asesinando gente a su paso.

Sin embargo, tras ser diezmada la mayoría de la población masculina, López logró reunir un ejército de 12 000 habitantes, constituido mayormente por viejos y niños.²³

Frente a ello el Imperio brasileño, más que las otras dos naciones, decidió continuar con la guerra sin cuartel. En el combate de Cerro Corá (1870) los pocos combatientes que quedaban fueron asesinados junto con su mariscal, el presidente López.²⁴

El país, ocupado por el Imperio, quedó en ruinas y con tan sólo un tercio de su población²⁵: Brasil, Argentina y Uruguay exterminaron a un “65 % de la población paraguaya y en ella 85% de los hombres”²⁶.

Obviamente el país se sumió en la pobreza y desolación, siendo las mujeres las que cargaron con todo el peso de sostener tantas familias, tantos niños, y de reconstruir el país y todo en él. (Aunque ya desde 1866, durante la guerra, “prácticamente toda la producción agrícola estuvo en manos de las mujeres, que además comenzaron a asumir otras tareas pesadas. Se necesitaron cada vez más mujeres en los campamentos, donde trabajaron como enfermeras, lavanderas, cocineras y, más tarde, también ayudaron en el transporte de material pesado”.²⁷ También su conocimiento sobre las plantas medicinales tradicionales

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ De más de medio millón de habitantes que el país tenía en 1865, quedaron 221 mil: 106 mil mujeres, 86 mil niños y 29 mil hombres, en su mayoría ancianos. Díaz de Arce, Omar. *Op. cit.*, p. 332.

²⁶ Sicard, Alain. *Op. cit.*, p. 81.

²⁷ Bárbara Potthast. “La mujer en la historia del Paraguay”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*, p. 324

fue fundamental. Y finalmente, varias de ellas se integraron a la batalla, como las del Batallón Mujeres de Areguá.)

Por mucho tiempo el país continuó en el círculo vicioso del hambre, la miseria, las enfermedades y la muerte.

Cabe mencionar que durante toda la Guerra de la Triple Alianza, en la época posterior y durante la Guerra del Chaco ya en siglo XX, a pesar de las distinciones de clase (y en mucho menor medida raciales, puesto que la mayoría de la población estaba constituida o por mestizos con ascendencia biológica pero sobre todo cultural guaraní, o por indios), la población estuvo más unida que en otros países. Un gran porcentaje de la sociedad era el de los campesinos, que, tanto indígenas como mestizos, tenían arraigadas muchas tradiciones guaraní; y en menor porcentaje poblacional, estaba la clase gobernante y terrateniente la cual, a pesar de tener sangre española junto con la india, mantenía una raigambre guaraní en su identidad o cuando menos en su discurso. Así conjunto de la sociedad se remontó siempre a lo guaraní a través de la lengua y las costumbres, e incluso cosmovisiones.

Esto, pues, fue parte fundamental en la cohesión y resistencia, en la confraternidad entre los paraguayos durante la guerra. Lo que les permitió sobrevivir, a pesar de su brutalidad.

1.2 LA RECONSTRUCCIÓN. VENTA DEL PAÍS.

*“Esta certeza, esta leyenda, fermentada en la sangre,
en la imaginación de los «mensúes»
como las miasmas palúdicas de un estero,
se levanta ante los que soñaban con escapar y ponían huera sus esperanzas.
De modo que pocos soñaban con eso.
Y la leyenda engordaba con ese nuevo «juído»,*

*pescado por los colmillos de los perros
y los Winchesters de los capangas.*²⁸

Los países aliados, tras su triunfo, se dividieron entre sí, y se encargaron de colocar en Paraguay gobiernos títeres, ora de Argentina, ora de Brasil. En medio de la sucesión continua de líderes en el poder, la reconstrucción del país era muy difícil, y el saqueamiento público y la deuda externa se incrementaban.

El país fue disfrazado de república liberal, y en 1870 una nueva constitución lo abrió de lleno al capital extranjero e hizo renacer “el latifundio a gran escala”²⁹. En 1880 el general en el poder, Bernardino Caballero, decidió la venta de propiedades del Estado. Que “eran, con todo, unos activos considerables, puesto que casi toda la tierra de Paraguay, así como la mayor parte de su industria, era propiedad del Estado en tiempos del antiguo régimen”.³⁰

Las leyes de venta de tierras de 1883 y 1885 llevaron a la enajenación generalizada del dominio público. Fueron vendidas tierras muy fértiles, a precios muy bajos, a empresarios, sobre todo argentinos, franceses, ingleses y norteamericanos. Las tierras no tan fértiles fueron casi regaladas, mas la situación de pobreza de la mayor parte de la población, no permitió que ellos pudieran comprarlas. (Y dentro de estas tierras se incluyeron bosques y selvas con población autóctona dentro³¹, que obviamente fue diezmada³² y en menor medida desplazada).

Esto, obviamente (y no paradójicamente, “al contrario de lo que supondría la teoría clásica”³³, como dicen los estudiosos de Cambridge en su compendio sobre América Latina) trajo más miseria y convirtió a todos los campesinos, antes arrendatarios de tierras del Estado, en peones. Las estancias y

²⁸ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 115.

²⁹ Díaz de Arce, Omar. *Op. cit.*, p. 333.

³⁰ Bethell, Leslie. *Op. cit.*, p. 136.

³¹ Vázquez, Francisco. “Las nuevas regiones”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*, p. 35.

³² Durán Estragó, Margarita. “Conquista y colonización (1537-1680)”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*, p. 81.

³³ *Ibidem*, p. 136.

plantaciones orientadas a la explotación, la extracción de tanino³⁴ de quebracho y el aprovechamiento de los bosques de madera por empresas extranjeras, y el cultivo de yerba mate –el cultivo tradicional del pueblo– todos bajo control extranjero (grandes comerciantes e industriales vinculados con el capitalismo internacional), introdujeron el “sistema de ‘enganche’ en los yerbales, criminal modalidad de esclavitud moderna”.³⁵

Para todos estos trabajos, los hombres de cada familia eran “obligados a emprender el éxodo temporal hacia los yerbales del Alto Paraná (Paraguay), las grandes explotaciones agropecuarias localizadas en las provincias limítrofes de la Argentina (Formosa, Corrientes y Misiones), o hacia algunas explotaciones ubicadas en el Mato Grosso (Brasil). El salario que recibían era escaso [...] y los campesinos regresaban [si no morían³⁶] a sus casas con las manos casi vacías. La mujer, por su parte, permanecía en [el trabajo agrícola de] la casa y fue la que, con el apoyo de los hijos, se encargó del sustento familiar.”³⁷

Se regresaba en el tiempo, a aquellos días de la Colonia en que los indios que no pertenecían a las misiones jesuitas eran explotados como animales. Con la diferencia de que ahora, en varias ocasiones, las mujeres eran incorporadas a los trabajos de la plantación, y tenían que trasladar a ella sus humildes moradas.

Paraguay, como el resto de Latinoamérica, era integrada a la división internacional del trabajo, determinándose así su devenir social, económico y político de caos, atraso y miseria.

³⁴ Sustancias extraídas de plantas (como el árbol de quebracho) que se utilizaban para convertir las pieles crudas de los animales en cuero, es decir, para curtir, así como para elaborar algunos tintes.

³⁵ Díaz de Arce, Omar. *Op. cit.*, p.333.

³⁶ En las plantaciones, “la selva igualadora arrancaba toda piel, toda esperanza. Las puntas de las guascas trenzadas y duras como alambre, las picaduras de garrapatas y mosquitos, de víboras y alacranes, los temblores de las fiebres [...] Algunos quedaban por el camino interminable. Los repuntadores probaban a levantarlos a punta de látigo, pero el vómito negro o la ponzoña de la ñandurié eran más fuerte que ellos. Los dejaban entonces, pero con un poco de plomo en la cabeza, para que se quedaran bien quietos y no se hicieran los vivos, así de entrada. [Los capangas vigilaban] el paso de los mineros que desfilaban por el pique de a veces más de legua y media [8 km.], doblados bajo su carga de hojas de ocho arrobas [90 kilos], dos veces más alta y diez veces de más bulto que la piltrafa de piel y hueso que jadeaba debajo.”
Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 121.

³⁷ Galeano, Luis A. *Op. cit.*, p. 361 y 362.

A fines de siglo, un puñado de propietarios de compañías extranjeras era dueño de más de la mitad del territorio. Ya para 1888 habían pasado del dominio público a manos privadas 20 millones de hectáreas³⁸, es decir, el 50% de la superficie del actual territorio paraguayo, y un porcentaje mucho mayor en término de tierras cultivables.

En otro ámbito, y como en el resto de América Latina, encarnizadas y sangrientas batallas de la naciente oligarquía se daban entre los miembros de los partidos “colorado” (antiguos colaboradores de Solano y opositores de los liberales) y “azul” (supuestos liberales, cercanos a Argentina), y se deponían gobiernos con frecuencia, para determinar la hegemonía brasileña o la argentina.

Desde 1874 y hasta 1904, al amparo de la figura de Bernardino Caballero, los “colorados” tuvieron el poder. Pero en ésta última fecha, tras un golpe de Estado, los liberales lo obtuvieron, y permanecieron con él hasta 1927.

Sin embargo, tras haber derrotado a sus enemigos, los liberales se dividieron; y así transcurrieron esos 23 años entre disputas y caos administrativo.

Sólo en el período de la Primera Guerra Mundial se modificó relativamente la situación económica deprimente que padecía el país (en provecho fundamentalmente de las empresas extranjeras), dada el alza de la demanda de alimentos de Paraguay, especialmente carne, y de tanino, algodón y yerba mate.³⁹

Mas como consecuencia del término de dicha guerra, vino una caída de la demanda y por tanto de los precios internacionales de los productos básicos, y así para 1921 “la actividad comercial e industrial se redujo considerablemente”⁴⁰ en Paraguay.

³⁸ Cfr. Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*

³⁹ Cfr. Díaz de Arce, Omar. *Op. cit.* y Bethell, Leslie. *Op. cit.*

⁴⁰ Scavons Yegros, Ricardo. “Guerra internacional y confrontaciones políticas (1920-1954)”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*, p. 226.

Para ese entonces la población de Paraguay se acercaba a los 800 mil habitantes. Socialmente el país para ese entonces tenía la siguiente composición. La élite comercial estaba formada en su mayoría por capitalistas extranjeros, dedicados, como ya se mencionó, a la extracción de yerba mate, maderas y tabacos, así como a la tenencia de frigoríficos de carne. La antigua clase alta, en muchos casos empobrecida por la guerra, se dedicaba principalmente al derecho, la política o la agricultura. Debajo de estos dos grupos se encontraba la gran mayoría, trabajadores de establecimientos forestales y yerbateros, cuyas “condiciones de trabajo se regían por la libre contratación y el Estado se abstecía para la prevención de abusos e injusticias”⁴¹. De ahí que para fines del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX revueltas campesinas y sus respectivas represiones (revuelta una de ellas que es también escenario en *Hijo de hombre*), marcaran al Paraguay.

Por último, existía un número pequeño, pero que iba en aumento, de trabajadores urbanos.

Los problemas principales que padecía entonces Paraguay eran la pobreza continua y una creciente amenaza exterior.

La administración anterior a aquella que conoció la Guerra del Chaco, la de Eligio Ayala, de 1924 a 1928 (quien estaría en el gobierno de nuevo precisamente en medio de tal guerra), fue una administración progresista, que ayudó un poco a frenar años de corrupción en el gobierno y reconcilió relativamente a ambos partidos.

Ayala pensó que para solucionar el primer problema se requería estabilidad política y una reforma del sistema de tenencia de la tierra. Para lograr la estabilidad, se dictó una ley electoral que aseguraba la representación de las minorías en el Congreso, así como elecciones libres para que participaran los colorados.

⁴¹ *Ibidem*, p. 231.

Para la cuestión agraria se decretó, en 1926, la ley de Tierras. Esta ley buscaba crear una clase numerosa de pequeños propietarios que poseerían granjas para una familia, de entre 6 y 60 hectáreas. El objetivo se cumpliría instalando campesinos colonos en tierras del Estado, sin afectar demasiado los intereses angloargentinos. Reflejando la perspectiva de liberalismo del gobierno, la ley prohibía que en estas tierras se practicara la agricultura en régimen colectivo o cooperativo.

Pero a pesar de dicha ley, la pobreza siguió siendo grande en la mayoría de la población, que se constituía de los trabajadores agrícolas.

Así también en el ámbito urbano, los trabajadores sufrían la explotación más férrea de las empresas extranjeras, y ellos ni siquiera recibieron los mínimos beneficios de las leyes agrarias de repartición de tierra, que obviamente sólo favorecían un poco al campesinado.

En este grupo fue donde aparecieron las primeras señales de descontento mayor con la situación existente. Fueron los primeros en luchar por la creación de sindicatos y convocar huelgas para mejorar sus salarios y condiciones de trabajo. Eran los más cercanos a la economía de exportación: los de los enclaves productores de tanino, maderas y carne cerca del río Paraguay, y de yerba mate, en el Paraná, y sobre todo los trabajadores del transporte fluvial⁴².

Para fines de la década de los 20 había transcurrido más de un cuarto de siglo de desarrollo de organizaciones de socorro mutuo y de huelgas reprimidas, y dichas expresiones habían evolucionado a fuertes agrupaciones obreras de tintes anarquista y marxista. “Las huelgas y la actividad sindical adquirieron inusual combatividad a partir de 1927, tanto en la capital como en el interior, y la fuerza pública debió intervenir con frecuencia para contenerlas”.⁴³

Mientras que en Bolivia también se vivía un período crítico. El gobierno boliviano del presidente Daniel Salamanca “afrontaba una crisis política y económica muy delicada. Algunos autores sostienen que las decisiones

⁴² Cfr. Díaz de Arce, Omar. *Op. cit.*

⁴³ Scavons Yegros, Ricardo. *Op. cit.*, p. 232.

adoptadas por él en cuanto a las acciones militares de 1932, además de basarse en la confianza en las fuerzas propias y en el menosprecio de las del adversario, estuvieron motivadas por el temor a que el colapso económico llevase a Bolivia hacia la anarquía social”.⁴⁴

Entonces tanto para el gobierno paraguayo como para el boliviano era menester disuadir a sus sociedades de las luchas sociales que cada día cobraban más fuerza.

En el terreno de lo exterior las cosas estaban también muy tensas.

Desde que se creó como nación, Paraguay no había poblado mucho ni cuidado la zona del Chaco Boreal, debido en buena medida a que continuaban existiendo diversas tribus pámpidas que habían sido renuentes y lo suficientemente aguerridas para vitar su colonización o exterminio, así como por las adversas condiciones climáticas y la deficiencia e irregularidad de los cursos de agua en su interior. A causa de ello, desde fines del siglo XIX Bolivia comenzó a traspasar la frontera al noroeste de Paraguay, en la zona mencionada.

Dicho avance fue intermitente: a veces el gobierno paraguayo protestaba, mas al no querer arriesgar a provocar una guerra, se reunía con diplomáticos bolivianos y decidían aceptar para Bolivia el terreno que ya hubiese ocupado a condición de que no avanzara más. El avance boliviano reanudaba. Sin embargo, “los gobiernos liberales de Asunción generalmente preferían no hacer caso de las violaciones, ya que sus arcas estaban vacías y no hubieran soportado el coste de una movilización.”⁴⁵

En la década de los 20's, la Standard Oil Company (norteamericana, y que por ese entonces estaba en el auge de sus disputas con la anglo-holandesa Royal Dutch Shell –que tenía ya un área de extracción en Paraguay– por el control de regiones petroleras en el mundo) descubrió en Bolivia, cerca del Chaco

⁴⁴ *Ibidem*, p. 237

⁴⁵ Bethell, Leslie. *Op. cit.*, p. 147.

Paraguay, yacimientos petroleros. Pero además de la fundamental extracción, la Standard Oil Company necesitaba la transportación de lo extraído, y puesto que los capitales británicos operaban en Argentina, se les cerraban las vías fluviales de dicho país para salir al mar. Por lo que un puerto sobre el río Paraguay era también más que necesario.

Esto aceleró el avance boliviano, a la vez que garantizó a Bolivia el flujo desde Norteamérica de recursos destinados a la guerra, tanto para armas modernas como para entrenamiento de tropas.

Igualmente era fundamental para empresas agrícolas y ganaderas de ambos países, y para terratenientes, extender sus respectivos dominios hacia el Chaco, para el simple objetivo de tener más tierra para producir.

En 1928, cuando José Guggiari relevó a Ayala en la presidencia paraguaya, los bolivianos ya habían alcanzado el curso alto del río Paraguay. Luego, construyeron ahí un fuerte llamado el Fortín Vanguardia.

Si bien los soldados paraguayos poco podían hacer dada la indecisión de sus gobiernos, en diciembre de ese año un joven teniente paraguayo perdió la paciencia y atacó y destruyó el fortín al frente de sus hombres. Entonces Bolivia tomó dos fuerte paraguayos y ambos países se prepararon para la guerra.

Pero cuando los reclutas paraguayos se presentaron a los cuarteles, se vio que no había ni armas, ni municiones, ni uniformes, ni provisiones. Frente a ello al gobierno no le quedó opción más que la de firmar un acuerdo para ciertos historiadores humillante, que les obligaba a reconstruir el fortín boliviano.

Tal situación únicamente generó descontento en la oposición del gobierno paraguayo y en algunos sectores de la población. Aunado a esto, la crisis del '29 agravó la situación económica del país. La agitación popular en contra de la expansión boliviana (si bien había numerosos obreros que se oponían a la guerra) fue finalmente encabezada por el descontento de las capas medias afectadas por la crisis y la oposición política del Partido Colorado, y arrastrada por una súbita pasión nacionalista generalizada.

Y al final la beligerancia boliviana decidió todo.

Y como en dicho país el movimiento obrero, principalmente minero, comenzaba a tener una fuerza sin precedentes, su presidente no dudó en aprovechar la coyuntura para enviar a miles de campesinos pobres o a desempleados –mestizos e indios quechuas y aymaras, pero también guaraníes— a la guerra.

En julio de 1932 los bolivianos atacaron un fuerte paraguayo muy importante, el Carlos Antonio López.

Una vez más los reclutas paraguayos fueron llamados a filas y en esta ocasión, estuvieran preparados o no, partieron a combatir en el Chaco.

1.3 LA GUERRA DEL CHACO. HISTORIA Y VIVENCIAS.

*“La aguadita de un pozo indio ha quedado en tierra de nadie,
batida simultáneamente por una pesada boliviana y por la de un retén paraguayo.*

*Bajo el ángulo convergente de fuego
hay un tendal de cadáveres, apilados alrededor del pozo.*

*Algunos han alcanzado a hundir la cara en el tajamar
y allí se han quedado bebiendo hasta la eternidad.*

Otros se abrazan estrechamente, quietos y saciados.

*Uniformes kakis y verdeolivos confundidos,
hilvanados por cuajarones carmesíes,
cosidos a una indestructible fraternidad.”⁴⁶*

Bolivia entró a la guerra convencida de su superioridad en más de un sentido: su población era muchísimo mayor y por tanto el número de reclutas; el armamento con el que contaban era mucho más que el de los paraguayos y de

⁴⁶ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 265.

mejor calidad; tenían un alto apoyo económico de la Standard Oil, y además, contaban con el asesoramiento de militares alemanes retirados.

Paraguay, en cambio, de última hora había tenido que comprar a España y Francia armamento de dudosa calidad, entre el que destacaban los fusiles llamados “mataparaguayos”, pues estallaban en manos de su tirador, por deficiencias de la cámara y las municiones del arma.⁴⁷

Mas desde un principio se pudo observar la determinación de los paraguayos por defender su país, pues muchas batallas fueron ganadas por ellos desde el principio.

Sin embargo, para la desgracia de ambos pueblos, sus gobiernos, a pesar de sus intereses, en un sinnúmero de ocasiones mostraron despreocupación en el aprovisionamiento oportuno de víveres y en los refuerzos que se solicitaban par evitar más muertes. Igualmente ordenaron en muchos momentos batallas en regiones que sus respectivos mandos militares recomendaban evitar por desventajas frente al enemigo. En particular el gobierno de Bolivia desconocía las condiciones geográficas y militares de las zonas más alejadas del centro del país.

La primera gran batalla que hubo en esta guerra fue la de Boquerón. Este fuerte paraguayo había sido tomado por Bolivia. Entonces el gobierno paraguayo envió al teniente coronel José Félix Estigarribia a retomar, al frente de 5,000 hombres.

Ahí, cual en la batalla de las Termópilas, 500 bolivianos resistieron durante 25 días a todo el ejército paraguayo, haciéndole sufrir a éste grandes pérdidas humanas.

⁴⁷ Incluso en el campo de batalla, se encontraban muchos bolivianos muertos por estos fusiles, pues los paraguayos los abandonaban y aquéllos los tomaban. En emboscadas nocturnas los paraguayos se apoderaban de los fusiles bolivianos VZ-24, de fabricación belga e indiscutible superioridad. (Cfr. <http://www.orkut.com/Main#CommMsgs?tid=5522652812960024853&cmm=12022391&hl=es>)

En diciembre de 1932 el coronel boliviano Manuel Marzana declaró a la United Press: «Cumplimos nuestro deber; mis soldados rindieron al máximo de su resistencia y su coraje. Nuestra derrota sólo se debe a la falta de refuerzos y al agotamiento »⁴⁸. Fue la “imprevisión y el abandono de los gobernantes los que les expusieron a la derrota por hambre y por sed”.⁴⁹

Al año siguiente, otro general boliviano declaraba ante el Congreso muchas deficiencias por parte del gobierno así como órdenes recibidas que habían desembocado en masacres. Además declaró: “el que el Paraguay haya diezmado sus tropas es cosa que no debe interesarnos mayormente; lo que debe ser materia de preocupación para nosotros es el sacrificio estéril de sangre, sembrándose el campo de cadáveres”.⁵⁰

Los reveses sufridos por los bolivianos llevaron a su gobierno a incrementar el número de reclutas, y a poner al frente de sus fuerzas de combate al militar alemán Hans Kundt.⁵¹

Entonces a principios de 1933 dos grandes arremetidas hicieron los bolivianos, contra los fortines paraguayos de Nanawa y de Toledo. En ellas, recurriendo a un sistema de trincheras, ahora los paraguayos resistieron, diezmando enormemente en vidas y material bélico a las tropas bolivianas⁵². Luego Kundt atacó –también infructuosamente– Herrera (marzo), Gondra (abril y mayo) Herrera otra vez (junio), y a la llegada de la seca (julio) empleó todos los medios técnicos en su poder –muchísimos más que los de los paraguayos– contra Nanawa nuevamente. Luego, envió al grueso de sus tropas a Gondra, donde la ofensiva duró hasta septiembre.⁵³

En ese momento Paraguay, tras nueve meses de resistir, retomó la ofensiva y cercó a las tropas enemigas en Pampa Grande y Pozo Favorito y destruyó el

⁴⁸ Marinovich Ibargién, Renato. *Chaco Boreal: semblanza y hechos de la guerra, 1932-1935*. Bolivia, 1965; p. 19.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 17

⁵¹ Cfr. Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit*

⁵² *Idem*.

⁵³ Cfr. Farcau, Bruce W., *The Chaco War: Bolivia and Paraguay, 1932-1935*. Praeger Ed. USA, 1996.

regimiento de Ayacucho. “Después se produjo el ataque decisivo en el sector de Alihuatá o Zenteno y en el de Gondra, que llevó al descalabro de las fuerzas de Bolivia: dos divisiones capitularon en Campo Vía, en diciembre de 1933, y quedaron como prisioneros 250 jefes y oficiales, y 8,000 soldados.”⁵⁴

Esto, junto con rebeliones en regimientos bolivianos, hizo que el gobierno de La Paz solicitara un “alto al fuego”.

Después de la tregua, en 1934, los paraguayos atacaron organizadamente hacia tres frentes: Muñoz-Margariños, Platanillos-Cabezón y Camacho-Cañada Tarija. A pesar de los constantes contrataques bolivianos, éstos no pudieron detener la ofensiva en la parte meridional del Chaco. Tales acciones empujaron a los bolivianos a contrafuertes andinos. En ellos, los bolivianos se crecieron e infringieron pérdidas a los atacantes ⁵⁵ Entonces Estigarribia decidió acertadamente “desplazar tropas hacia las espaldas del enemigo”⁵⁶.

Para enero de 1935, las tropas del General Estigarribia se adentraban tanto que ponían en peligro incluso Santa Cruz de la Sierra, la ciudad más grande e importante en Bolivia en ese entonces.

Sin embargo, para mediados de 1935 las acciones bélicas se estancaron ya dentro de Bolivia, y ninguno parecía capaz de obtener una victoria definitiva.

Miles de hombre combatían y morían en esa zona, donde se alzaban, como mudos testigos de la tragedia, los primeros pozos de la Standard Oil.

En época de lluvias, las capas de arena se transformaban en pantanos impenetrables, debido a un lecho arcilloso casi impermeable. En la estación seca el agua desaparecía de los cañadones y había que transportarla desde largas distancias. Y así la falta de agua cobró por sí misma miles de vidas. Por lo que la posesión de un oasis se convertía de esta forma en una cuestión de vida o

⁵⁴ Scavons Yegros, Ricardo. *Op. cit.* p. 239.

⁵⁵ Cfr. Farcau, Bruce W., *Op. cit.*

⁵⁶ Scavons Yegros, Ricardo. *Op. cit.* p. 240.

muerte. En esas condiciones llegaron a combatir 150 mil soldados semidesnudos.

Mientras, en los arsenales de Guerra y Marina de Asunción, “cerca de quince mil hombres trabajaron, en tres turnos, para la fabricación y reparación de elementos bélicos.”⁵⁷

Y las mujeres, al igual que en la Guerra de la Triple Alianza, volvieron a quedarse solas en el trabajo de la tierra. Y también nuevamente muchísimas de ellas jugaron un rol muy importante en la atención médica de los soldados. Pero también de nuevo, a pesar de su importante papel social y económico, en el ámbito político continuó (por muchísimos años más, debido a la posterior instauración de la dictadura de Alfredo Stroessner) sumamente relegada.

En junio de 1935, Estados Unidos promovió un armisticio.

Así Norteamérica y sus mediadores (en especial Spruille Brand de la Standard Oil, invasor años más tarde de Argentina) lograron salvar en tratados, a pesar de la derrota y pérdida de 500, 000 km², y momentáneamente⁵⁸ para Rockefeller, los reductos petroleros en Bolivia.⁵⁹

Los 70 000 soldados bolivianos y los 50 000 paraguayos muertos, no les interesaban más que a sus pueblos.

Desde el primer año ya se hacía evidente la inutilidad de la guerra. Miles de soldados habían muerto. Y se sabía ya por lo corresponsales de guerra de la prensa, la terrible vida en el campo de batalla, donde los hombres morían a manojos por sed, tirados en el gran desierto del Chaco. Pero la guerra se hacía interminable, y se notaba la intención de ambos gobiernos por prolongarla por siempre... Cada vez viejos más viejos eran reclutados, así como adolescentes.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Pues años más tarde, la revolución boliviana quitaría el petróleo a la Standard Oil, para conformar la empresa nacional Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB).

⁵⁹ Cfr. Cockcroft, James Donald. *Op. cit.*

Aquellos que todavía aceptaban narrar a la prensa sus experiencias en el campo de batalla, salían en las noches, con sus caras pálidas y en ellas su sufrimiento a cuesta, con un trozo de parafina encendida.⁶⁰

—Imagínese—contó un oficial a un periodista —después de haber sufrido tanto en nuestra retirada hasta Alihuatá, nos reunimos todos los oficiales y jefes de la artillería. Habíamos cumplido con nuestro deber en forma que nadie podía tacharnos. Nuestro jefe el Mayor Rivera nos habló como deben hablar los hombres: «el que quiera cumplir su deber, que lo diga con honradez. Somos llamados al sacrificio, el que no se sienta con fuerzas para morir por la Patria, puede optar por la retirada». —Eso no podemos hacer, mi Mayor. Fue la respuesta general. —Entonces, a escribir su testamento, dijo el Mayor. El Teniente Soleme, el Mayor Rivera y todos los jóvenes oficiales, buscaron recado de escribir al igual que los soldados.⁶¹

¿Testamento? ¿Qué iban a dejar los pobres soldados? Un recuerdo cariñoso para la madre anciana, un beso para el corazón amante de la esposa, un engaño de esperanza para la linda novia, todas mujeres, que quizá en esos momentos sólo acertaban a orar por los seres queridos; el relato tierno de una falsa aventura para el empolvado hijito; todos condenados a la tragedia de la miseria y la tristeza...

Internamente, en Paraguay, la unión fue muy grande⁶². Mucha gente acudía a las filas sin ser llamado. Diversos sectores participaron sin que el gobierno se los

⁶⁰ Cfr. Marinovich Ibargüen, Renato. *Op. cit.*

⁶¹ Marinovich Ibargüen, Renato. *Op. cit.*, p. 34.

⁶² En Bolivia, las cosas no se dieron así. Pues Bolivia, también determinada por su historia colonial y decimonónica, tenía, al contrario de Paraguay, una sociedad muy fragmentada. Social, racial y regionalmente el país hasta ese entonces se hallaba dividido. Las élites gobernantes y los capitalistas dueños de minas y tierras, sobre todo extranjeros, despreciaban al resto de la población, fueran mestizos o indios, a quienes sólo veían como esclavos que pasaban por este mundo para morir pronto extrayendo minerales. Pero también los mestizos no pobres veían con gran desprecio a los indígenas. E incluso en ellos había diferencias e incomprensiones. Pues étnicamente Bolivia es un país con varias mayorías indígenas; así aymaras, quechuas y guaraníes del sur no estaban unidos más que por la guerra. Y porque además el sistema de lealtades surgido tras la independencia, creó sólo vínculos regionalistas. Incluso en la guerra misma el racismo se hacía patente: se veían a los altos mandos extranjeros —acostumbrados a esto en sus minas— no haciendo más que mandar a los bolivianos como a sus esclavos, a pesar de estar en su tierra. Para 1932 esto apenas comenzaba a cambiar con la unión de algunos de los trabajadores pobres (la mayoría de la población), sobre todo mineros y obreros.

hubiera solicitado u ordenado. En Paraguay, por ejemplo, desde un principio el clero bajo –como en la Guerra de Independencia y en la de la Triple Alianza—acudió a ofrecer el servicio de una capellanía militar que iría a la guerra, conformada por decenas de religiosos de diferentes provincias.⁶³ Además, decenas de voluntarios profesionistas, sobre todo médicos, fueron al campo de batalla.⁶⁴ A los 15 años, Augusto Roa Bastos y otros compañeros de estudio se escaparían de un colegio de curas para ir también a la guerra.⁶⁵

Pero toda esa unión fue superada por la escasez de muchísimos recursos, y por la inminencia siempre de la muerte.

Extensiones enormes de desierto sin depósitos de agua; calor que alcanzaba los 40 grados en verano; el sol quemando la piel y los ojos sin vegetación para de él guarecerse; mosquitos y otros insectos que comían la piel; falta de comunicaciones; armamentos que mataban a quienes los portaban; falta de medios de transporte.⁶⁶

Al principio aún la esperanza se alcanzaba a filtrar en los corazones de los combatientes. Luego aunque sea la cordura les hacía intentar sobrevivir entre tantos compañeros muertos.

Pero al final tal vez sólo el instinto los hacía arrastrarse por la arena al paso de algún remoto camión con agua.

Durante la guerra, poco a poco paraguayos y bolivianos pobres fueron quedando frente a frente y viéndose como iguales. Lo que desde el principio fue cierto respeto entre soldados, luego se convertiría en abierta solidaridad sobre todo en lo que respectaba al agua.

⁶³ Gaona, Silvio. *Capellanes de la Guerra del Chaco, 1932-1935*. Paraguay, 1965.

⁶⁴ Dalla-Corte Caballero, Gabriela. *La Guerra del Chaco: ciudadanía, Estado y Nación en el siglo XX; la crónica fotográfica de Carlos de Sanctis*. Prohistoria Ediciones; Argentina, 2010.

⁶⁵ Almada Roche, Armando. *El estilo de la tierra*. Ediciones El pez del pez; Argentina, 1998; p. 11.

⁶⁶ Cfr. Nieto Peña, Xesús; De Sás-Murías, Ramiro. *El conflicto del Chaco a la luz de la historia*. Editorial Cenit; España, 1933.

Un soldado chaqueño escribía a sus hijos: “[...] entonces, bendita sea la guerra, que torna a los hombres más humanos.”

2. GUARANÍS Y ORALIDAD. LA CULTURA PARAGUAY

Como ya se ha mencionado, Paraguay es de los países de América Latina que más tiene en su presente rasgos de sus pueblos originarios.

Tales rasgos no se manifiestan únicamente en la estructura biológica de sus habitantes, quienes, en mayor o menor medida, son descendientes de los indígenas guaraníes.

Sobre todo; la presencia de lo indígena se ve reflejada en muchísimos de los aspectos que conforman la cultura de su sociedad. Tan sólo el habla generalizada de la lengua indígena junto con el castellano, representa una singularidad en la región y en la historia.

La Colonia se desarrolló aquí de manera muy particular. Ello fue producto de diversos factores: geográficos, económicos, políticos, sociales y de las características de los pueblos que aquí habitaban, que no conocían estratificación social, y que se protegían mutuamente incluso entre diferentes pueblos o guáras.

La falta de materias primas y minerales y de rutas claves para el comercio, desalentó la llegada de suficientes colonos permanentes y sus familias,

propiciándose un gran mestizaje y una rápida suplantación generacional de españoles por mestizos, así como el hecho de que, debido a la exclusividad de mujeres indias, la crianza transmitiera a los hijos mestizos el mundo indígena.

Mas sobre todo debido a la fuerte rebeldía de los guaraníes, la población indígena, aunque menguante en un principio, siempre constituyó una mayoría abrumadora, frente a españoles y aún mestizos.

Otro hecho, de inmenso valor, coincidió en el espacio y el tiempo con la Colonia paraguaya, y determinó el devenir indígena.

La colonización española, en todas partes del mundo en las que se llevó a cabo, llevó consigo como medio para el dominio, pero también como un fin *per se*, la evangelización de los aborígenes. Franciscanos, dominicos, otras órdenes regulares y el clero secular siempre formaron parte de la empresa conquistadora y colonizadora. Más tarde, se unirían la Compañía de Jesús en nuestro continente.

Pero de entre diversos lugares del globo, los jesuitas vinieron a escoger en la provincia paraguaya el sitio en donde llevarían a cabo uno de sus proyectos más ambiciosos y pretendidamente humanistas: el intento de crear un Estado que semeajara al paraíso, retomando ideales de la Iglesia católica ya remotos para ese entonces; ideas teológicas acerca del un lugar utópico alejado de muchos males del ser humano y la sociedad.

Aun con sus características criticables, por su paternalismo cuando no sometimiento de los indígenas y la extracción de riqueza de su trabajos, esta segunda coincidencia en Paraguay determinó también la gran preservación de los indígenas y de lo indígena, pues en las llamadas misiones jesuíticas creció enormemente la población guaraní y se resguardó, incluso a espaldas de los misioneros, mucha de su cultura. En ellas, a diferencia de los pueblos o távas de indios de la Provincia, los indios se mantenían sin contacto con los españoles civiles y su cultura.

Por ello, al contrario de lo que hubieran soñado los jesuitas, tras dos siglos de imposición de la vida misional, no se logró acabar con las concepciones del mundo de los guaraníes, e incluso éstos, muchas veces no alcanzaron a aculturarse del todo, por no terminar nunca de comprender ciertas concepciones cristianas.

El mundo guaraní sobrevivió transmitido de generación en generación mediante la experiencia de la oralidad.

Así, para fines del siglo XVIII, con la expulsión de la Compañía de Jesús y la incorporación de los indios de la misiones al resto de la sociedad, la ya de por sí guaranizada provincia paraguaya, se reindianizó aún más.

Entonces en los albores del siglo XIX y de la Independencia, el país tenía una fisionomía muy singular. Fisionomía que se preservaría con el atípico gobierno de Gaspar de Francia.

Y que para las posteriores épocas, a pesar de los intentos de hacer de este país uno más en donde lo indígena se marginara, la cultura mestiza con tantas cosmovisiones y prácticas guaraníes, ya estaba arraigada.

La vida cotidiana está impregnada aún del universo de tradiciones y cosmovisiones derivadas de la cultura guaraní colonizada. No respetada en su otredad, siempre intentándose acallar, mas al final herida pero triunfante.

Tal universo se presenta en las formas más palpables que integran una cultura: el habla, las creencias, los mitos y ritos, las costumbres, las prácticas en tantos aspectos de la vida como la medicina, el trabajo con la tierra, la cocina, el arte. Pero también en las formas en que se comunican y relacionan entre sí los seres, e incluso, todavía, en la reproducción material de la sociedad y sus relaciones con el entorno y la naturaleza.

Lo guaraní que pervive, así, está no sólo en lo visible. Está en la ideas que aún perviven y se transmiten; está en la forma en que se conoce, se siente y se experimenta el mundo.

En la forma diferente en que se mira lo que nosotros miramos.

Pero incluso en la forma en que se mira lo que nosotros creemos inexistente, no sólo inmaterial. En aquello que, como hacían los primeros guaraníes, no se busca en los hechos palpables, sino en su radiación.

Es, pues, fundamental conocer las características socioculturales de los guaraníes al momento de la conquista española para comprender su enraizamiento en la sociedad y cultura paraguayas.

2.1 PUEBLOS INDÍGENAS PRECOLOMBINOS.

“El decía yvaga-ratá, con lo que la intraducible expresión fuego-del-cielo designaba al cometa y aludía a la vez a las fuerzas cosmogónicas que lo habían desencadenado, a la idea de la destrucción del mundo, según el Génesis de los guaraníes.”⁶⁷

El poblamiento de Sudamérica, y en ella de la región paraguaya, se dio mediante dos grandes oleajes. El primero derivó de las primeras migraciones al continente americano por el Estrecho de Bering hace 20,000 años aproximadamente, arribando en el 6,000 a.C. El segundo gran oleaje migratorio proviene del Istmo de Panamá, y arribaría al norte de Sudamérica en el 3,000 a.C.⁶⁸

⁶⁷ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 28.

⁶⁸ Cfr. Susnik, Branislava. *El rol de los indígenas en la formación y la vivencia del Paraguay*. Intercontinental Editora. Paraguay, 2011.

Del primer oleaje derivan dos grandes grupos raciales. Los pobladores que arribaron a la región occidental del actual Paraguay, a la pampa argentina y hasta la Tierra del Fuego alrededor del año 6,000 a.C. corresponden al tipo racial denominado **pámpido** (que es el mismo que para algunas tribus de Norteamérica se conoce como plánido). Aunque entre sí presenta variantes, en general el tipo físico pámpido es el de pobladores de gran estatura, fuerte desarrollo de miembros inferiores y tez olivácea. Al tipo racial pámpido pertenecen las tribus de los mbyá-guaicurúes norteños y sureños –de suma importancia en la historia paraguaya por su gran espíritu guerrero y por ser quienes impidieron totalmente el poblamiento del occidente paraguayo hasta muy entrado el siglo XIX—; los mocovíes, los abipones y los tóbas; así como los yiquí-guaicurúes y los payagués canoeros que surcaban todo el río Paraguay.

Estos pobladores tenían una cultura paleolítica superior, que se caracteriza por el ser nómada, dedicados a la caza, la recolección y la pesca, sin ninguna productividad. Se agrupaban en simples tribus unilineales, que a veces se llegaban a federar para la defensa de la posesión de una zona o cazadero que les proveyera recursos –delimitado muchas veces por ríos o riachuelos—, pero sin tener un concepto de apego a la tierra.

Al encontrarse con un clima seco y con poca agua, se alimentaban de semillas y vainas el resistente algarrobo, de frutos de clima seco, de avestruz, venado, y de diversos peces.⁶⁹

Sus creencias estaban impregnadas de naturalismo y de la inmediatez de la subsistencia: de lo que el hombre ve, de lo que experimenta, de lo que hace, de lo que caza o recolecta. Siempre a expensas de la naturaleza y sus fuerzas, consideradas mágicas.

Muchos de los grupos pámpidos tenían un fuerte *ethos* guerrero, mediante el cual entrarían en contacto con los grupos neolíticos del oriente paraguayo, y

⁶⁹ Cfr. Fogel, Ramón. *Los pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya*. Universidad Nacional de Pilar. Paraguay, 2010; p. 44.

posteriormente con los españoles, extrayendo de ambos botines materiales y culturales.⁷⁰

El segundo tipo racial que se hallaba en el Paraguay precolombino en el momento de la llegada de los españoles y que tiene también su origen en el primer oleaje migratorio, pertenece al tipo físico similar al melanésico, y que para Sudamérica se conoce como **láguido**. De cultura también paleolítica como los pámpidos, se movían por las sabanas de la región amazónica y sus ríos, llegando a la zona oriente del hoy Paraguay y bajando por ambas márgenes del río Paraná alrededor del año 5,000 a.C. Varios grupos láguidos asimilarían la lengua y otros rasgos de los amazónidos, como los túmulos funerarios.

El tercer y último tipo racial del Paraguay, y el más importante en su historia, proviene del segundo gran oleaje que pobló el norte de Sudamérica, que como se dijo arribó hacia el 3,000 a.C. Es el tipo físico protomalayo o mongoloide, con características absolutamente diferentes de los tipos pámpido y láguido: baja estatura, braquicéfalos y de tez amarillenta. Tal tipo racial se denominó **amazónido**.

Tenían una cultura neolítica, basando su existencia en la caza y el cultivo –en ciertas zonas muy incipiente y en otras, como se verá en otro apartado sorprendentemente desarrollado—siempre con el carácter subsistencial, sin producir excedentes. Practicaban la roza y la quema, métodos agrícolas comunes entre los amazónidos y otras familias etnolingüísticas de Sudamérica. Debido a que los suelos de las zonas cálidas son extremadamente frágiles, en pocos años quedaban agotados⁷¹, por lo que llevaban a cabo un continuo movimiento en búsqueda de nuevas tierras fértiles y para descansar las que dejaban. Se asentaban siempre cerca de bosques que no rozaban, por cuestiones culturales de apego al monte y su humedad y para extraer de ellos y sinnúmero de plantas medicinales.

⁷⁰ Cfr. Susnik, Branislava. *Op. cit.*

⁷¹ http://es.wikipedia.org/wiki/Agricultura_itinerante

Aunque también sus creencias estaban ligadas con el presente vivencial y la subsistencia, al buscar tener e invocar más abundancia, sus creencias y prácticas se complejizaban. Tenían muchísimos mitos, creacionales, vivenciales y de destrucción, y consideraban a ciertos hombres, los chamanes, poseedores de conocimientos y capacidades derivados de magia más que de su experiencia, y guías hacia la *tierra sin mal*, en el caso guaraní (cuestiones que se verán con un poco más detalle en otro apartado).⁷²

Por tener cultivo, su organización social se basaba ya en grandes casas comunales, lo que les permitió también un mayor desarrollo de la manufactura ceramista policrómica y el tejido.

Los amazónidos abarcan diferentes familias socio-lingüísticas, como la gran familia arawak, que incluye a los chané-arawak en el sur de Brasil y norte de Paraguay y los panos y los jíbaros de Ecuador; los indios caribes y otras tribus de Brasil, y por último, la numerosa familia tupí-guaraní, que poco a poco fue descendiendo por los afluentes sureños del río Amazonas hasta los afluentes del Paraguay y del Paraná (llegándose luego a dispersarse por el actual país de Paraguay, y en menor medida Brasil, Bolivia, Argentina, Ecuador y Uruguay).⁷³

Los tupís-guaraníes –principalmente– alrededor del 2,000 a.C. (debido a una repentina expansión de la sabana en la amazonía) y a través de casi dos mil años emigraron en busca de mejores condiciones climáticas al territorio de los protopobladores paleolíticos láguídos, muchas veces prevaleciendo sobre ellos mediante la imposición de su lengua (el avá ñe'e) tanto subyugándolos como marginándolos a tierras poco fértiles, y otra veces superviviendo cuando los paleolíticos eran mayoría.

Tenían una gran variedad de cultivos: diversas razas de maíz y de mandioca, pepirá, cacahuates, palmeras de coco, batata poroto domesticado y otros más.

⁷² Cfr. Susnik, Branislava. *Op. cit.*

⁷³ Cfr. Pusineri, Adelina. “El período prehispánico”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op.cit.*, y Moringio, Marcos. “Unidad y diferenciaciones del guaraní”, en *Suplemento Antropológico*, Vol. VIII; Asunción, 1973.

Cazaban venados, puercos salvajes, avestruces, ovejas, liebres, gallinas y gansos salvajes. Y pescaban muchas especies.⁷⁴

Estos grupos tupís-guaraní, que en su identidad lingüística se autodenominaban *avá*, que quiere decir hombre, hicieron su desplazamiento y dispersión progresiva por los ríos Paraguay y Paraná mediante dos ramales: el de los proto-mby'á y el de los proto-carios⁷⁵.

Los avá-amazónicos o tupís-guaraní del ramal **proto-mby'á** tenían una organización social pequeña, basada en grupos unipatrilineales establecidos la mayoría de las veces en una sola casa comunal, que contenía en promedio 50 familias (padres y cuatro hijos) sin rebasar nunca las 100, es decir, albergando a menos de 600 almas. Tal casa comunal se denominaba **tey'i**. Los tey'i pocas veces se federaban, pues en ellos predominaba una ideología exclusivista, del *oré* o “nosotros” estrecho, cerrado.

El segundo ramal avá-amazónico, el **proto-cario**, que arribó más tardíamente al Paraguay, hacia el 300 o 200 a.C., se caracteriza ya por la aglomeración del gentío en espacios denominadas **teko'á**: aldeas donde coexistían multilinajes en un solo lugar, siendo necesaria un área mayor de tierra para la roza, y mayor organización del trabajo para la tala de los grandes árboles propios de la selva sub-tropical, llevada a cabo apenas con débiles hachas de piedra. La mayoría de las tribus de proto-carios eran excelentes canoeros, por lo que su desplazamiento fue a través de ríos, para después asentarse en algunas ocasiones tierra adentro, por ser también buenos agricultores. Tenían la noción del *teko porã* o buen vivir, es decir, de obtener de la naturaleza y el trabajo compartido gran bienestar y no sólo sobrevivencia para todos los integrantes de teko'á. Su organización se basaba en el *ñandéva* o “nosotros” inclusivo. La organización cooperativa se daba mediante alianzas entre distintos linajes, llevadas a cabo por los lazos de parentesco engendrados a través de la mujer. Los parientes o *tovayá* creaban vínculos de reciprocidad, de ayuda mutua. Por ello, en el ramal proto-cario, la poligamia significaba el

⁷⁴ Cf. Melià, Bartomeu. *Op. cit.* y Fogel, Ramón. *Op. cit.*

⁷⁵ Cfr. Susnik, Branislava. *Op. cit.*

aumento de *tovayás* que brindaran ayuda en el trabajo, aumentando con ello también los lotes de tierra, pues estos se asignaban en función del número de hijos a alimentar.

Este aspecto social es sumamente importante tenerlo en consideración, pues el sistema de parentesco constituyó ~~también~~ el fundamento en algunos casos tras los primeros contactos hispano-guaraní, de los cuales se hablará más adelante.

Proto-mby'ás y proto-carios, pertenecientes a la misma familia socio-lingüística, convivían de diferentes formas: a veces se fusionaba, otras, se imponían los proto-carios a los proto-mby'ás, pero las más de las veces coexistían. Eran lo que en conjunto conocemos como guaraní para la época de la conquista.

Los guaraní se hallaban distribuidos en diversos espacios geográficos bien definidos, por lo general delimitados por ríos: los “guára”, grupos socio-políticos diferenciados, en donde se admitía el derecho al uso de la tierra y rotación de las rozas por parte de todos los cazaderos pertenecientes al grupo, así como por la prohibición expresa de penetración por parte de otros grupo, de otro “guára”, vaya, aun su identidad guaraní –con excepción de los chamanes andantes, que se desplazaban entre los diferentes guáras—. Varios de estos guáras se fueron llamados así en relación “a un cacique principal, como Guarambaré, Guayrá, Tovayá, etc.”.⁷⁶

A la llegada de los españoles, existían 14 grandes guáras: los **carios**, proto-carios asentados entre el río Tebicuary y el Manduvirá en grandes aldeas o teko'ás separados, principalmente en torno al lago Ypacarí y en torno a la zona de Quiindy y Acahay, con un *ethos* cazador y agrícola fuerte, siendo de los primeros en entrar en contacto con los conquistadores y estableciendo –tras su derrota en algunas primeras batallas– alianzas de parentesco con ellos; eran temerosos de las frecuentes invasiones de los pámpidos payaguáes y yiquí-guaicurús; los **tobatines**, probablemente proto-mby'ás, con fuerte conciencia de pertenencia a su guára, pero estableciéndose en pequeños tey'i, asentados al

⁷⁶ Melià. Bartomeu. “El guaraní conquistado y reducido”. Asunción, CEADUC, 1993; p. 18.

norte del río Manduvirá y al sur del Jejuí-Guazú, tenían un *ethos* guerrero y fueron hostiles a los españoles; los **guarambarenses**, gran guára que se extendía desde el Jejuí-Guazú, pasando el río Ypané y el Apá, hasta el río Blanco, formando grandes teko'á hacia la rivera del Paraguay mientras que hacia el este se distribuían en pequeños tey'i, agrícolas que vivían también bajo los ataques de los payaguáes y de los mbayás-guaicurús, fueron tal vez los más combativos hacia los españoles y así los que más padecieron su violencia; a la llegada de éstos se encontraban impidiendo el arribo de sus vecinos itatines; los **itatines**, asentados desde el río Blanco hasta el Mbotetey, eran agrícolas y guerreros, y se hallaban en constante expansión hacia el Guairá en busca de más tierras para sus numerosos tey'i, teniendo hacia el este a grupos láguidos a quienes pacíficamente habían transmitido la lengua guaraní y sus costumbres; fueron también muy reacios a la conquista, y sólo se logró pacificar a algunos de ellos con las misiones jesuitas.⁷⁷

Estos cuatro grandes guáras se asentaban en la mitad occidental de la región oriental paraguaya, en la margen derecha del río Paraguay, teniendo una gran densidad poblacional. En la mitad oriental, en los márgenes del río Paraná se asentaron otros guáras con menor densidad de población, y en convivencia o rodeados siempre de enclaves de protopobladores láguidos. Los **mbarakayúenses** se instalaron al pie de las sierras de Mbarakuyú y Amambay en cuyas cuevas vivían los kaingangues paleolíticos, y cerca del río Itaná rodeados de paleolíticos paikeras, sin ningún contacto con el resto de guaraníes; son de los tres guáras que jamás, bajo ninguna circunstancia, lograron ser sometidos o reducidos en misiones y que se mantendrían ajenos al mestizaje casi hasta nuestros días; los **mondayenses** ocupaban las zonas de los ríos Acaray y Monday, extendiendo sus pequeños tey'i hasta el río Ñacunday, entrando algunos en contacto con los jesuitas hacia 1630, y otros, constituyendo el segundo guára que permanecería rebelde hasta nuestros días; los **paranáes**, se extendían en el sur, entre los ríos Tebicuary y bajo Paraná, y se conformaban por distintos grupos, algunos más terrestres y agrícolas al sur del Tebicuary de origen del ramal proto-mby'á y otros pescadores con un fuertísimo *ethos* canoero, surcando tanto el bajo Paraná como el recodo hacia el Iguazú y con una

⁷⁷ Cfr. Susnik, Branislava. *Op. cit.*

conformación propia de los proto-carios, siempre en contacto y apoyo los unos con los otros, y también sumamente rebeldes frente a los españoles; los **ygañaenses**, reducido número de tey'is en el recodo del río Paraná, rodeados de kaingangues denominados por ellos guayaná, canoeros y cultivadores con comunicación con los paranáes; los **yguazuenses**, colonia guaraní (sin fuerte sentido de pertenencia a un guára) prácticamente rodeada de tribus de láguidos, esencialmente canoeros aunque también se dedicaban al cultivo en torno al río Iguazú, y que con mbarakayúenses y mondayenses serían el tercer guára que resistió por completo el contacto con los blancos; los **uruguayenses**, pequeños grupos asentados en la rivera derecha del río Uruguay y en menor medida en la otra orilla, que se autodenominaban de distintas maneras según los lugares que ocupaba, rodeados de paleolíticos, y de gran importancia por la comunicación que mantenían con otros grupos guaraníes; los **tapes**, pequeño grupo guaraní alejado del resto, ubicado en los ríos Ybicuí y Yacuí en Brasil; los **mbiazás**, guára sumamente alejado ubicado cerca de y en las costas atlánticas; los **guairaes**, ubicados entre el río Tieté y el Iguazú, en el Brasil, que se encontraban a la llegada de los españoles en plena efervescencia social, debido a que le atravesaban pugnas entre los grandes *avá'eté* o señores de los diversos teko'á, que en este guára tenían más prestigio que los chamanes, por lo general conciliadores entre grupos guaraníes— o con los *tey'i'ru*, jefes de los tey'is Por último tenemos a los **chandules**, guaraníes canoeros que se asentaban en las islas del río Iguazú y de las partes de los ríos Paraná y Uruguay cercanas al Iguazú.⁷⁸

Todos estos guáras guaraníes, como se ha visto, compartían rasgos pero también se diferenciaban entre sí, según su origen y desarrollo, presentando características de proto-carios, de proto-mby'ás o de ambos; teniendo, como ya se mencionó, una densidad poblacional alta en la parte occidental del oriente paraguayo y baja hacia el oriente, siendo los de la primera zona en general muy temerosos de los pámpidos, tanto de los canoeros payagués que dominaban el río como de los bélicos mby'ás que estaban tras cruzarlo. Prevalciendo en unos el *ethos* agrícola y dedicándose otros más a la caza o la pesca, siendo algunos básicamente canoeros.

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*.

Además de la permanente inseguridad junto al Paraguay debida a payaguáes y guaicurúes, existían tensiones internas sea por la lucha entre algunos guáras, sea por la rivalidad endotribal entre jefes o avá'etés (a pesar de las constantes mediaciones por parte de los chamanes), o la imposición de los avá'etés proto-carios a los pequeños jefes *teí-rú* de los *tey'i*.⁷⁹

Otro rasgo que cubría a los diferentes guáras eran sus creencias mitológicas y concepciones mágicas. Dentro de ellas, mencionaremos por el momento dos – debido a su importancia en la historia posterior, principalmente en lo que al contacto hispano-guaraní y a las misiones jesuitas se refiere—: primero, la creencia en la existencia de un lugar en la tierra donde el mal, los males, no existían, tierra que en algunos sitios –principalmente en la parte oriental de los asentamientos guaraníes— denominaban Candiré, y que asociaban con la región andina, que por oídas de grupos que se habían acercado al imperio inca, sabían que allí poseían y manejaban el metal, por lo que también la llamaban *tierra del metal*.⁸⁰

La otra característica importante en las sociedades de todos los guáras guaraníes, es la de la existencia de chamanes o *karaívas*, personas que recorrían los diferentes guáras, desplazándose por grandes distancias, “organizando grandes festividades y ceremonias chamánicas y manifestando siempre algunos poderes verdaderamente mágicos”⁸¹. Ellos eran sumamente queridos y respetados en todos los guáras, debido a su sabiduría y a sus poderes; estos últimos derivados no del conocimiento –desarrollo humano al cual cualquiera puede acceder o puede adquirir— si no de magia, y por eso tan, tan valorados. Además, los *karaívas* suscitaban (y aun siguieron suscitando tras el contacto hispano) “movimientos que en numerosos casos hicieron migrar tribus enteras”⁸² en busca precisamente de la tierra sin mal.

⁷⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 80.

⁸² Melià. Bartomeu. *Op. cit.*, p. 27.

Así pues, éstos eran los guaraníes. Y a pesar de existir entre sus guáras muchas más similitudes que diferencias, “el contacto de los españoles con uno y otro grupo fue fundamentalmente distinto”⁸³.

Haremos un pequeño salto al orden cronológico y, para aprovechar el mapa y cerrar este apartado, esbozaremos resumidamente el destino de cada uno de los guáras para mediados del siglo XVII, cuando ya todos han tenido contacto con españoles y lusos, y han perdido la mayoría mucha población y su lugar originario.

Los carios y tobatines, a pesar de la resistencia inicial, fueron aglomerados en los *távas* cristianos o pueblos de indios alrededor de la fundada Asunción, muy cerca del lago Ypacarí en torno al cual se habían establecido los teko’á carios. Los “orgullosos y vengativos guarambarenses, siempre revoltosos (organizaron 5 grandes revueltas [y otras tantas menores] contra los españoles)”⁸⁴, y objeto de persecución también de los mbyá-guaicurúes, fueron obligados a organizarse en *tavás* cerca igualmente de Asunción, muy lejos de sus tierras originarias, y fueron los que más sufrieron la violencia española y el yanacato o esclavitud, por permanecer siempre reacios a constituir alianzas con los invasores. De los itatines, algunos emigraron hacia los que es hoy Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, y otros, en un primer momento, trasladaron su guára hacia el río Apá, pero posteriormente fueron dispersándose en su huida de los *bandeirantes* paulistas (portugueses) que los perseguían para hacerlos esclavos; un grupo de estos itatines fue reunido a principios del siglo XVII por los jesuitas y trasladados al sur del río Tebicuary, fundándose las misiones de Santa Rosa, Santiago y Santa Ma. de Fe. Y otro tanto de población de itatines fue aglomerado en los *távas* en torno a Asunción junto con carios y tobatines. Tal fue el destino de los guáras asentados a la derecha del río Paraguay, y por tanto, para mediados del siglo XVII, al norte del Manduvirá no quedaba ningún poblado guaraní en el occidente del oriente paraguayo.

⁸³ Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 37.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 66.

Los paranáes, los uruguayenses y los ygañaenses, permanecieron en sus guáras relativamente ajenos a la conquista sólo hasta 1612, año en que también fueron reducidos por los jesuitas y puestos a trabajar dentro de su particular sistema; sin embargo los paranáes canoeros fueron tan reacios al sometimiento español como los guarambarenses por lo que fue sumamente difícil reducirlos, huyendo mucho al monte y muriendo en batallas. Los guairaes fueron quienes más sufrieron bajo la persecución de los *bandeirantes*. Los jesuitas intentaron aglomerarlos y luchar juntos contra los esclavistas, pero varios intentos fueron infructuosos; hasta que en 1630 el padre jesuita Ruiz de Montoya logró para protegerlos, el éxodo—aunque sólo de 12,000 almas, pero de gran importancia—de dos misiones en el Guairá, por el río Paraná hacia el sur, por casi mil kilómetros, refundando las misiones de Loreto y San Ignacio cerca del arroyo Yabebirí. Los que no se fueron con él, terminaron despoblando su tierra a causa de los *bandeirantes*, huyendo a refugiarse a los montes, viviendo hasta el siglo XIX fuera de todo contacto con mestizos españoles y portugueses, en un verdadero estado de inseguridad y miedo, de terror o *mba'e megüa*, casi el fin del mundo.

Los tapes, casi todos, se aglutinaron en una misión jesuita fundada en su tierra en 1628, pero debido a ser un jugoso botín para las incursiones paulistas por estar reunidos tantos en un solo lugar, y a pesar de la resistencia, los jesuitas se exiliaron con ellos hacia el río Uruguay. Los mbiazás, que habitaba las costas del océano Atlántico, igualmente huían de los *bandeirantes*, pero en su caso se dio un fenómeno particular en donde muchas veces los jefes comunales entregaban a su gente a cambio de objetos metálicos; los que lograron huir se agregaron a los tapes.

Por último, como se mencionó ya, yguazúenses, mondayenses y mbarakayúenses (los guaraníes de la cuenca del alto Paraná), enclavados entre grupos de protopobladores láguidos, “se mantuvieron ajenos al contacto con los blancos, para ser después conocidos con la denominación general de monteses. Y estos grupos constituyeron la cuna, el origen y la procedencia de las tres modernas tribus que actualmente se conservan en la región: los Paí tavyterã, los Chiripá (llamados ellos mismos avá catueté) y los mby'á guaraníes.”⁸⁵

⁸⁵ *Ibidem*, p. 69.

2.2 CONTACTO CON LOS ESPAÑOLES Y RESISTENCIA INDÍGENA. CONQUISTA. LA ENCOMIENDA Y LOS TÁVAS. REBELIONES.

*“Pero ella tampoco hablaba. Y si hablaba,
nadie le hacía caso porque era lunática.
No tenía más que sus frases incoherentes,
que el guaraní arcaico hacía aún más incomprensibles,
y ese alucinado estribillo del Himno de los Muertos de los guaraníes del Guairá.”⁸⁶*

A pesar de que toda la literatura sobre este período de la historia paraguaya habla generalmente de una amistad o alianza hispano-guaraní surgida casi desde el principio (y que en todo caso se realizaría tras batallas sólo con la parcialidad de los carios), e incluso la gran antropóloga esloveno-paraguaya Branislava Susnik menciona que entre carios y españoles hubo solamente una “pequeña e insignificante escaramuza”⁸⁷, la búsqueda exhaustiva de fuentes primarias, y el hallazgo de una fuente latina de un soldado y cronista alemán que vivió los primeros encuentros, arrojó en este trabajo información sumamente interesante y novedosa, que rompe esta gran tendencia historiográfica.

Cuando los conquistadores Juan de Ayolas y Domingo Martínez de Irala llegaron a territorio guaraní, en 1537, los guaraníes carios, primero con los que aquéllos establecieron contacto, ya tenían conocimiento –a través de los guaraníes chiriguano, de las islas del río Paraná– del acercamiento de grandes hombres montados en animales.

Entonces, una convocatoria guerrera de diversas parcialidades de carios salió a esperarlos, en un acto simbólico, para “ver qué tipo de relaciones se tomarían con los hombres que llegaban.”⁸⁸ Estos carios eran dirigidos por el cacique Lambaré.

⁸⁶ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 28.

⁸⁷ Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 81.

⁸⁸ *Idem.*

El solado y viajero alemán Ulrico Schmidl, dejó la primera crónica sobre este contacto hispano-guaraní, narrando lo siguiente:

[...] los sobredichos Carios [con] cerca de cuarenta mil hombres de pelea con sus arcos de arma y flechas dijeron a nuestro capitán general Juan Ayolas que nos volviéramos de nuevo a nuestros bergantines o barcos, y ellos nos proveerían de bastimentos [y] también de lo que nosotros necesitáramos y que nos alejáramos de ahí si no ellos serían nuestros enemigos. Pero nosotros y nuestro capitán general Juan Ayolas no quisimos retroceder de nuevo pues la tierra y la gente nos parecían muy convenientes, junto con la mantención; pues nosotros en cuatro años no habíamos comido pan ninguno sino que nos hemos sustentado sólo con peces y carnes.⁸⁹

Frente a la negativa de los españoles de irse, los carios habrían tomado sus arcos, y en consecuencia los españoles detonarían sus arcabuces, matando a hasta 2000 almas.

[...]Antes de pasar tres horas, ya estuvieron destruidas y conquistadas las tres palizadas de postes y nosotros con toda la gente penetramos en el pueblo y matamos a mucha gente, hombres y mujeres y niños.⁹⁰

Tras esta matanza de carios, el cacique Lambaré es tomado preso. Antes de ser condenado, Lambaré diría durante el proceso⁹¹:

⁸⁹ Schmidl, Ulrich. *Vera historia, admirandae cuiusdam nauigationis, quam Huldericus Schmidel, Straubingensis, ab Anno 1534 usque ad annum 1554 in Americam vel nouum Mundum, iuxta Brasiliam & Rio della Plata, confecit Quid per hosce annos 19sustinuerit, quam varias &quam mirandasregiones ac homines viderit*. Noribergae: Impensis Levini Hulsij, 1599. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/vera-historia-admirandae-cuiusdam-nauigationis-quam-huldericus-schmidel-straubingensis-ab-anno-1534-usque-ad-annum-1554-in-amicam-vel-nouum-mundum-iuxta-brasiliam-rio-della-plata-confecit/>

Es necesario mencionar que, en varias fuentes primarias de cronistas españoles, se menciona que en los primeros encuentros con los guaraníes no hubo sangre. Pues lo que los españoles consideraban como sangre, era sólo la de los blancos caídos.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Archivo de Simancas, España. Citado por Fogel, Ramón. *Op. cit.*, p. 19.

[...] *he'iva'ekue Tamandare pejutaha ñandepojokua atã pytaguakuéra, upévare tekotevë pejejuja. Mba'eicha rupi oúta pytaguakuéra omboaparypy tetã guaraníme, oykuaa'ÿre ñe'ë ha imba'embyasy. Kóva ko tetã Cacique Paraguay mba'e, ndohejamo'ái heta tetã ambue ombopytupa isãso, upévar tekotevë oikuaa mayma pytaguakuéra, mba'eichapa Cario-guaraní ha Paraguay ra'y omano ha oporojuka Tupã répare, ani haguãavave oñotÿ ipy ha hi'ánga y Paragua'y ykére ha Paragua yvúpe.*

([...] Había dicho Tamandare que extranjeros vendrán a maniatarnos durante largo tiempo, por eso es necesario que los matemos. Cómo van a venir los extranjeros a esclavizar la nación guaraní, sin conocer su lengua y sus sentimientos. Esta nación es del Cacique Paraguay, no dejará que ustedes vengan a acogotar su libertad; por ello deben saber todos los extranjeros cómo los hijos de Cario-Guaraní y Paraguay mueren y matan en nombre de Tupã, para que nadie se radique en la vera del río Paraguay y en el territorio de Paraguay.)

Pasada la primera batalla, los carios se reorganizan y comienzan a construir alrededor de sus teko'ás trincheras y trampas para los españoles, pero el armamento de éstos logra vencerles. Según el cronista, la guerra abierta duró año y medio, y posteriormente, los carios comenzaron a dar comida a los españoles únicamente como trueque para rescatar a los cautivos.

Sólo tras dos años de guerra perdida, comienzan a vislumbrar la posibilidad de aliarse para ya no seguir muriendo. E incluso, según observaciones de Schmidl, lo hacen también para aprender de los conquistadores sus estrategias de guerras y emplearlas contra ellos mismos.

Los guaraníes, al ver el dominio del metal que tenían los españoles, y mirando que “su gente caía al suelo y no veían ni bola ni flecha alguna salvo un agujero en el cuerpo”⁹², los guaraníes comenzaron a creer que se hallaban frente a hombres con poderes de magia, parecidos a sus karaívas o chamanes, surgiendo así “el término con el que los guaraníes [carios y posteriormente el

⁹² Schmidl, Ulrich. *Op. cit.*

resto] denominarán a los españoles: *karaí*.”⁹³ Término que iría poco a poco perdiendo su connotación de admiración, y después sólo designaría al amo, a los dueños, a los encomenderos.

Para evitar más muertes, como se ha dicho, deciden –desde su tradición social– hacerse *tovayás* o parientes de aquéllos, creyendo que así, a cambio de los alimentos y vivienda que les darían, los españoles les brindarían instrumentos de metal para facilitar la tumba de árboles. Recordemos que el trabajo de tala en la selva para tener tierra cultivable era sumamente difícil con las hachas de piedra que tenían los guaraníes y con las que se requería un número grande de *tey’is* completos para tirar pocos árboles.⁹⁴

La creación de parentesco implicó siempre entre guaraníes un vínculo de reciprocidad. Entonces (analizando lo que ocurría sólo por su apariencia, en su inmediatez) al ver que los *karaí* carecían de mujeres, concretaron la amistad interétnica dando mujeres⁹⁵, para que los cuñados les ayudaran. Y aunque los guaraníes eran los únicos que trabajaban la tierra, esperaban a cambio provisión de herramientas y ayuda en la protección frente a los pámpidos, denominados en la literatura española de la época como Agaces.

Los españoles llegaron a tener diez mujeres cada uno, así como alimento y asentamiento. Pero además, se les brindaron casi 1,500 jóvenes guerreros o *kerémbas* para guiarlos y acompañarlos en su expedición en busca del Dorado.⁹⁶

⁹³ Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p.81. Es necesario notar que, a pesar de esta afirmación de la Susnik, Bartomeu Melià, lingüista, antropólogo y sacerdote paraguayo, menciona que “esto no quiere decir necesariamente que todos los Guaraní del Paraguay hayan visto en los cristianos virtudes de *karaí*. Más probable es que hayan sido los mismos cristianos quienes, conocedores de lo prestigioso del término, se hayan atribuido dicha denominación”. Melià. Bartomeu. *Op. cit.*, p. 27.

⁹⁴ Los mismos jesuitas, en sus primeras cartas a Roma del valor dado por los guaraníes a estos instrumentos, y escribían que con una hacha de metal “conseguimos sacar del monte a un cacique con por lo menos 50 hombres”. Citado por Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 83.

⁹⁵ Hay que recordar y remarcar que este actuar fue exclusivo de los carios y en menor medida de los tobatines, pero no de ningún otro guára. La obtención posterior de mujeres guaraníes por parte de los españoles, se hizo mediante la violencia.

⁹⁶ Expedición que terminó trágicamente tras la muerte de Ayolas (en 1538) “a manos de los payaguáes, quedando el puerto de Candelaria [muy cerca de Bahía Negra], así llamado por los españoles, en el punto donde Ayolas cruzó el Paraguay para entrar al Chaco, punto desde el cual en varias ocasiones posteriores Irala tentaría igual suerte.” Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 87.

Pues recordemos dos rasgos que tenían los guaraníes a la llegada de los españoles: por un lado, estaban en plena efervescencia migratoria debido en buena medida a la creencia del Candiré andino; por otro lado, e incitando también el ímpetu migracional además del temor, padecían el constante acoso de los payagués y guaicurúes. Entonces, tanto españoles como guaraníes estaban interesados en la alianza, primeramente los unos para tener quienes les proveyeran alimento derivado de la agricultura –tras sufrir todo tipo de penurias entre cazadores nómadas durante su trayecto–, y los otros para contar con alguien que atacara a los pámpidos; en segundo lugar, ambos querían llegar hacia el noroeste con más seguridad, unos por la creencia del Dorado, y los otros, del Candiré.

Pero si bien los españoles eran conscientes de las ventajas de una relación de amistad con los guaraníes, a quienes denominaban *mboyás* o vasallos libres del rey⁹⁷, pronto comenzaron a teñir la relación de amistad de violencia y libertinaje y responsabilidades desiguales.

Los españoles comenzaron a romper la alianza para obligar a mujeres y hombres a producir excedentes⁹⁸. A las mujeres se les dejó de concebir como *tembirekó* o esposas o simple *cuñá* o mujer, para tratárseles como piezas, sexual y de trabajo. “La ‘amistad’ hispano-guaraní que convenía a la necesidad de los españoles al entrar en la tierra de los cultivadores, y también a la ambición de los Guaraní de luchar contra sus enemigos [...] pronto se convirtió en abuso y opresión”⁹⁹, y los conquistadores se dieron el derecho de cobrar como tributo personal “tierra, mujer y brazos para el trabajo”.¹⁰⁰

Ya no se trataba a los guaraníes como *tovayás*; no eran ya hombres, *avás*, frente a los españoles, sino simples esclavos, *tapi’is*.

⁹⁷ Los documentos escritos a España en esta primera fase, siempre hablaban de diciendo que “tenemos amistad y parentesco” los españoles con los guaraníes. Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 85.

⁹⁸ Cfr. Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*

⁹⁹ Susnik, Branislava. *El indio colonial del Paraguay*. Vol. I, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”; Asunción, 1965. Citado en: Bareiro Saguier, Rubén. *Literatura guaraní del Paraguay*. Biblioteca de Ayacucho; Venezuela, 1980. p. XVII.

¹⁰⁰ *Idem*.

Es así como en 1539 los guaraníes de los alrededores de Asunción rompen la alianza de parentesco, el trato pacífico del karaí con el toveyá. “Aprovechando la preparación para la fiesta del Corpus Christi de ese año, numerosos caciques de diversas parcialidades vinieron hasta Asunción con el pretexto de que deseaban participar de dicha fiesta religiosa y aún más, aduciendo que deseaban aprovecharla para formalizar algunos casamientos de mujeres guaraníes con españoles.”¹⁰¹

Los caciques de Acahay, Quiindy, Quyquyó, Caazapá y otros se hallaban dispuestos a llevar a cabo una gran rebelión, la cual sin embargo fracasó. Una india al servicio del conquistador Juan de Salazar traicionó a su propia gente y los delató. Pero ello no cambiaba las posibilidades de triunfo de los guaraníes, que ascendían a 100,000 en esa zona —y que fácilmente hubieran podido ser movilizados por sus caciques—, sino una treta utilizada por Irala. Aquél “hizo tocar el clarinete, que era la señal convenida entre ellos de que venían en ataque los guaicurúes chaqueños, y esto bastó para que se produjera el desbande general, tal era el verdadero terror de los guaraníes frente a los belicosos guaicurúes nómadas, con el ethos de destrucción que les caracterizaba.”¹⁰²

Cuando los guaraníes intentaron salir de Asunción ya olvidados de su motín, Irala tomó presos a los cabecillas y ahorcó alrededor de 10 amotinados.

A partir de ese momento, las relaciones interétnicas entre los guaraníes avá y los españoles karaí comenzaron a cambiar sustancialmente. En una carta, el conquistador Rivadaneira escribe al Consejo de Indias: «Llegamos así a que los carios nos llamen ladrones, adúlteros, sinvergüenzas», y agrega: «pero ellos qué son, son simplemente hechiceros y holgazanes.»¹⁰³

Por otro lado, los españoles ya no reducían sus contactos solamente a los carios, pues en su ansiada ruta hacia el Dorado, iban tomando contacto con otras parcialidades, como por ejemplo los guarambarenses. Los españoles, acompañados de jóvenes carios, exigieron a los guarambarenses provisiones, e

¹⁰¹ Susnik, Branislava. *El rol de los indígenas en la formación...* (Op. cit.), p. 87.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 89.

¹⁰³ Citado por *Ibidem.*, p. 89.

incluso quisieron obligar al cacique Aracaré a organizar una tropa de guerreros acompañantes.

Pero los guarambarenses se negaron a ello y se rebelaron, por lo que el recién llegado conquistador, Alvar Núñez cabeza de Vaca, ordenó castigar la sublevación y ahorcar a Aracaré. Mas debido al sistema de vínculo social de los guaraníes, muchos de los caciques carios que acompañaban a Cabeza de Vaca, decidieron vengar la acción de los españoles hacia los guarambarenses, y así surgió un gran levantamiento, uno de los primeros que incluían a varias parcialidades guaraníes, bajo el mando del cacique guarambaré Tavaré.

Todos los teko'á y los tey'i diseminados por el río Ypané participaron preparadamente: cada aldea fue rodeada de tres círculos concéntricos de empalizadas, y alrededor otras círculos de fosas con lanzas cubiertas de espesos ramajes, verdaderas trampas para los caballos españoles, que permitirían que mientras caían, se vieran atacados por flechas desde dentro de las empalizadas. Sin embargo, el poder de las armas de fuego fue superior, y muchísimos guarambarenses murieron. Frente al temor de que los españoles tomaran a las mujeres y los niños, Tavaré solicitó la paz a los españoles.

Mientras tanto, entre los españoles las pugnas se agudizaban. A su llegada, Cabeza de Vaca vio el desorden en que se hallaban las relaciones con los indios, y comenzó a pugnar por que se reglamentara, pero Irala y sus seguidores, se oponían a cualquier reglamentación, para seguir proveyéndose de indios e indias a su antojo. Finalmente, Cabeza de Vaca fue apresado y enviado a España.

Con el segundo gobierno de Irala, comienza un nuevo período en el sistema de relaciones hispano-guaraníes: comienza el período de la tremendas y violentas *rancheadas*.¹⁰⁴ Éstas significaban que cada conquistador tenía el derecho cuando quisiera de ir a cualquier parcialidad guaraní y sacar por la violencia a los indios e indias que quisiera. Quienes padecieron más estas *rancheadas* fueron precisamente los guarambarenses, por su férrea decisión de no aliarse con los españoles.

¹⁰⁴ Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 94.

La reacción de los indios se dio en forma de una gran revuelta, “una revuelta generalizada a mayor número de parcialidades y más organizada que las anteriores, una revuelta que podríamos denominar realmente de pan-guaraní”¹⁰⁵ en 1546.

Antes de describir el desenlace que tuvo esta gran revuelta, es de suma importancia mencionar que además de la violencia y trato injusto dado a los guaraníes, existieron causas más profundas para el alzamiento.

Ocurría para el tiempo del levantamiento que la mayor parte de los nacidos en la provincia (o sea, en torno a Asunción, en la parcialidad de los carios sobre todo) eran mestizos, es decir, había pocos hijos carios y tobatines propiamente guaraníes, lo que anunciaba un ocaso socio-biológico guaraní irreversible. En las aldeas y en los antiguos teko’á “ya no se podía pensar en la cooperación del trabajo, el sistema social se debilitaba y los propios fundamentos del sistema de relaciones; también económicamente la comunidad se vio enormemente disminuida”¹⁰⁶.

Paralelamente se daba el hecho de que la mayoría de las mujeres ya no vivían en sus comunidades, por ser sacadas en gran número por los españoles. Recordemos que en la cultura guaraní la mujer tenía un importante estatus, pues era la *haí*, la madre procreadora y de grande, la gran protectora: la base de la sobrevivencia biológica comunitaria.

La mujer guaraní quedaba con sus hijos en la gran casona española, lejos de la familia originaria, y así los pequeños se quedaban a su lado, desconocedores de la familia materna, y al crecer, con esta lejanía completa de la comunidad guaraní de la madre, y con el interés de acercarse al padre español para acceder a un estatus social superior, la comunidad ya no conocía a los sobrinos mestizos, quienes en la tradición debían incorporarse a la familia materna.

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.95.

Aunque muchas mujeres intentaban huir para regresar, las que más repetían sus intentos, eran castigadas para poner ejemplo. Algunas preferían ahorcarse para no continuar como piezas de los españoles.

[Los españoles] queman y arrasan toda la tierra por donde iban, les quitan [a los indígenas] sus mujeres, hijas, hermanas y parientas. En todos los casos que estuvieron recién paridas y con criaturas de pecho echaban a estas por el suelo y se llevaban a las madres... y si algunos indios tardaban en cumplir con las órdenes, les daban [los cristianos] cuchilladas y palos y les quitaban todo lo que tenían en sus casas... algunas indias en poder de los cristianos huían de nuevo buscando a sus hijos y maridos, y algunas que no podían huir hasta se ahorcaban.¹⁰⁷

Por último, un número no muy grande pero significativo de jóvenes, atraídos por el Candiré, continuaron siendo acompañantes de los españoles, aunque muchas veces de manera forzada, tras el rompimiento de los lazos de la amistad hispano-guaraní original. Estos jóvenes, denominados incluso por los españoles como los “verdaderos amigos indios”, tras sus expediciones hacia el Perú, generalmente ya no regresaban a sus comunidades de origen.

El fenómeno de los jóvenes acompañantes, en alguna medida, puede ser comprendido por el hecho de que entre las aldeas guaraníes precolombinas era común que existieran hombres que, por sus habilidades oratorias y en la caza, atraían a seguidores adolescentes o *mboyá*, que no necesariamente pertenecían al mismo teko'á. El fenómeno de hijos mestizos que ven en lo nuevo una forma de ascender en su estatus social, es algo que se ha dado en muchos procesos de conquista y aculturación.

Pero independientemente de los motivos de estas situaciones, éstas estaban dadas y constituían una fuerte crisis en la supervivencia de las comunidades guaraníes. Y fueron lo que, aunado a la violencia hispana, originó la gran revuelta pan-guaraní de 1546.

¹⁰⁷ Carta de Antonio Rodrigues (1553), en S. Leite. Monumenta Brasiliae. Roma, 1956. Citado por Fogel, Ramón. *Op. cit.*, p. 58.

Esta revuelta se dio en la zona que va del Paraguarí (al sur del lago Ypacaraí) al Tebicuary, y tuvo a los caciques más rebeldes y los que más fuerza opusieron a los españoles. Y en esta revuelta tuvieron un gran papel los chamanes, pues ellos hicieron las grandes convocatorias entre diferentes guáras y brindaron protección mágica a los combatientes guaraníes. Comenzó en Areguá (a orillas del lago), donde el cacique Mayrarú organizó a todos sus *mboyá* guerreros.

Pero al ver Irala que la revuelta prometía expandirse a varios guáras, urdió por segunda vez, una treta. En esta ocasión decidió hacer las paces con los guaicurúes chaqueños, y los llevó consigo hacia su expedición punitiva. Los guaicurúes aceptaron ir a la expedición con gran interés en busca de los apreciados *scalps* o cabelleras guaraníes que eran para ellos trofeos de guerra. Al ver Mayrarú quiénes se acercaban hacia Asunción, inició la retirada a un lugar del Quiindy rodeado de montes casi impenetrables alrededor de los cuales levantaron empalizadas. Pero en su camino, Irala halló un pequeño *tey'i* guaraní con fuerte sentido exclusivista, grupo que prefirió traicionar a los otros guaraníes y mostrar el escondite de los amotinados, antes que ver sometido su cerrado *orevá*. Producido el encuentro, “lo que no hicieron los españoles lo hicieron los guaicurúes que hallaron allí una excelente oportunidad de practicar una generalizada matanza”.¹⁰⁸

Los rebeldes que lograron huir, cruzaron los montes hasta los ríos Monday y Acaray, para luego avanzar por toda la sierra del Caaguazú y la cordillera del Amambay, al norte del río Ypané, en la región de los guarambarenses. Pero Irala estaba convencido de realizar el mayor escarmiento hacia los guaraníes hasta entonces, por lo que regresó a Asunción y emprendió un viaje por todo el río Paraguay llegando más arriba del río Apá, donde se libró la cruenta lucha contra los rebeldes. Finalmente los guaraníes fueron vencidos; aunque muchos de los rebeldes huyeron de nuevo hacia el Amambay. Pero otra gran cantidad de hombres y mujeres guaraníes fueron llevados cautivos a Asunción, arrancando se sus tierras a muchos de los guarambarenses que se unieron a los sublevados.

Tras esta derrota, la servidumbre personal de los indios quedó impuesta.

¹⁰⁸ Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p.99.

Mas debido al ocaso de los indígenas, y a la huída de los sobrevivientes hacia el sureste, a tierra inaccesible para los españoles, la necesidad de reglamentar las relaciones de españoles e indios, se vuelve imperante. Y así, contra los intentos de Irala de resistirse a regular tales relaciones, otros oficiales reales consuman en Asunción –por la necesidad de conservar al “indio” y de asegurar el servicio de éste al español–, para 1556, la implementación de la *encomienda*.

Encomienda era una merced real que se daba al conquistador, ahora colonizador y poblador, “para que dispusiera de unas cuantas familias con sus caciques para su servicio contra la obligación de que el encomendero amparase, ayudase a aculturarse a todas estas familias.”¹⁰⁹

En un censo bastante exacto –pues se trataba de algo de mucho interés para los españoles– hecho en ese año, se cuantificaron 30,000 familias, es decir, alrededor de 180,000 guaraníes carios y tobatines, entre el río Tebicuary y el Jejuí, muchos de los cuales comenzaron a ser reunidos en *tapys* para su repartimiento—según las simpatías personales de Irala— entre los 300 españoles que había en la provincia.

Mas frente al problema de con qué criterios resolver la repartición física, dado que los guaraníes no tenían ninguna constitución social estable (pues los caciques debían su prestigio sólo al poder de la oratoria, pero sin que ello deviniera en privilegios o diferenciaciones) los españoles decidieron crea una jerarquización artificial, en donde a los caciques se les concedía el título de “don” y se les eximía junto con sus parientes inmediatos de la prestación del servicio de mitayo o encomendero. Así, cada cacique era “entregado en encomienda a un determinado español con el número de familias que tuviera a su mando”.¹¹⁰

Con esto, al organización guaraní, antes uniforme, quedó ya también estratificada, provocándose la ruptura de la unión, el vínculo, la cohesión entre ellos.

¹⁰⁹ *Ibidem.*, p. 103.

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 107.

Los españoles para no tener que salir en busca de estos caciques con su gente a las zonas comprendidas entre el Tebicuary y el Ypané, hicieron aglomeraciones de varios cacicazgos, denominadas *tapy* que serían el antecedente de los távas o pueblos guaraníes, en las cercanías de Asunción, para que cuando lo desearan los encomenderos, se les llevara a sus casas para cumplir el servicio de la mita.

El nombre de mita es un vocablo de lengua quechua, que tomaron los españoles –así como la mita en sí– del imperio incaico. En este imperio la élite obtenía del resto de la población y de otras culturas un tributo de los hombres pero en trabajo. Allí, al grueso de la población que sólo nacía para trabajar hasta su muerte, recibía el nombre de *mita-cona*, donde *cona* significa simplemente hombre y mita, brazo. Eran pues los hombres-brazo al servicio del Estado incaico.

Los españoles valoraron este sistema de explotación y lo aplicaron en muchas de sus provincias, incluyendo la paraguaya, en donde coexistía la encomienda de *mita* junto con la de *yanacona* (esclavitud, a la que sometieron sobre todo a los guarambarenses tras años de guerras), de la que hablaremos más adelante.

En la encomienda de mitayos los guaraníes teóricamente desde 13 años, pero en la práctica desde más pequeños, al servir al encomendero durante 6 meses al año, meses que en los hechos se extendían más. Algunos de ellos en la “casona” del español, y otros, trasladándose a los yerbales del Guairá, donde morían con más frecuencia por la intensidad del trabajo que allí se realizaba, cortando y cargando por millas el *ka'a* o yerba mate, infusión medicinal de los guaraníes que se hizo muy pronto popular en toda Hispanoamérica.

También en las cédulas reales quedaban exentas las mujeres y los niños del trabajo de la mita, pero en la realidad acompañaban a los hombres para realizar diversas labores en la “casona”. En ellas, debido a la ausencia de oro y plata en la provincia, se les obligó a trabajar principalmente la tierra como siervos¹¹¹.

¹¹¹ Sorprendente es que, aún para este momento, los indios eran firmes en su concepción y práctica de cambiar un servicio, el cultivo con sus brazos, por “presentes” en especie, pero jamás por pago, incluso

Y poco a poco, fueron yendo más al norte por hombres, ahora de las parcialidades de los itatines (sin poder traer a los guarambarenses por su terrible –para los españoles– beligerancia). Y tales itatines, así como algunos carios y paranás no canoeros del sur del Tebicuary, que originalmente no fueron asentados en tapys, tenían que hacer cada año el trayecto desde sus tierras, trayecto que les llevaba hasta dos meses, por lo que casi su año se veía reducido al trabajo mitayo, y descuidaban sus chacras de sus comunidades.

Y aunque la encomienda se había creado, entre otras cosas, para asegurar la sobrevivencia de los guaraní y así de los brazos para el trabajo, en los hechos debido a ella la población iba diezmando.

Frente a ello, se multiplicaron las revueltas¹¹², que aunque a veces más pequeñas que las previas, comenzaron a tener un nuevo carácter. “El mismo año en que fue implementado formalmente en el Paraguay el sistema de la encomienda, surge el primer movimiento mesiánico del que se tiene noticia documental; un movimiento que apela al revivalismo de la tradición religiosa guaraní.”¹¹³ Dicho movimiento tuvo una participación impresionante de hombres, mujeres y ancianos.

En él, la respuesta contra los abusos coloniales nos era únicamente rebelión contra la opresión y el trabajo casi esclavo, sino además una afirmación de la identidad, de su comunidad y su cultura, de su propia y fuerte religiosidad y sus rituales. Un documento enviado a España señalaba:

Tenemos nueva de que entre los indios se ha levantado uno, con un niño que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta

aunque fuera igualmente en especie. Aceptaban la encomienda viéndola como trueque, y no como jornal, por lo que incluso aislados intentos de hacerles “libres” jornaleros que vendieran su fuerza de trabajo, fueron por ellos rechazados. Culturalmente “cultivaban”, “sembraban”, “cazaban”, “remaban” por el beneficio común o mutuo. No concebían el “trabajo” en abstracto, por obligación.

¹¹² Entre 1537 y 1616 los documentos históricos registran nada menos que 25 grandes rebeliones de los Guaraní contra la colonización española”, destacando aquellas que fueron principalmente de mujeres por el trato y uso que se les daba. (Meliá, Bartomeu *Op. cit.* p. 27.)

¹¹³ *Ibidem.*, p.30. El término “mesiánico”, sin embargo, es un concepto que no es aplicable a la realidad y concepciones guaraníes, pues ellos no creen en que alguien ajeno deba salvarles de algo; el término inglés de “revivify”, reviviscencia, es más apropiado para indicar el resurgimiento de las prácticas y concepciones de la vida antigua del guaraní, tan cargada de religiosidad.

invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza: por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día, en otra cosa no entienden sino en cantar y bailar, hasta que mueren de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así perden los tristes la vida y el ánima.¹¹⁴

Pero esto es solo el comienzo de varios siglos de rebeliones con carácter denominado por diversos antropólogos de mesiánico¹¹⁵, en la Colonia y en las misiones. Mas continuemos con lo que a las rebeliones de la época de la implementación de la encomienda se refiere.

En torno al Manduvirá, las rebeliones no tenían tanta fuerza, debido precisamente a la ruptura de los vínculos socio-tribales de muchos grupos guaraníes. Por ejemplo, los hijos del cacique asunceño Cupiratí, Nazario y Pablo, que habían acompañado al conquistador Ñuflo de Chávez en expedición que fundaría Santa Cruz de la Sierra, a su regreso, debido a los malos tratos que ahora también recibían los acompañantes, comenzaron a incitar a la rebelión guaraní contra el servicio mitayo. Pero su prestigio por ser hijos de cacique ya no era el de antes. Y así, hubo incluso carios que les traicionaron, surgiendo la primera lucha fratricida entre carios. Por ende el gobernador de Asunción pudo pronto sofocar la rebelión de los seguidores de Pablo y Nazario.¹¹⁶

Pero en cambio hacia el sur, desde el Acahay hasta el sur del Tebicuary, se rebelaban los guaraníes constantemente con gran fuerza.

En 1559, con el lema de “libertad y guerra sangrienta contra los españoles” se produce una nueva rebelión en la comarca de Acahay. En 1561 surge otra en el Guairá, acaudillada por caciques encomendados en Asunción. En 1568, “era grande la rebelión de la tierra”, según menciona el conquistador Aguirre. En

¹¹⁴ Díaz de Guzmán, 1943. Lib. III, Cap. IX. Citado por Meliá, Bartomeu *Op. cit.* p. 30.

¹¹⁵ Bartomeu Meliá, Alfred Métraux, León Cadogan, entre otros. No así Branislava Susnik, quien sostiene, como quien esto escribe, que tal término sólo sería extensible a los guaraníes si en algún momento ellos hubieran asimilado por completo la idea del Dios cristiano y del mesías.

¹¹⁶ Cfr. Susnik, Branislava.

1569 se tuvo que enviar nuevamente una expedición punitiva contra los revelados de la zona de Acahay.

Paralelamente, se fundó hacia el Guairá la tercera ciudad, tras Asunción y Villarrica (también originalmente en el Guiará), Ciudad Real, en 1557, lugar en el cual los indios encomenderos se dedicaban principalmente al trabajo en los yerbales de la región. Así, una gran rebelión daría en el Guairá en 1570. Quienes promovían esta rebelión “eran precisamente indios yanaconas y de repartimientos que se habían enviado a los yerbales.”¹¹⁷

De nuevo en la cuenca del Paraguay, para 1577, Aguirre escribía que los indios de la comarca de Yerquisaba (que significaba precisamente lugar el canto y la danza), en la cuenca del Jejuí, “estaban encomendados a los vecinos de la ciudad y volvían a sus idolatrías, profanando el santo bautismo que habían recibido”. Un año después aparecía nueva rebelión sureña que se decía instigada por los “hechiceros [quienes] con palabras heréticas infaman el santo bautismo y fe católica.”¹¹⁸ Los indios de Acahay, Tebicuary e Yvyturusú se rebelaron otra vez en 1579. En 1591 y 1592 se tuvo que acudir a la pacificación de los indios del Paraná.

Es interesante mencionar que en casi todas las rebeliones del sur, hubo gran apoyo e incluso fueron fomentadas por los paranáes canoeros, siempre reacios a todo contacto y valientes incitadores y partícipes de la guerra.

De todas las rebeliones enumeradas, una de las más importantes, y que repetía el carácter profético de la de 1556, ocurrió para el año de 1579. Por ese entonces, la situación de los guarambarenses, eternos guerreros contra los españoles, era realmente angustiada. Una y otra vez eran atacados por los conquistadores, matando gran número de gente y tomando esclavos a otros. Simultáneamente, los encomenderos comenzaron a introducir en sus tierras, al norte del Ypané, mucho ganado vacuno, al que protegían armados y el cual

¹¹⁷ Meliá, Bartomeu *Op. cit.* p. 32.

¹¹⁸ Díaz de Guzmán, 1943. Lib. III, Cap. IX. Citado por Meliá, Bartomeu *Op. cit.* p. 33.

destrozaba o se comía todos los alimentos de los cultivos indígenas, originando un estado de hambre y desesperación entre la decreciente población.

En esos tiempos, diversos chamanes andantes provenientes del alto Paraná llegaban hasta los guarambarenses. Uno de ellos, originario del guára de los mbarakayúenses, de nombre Overá, comenzó una incitación chamánica de carácter socio-religioso contra los karaí, la mita y el ganado vacuno. Muchos guerreros, tobatines y guarambarenses, comenzaron a seguirle. Como buen chamán, Overá controlaba a muchos espíritus sobrenaturales o *tupichúas* – comúnmente enemigos de los hombres, a quienes sin embargo los chamanes, a través de sus trances, volvían a su favor—. Así, pensaban que el hijo de Dios cristiano del que los españoles hablaban, era también un ser sobrenatural al que se podía “tupichuizar” o usar en beneficio de los guarambarenses y tobatines. Aunado a esto, v proclamó a su mujer como la *Ñandesy* o primera madre procreadora de la mitología guaraní, cargándola con el valor que tenían antiguamente las mujeres, de *haí*, que se había ido perdiendo.

Overá incitaba no sólo a la rebelión para el fin de la opresión de los karaí, sino, como en el movimiento de 1556, pugnaba por el regreso de los guaraníes a su vida y costumbres, a su propia religiosidad. Y por ello, para Overá y sus seguidores fue muy importante el regreso a tres manifestaciones muy importantes de su mundo: el nombre guaraní; el *tembetá* o disco de piedra inserto en el labio inferior, que protegía la boca de la entrada de fuerzas malignas, y las danzas y cantos durante días ininterrumpidos. El nombre guaraní, como se verá en otro apartado, es su propia alma; un guaraní no se llama de este u otro modo, si no que es su nombre. Nombre, ser que se alteraba con el bautizo cristiano.

El movimiento de Overá fue de los más grandes que hubo en la época colonial. Se extendió hasta el sur, primero a Asunción y luego incluso hasta el Paraná, y hacia el norte llegó hasta el Acaray. (Sin embargo, con frecuencia, los carios que querían unírsele, eran rechazados, pues tobatines y guarambarenses los identificaban como ex mitayos que no habían sido rebeldes, por lo que los carios formaban sus propios *yeroky* o danzas de grupos guerreros.)

Frente a la fuerza de Overá, los españoles comenzaron a temer bastante. Y organizaron una de las formaciones más grandes para aplastar a los rebeldes, al mando de Juan de Garay. Por muchas semanas resistieron los guarambarenses, pero la matanza era enorme, y finalmente los sobrevivientes, dirigidos por Overá, se dispersaron huyendo hacia los montes.

La gran revuelta chamánica fracasó. Y con este final, quedaba asegurada la mano de obra guaraní, ahora para la encomienda de yanacona¹¹⁹ o de servidumbre perpetua y hereditaria de miles de indios¹²⁰, en la Provincia del Paraguay.

Y en este caso, incluso oficialmente, en las reglamentaciones reales, se establecía que estaban obligados a la servidumbre hombres, mujeres, ancianos y niños por igual, haciendo trabajos tan extenuantes que provocaban pronto su muerte como aquéllos en donde sustituían a animales de tiro en los trapiches o molinos. Todo ello, y el hecho de que la esclavitud fuera hereditaria, provocaba gran cantidad no sólo de muertes por el trabajo atroz, sino de suicidios e infanticidios de las madres para salvar a sus hijos de una vida de esclavos.

Una Cédula Real, en el año de 1582, reconocía sobre los indios lo siguiente:

[...] se van acabando por los malos tratos [...] los tratan peor que esclavos y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos muertos en azote, y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos les hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y allí paren y crían mordidos de sabandijas ponzoñosas, y muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer, y otros toman yerbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos, en pariéndoles, diciendo que los hacen para librarlos [...].¹²¹

¹¹⁹ Término y ejercicio también copiados de la tradición del Imperio Inca.

¹²⁰ Para el año de 1580 un censo arrojaba en Asunción el número de 15, 000 indios yanaconas.

¹²¹ Citado por: Durán Estragó, Margarita. "Conquista y colonización", en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*, p. 68.

Frente a terrible situación, algunos gobernadores, como Pinedo y Hernandarias –quien también intentaría prohibir el trabajo mitayo en los verbales–, se enfrentaron al Cabildo para eliminar esta forma de trabajo.

Pero quien realmente gobernaba en Paraguay eran los cabildantes, representantes de los dueños o dueños de grandes estancias, encomiendas y beneficios de la yerba mate. Y así este servicio nunca desapareció.

Los indios yanaconas, pues, fueron generaciones de seres que, además de todo lo padecido, quedaron para siempre separados de sus comunidades de origen, incluso de cualquier comunidad o vínculo entre ellos, a diferencia de los mitayos, quienes tras su labor periódica regresaban a sus comunidades y luego a los pueblos de indios o távas que se crearon. E incluso, para hacerles sufrir más ese desgarramiento por falta de parentesco, se obligaba a los indios mitayos a ser quienes infringieran los castigos (golpes) a los yanaconas. Y poco a poco, los mitayos fueron despreciando a los yanaconas, por esa ausencia del *tukumbó*, o pertenencia o ligazón a su comunidad de vivos y de antepasados.

De esta manera, además, por estar separados en las casonas y dispuestos sin cercanía con posibles familiares, los guaraníes yanaconas ya no podían ofrecer resistencia en grupo, ya no oponían resistencia colectiva.

Con la implementación de la servidumbre de yanacona, comenzó poco a poco a prescindirse del trabajo mitayo en gran cantidad en las casonas. Por lo que el yanaconato contribuyó, en parte, a la generalización de los távas o pueblos de indios (no esclavos, muchos los originales mitayos y sus descendientes, así como algunos nuevos indios no tan beligerantes), en donde se obligaba a los indios a trabajar comunalmente para producir excedentes para la propia manutención del pueblo y para los requerimientos diversos de las ciudades. Y “sólo” a algunos cientos de ellos se les sacaba de los távas por menor tiempo para ir a la casona a cumplir trabajos muy especializados¹²², pero sobre todo para ir a trabajar a los

¹²² Pues no había en la provincia mejores carpinteros, albañiles, herreros, ceramistas fabricantes de cerámicas, carretas y embarcaciones que los guaraníes que en los távas eran trabajadores de oficio. Incluso en la época del Doctor Francia, los encargos más importantes se hicieron a guaraníes de Yaguarón, Itá y Caazapá. (Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 165.)

verbales y para realizar obras públicas y formar las milicias y construcción de fortines para la protección o al menos alarma frente a las invasiones de los chaqueños

Los távas, según las Leyes de Indias, pretendían “reducir a racionalidad” y “someter a la vida cristiana” a los indios. En ellos se entregaba tierra (legua y media o dos) y estancias para el trabajo, imponiéndose el sistema comunal, que no era el que regía entre los antiguos guaraníes donde cada individuo era libre de realizar la labor que quisiera por el bien de todos, y en el sistema comunal se estaba obligado a trabajar por muchas horas en un trabajo impuesto, para producir excedentes para la manutención de los españoles y criollos. Tales pueblos tenían un gobierno relativamente propio, relacionado con la Provincia mediante administradores, cabildantes y fiscales, tanto blancos como indios.

Así, los távas mantuvieron gran relación y comunicación fluida con el resto de la población de la Provincia.

El indio del táva, a pesar del sistema comunal, era dotado de un pequeño lotecito para cultivar su maíz, mandioca, etc. pero el trabajar tal lote se hacía imposible por la carga del trabajo comunal exigido. Y casi siempre recaía la obligación de cuidar el lote familiar en la mujer, quien doblaba tareas, pues además del trabajo agrícola para los encomenderos, se encargaban de la subsistencia de los indios en dichos lotes o chacras¹²³.

Incluso en los távas donde a fines del siglo XVI comenzó a haber misioneros franciscanos, la influencia de los encomenderos era desmedida¹²⁴. Miles de hombres y mujeres, pues, producían para los colonos principalmente tabaco, algodón, yerba mate, caña de azúcar, así como ladrillos y lozas. Y sacados los hombres para los hierbales y los presidios contra los chaqueños.

En síntesis, en los távas se sumaba al trabajo excesivo impuesto a los indios, la modificación total de sus concepciones y la transformación de sus relaciones

¹²³ (Del quechua antiguo) Conjuntos de casas con un espacio pequeño de tierra para sembrar.

¹²⁴ *Idem*.

con la naturaleza, la tierra, el trabajo y entre los hombres. Anteriormente, como sabemos, la tierra para el guaraní significaba la roza, y así, tras cuatro años de utilidad del suelo, era necesario cambiar de lugar. Por otro lado, como hemos mencionado, anteriormente cada individuo era libre de elegir una labor de la que más gustara o conociera, el tiempo que él lo determinara, para contribuir al bienestar común, entre tala, siembra, pesca, caza, recolección incluso de algunos frutos, manufactura de cerámica, hilados, etc. Y esto se termina con los távas, así como se extingue para siempre la caza y la pesca, pues por la introducción de estancias, el alimento animal se reduce a reses domesticadas. Demás se impone el vestido de hombre y mujeres, y se prohíbe el uso del tembetá y la pintura de la piel. Todo ello sumado a los fuertes cambios en sus tradiciones y religiosidad, mediante las imposiciones del cristianismo, con toda su moral, sus valores y sus prácticas.

Frente a ello, las rebeliones continuaron. Ahora los caciques indios de nuevo eran parte igual de la comunidad, y se erigían siempre como luchadores y protectores. Las revueltas eran contra los blancos e indios administradores que abusaban del trabajo de los indios, y les azotaban con frecuencia. Blancos e indios administradores con mucha frecuencia hacían producir a los indios más de lo requerido por el gobierno, así como se quedaban muchas veces los pagos en especie y los alimentos que correspondían a los guaraníes; enriqueciéndose de esta manera con la economía de los távas.

Otra vez los implacables guarambarenses organizaron a mediados del XVII una de las más grandes revueltas del tal siglo. El indio integrado Diego Pazaí, en el río Ypané, comenzó a instigar a los de su táva a rebelarse contra el sistema de trabajo, pero, a diferencia de otros motines que ya no reivindicaban por entonces el regreso a la avaidad, él proponía regresar y unirse con los monteses, cosa también peculiar en tiempos en que era generalizado el desprecio mutuo entre indios integrados e indios monteses.

Pazaí organizó un gran yeroky de guerreros, quienes destruyeron una enorme cantidad del ganado, símbolo de la aculturación. También fue en búsqueda de indios monteses pidiéndoles se sumaran a la revuelta, y ellos accedieron.

Comenzaron a hacerse ritos para volver a unir a los integrados al tukumbú o lazo con los antepasados.

Sin embargo, fuera de su táva la respuesta fue nula, pues los indios integrados si bien no deseaban la explotación, se identificaban ya con su táva y sentían una pertenencia a ella, en contraposición con el monte.

Fue así que el gobierno asunceño mandó expedición punitiva que juntaría milicias de algunos távas, y pronto se reprimió la revuelta, colgando a su líder, llevando a muchos de los guerreros al centro a entregarlos como yanaconas y extendiendo el miedo a revelarse.¹²⁵

Pero para el año de 1656, se produjo de nuevo una gran revuelta, en los távas de Cáazapá y Yuty (en las riberas internas de los afluentes del Tebicuary, como muestras el Mapa II), dos de los távas más rebeldes de la Colonia. En ese año, el gobernador Vázquez de Valverde llegó a exigir a dichos távas que cada uno brindara 300 hombres para la construcción de obras públicas y fortines, trabajo que era obligatorio y no se pagaba. Los caciques guaraníes, defensores siempre de los pobladores, e incluso los cabildantes, se negaron a otorgar tales brazos. Entonces estalló la revuelta, que consiguió el apoyo de los flecheros monteses del río Monday, asediando al gobernador quien, para salvar su vida y la de los suyos, tuvo esta vez que ceder y regresar a Asunción sin los indios solicitados.

Y para 1659, los guarambarenses del río Jejuí del pueblo de Arecayá, organizaron de nuevo la que sería tal vez la revuelta más grande de ese siglo.

Por ese entonces cerca del pueblo “vagaban los villarriqueños que habían huido de la antigua Villarrica desmantelada en el Guairá antiguo por las incursiones bandeirantes.”¹²⁶ Entonces los indios de los távas de Tobatí, Arecayá, e Ypané, que aún se encontraban entre los ríos Jejuí e Ypané, comenzaron a temer que los villarriqueños se asentaran definitivamente en esta región y que con ello comenzara el trabajo forzado en los yerbales, trabajo al que siempre

¹²⁵ Cfr. Branislava Susnik. *Op. cit.*

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 217.

quisieron someter los villarriqueños a los guaraníes y éstos siempre resistieron como pudieron.

Entonces el corregidor guaraní Rodrigo Yaguariguai decide defender su táva de Arecayá, y comienza a pedir apoyo a los avá monteses. Mas el cacique Ñambayú se opone a dicha alianza con los monteses, dado el mutuo desprecio que para ese entonces es generalizado. Al enterarse de la rebelión que existía, el gobernador Sarmiento de Figueroa decide apresar a Yaguariguai, quien huye entre los monteses, dejando su vara de mando a Ñambayú. Pero cuando el gobernador pide a Ñambayú 300 hombres para obras, Ñambayú se arrepiente de no haber apoyado Yaguariguai, rechaza la vara de corregidor y se pliega al movimiento de Rodrigo. Juntos, ahora con los avá, convocan a los guaraníes integrados a luchar por un táva, por una tierra, que les pertenece por ser ellos quienes la trabajan. Y el movimiento, que no pretende como otros el regreso a las antiguas costumbres, comienza a demandar la independencia del táva frente al capitán *guazú* o gobernador de la Provincia. Así, este movimiento manifiesta ya la plena integración a la realidad del táva.

Rodrigo pretende hacer una alianza con todos los avá del este de los ríos Monday y Acaray, y recorrer todos los távas del norte de los ríos Jejuí e Ypané, para luego bajar aliarse con Caazapá y Yuty, y juntos tomar los Altos y Tobatí, en una verdadera campaña liberadora de todos los távas, que se harían *ayára-y'i* o távas sin dueño, sin karaí, completamente independientes.

El gobernador Sarmiento, que regresó a Asunción para prepararse para la guerra, entra a Arecayá decidido a aplastar a los guaraníes. Pero éstos estaban ya muy preparados, y sitian a Sarmiento y sus soldados en torno a la iglesia, rodeados de cientos de avá con arcos y flechas de hasta dos metros incendiadas.

Sin embargo, cuando Yaguariguai estaba dispuesto a matar a todos con las flechas y seguir su plan, algunos guaraníes integrados comenzaron a sentir incertidumbre y desacuerdo por la presencia de los avá, quienes ya comenzaban a disparar sus flechas incluso contra mismos integrados. Triunfando así la separación de monteses con guaraníes de los táva.

En estas condiciones, no triunfaron y los blancos comenzaron a enviar milicias desde otros távas. Los raudos avá alcanzaron a huir hacia el bosque, quedando los integrados rebeldes a expensas de las milicias.

Fueron sacados casi mil indios rebeldes para hacerlos yanaconas de Asunción. Y, el mismo día de la celebración de Corpus Christi, para enseñanza de otros távas, fueron colgadas las cabezas de 19 dirigentes de la rebelión de Arecayá.

El sistema de távas quedaba fortalecido, y en ese momento la separación entre avás y guaraníes quedaba definitivamente impuesta.

Los távas existieron desde fines del siglo XVI e incluso hasta 1848, año en que el presidente Carlos Antonio López suprime el sistema comunal y los pueblos de indios, pasando todas sus tierra a poder del estado, y los indios a acompañar a los mestizos pobres como peones agrícolas.

Tenían una población promedio de tres mil indios. Los primeros en fundarse fueron el de Altos, con la población de los alrededores del río Salado, río que une el lago Ypaneré con el río Paraguay; el de Itá, con todos los indígenas de Acahay; el de Yaguarón, con gente del Quiindy y del norte del Tebicuary; el de Tobatí, al norte del río Manduvirá donde se asentaban los itatines; el de Atyrá, primeramente llamado San Benito de Yuy. Al poco tiempo, se fundaron en las riveras del Tebicuary los távas de Caazapá y Yuty; así como, al norte, Guarambaré, Ypané y Atyrá, estos tres teniéndose que trasladar en la segunda mitad del siglo XVII hacia el centro, debido a la entrada definitiva de los mbayá-guaicurús y los payaguaes. En el Jejuí estuvieron el del mismo nombre y el Arecayá. Hacia el Guairá, para trabajar a los encomenderos de Villarrica y Ciudad Real se formaron los de Candelaria, Terecañy, Yvyrapariyara y Mbaracayú; pero tras los repentinos ataques de los Bandeirantes en el siglo XVII, las dos ciudades fueron movidas por leguas hasta el centro de la Provincia, al igual que el táva de Candelaria; los otros tres desaparecerían. Luego estuvo el táva de Itapé (que conformaría para el siglo XIX el pueblo con dicho nombre,

pueblo crucial en la narración de *Hijo de hombre*.) Por último, en el sur, hasta el Paraná, estuvieron los távas de Yaguarí e Itatí, también movidos por las invasiones ya en el siglo XVIII de mocovíes y abipones. El táva de Itatí fue la muestra más drástica del desarraigo y exilio padecido por los guaraníes, pues recordemos que el guára de los itatines, estaba hasta el norte lejano, y fueron a quedar muchos de sus habitantes hasta el sur, tras largos años de peregrinaje y huida.

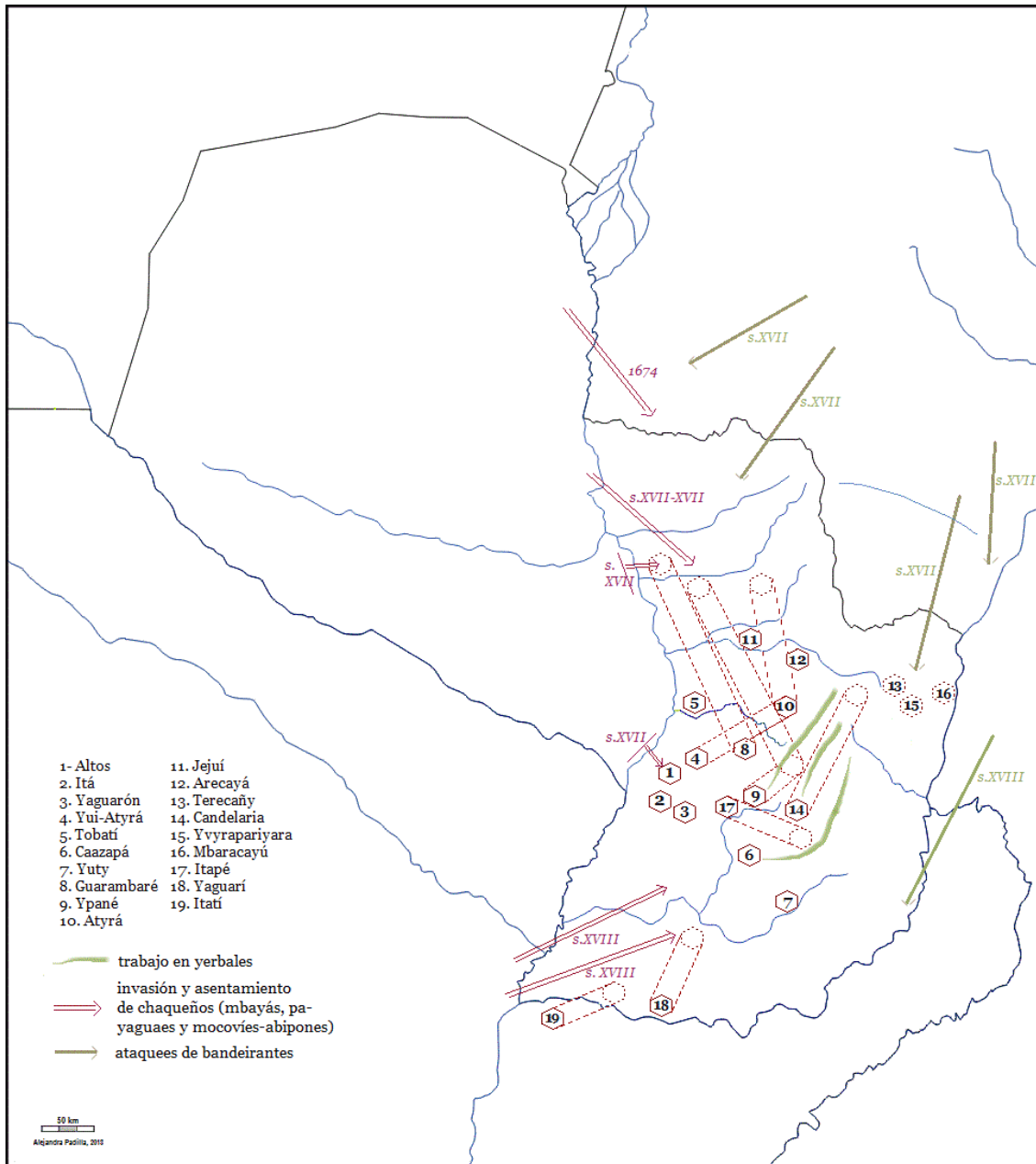
Mientras tanto la Provincia, comenzaba a marcarse por una fisionomía muy particular. A causa de su lejanía de las principales rutas comerciales y a su falta de metales preciosos, Paraguay tuvo un modelo de colonización periférica, y así, no hubo casi ningún contingente migratorio de españoles hacia la provincia tras la segunda mitad del siglo XVI¹²⁷. Esto devendría, entre otras cosas, en “una rápida suplantación del grupo conquistador blanco por un grupo mestizo”¹²⁸ pues por falta de otros descendientes, se reconoció a los hijos como legítimos.¹²⁹ Y el mestizaje continuaba, debido al gran contacto de los indios con el exterior de los távas, aunque la mayoría de los nacidos ahora, continuaban viviendo en lo táva, con algunos privilegios.

Poco a poco, el grueso de los mestizos primeros y de fuera de los távas comenzó a abandonar la esperanza de acceder a encomiendas, por lo que fueron trasladándose a los márgenes de la Provincia, para conformar lo que podríamos llamar como la primera clase campesina en Paraguay.

¹²⁷ Cfr. Cockcroft, James Donald. *Op. cit.* y Díaz de Arce, Omar. *Op. cit.*

¹²⁸ Brezzo, Liliana M. *Op. cit.*, p. 17.

¹²⁹ Bárbara Potthast. *Op. cit.*, p. 318.



Mapa II. Távas o pueblos de indios. 1550-1848.

Los pocos criollos que había, así como contados mestizos que pudieron enriquecerse u ocupar cargos administrativos –pues eran un número muy, muy grande todos los mestizos para poder correr esa suerte– eran quienes constituían la clase dominante.

Culturalmente, en la Provincia desde mediados del siglo XVI no era el castellano sino el guaraní lo que se hablaba en todos los ámbitos de la vida, con

excepción de las comunicaciones con la metrópoli, las autoridades y los extranjeros, que se realizaban en castellano, debido a la falta de pobladores españoles y a que los mestizos eran hijos de madres indígenas que les criaban transmitiéndoles su lengua. Las mujeres “educaron a los hijos de los conquistadores en su idioma, prepararon sus comidas y les contaron sus mitos y cuentos. Y aunque la élite pronto empezó a separarse de sus raíces indígenas y a buscar alianzas europeas o entre ellos mismos, la influencia cultural indígena resultó importante. Además, fue reforzada en cada generación por la servidumbre indígena y mucamas.”¹³⁰

Mas la pervivencia de la lengua, no implicaba por completo la pervivencia de las tradiciones, cuestión que se trabajará más adelante. Pues aunque los indígenas y los mestizos utilizaban como idioma cotidiano mucho del guaraní, sobre todo los segundos se alejaban poco a poco de las costumbres y cosmovisiones guaraníes. Y los indígenas recibían en los távas el catecismo cristiano a la par de que se les prohibía toda expresión de su religión (que era mucho en su vida) originaria.

Para fines del siglo XVII, la población indígena (fuera de las misiones jesuitas) se había reducido en un 70 %, debido al duro trabajo en las encomiendas y a la pobreza extrema de los indios, que morían de hambre. Esta disminución implicó una mayor carga de trabajo para los que quedaron.

Sobre todos eran las mujeres las que morían por el trabajo excesivo al que se les sometía, como ya se mencionó, por tener que trabajar además de en la encomienda, en sus chacras. Y muchas veces en las encomiendas se hallaban también solas, debido a que a los hombres se les llevaba a cortar y transportar la yerba mate. Así, eran ellas quienes mantenían las casas y los hijos, sobreviviendo muchas veces con los escasos frutos que se daban en los montes.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 320

Esto era la Colonia. Fuera de ella quedaban los guaraníes monteses del alto Paraná quienes, como ya se mencionó, difícilmente identificaban a los indios de los táva como *avá*, salvo en los contados momentos descritos con los guarambarenses y los paranáes del Tebicuary, apoyándolos en sus rebeliones. Y otras parcialidades con las que poco contacto se había tenido por su lejanía, como guairaes, paranáes canoeros del Paraná y en menor medida los cultivadores del sur del Tebicuary, uruguayenses, chandules y tapes. Guaraníes no asimilados que ascendían a unos 600, 000 individuos.

Afuera también quedaban las indomables tribus de la región del Chaco y las pampas, siempre teniendo a toda la Provincia con sus pueblos en un permanente estado de miedo y cierta miseria que no sólo tocaba a los guaraníes, pues sus incursiones nunca cesaron y en cambio fueron perfeccionándose gracias a su hábil aprendizaje y rebasamiento a los blancos en el uso de las armas de fuego y los caballos.

Y por último, fuera de la Colonia, estuvieron las misiones jesuitas, en las cuales guaraníes y algunos otros pueblos circundantes vivieron desde el año 1609 hasta el 1767. Treinta fueron las reducciones, aproximadamente, cubriendo vastas dimensiones geográficas, y muy densamente pobladas.

2.3 MISIONES JESUITAS.

“Todo el pueblo se volcó al cerro para la celebración de este ritual que era un triunfo a medias de Macario y los suyos. La voz de Paí Maíz era famosa por su calidez y potencia y dominaba con una ternura incomparable el guaraní, como en los tiempos de Montoya.”¹³¹

¹³¹ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 52.

En la segunda mitad del siglo XVI comenzó el arribo de varios franciscanos al Paraguay. Uno de ellos, Fray Luis Bolaños, fue el fundador de las reducciones guaraníes, creador del guaraní escrito y traductor del primer catecismo en esa lengua. Él, junto con otros compañeros, a lo largo de más de tres décadas, recorrió todo el Paraguay, creando, por mandato de la Corona, las reducciones franciscanas, que fueron alrededor de 20.¹³²

En ellas, los indígenas se sometieron al trabajo y a la dominación en general por parte de los españoles y se iniciaron en el adoctrinamiento de la fe cristiana. Pues dichas reducciones se caracterizaron por la escasez de misioneros y el abuso de los encomenderos explotando al indio adoctrinado. Estas misiones, pues, no eran muy diferentes de los távas.

Pero terminando el siglo XVI, casi cien años después de la conquista por las armas, la Compañía de Jesús arribó a la provincia paraguaya, y fue en 1604 cuando, gracias a la buena impresión que su trabajo causó entre las autoridades y a que se les consideró aptos para mejorar y extender la relación con los indomables guaraníes aún no integrados, en Roma se dispuso de la creación de la Provincia Jesuítica del Paraguay.

Del Colegio de Asunción, el padre Diego de Torres partió en 1609 a fundar las primeras misiones en diversas regiones. Comenzó hacia el este, hacia el Guairá, y en 1610 partió al sur, con los guaraníes del sur del río Tebicuary y del Paraná. Pocos años después, con más misioneros, se fundaron más misiones en el Paraná; después en el alto Paraná, y por último en el norte de la provincia, con los guaraníes itatines.

De 1609 a 1641 se fundaron casi 40 misiones, aunque no todas tuvieron continuidad, debido sobre todo a la devastación de muchas de ellas por parte de bandeirantes sobre todo en el Guairá, en la década de los 30. Tras dichas invasiones y su consiguiente abandono, se hizo necesario el repliegue de las misiones en el sureste, desde los ríos Tebicuary y Paraná hasta el Uruguay, ya en la provincia de Buenos Aires. Tal región se constituyó desde mediados del siglo

¹³² Cfr. Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*

XVII en el principal distrito misionero. Esta concentración de todas las reducciones en un solo distrito permitió gran apoyo entre los distintos pueblos así como una gradual integración de guaraníes de distintas regiones.

Los jesuitas, como anteriormente los colonos, no obtuvieron fácilmente el tutelaje de los guaraníes.

La posibilidad de asentarse en el Guairá, entre la parcialidad de los guairaes –que habían tenido poco contacto con los españoles a causa de su lejanía geográfica– se debió a la situación de crisis en que, como se mencionó muy arriba, se hallaba dicho guára.

Por un lado, estaban los guairaes en poblaciones relativamente cerca de los villarriqueños –colonos que lo único que les quedaba a la mano eran los indomables flecheros mondayenses–, quienes hacían incursiones entre los guairaes para extraer mano de obra para sus yerbales. Por otro lado, eran el guára guaraní que más padeció la invasión de los bandeirantes, y la triste extracción durante un siglo de decenas de miles de sus habitantes para llevarlos de esclavos a las plantaciones portuguesas en el Brasil. Por si fuera poco, hacia el norte les rodeaban las tribus tupís brasileñas, y hacia el sur se encontraban en guerra con los el pueblo láguido de los kainganges.

Sin embargo en un principio, a pesar de su triste situación, algunos caciques, como Atiguayé y Maracaná, declararon que brindarían su amistad a los jesuitas, pero que no serían reducidos. Entonces los jesuitas les atacaron con las milicias que llevaban consigo de diversos indios, y tras batalla y muchas vidas perdidas, estos caciques cedieron.

Luego, debido a las peculiares características del guára de los guairaes, de luchas internas entre sus tey'is y sus teko'ás, estos caciques ayudaron a los jesuitas a atacar a otros avás que en algún momento desconocieron sus prestigio. Y así se fundaron las misiones de San Ignacio y Lorenzo, cerca del río Paranapanema.

Después, los jesuitas bajaron a los ríos Yñeay e Yvahy, aún en el Guairá, donde el guerrero cacique Yaguapitã asociado con el gran chamán Guayraverá, logró repeler las milicias de los misioneros. Y de esa región los jesuitas sólo extrajeron a hombres y mujeres de tey'is adversos a Yaguapitã, a quienes prometieron algunas mejoras en su vida, como la entrega de grandes tierras para la roza y hachas de metal.

Como vemos, fue por promesas o con hostilidad de las milicias de propios guaraníes, que los jesuitas llegaron a fundar 13 reducciones en el antiguo Guairá, antes de que las incursiones paulistas o de bandeirantes se hicieran más cruentas y les obligaran a exiliarse con los indios misionados hacia el sur.

Más tarde los jesuitas continuaron bajando hasta llegar con los mbarakayuenses. Pero allí, ni prometiéndoles nuevas tierras para sus rozas y el llevarlos hacia el mar a la tierra sin mal, ni atacándolos con sus milicias y matando gente, lograron que los indomables mbarakayúenses entablaran contacto con ellos. Igual suerte tuvieron con los firmes mondayenses e yguazuenses, que por segunda vez en la historia permanecían libres de los extranjeros. Alrededor de estos guára fundaron los jesuitas Santa María la Mayor, fundación que si embrago duró sólo 20 años, debido a la escasez de reducidos. También se fundaría Natividad de Acaray, con guaraníes temerosos de los kaingangues y con kaingangues mismos apresados por las milicias.

Es interesante ver que, en las riveras del Paraná, los jesuitas nunca quisieron fundar misiones “entre los pueblos de cultura paleolítica: siembre buscaban solamente a los cultivadores neolíticos ya que el nómada, cazador, no aceptaba jamás una reducción donde él tenga que cultivar.”¹³³Pues el hombre que caza está en permanente movilidad, es libre, y entre ellos sólo cultivaban los cautivos guaraníes.

Para mediados del siglo, finalmente, las invasiones paulistas se hacen insostenibles. Pues las mismas reducciones les facilitaron que con pocas

¹³³ Branislava Susnik. *Op. cit.*, p. 181.

incursiones, se extrajeran a miles de indios aglutinados en un solo lugar, sin tener que atacar comunidad por comunidad.

Además ocurría que, como hemos mencionado un poco, para los guaraníes era inconcebible una vida sin sus parientes, por lo que cuando caía preso un ser cercano, el guaraní, con tal de no alejarse, se entregaban solos, por más arco y flecha que tuvieran para defenderse individualmente.

Y aunado a esto, los villarriqueños con frecuencia no prestaban auxilio a los misioneros, pues se hallaba en gobernador de Villarrica en estrechas y jugosas relaciones con los lusos.

En 1631 se da el ataque más grande a los guaraníes reducidos de la provincia del Guairá. Diferentes documentos confirman que ese año fueron vendidos en el mercado de San Pablo, Brasil, 60, 000 guaraníes traídos las misiones.

Es entonces cuando, en 1632, el padre Ruiz de Montoya decide abandonar la provincia y realizar el famoso éxodo de los guaraníes guairaes. Muchos ya habían muerto, otros tantos fueron renuentes a abandonar su espacio, y finalmente, sólo 12, 000 almas emprenden la búsqueda con el jesuita al frente de nuevas tierras.

Tras dos años de andar, en un penoso y trágico viaje en donde murieron algunos indios en los bosques, los ríos, los saltos, padeciendo peste y otras epidemias, contra obstáculos incluso del gobierno de Villarrica y los bandeirantes, arriban al Paraná, para refundar Loreto y San Ignacio, ésta última con el nombre de San Ignacio-mirí.

Para ese entonces entre el Tebicuary y el Paraná ya había algunas misiones. El padre Lorenzana había fundado, tres ustros antes, la reducción de San Ignacio Guazú. Como los paranáes de la zona, incluso los cultivadores, los no canoeros, eran reacios a la reducción a pesar de diversos ofrecimientos por parte de los jesuitas, esta misión fue poblada con 800 guaraníes del táva de Yaguarón.

Mas poco a poco, los paranaes cultivadores que no estaban dentro de los rebeldes távas de Caazapá y Yuty, comenzaron a acceder a las promesas jesuitas, pues temían de los karaí, e incluso de los mismos caazapeños y yutíes, por su gran belicosidad. Así, el cacique Arpilandú y su gente, se incorporaron a San Ignacio Iguazú.

Debido a la fuerte unidad paranae entre los tey'is de los cultivadores y los teko'ás de los canoeros, estos últimos nunca les dejaron solos, y se acercaban a las misiones, incluso entrando mucho en ellas, pero sin renunciar nunca a su avaidad y derecho de no contacto con los blancos. Los indomables canoeros, quienes hasta el siglo XIX eran los únicos indios respetados incluso por los hostilísimos mestizos, nunca renunciaron a ciertas prácticas sin consultar a los sacerdotes cristianos, como la caza, la danza del *coty'u* de los cazadores, su rechazo al bautismo, y la frecuente práctica por siglos de desenterrar a los difuntos de las misiones, para llevarlos al monte y enterrarlos en las antiguas urnas funerarias.

Mas precisamente por la influencia que los paranáes canoeros y sus prácticas tenían entre los paranáes cultivadores reducidos, fue en esta misión donde el padre Lorenzana comenzó a operar una verdadera confrontación generacional.

Mientras los españoles civiles a quienes más quisieron influenciar para el control de los guaraníes fue a sus caciques y viejos que tenían gran presencia en la población, los jesuitas fueron innovadores, preocupándose casi exclusivamente por los niños y los jóvenes, para educarlos sin que hubieran conocido mucho sus costumbres, y convirtiéndolos, tristemente, en fiscales de sus padres y abuelos para denunciarlos a los misioneros si seguían con prácticas antiguas. El padre Lorenzana, así, instituyó los cargos de “decuriones” y “capitanes” para niños de 9 o 10 años, para vigilar al resto de los pequeños y denunciar a sus parientes adultos.

Esto trajo un desmembramiento y desmoralización entre las primeras generaciones de guaraníes reducidos, quienes frente a ello hicieron algunos motines y revueltas rápidamente sofocadas por las mismas milicias internas.

Frente a ella hubo dolor y rebeldía de los más viejos, quienes, junto con los canoeros llegaron a insurreccionarse una ocasión. Fue cuando el cacique canoero Cavasambí inundó el río Paraná de canoas decididas a atacar la misión, con todos y sus reducidos, pues Cavasambí siempre reprochó a los tebicuaryenses el aceptar a los karaí. Entonces los jesuitas pidieron apoyo a las milicias de los civiles, y aunque los canoeros no huyeron sino que lucharon hasta la muerte, fueron finalmente vencidos y replegados.

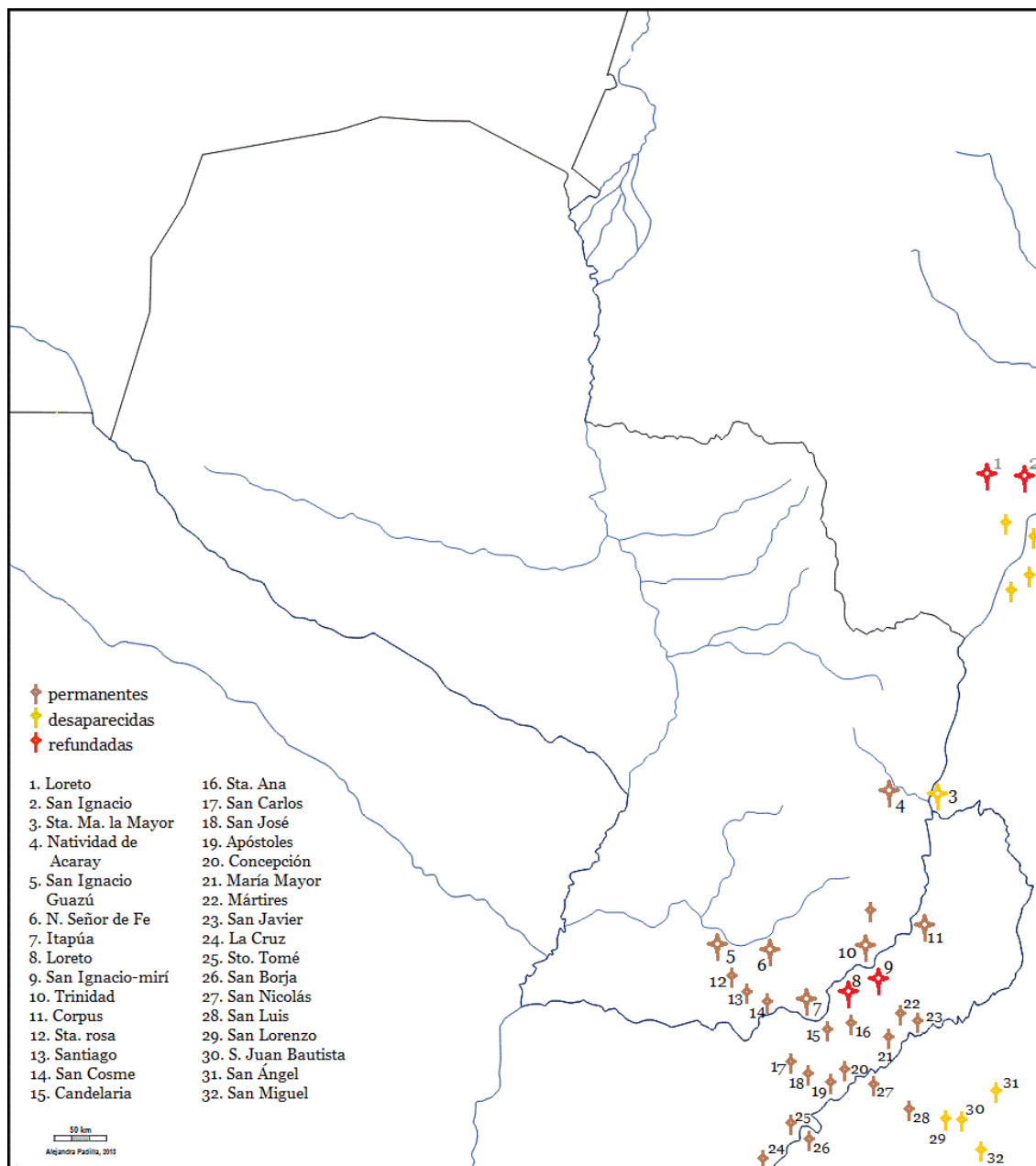
A partir de ese momento, se extendieron las misiones del sur del Tebicuary, del Paraná y del Uruguay.

Para reducir a uruguayenses y tapes, principalmente, los jesuitas se valieron de la persuasión y la promesa de tierras para nuevas rozas, de conducirles también a tierra sin mal, de darles herramientas de hierro, y de prometerles y cumplirles que ellos, a diferencia de los civiles, no les quitarían a sus mujeres.

Aunque tampoco fue homogéneo el recibimiento. Tan sólo en la región de Yaguapoha, cerca de la unión entre el Paraná y el Paraguay, tuvieron un bélico recibimiento por parte de una comunidad de chamanes que ahí se asentaba.

También en el río Uruguay, el cacique Yaguapiní se reveló. Y su revuelta alcanzó más allá del Paraná, en donde propuso a los indios que formaran un táva pero donde únicamente se practicaran las costumbres avá. Los jesuitas acusaron a Yaguapiní y los principales líderes de hechicería, y fueron muertos por las tropillas de los misioneros.

Si entre los tapes fue más fácil su arribo, se debió en parte al asedio portugués que padecían en gran cantidad para llevarles como esclavos a las plantaciones brasileñas. E incluso las primeras misiones de esa región, tuvieron que optar también por el éxodo hacia la costa occidental del río Uruguay.



Mapa III. Reducciones jesuitas. 1609-1767.

Así, entre los ríos Tebicuary y Paraná y entre el Paraná y el Uruguay, “quedó conformada la aglomeración de las reducciones jesuíticas, que duraron prácticamente hasta su expulsión”¹³⁴, en 1776.

Los jesuitas tuvieron la misma premisa que los españoles de la Provincia al reducir al indio, es decir, la de darle racionalidad social y cultural. Mas su plan no era poblar, sino simplemente asentarse entre los guaraníes y conquistarlos

¹³⁴ Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 197.

sólo por el evangelio, como dejaría escrito el padre Ruiz de Montoya, quien estuvo entre los indios por más de 25 años.

Y a pesar de que fueron quienes más hablaron de la libertad natural de los guaraníes, como vasallos de Dios y no del rey, denunciando la servidumbre guaraní, los yerbales y aun la encomienda, ellos llevaron a cabo en las misiones un estricto sistema de trabajo, más sistematizado que en los táva.

Pero sobre todo, los misioneros jesuitas tuvieron más interés que el resto de los blancos en transmutar las concepciones, la religiosidad, las concepciones y relaciones y las psique toda de los guaraníes, con un tutelaje absolutista para vigilar que no practicaran sus tradiciones, lo cual sin embargo nunca lograron.

La vida en las misiones “estaba totalmente reglamentada, y el día se dividía entre oraciones, labores y tiempo libre. El tiempo que no era destinado al trabajo, estaba marcado por la devoción y ceremonias religiosas. La formación de los niños en el canto coral, la música y la escritura era muy importante.

Los jesuitas introdujeron el núcleo familiar monogámico; en las misiones no existía la propiedad privada, y cada cual recibía del misionero lo que le hacía falta según sus necesidades.”¹³⁵

La lengua autóctona fue la única que se habló en las misiones, enseñando los jesuitas a escribirla por primera vez (con caracteres latinos) ya que era una lengua exclusivamente oral.

Mas, al igual que en la Provincia, a pesar de ser hablada por casi todos, fue también colonizada. De entrada, “dos sectores principales de la colonización, el político y el económico-comercial, [eran] reservados al castellano”¹³⁶. Pues además, si bien la mayoría de las madres en la Colonia, como se ha mencionado, eran indígenas y ellas seguían siendo las que enseñaban a los hijos la lengua

¹³⁵Duviols, Jean-Paul (ed.). *Tentación de la utopía: Las misiones jesuíticas del Paraguay*. Tusquets; Barcelona, 1991; p. 4.

¹³⁶Meliá, Bartomeu. “El guaraní y su reducción literaria”, en *Actes del XLII Congrès International des Américanistes*, Vol. IV, París, 1978.

guaraní, este valor quedó destruido casi de inmediato cuando la mujer pasó al nuevo sistema económico como “pieza” de trabajo y uso. “Está claro que en estas condiciones la mujer no le puede dar al hijo mestizo *toda* su lengua...”¹³⁷

Además, al igual que en los táva, la práctica tupí-guaraní migracional, su fuerte dinamismo u *oguatá*, de trasladarse de tierras cada cierto número de años, quedó aniquilada. Y los guaraníes se sentían verdaderamente encerrados. La penetración y la ocupación de todas sus tierras –por parte de españoles, portugueses y jesuitas– eran completas: “no había ya lugar, no había tierras, no había un solo ka’ayú, como ellos llamaban entonces al ka’aguy, el monte indestructible, el lugar seguro para ellos.”¹³⁸

También, como ya se ha mencionado, los jesuitas se encargaron de crear una brecha generacional en la convivencia natural de los guaraníes, entre los viejos y los niños y jóvenes, en proceso de adoctrinamiento. Así como la división entre los avá infieles y los neófitos.

Entonces, frente a tales situaciones, los guaraníes no tardaron en crear artimañas para preservar sus tradiciones y transmitirlas a las nuevas generaciones, que consistían, como se verá con más detalle en otro apartado, en aparentar frente a los misioneros la asimilación del cristianismo, y en su ausencia practicar y difundir oralmente sus concepciones originarias.

Pero también hubo casos de oposición abierta o motines en las reducciones instaladas.

Años después de su lucha contra la formación de misiones, el chamán del Guaira Guayraverá, quien había luchado entonces al lado del cacique Yaguapitã, volvió a luchar por la vuelta de los guairaes a las creencias en su *Ñanderuvusú* o ancestro creador, quien enseñó a los hombres el uso de la bebida de la chicha para sus festividades y convites entre *tey’is*, enseñó la caza comunal, y les dio por primera vez el *mbaraká*, instrumento musical como sonaja que contenía

¹³⁷ Meliá, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria. Op. cit.*, p. 15.

¹³⁸ Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 200.

adentro *aivús*, las almas de ancestros que permitían la comunicación con los seres sobrenaturales para conservar sus favores, principalmente de *kurahy*, el sol, dueño o señor de la florescencia u madurez de los frutos; de *tupã*, dueño de la lluvia vivificante, y *tatachiná*, señor de la neblina y la humareda azul de las quemazones para preparar la tierra.¹³⁹

Guayraverá luchaba no sólo contra los *karaí* villarriqueños, sino contra los jesuitas, a quienes él veía como los servidores de aquéllos.

Logró unir en torno suyo a muchos guaraníes ya reducidos, así como a flecheros avá, pero no todos los neófito estuvieron de su lado, por lo que, al ver que una lucha fratricida se aproximaba, los avá que tenían familia entre los neófitos no rebeldes, desistieron de los arcos. Y es así que fracasa la revuelta de Guayraverá en Loreto.

Otro ejemplo de resistencia socioreligiosa, que no necesariamente armada, ocurrió también en la provincia del Guará, con los indios de las dos reducciones de la región.

Ellos no mostraban ninguna rebeldía o aun desacatamiento de los preceptos cristianos. Pero a escondidas de los jesuitas, se reunían de pocos en pocos en el cerro Ñoatî-guy, donde los chamanes tenían una choza similar a las que se construían para hacer los yerokys. Dentro de ella había una hamaca que contenía el esqueleto completo de un chamán muerto, cubierto con un manto plumario, que era la insignia máxima para los grandes, grandes chamanes, los chamanes andantes o *karaívas*. Del techo de la choza colgaban primicias de maíz, mandioca y frutos, a manera de ofrenda. A veces se encontraba ahí el oráculo del chamán muerto, quien con su *mbaraká* en mano, incitaba a los guaraníes de las reducciones a apartarse del mundo de los *karaí* y a buscar su *ka'aguy-mirí*, su pequeño monte donde ellos podrían sentirse libres, según las antiguas costumbres.

¹³⁹ Cfr. Susnik, Branislava. *Op. cit.*

Y afuera practicaban yerokys, a pesar de que no irían a la guerra, pero donde entraban como tradicionalmente en verdaderos estados de trance, provocados por la fuerza de los cantos y los movimientos.

Cuando les descubrieron, el padre Montoya y otros cuatro religiosos subieron al monte, provocando la huida de los avá.

Llevaron luego a la reducción de San Ignacio los restos óseos y el manto plumario, y les prendieron fuego delante de los neófitos avá, “con la acostumbrada burla y mofa que tanto utilizaban los jesuitas cuando hablaban y demostraban [sic] las falsas creencias de los antiguos guaraníes, frente a la masa de los recién convertidos.”¹⁴⁰

Cuando los guaraníes vieron la osamenta de su chamán quemándose y oyeron las burlas de los misioneros, esperaron de inmediato que se iba a producir la intervención de un *mba’émeguã* o alma de algún ser sobrenatural con los que los chamanes tenían trato. Pero ello no ocurrió, y de esta manera, por sí misma se apagó la resistencia, debido a que la exaltación de los indios se convirtió en indiferencia por su decepción.

El tercer caso que describiremos para ejemplificar la resistencia sociocultural de los indios de las misiones, es el del chamán Ñamandú, en el sur de la Provincia, entre los uruguayenses.

Este chamán, como muchos otros de la región, decidió construir alrededor de las misiones barriadas de infieles, provocando que los avá reducidos se acercaran a ellas. Los infieles y los líderes chamanes todavía constituían grupos numerosos, por lo que atraían bastante a los neófitos reducidos, que eran muy poco. Cabe mencionar que entre el Paraná y el Uruguay aún existían unos 100, 000 guaraníes, por los que los jesuitas tenían que aguantar esa convivencia de los reducidos con los avá infieles.

¹⁴⁰ Susnik, Branislava. *Op. cit.*, p. 205.

Ñamandú convence a los neófitos de que siguieran practicando sus cantos y danzas a escondidas de los jesuitas, y les autoriza ir al catecismo sólo a cambio de que no delaten a sus chamanes. E incluso, utilizando un elemento cultural hispano-cristiano, comienza a entregar a los líderes varas, tal y como hicieron los españoles con los caciques.

Frente a esta toma y repartición de poder, los jesuitas juzgan perniciosos que siga habiendo contacto de los reducidos con las barriadas, por lo que las atacan generando de nuevo una matanza entre guaraníes.

Entonces Ñamandú amenaza con propagar plagas en los sembradíos de las reducciones. Y esta vez, su amenaza cobra sentido, pues por la época azotan a las misiones plagas de ratas.

Así, esta rebeldía sale triunfante. Muchos de los reducidos salen de las misiones, estableciéndose lejos de ellas, en las sierras de los tapes.

El último ejemplo que daremos, el que concluye con las resistencias sociorreligiosas, precisamente en la última demarcación a la que entraron los jesuitas, la de los tapes.

Estos tapes, como se mencionó, estaban en situación de feroz acoso de los bandeirantes. Por lo que frente a las promesas de protección de los misioneros, accedieron un poco más fácil que en otros lugares a reducirse.

Sin embargo, en 1640, el gran chamán Yeguakáporu logró reunir doce chamanes –en oposición de los doce apóstoles de los que les contaban los neófitos que los jesuitas tanto hablaban—, para luchar contra los misioneros.

Comienzan los 12 chamanes a recorrer pueblos guaraníes de los tapes y de los uruguayenses, incitando a la destrucción de los karái y de los misioneros, reprochándoles a éstos últimos el que hayan llegado sólo a dividir a los avá y a incitarlos a hacer guerra entre sí.

En sus recorridos logran formar, como pocas veces se había logrado, grandes grupos de mboyás guerreros dispuestos a luchar. Y así, con grandes posibilidades de triunfo, parten a atacar las misiones de los tapes.

Pero ocurre fortuitamente un hecho que ni ellos ni los jesuitas esperaban, y que determina su fracaso. Coincide su entrada, en 1645, con uno de los asaltos más grandes de los bandeirantes a las misiones tapes. Así, con todo el armamento paulista, logran tomar presos a los neófitos e igualmente a todos los que entraban para atacar la misión.

Al final los jesuitas, con los guaraníes que quedaron, se vieron obligados a abandonar definitivamente la zona de los tapes. E incluso, este hecho, amenazó en su momento con la expulsión de los jesuitas, pues la Provincia les consideraba incapaces de sostener sus misiones frentes a los portugueses, a pesar de que nunca les brindaron apoyo.

Los guaraníes, desmoralizados, se incorporaron a reducciones uruguayenses, con lo que concluye la resistencia sociorreligiosa.

Y a partir de ese momento, los jesuitas comienzan, por más de un siglo, a ver florecer su objetivo evangélico así como el fortalecimiento impresionante de la institución misional. (Aunque ello no pudo implicar que lograran que los guaraníes abandonaran sus creencias, y tampoco asimilaran muchas de las concepciones cristianas. Pero ello, por el momento, no se explicará)

Como en otras partes del globo donde tuvieron presencia, los jesuitas quisieron asimilar tradiciones de los indios, pero las más las intentaron modificar, para introducir las concepciones católicas.

Mas curiosamente los indios de las reducciones se aculturaron menos que los indios de los táva, tal vez precisamente por la menor movilidad y contacto que tenían con los españoles, y la impresionante preponderancia demográfica de los indios frentes a los jesuitas.

Incluso aquí, más que en los távas, se daba el fenómeno de resguardar su cultura y practicar su religiosidad a escondidas, logrando que los misioneros llegaran a creer que ya sólo tenían como fe la doctrina cristiana.

Económicamente, tres pilares tenía la vida en las misiones: la agricultura, la ganadería y la artesanía. Para la primera, “cada familia tenía asignado un lote para su cultivo y, al mismo tiempo, existían lotes más extensos donde se plantaban cereales, algodón, caña de azúcar, y yerba mate”¹⁴¹ tanto para el uso común y de reservas de semillas, como para la exportación de excedentes y la manufacturación de lienzos de algodón. En lo que respecta a la ganadería, “las estancias de cada pueblo se proveían de los animales necesarios para consumo, tiro y carga”¹⁴². En el tercer ámbito, “grupos de indígenas se dedicaban a los servicios de mantenimiento y mejora edilicia del pueblo: fabricación de ladrillos y tejas, carpintería, herrería, cantería y otras muchas actividades, como pintura, talla de imágenes, copia de libros, etc.”¹⁴³ Así mismo, entre 1700 y 1722 se creó una imprenta doméstica, que proveyó los libros necesarios para el servicio religioso.

En las misiones, los jesuitas quisieron crear un Estado paradisíaco, e implementar, según algunos estudiosos, un cristianismo originario. Otros estudiosos, en cambio, no ven en las misiones sino un brazo más de la institución colonial, a pesar de la autonomía y respeto y protección a los indios que los misioneros procuraron.

Lo que es un hecho es que mucho variaron los sistemas para reducir a los indígenas en las misiones. Pues en ellas se combinaban “los métodos de explotación feudal de tipo patriarcal con un sistema de acumulación originaria”.¹⁴⁴ Todo esto sostenido por un sistema de castigos, desconocido por el

¹⁴¹ Maeder, Ernesto. “Las misiones jesuíticas”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*, p. 123.

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ Díaz de Arce, Omar. *Op. cit.*, p.328

indio en su vida selvática. Y en donde, a pesar de las protecciones frente a los intereses de la Corona española y portuguesa y los cazadores de esclavos portugueses sobre ellos, se les siguió considerando y tratando como a niños.

Sin embargo, a diferencia de la Provincia, debido a las condiciones de vida en las misiones, la población indígena se incrementó, al contrario de lo que afuera pasaba, y de manera impresionante. Del año de 1657, cuando quedaron 20 misiones debido a los paulistas, a 1732, con 30 misiones establecidas, la población aumentó de 37,000 a 141,000 habitantes.

Por otro lado, en las misiones jesuitas se fue gestando una gran tendencia hacia la autonomía con respecto al resto de la Provincia. En ella no entraban españoles civiles ni indios de távas salvo excepciones con la respectiva autorización escrita de los misioneros.

Primeramente, por su aislamiento relativo con respecto a los centros urbanos tanto de la provincia del Paraguay como de la de Buenos Aires. También, y más importante, debido a la gran dimensión de la población guaraní agrupada en la veintena de pueblos del distrito misional y la adopción de un sistema productivo que aseguraba el vestido y alimento de su población y dejaba excedentes comerciables.

Pero sobre todo, la necesidad de valerse por sí mismos en su defensa –pues no contaban con ayuda de las autoridades—, hizo que se crearan cada vez mejores milicias, lo que facilitó el fortalecimiento de la institución jesuita.

Y lo que comenzó a atraerles recelos por parte de los encomenderos españoles.

Pues aunque fuera de las reducciones jesuitas la vida de los indios, como ya se mencionó, era de pobreza, los propietarios de éstos se hallaban constantemente insatisfechos, pues no conformes con la atroz explotación que les hacían padecer, querían más cantidad de ellos para aumentar la producción

de la yerba mate, que era casi exclusivamente lo que comerciaban y de lo que extraían riqueza.

2.4 LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS: UNA NUEVA SOCIEDAD.

*“El cantar bilingüe y anónimo hablaba de esos hombres
que trabajaban bajo el látigo todos los días del año
y descansaban no más que el Viernes Santo,
como descolgados también ellos un solo día de su cruz.
Enquistados como un cáncer en el riñón forestal de la república,
a tres siglos de distancia prolongaban,
haciéndolas añorar como idílicas y patriarcales,
las delicias del imperio jesuítico.
La voz del canto del mensú se quejaba: «No más, no más compañero,
rompas cruelmente nuestro corazón...»¹⁴⁵*

A principios del siglo XVIII, un acaudalado comerciante andaluz, Reyes Balmaceda –quien estaba casado con una mujer ligada consanguíneamente a funcionarios asunceños y sacerdotes jesuitas–, vio la necesidad de incorporarse al cabildo, y posteriormente comprar la gubernatura (forma como se obtenía por esa época) para defender sus intereses en la transportación de la yerba mate y evitar las restricciones que el Cabildo resolvía en ese ámbito. Miembros del Cabildo y de otros sectores de la élite asunceña se opusieron a ello, como José de Ávalos y José de Urrunaga.

Para dirimir sus diferencias, la Real Audiencia envió al juez José de Antequera, quien halló culpable a Balmaceda de hechos como el de tener a muchísimos indios de pueblos cristianos trabajando para él en la yerba; de haber impuesto *motu proprio* nuevas reglamentaciones sobre el transporte de la yerba; de no haber probado ser vecino de Asunción para ocupar el cargo de

¹⁴⁵ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 116.

Gobernador, y de otras cuestiones que afectaban a terceros. Por este hecho, la Real audiencia ordenó al juez Antequera aprisionar a Balmaceda y ocupar su cargo. Sin embargo, el Virrey no estuvo de acuerdo con ello y envió un despacho a Balmaceda para que continuara en su cargo.¹⁴⁶

La Compañía de Jesús, mientras tanto, al enterarse del despacho del Virrey, brindó su apoyo a Balmaceda. Finalmente el Virrey solicitó a las misiones enviar sus milicias a Asunción para detener a Antequera y reinstalar a Balmaceda. Éstas acudieron, pero fueron repelidas por fuerzas de la Real Audiencia.

El conflicto se extendió por varios años y alcanzó a varios sectores de la población. Primero fueron los vecinos de la élite asunceña los que empezaron a ver con malos ojos a los jesuitas por la buena posición que tenían en el comercio de yerba mate, y porque los colonos no podían aprovechar para su beneficio el gran número de indios que tenían los jesuitas a su cargo. Pero luego la inconformidad contra ellos fue sentida por sectores más humildes, como los cabos de los presidios y los campesinos mestizos pobres, que no estaban en las chacras con sus familias sino en el beneficio de la yerba y la defensa de los fortines. Se hizo entonces del común, “de los comuneros”, la aversión hacia los jesuitas.

Los comuneros comenzaron a manejar que su problema con los jesuitas no era tanto que acapararan la mano de obra indígena, como que sus indios ocupaban mucha tierra. Y en 1732 lograron que los jesuitas fueran expulsados del Colegio de Asunción y sus posesiones, repartidas entre los milicianos.

Sin embargo, tales comuneros, en una segunda etapa, comenzaron a ver también en los hacendados y encomenderos al enemigo causante de su miseria. Y por ello, finalmente todos en el gobierno unieron fuerzas para aplacarles, en el año de 1735.

Mas la aversión hacia los jesuitas se había extendido ya a todos los sectores de Asunción. Por preferencias en el pago de tributos por parte de sus indios, por sus ventajas en la comercialización de la yerba mate, y porque a sus milicias, si

¹⁴⁶ Cfr. Telesca, Ignacio. “La colonia desde 1680 a 1780”, en: Telesca, Ignacio (coord.). *Op. cit.*

bien habían respondido a una lealtad a la Corona, se les veía como la fuerza armada de un “Reino jesuítico” en potencia.

A mediados del siglo XVIII, un nuevo conflicto volvió a colocar en el centro de la polémica a los jesuitas paraguayos y a sus misiones guaraníes. En Europa, los gobiernos de los reinos católicos de Portugal y España entablaron nuevamente negociaciones en torno a la división territorial de sus dominios en América. En 1750 el Tratado de Madrid establecía que Portugal cedía a los españoles una región del Río de la Plata a cambio del territorio de Río Grande (al noreste de Paraguay), donde se hallaban siete misiones.¹⁴⁷

Paralelamente, en el viejo continente, producto de cambios políticos de la época, los Estados comenzaban a interesarse sobremanera en menguar el poder eclesiástico. Frente a ello, la Iglesia necesitaba también hacer modificaciones internas, siendo una de ellas la de contener y mermar a la orden jesuita, pues ésta ya era vista como un obstáculo para la hegemonía del Estado.

Así pues, por la cuestión territorial (que respondía a intereses expansionistas del imperio y de los tratantes de esclavos portugueses) y por la cuestión política mencionada, aun antes de la expulsión de los jesuitas, las misiones del este recibieron la orden de desaparecer.

Pero los guaraníes se opusieron a ello, invocando que ellos se hallaban en la tierra de sus ancestros.

Y en los pueblos en donde no se les logró persuadir de abandonar sus tierras, y la rebelión se hizo manifiesta, los jesuitas se vieron en un conflicto de lealtades, entre sus feligreses guaraníes y las autoridades coloniales.

Finalmente las autoridades de ambas naciones hicieron una campaña militar para hacer cumplir lo ordenado a los guaraníes. En las misiones que tuvieron información de lo que ocurriría, hubo una gran resistencia por parte de los

¹⁴⁷ *Idem.*

indios, e incluso los misioneros, y así, las milicias reales fracasaron, por el año de 1754.

Entonces volvieron a los dos años con más fuerzas y recursos. Y tras las consecuentes masacres (incluso en las misiones en donde no hubo resistencia), derrotaron completamente a las misiones del río Uruguay.

De los guaraníes que no murieron, algunos se desbandaron y se internaron en la selva. Pero la mayoría fue apresada y trasladada a las poblaciones coloniales. Por fin como el resto de indios en el continente.

Dado que la lealtad de los jesuitas se vio cuestionada, pues muchos participaron armadamente defendiendo a los guaraníes, se dispuso un proceso sumario para juzgar a los más cercanos a los indios rebeldes y que no habían fallecido.

El resto de las misiones que no correspondían a esa zona, continuaron trabajando, pero la desconfianza ya había alcanzado incluso a las autoridades metropolitanas. En 1756 se abrieron a concurso los curatos de las misiones para el clero secular. Simultáneamente, el aumento de estancias ganaderas en las sociedades paraguaya y rioplatense, aumentó las disputas con los misioneros.

Finalmente, las ideas de la Ilustración y las tendencia regalistas –aquéllas que ponían los intereses de la monarquía en asuntos eclesiásticos por sobre los de la Santa Sede— colocaron a la Compañía como un obstáculo para los soberanos.

Y así, en 1759, se culpó en Portugal a la orden de un atentado contra el rey, por lo que fueron expulsados de tal nación y sus colonias. En 1764 Francia hizo lo mismo. Y en 1767, España expulsó por fin a los integrantes de la Compañía de Jesús.

Los intereses de acabar con las misiones, como se han mencionado, fueron diversos.

Como se dijo, los jesuitas de las provincias del Virreinato del Río de la Plata, principalmente de la Provincia de Paraguay, habían amasado una fuerte autonomía con respecto al poder central. Lo cual implicaba, entre otras cosas, la aplicación de los propios estatutos de la Compañía en los territorios a su cargo. Y ello, ante todo, implicaba la implementación de un orden diferente al colonial, que a éste último afectaba principalmente en el plano económico. Pues un número muy grande de indígenas, sobre todo guaraníes, eran restados del trabajo en encomiendas que servían para el provecho y enriquecimiento de los colonos, quienes incluso, aparte del trabajo ya casi esclavo al que sometían a los indios mitayos, del cruel trato a los yanaconas, violaban leyes españolas y compraban a los traficantes portugueses un gran número de indios que eran tratados abiertamente como esclavos. Y a tales tratos no podían someter a los decenas de miles de indígenas de las misiones jesuitas.

En lo que se refiere a la Iglesia europea, y en particular a la Santa Sede, los jesuitas representaban una de las órdenes seculares que más se alejaban de los lineamientos propios de su siglo. Los jesuitas, tomando al pie de la letra muchas de las enseñanzas del evangelio, eran predicadores de un mundo un poco más justo, que se alejaba mucho de los intereses terrenales del poder eclesiástico.

Pero sobre todo, para la Colonia y la Corona, y para la Iglesia y la Santa Sede, los jesuitas y sus misiones representaban un proyecto de sociedad y de hombre diferente al que ellos necesitaban.

Pues no sólo restaban a la Corona recursos y a la Santa Sede, poder. En las misiones, como se ha descrito, se instauraba una nueva forma un poco distinta de vida. En donde el trabajo se llevaba a cabo casi exclusivamente para la reproducción de la vida de los indígenas –debido a que no era interés jesuita el enriquecerse—; en donde lo obtenido de él se distribuía en buena medida a todos los habitantes de cada misión. En donde los niños no eran sometidos a trabajar, como en el resto de la Colonia.

En donde su vida era más digna, y se llegó a plantear que fuera plena. Si bien con preceptos cristianos, pero respetándose muchas de sus creencias y tradiciones, los indios tenían una vida que no se reducía, como afuera, al trabajo. Desde la forma de ver de los misioneros, cultivaban también el alma en actividades diversas (aunque relacionadas con lo religioso): canto, música, manufactura de instrumentos musicales, escritura y traducciones, y por supuesto, oraciones. Y un poco de tiempo libre, independiente de la religión.

Así, tras la expulsión definitiva de los jesuitas de España y sus colonias, se puso fin a un proyecto con pocos precedentes en la historia.

Si bien perfectible y criticable en algunos rasgos, pues al final mandaba una nueva visión y cultura a los indígenas, y seguía haciendo de éstos objetos de reglas de un sistema impuesto, fue un proyecto que no salvó de la esclavitud y muerte a varias generaciones de indios. Y en cambio les ofreció una vida humana, y una sociedad más justa de lo que en muchos tiempos y lugares del globo existía y ha existido.

La expulsión de los jesuitas del Paraguay trajo, evidentemente, funestas consecuencias. Muchos indios murieron en la resistencia a las dos Coronas; otros tantos regresaron a las selvas, pero los más, se integraron repentinamente a la sociedad paraguaya. Como encomendados, obviamente.

Además, y necesariamente, hubo una transformación en toda la sociedad. De entrada, de no existir en la sociedad paraguaya salvo 10,000 indígenas por entonces, la mayoría en encomiendas o en pueblos bajo la supervisión gubernamental, y muchos defendiendo las fronteras de las incursiones de los mbyás, súbitamente se incorporaron más de 100 mil indígenas que vivían en las misiones.

Entonces también comenzaron a llegar al Paraguay extranjeros europeos, para poder enriquecerse de tanta mano de obra.

La explotación que se incrementó considerablemente fue la de la yerba mate. Y así, si en 1776 se exportaron 27,000 arrobas de dicha yerba, para 1783 fueron 247,000. Para ello los peones trabajaban de manera sumamente extenuante.

Igualmente, desde la expulsión de los jesuitas se incrementó muchísimo la deforestación para la exportación de maderas. También aumentó la producción ganadera. Y necesariamente se dio un acaparamiento y acumulación de muchas más tierras por parte de la élite: En 1792 se repartieron 4, 442, 079 hectáreas entre 52 estancias.

Esto, conjuntamente con las Reformas Borbónicas, incrementó el comercio.

La vida de los indios cambió radicalmente y de manera muy intempestiva. De tener una existencia tranquila en las misiones, dedicando su vida no solamente al trabajo, y preservando su cultura y su identidad, pasaron a ser esclavos que podían morir fácilmente, y que además de explotados, eran vergüenza en la sociedad colonial.

Y mientras tanto, la mayoría de ellos, a más de vivir en la miseria y explotación, intentaba de muchas maneras hacerse pasar por mestizos, para así evitar que además de todo, se les humillara en la nueva sociedad colonial, que a pesar de su discurso de identificación con lo guaraní mítico, despreciaba al indio real. Esto determinó que durante el siglo XIX los censos registraran menos indios y más mestizos de los que en realidad había.

Esta sociedad descrita, sería la que enfrentaría en pocos años el proceso independista.

Tras dicho proceso, la sociedad paraguaya rompería con la Colonia en más de un aspecto. Y nuevamente Paraguay, ahora convertido en República, conformaría una excepción en la región, principalmente por las medidas tomadas por el dictador Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia.

Éste, como ya se indicó en el primer capítulo, llevó un curso político, social y económico decididamente nacionalista, y además revolucionario, en cuanto a sus esfuerzos por una independencia no sólo con respecto del antiguo régimen colonial, sino oponiéndose a cualquier intento, exterior o interior, de irrumpir en la recién lograda autonomía.

Un igualitarismo (aunque bajo su propia persona patriarcal) integraba en la sociedad a los indios que así se asumían y a los que se decían mestizos. Entonces social y económicamente se les protegió. Aunado a esto, la política de hacer crecer al país desde dentro, hizo que los indígenas reales fueran muy considerados para conformar la identidad y la cultura del país, no la *idea* de lo indígena, sólo en el discurso, como en otros países.

Incluso puede decirse que durante la época del Doctor Francia se “materializó el proceso germinal del arraigo histórico”¹⁴⁸ del campesinado de este país, en buena medida indígena, constituido como sujeto social surgido del mestizaje hispano-guaraní. “En esta etapa, el campesinado dispuso de un escenario socioeconómico, cultural y político propicio para consolidarse como clase social”.¹⁴⁹

Y gracias a la repartición que Francia hizo a más de 50, 000 campesinos –en su mayoría indígenas– de tierras y otros medios de trabajo, en esa época pudieron cimentarse las comunidades rurales que, aunque articuladas con las aldeas semiurbanas de entonces, comenzaron a desarrollar redes propias de reciprocidad y solidaridad social.¹⁵⁰

Mas tras la muerte de Rodríguez de Francia, con los gobiernos liberales, el rumbo que se había tomado con respecto a lo guaraní de la población cambió.

¹⁴⁸ Galeano, Luis A. *Op. cit.*, p. 357.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ Cfr. Ignacio Telesca (coord.). *Op. cit.*, p. 357.

Por ejemplo, la política educacional fue “tanto o más discriminatoria que la de los gobernadores españoles, en lo que concierne a la lengua guaraní”¹⁵¹. En 1848, como ya se mencionó, al expropiarse las tierras comunales se desintegraron los veintiún pueblos en los que los indios aún se hallaban agrupados, lo cual acarreó, como afirma J. A. Gómez “una identificación socio-política indo-criolla y un acelerado proceso de dispersión y mestizaje”.¹⁵² Al mismo tiempo se obligó a sustituir los apellidos indígenas por otros de origen español.¹⁵³

Desde entonces, y hasta nuestros días, los indios de ese país (si bien no su cultura), como los del resto del continente, pasaron a ser objeto de vergüenza y humillaciones por las clases sociales altas y aún por la población mestiza, a pesar de que casi todos en Paraguay llevan sangre suya.

Pero el idioma y mucho de la cultura guaraní sí fueron asimilados, dados los diversos procesos socio-históricos y culturales que atravesaron al Paraguay. Y en el siglo XX, la lengua guaraní fue declarada idioma nacional.

2.5 VIDA GUARANÍ. LAS CONCEPCIONES Y EL MUNDO.

*“—Contra eso no hay nada que hacer —dijo Macario.
Oirían la música como si en realidad brotara de la tierra salvaje y oscura
donde fermentaban las inagotables transformaciones.”¹⁵⁴*

La sociedad Guaraní-Tupí, formada por varios grupos, estaba integrada por excelentes agricultores y navegantes. La agricultura junto con “la caza, la pesca y la recolección constituían la fuente de economía de consumo guaraní”¹⁵⁵.

¹⁵¹ Bareiro Saguier, Rubén. *Literatura guaraní del Paraguay. Op. cit.*, p. XX.

¹⁵² Gómez Perasso, J. A. “Los pueblos de indios y su desintegración en el siglo XIX”, en: *Suplemento Antropológico*, Vol. XII, Asunción, 1976.

¹⁵³ Estas últimas medidas en lo que concierne a los indios en contacto. “En cuanto a los monteses, eran considerados poco menos que bestias.” *Ibidem*.

¹⁵⁴ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 37.

Se destacaron, como habíamos mencionado también, por una horticultura muy avanzada. “Tenían un componente denso de su ambiente, sus componentes y sus interacciones. El conocimiento en cuestión llega a niveles de detalle, tales como los efectos del rocío en plantas y animales; fue notable el manejo genético de plantas, tanto de cultivos a anuales como de especies perennes, que lograron los guaraníes.”¹⁵⁶

Al hacer el rozado –aun los indígenas monteses actuales y muchos campesinos mestizos–, prevenían la regeneración, dejando varias especies sin rozar y trasplantando otras, de modo que facilitaban la sucesión forestal, replicando la misma dinámica ecológica que tienen los bosques y selvas subtropicales.

Conocían y respetaban muchísimo a los seres vivos, plantas y animales, de los bosques, bosques a los que, como se mencionó ya, se acercaban sin rozar debido a sus concepciones culturales de cercanía a las fuerzas naturales y sobrenaturales, y por el apego al monte y su humedad y para extraer de ellos y sinnúmero de plantas medicinales.

Como ya se dijo, tenían una gran variedad de cultivos: diversas razas de maíz y de mandioca, pepirá, cacahuates, palmeras de coco, batata poroto domesticado y otros más. Cazaban venados, puercos salvajes, avestruces, ovejas, liebres, gallinas y gansos salvajes. Y pescaban muchas especies.¹⁵⁷

Una de sus principales concepciones, que atravesaba muchísimos aspectos de su vida, era la del *teko porã* o buen vivir de todos los individuos, la cual tenía como base principal el *potirõ* o reciprocidad y ayuda mutua entre todos, de trabajo en cooperación o colectivo. Esta concepción es de las más presentes en las comunidades indígenas actuales.

¹⁵⁵ Bareiro Saguier, Rubén. *Literatura guaraní en el Paraguay. Op. cit.*, p. XII.

¹⁵⁶ Fogel, Ramón. *Op. cit.*, p. 71.

¹⁵⁷ Cf. Melià, Bartomeu. *Op. cit.* y Fogel, Ramón. *Op. cit.*

Los guaraníes practicaban por ello con mucha frecuencia grandes festividades o *pepys* cerca de los ríos y arroyos, de importancia central en su vida, pues eran donde las grandes ollas de chicha, bebida fermentada del maíz eran repartidos para los que ayudarían a una lavar en alguna chacra o en la roza y construcciones comunes.

El *potyrõ* y el *jopó*, así como el *pepy* son, pues, momentos de la economía de la reciprocidad. Es interesante resaltar que “en el intercambio de los guaraníes por la vía de la reciprocidad, el valor de los que se da está determinado por la necesidad del que recibe y no por lo que recibirá luego el que da.”¹⁵⁸

Pero tal reciprocidad no existe sólo entre los hombres, pues ellos sentían que la naturaleza le daba mucho y ellos debían darle a ella entonces, cuidando a las plantas y a los animales, y rezándole siempre –pues tenían rezos muy particulares para distintas especies– a los seres de los que se iban a servir.

En sus cosmovisiones creían que todos los seres vivos además del hombre, tenían un alma, pero especialmente los árboles, de cuya alma fluía la de los hombres. La palabra, que para ellos era el alma, fluía *yvyra ñe'ëry* o gran cedro.

El tigre y el colibrí tenían principal importancia para los guaraníes y la perduración de la vida, pues fue una tigresa quien crió a los primeros indígenas creados por el *Ñanderú*. Y el maino'i o colibríes quien con su gran bondad cuida el bosque a pesar de su tamaño, y quien bendice en el vientre nacido a los que nacerán.

El *ychapy* o rocío, que existe sólo cuando hay muchos árboles, es el sustentador de las plantas cuando no llueve, y el *urukure'ai* o lechuza es quien produce las tinieblas necesarias para que renazca la luz. Y por supuesto los mencionados *kurahy*, el sol, dueño o señor de la florescencia y madurez de los frutos; *tupã*, dueño de la lluvia vivificante, y *tatachiná*, señor de la neblina y la humareda azul de las quemazones para preparar la tierra.

¹⁵⁸ Fogel, Ramón. *Op. cit.*

Por otro lado, una premisa que tenían y tienen los indígenas guaraníes para la manutención del *teko porã* o buen vivir, es la de que todos los hombres debían ser libres y decidir su andar, ser cada uno un *nda che yarai*, pudiendo cada quien disponer de su destino (tal como se pudo apreciar en los capítulos anteriores, en donde cada individuo era libre de seguir, de ser mboyá, cuando quería, a hombres de diferentes tey'is o teko'ás e incluso guára).

Las decisiones en la comunidad, liderada por un *tey'iru*, se tomaban por consenso, pues se consideraba –y considera aún las comunidades actuales– la *teko hoha* o igualdad entre todos. Obviamente eran sociedades sin clases sociales y aun jerarquías que significaran privilegios.

Eran sociedades en la que aquéllos “que ejercen eso que en otro sitio se llamaría poder no tienen en realidad poder, en las cuales lo político se determina como campo ausente de toda coerción y toda violencia, de toda subordinación jerárquica.”¹⁵⁹ Si bien los sacerdotes y caciques eran quienes dirigían al resto de la población, en una estructura social tribal, no tenían más derechos que el resto.

También era el *teko porã* o buen vivir el que les alentaba en la búsqueda permanente de la tierra sin mal o *yvy marane'y*, tierra de los orígenes y de la felicidad, y base de las grandes migraciones características de estos pueblos. De su dinámico *oguata* o andar. Aún en el siglo XIX grupos chandules partían al mar.

Los cambios de asentamiento se realizaba periódicamente para dejar descansar la tierra, pero tras unos años se podía retornar, según sin se hallaba la tierra desocupada, pues no pertenecía ningún territorio a nadie.

Mas las grandes migraciones se realizaban sobre todo en época de crisis, por cuestiones de cambios climáticos, presiones de otros grupos, sobre todo no guaraníes, o cuando los grandes chamanes o karaívas consideraban o soñaban que era oportuno alcanzar la tierra sin mal, aglutinando a veces distintos guáras.

¹⁵⁹ Clastres, Pierre. *La Société contre l'état*. Editions de Minuit, París, 1974.

A veces por decenas de kilómetros, anduvieron muchos grupos caminando hacia el mar, expresando la fuerza utópica de los guaraníes, que querían alcanzar en vida esa tierra, y la inmortalidad y completo descanso.

Estas migraciones, de justificación religiosa, en la búsqueda del *yvy Maraêy* (la tierra sin males, el acceso a la inmortalidad), eran conducidas por un *Karaí*, gran sacerdote capaz de superar las divisiones y hostilidades entre las diferentes parcialidades de la gran familia, dado que la sociedad Guaraní-Tupí estaba formada por el conjunto de grupos que mantenían [entre sí] una relación amistosa o belicosa.¹⁶⁰

Como ya todos sabemos hasta aquí, no había seres a los que más se quisiera y respetara que a los chamanes. Pues ellos eran los que en todo momento, viajando de guára en guára, les ayudaban en cualquier asunto o problema. Fuera en momentos de verdadera crisis, de problemas entre guáras, de todos los padecimientos ocasionados por los europeos, o más sencillos, como el favor de fuerzas naturales, la venida de lluvias, la erradicación de plagas, prosperidad en el cultivo o plagas, e incluso personales, de enfermedades, de pesares, allí estaban ellos para la población.

Para curar las enfermedades, los grandes y menores chamanes se valían de su conocimiento heredado por generaciones y generaciones, cientos y miles de años, de las plantas. Tales conocimientos son de las herencias guaraníes que más perduran en toda la sociedad, y no sólo en las comunidades indígenas.

El botánico anarquista suizo Moises Bertoni, quien hiciera su vida en Paraguay en el siglo XX por sus ideales y por su interés en los conocimientos botánicos guaraníes, indicaría en sus obras que los guaraníes tenían una sorprendente sistematización del estudio de las plantas y una clasificación de 32 familias y 786 géneros¹⁶¹. Y el mismo Linneo en el siglo XVIII reconocería lo

¹⁶⁰ Bareiro Saguier, Rubén. *Literatura guaraní en el Paraguay. Op. cit.*, p. XII.

¹⁶¹ Cfr. Bertoni, Moises. *Diccionario botánico Latino-Guaraní y Guaraní-Latino*. Ediciones Guaraní. Paraguay, 1940.

sorprendente de las clasificaciones guaraníes, que ya dividía en familias, supragéneros y géneros a las plantas, usando así el método binominal o a veces trinominal que conocemos.

Pero no se trata sólo de la capacidad de observación, transmisión y sistematización, sino sobre todo de “una aproximación al conocimiento que muestra la ventaja de la pluralidad epistemológica que tiene que ver con una cultura con relaciones igualitarias y una organización social profundamente democrática”¹⁶², nos señala el historiador paraguayo Ramón Fogel.

De este conocimiento derivan muchas aplicaciones medicinales. Entonces los chamanes, a parte de sus conocimientos de magia que le permitían curar mediante peticiones a la naturaleza y los espíritus, también tenía que ser un profundo conocedor de los aprendizajes acumulados en cientos de años por los guaraníes acerca de las propiedades curativas de las plantas.

Mas la medicina para los guaraníes no constituye un saber técnico o especializado, independiente de todos los saberes de los chamanes y las comunidades.

El conocimiento de las propiedades medicinales está, como muchos otros saberes, relacionado a sus creencias y prácticas religiosas, lo que explica que sea precisamente el chamán quien porta estos saberes, encaminados a curar males físicos y del alma, del sentir.

Y así llegamos a explicar uno de los puntos más importantes de las concepciones o formas de ser guaraníes de la forma en que viven en el mundo.

Su vida toda está acompañada de la religiosidad. La religión permea sus diversos aspectos; se proyecta en la organización social y política, en las prácticas agrícolas y de la caza, en la guerra y la protección, en el restablecimiento de la salud, en las relaciones entre humanos y entre éstos y la naturaleza, y su entorno todo, en lo que originó al hombre y le mantiene con

¹⁶² Fogel, Ramón. *Op. cit.*, p. 121.

vida, en el nacimiento se los seres y en su vinculación con los antepasados. Es todo. Sin que ellos la reduzcan o denominen en un solo concepto, como sí hacemos nosotros.

Y ese mundo, muchas veces para manifestarse lo hace mediante la danza y los cantos. Pues igualmente se danza para mucho; para hacer la roza, para construir una aldea, para prepararse para la guerra, para dar nombre (y así alma) a un nacido, para convocar fuerzas sobrenaturales, para recibir a un chamán, para despedirle. Para tanto. Entrando, en las más densas, en transes para comunicarse con los seres sobrenaturales.

La religión de los Guaraní actuales, que en su estructura y función, perpetúa la religión de los antiguos Guaraní, puede ser definida como inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por mesías en búsqueda de la tierra sin mal.¹⁶³

La religión guaraní es una religión en la que se puede igualar al hombre con los dioses, pues la culminación ideal de la convivencia de hombres y dioses a través de distintas ceremonias es su equiparación:

En la religión Guaraní, la máxima aspiración es la de alcanzar la condición de la inmortalidad, atributo supremo de los dioses y de sus elegidos. Inmortalidad a la que es posible tener acceso –mediante oraciones, danzas y ayunos– en *esta* vida, pues la Tierra sin Mal¹⁶⁴, la de la perfección eterna, se encuentra en algún sitio de *esta* tierra.¹⁶⁵

El guaraní que quiere alcanzar la tierra sin mal reza. Y el rezo está constituido por canto, danza y música. Libera al hombre de sus imperfecciones y lo eleva y lo ilumina. Pero aunque el canto y la música aparecen en danzas colectivas,

¹⁶³ Meliá, Bartomeu. “De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya”, en: *Revista Acción*, No. 23; Asunción, agosto, 1974.

¹⁶⁴ La Tierra sin Mal, objetivo de las tekwas o aldeas guaraníes en su peregrinaje, fue una idea que supieron aprovechar los jesuitas, y a través de ella introducir la de un “Camino al Paraíso”. Pero como se mencionó, la Tierra sin Mal guaraní se encontraba en esta tierra; por ello, las misiones fueron ese intento por encontrar en esta vida ese lugar en donde no hubiera mal. También la figura del karáí o profeta pan-guaraní (pues no estaba adscrito a una tekua en particular sino a la “nación” en general) fue retomada por los misioneros.

¹⁶⁵ Bareiro Saguier, Rubén. *Literatura guaraní en el Paraguay*. *Op. cit.*, p. XV. (Itálicas del autor).

servían también para provocar el aislamiento místico, y la unión individual con los dioses.

Todo esto, transmitido mediante la palabra poética, constituye entre los guaraníes el núcleo vital de su cultura.

Y esta religiosidad todavía impregna tanto los hechos y fenómenos de la naturaleza, como los actos, aun los más cotidianos, de la vida social. “De cada fenómeno emana, en forma natural y espontánea, un aliento que guarda relación y está en correspondencia con una esfera de lo sagrado.”¹⁶⁶

Sorprendentemente, las estructuras socioculturales guaraníes permanecieron con pocas modificaciones, solo aumentando experiencia, por más de tres mil años. Debido por un lado, tal vez, a que tales estructuras han aportado maneras de vivir posibles de continuarse; formas de habitar el mundo sencillas pero humanas, que a pesar de sus momentos álgidos, no han requerido quebrantarse, como puede apreciarse con la existencia valiosa del *potirõ* o reciprocidad y entre individuos, para lograr el *teko porã* o buen vivir de toda la comunidad.

Y por otro lado ha habido otro factor que posibilitó, antes y después de la venida europea, la continuación de cosmovisiones y prácticas. Y eso es, precisamente, la gran importancia de la oralidad en la realización de la vida.

El ser oral guaraní fue, junto con su rebeldía y aferramiento a la vida, lo que hizo que tras quinientos años de irrupción violenta de los europeos, marquen hoy sus concepciones al paraguayo mestizo.

Como dice López Austin, leyendas, mitos, tradiciones, historias, han vagado por los aires mientras las palabras revivificantes de los hombres mantienen su existencia¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ Cadogan, León. *La literatura de los Guaraníes*. Editorial Joaquín Mortiz; México, 1965.

2.6 ORALIDAD.

*“Sus silencios hablaban tanto como sus palabras.
El aire de aquella época inescrutable
nos sapecaba la cara a través de la boca del anciano.
Siempre hablaba en guaraní.
El dejo suave de la lengua india tornaba apacible el horror,
lo metía en la sangre.
Ecos de otros ecos.
Sombras de sombras.
No la verdad tal vez de los hechos,
pero sí su encantamiento”¹⁶⁸*

La oralidad es un fenómeno que abarca aspectos más allá que el de la simple transmisión mediante la voz de pensamientos y conocimientos.

La oralidad implica toda una forma de ser frente al mundo. Es la forma en que se le concibe, se le aprehende, y se le crea y transforma.

La oralidad fue, obviamente, la primera forma en que se comunicaron los seres humanos. Mas no sólo era en ese entonces medio de comunicación. Abarcaba todos los ámbitos de la vida. Abarcaba la forma en que uno pensaba, en que uno sentía, en que uno comprendía, incluso en soledad.

Los que la practican, no conciben las palabras como etiquetas o nombres de los fenómenos y las cosas. Conciben las palabras como la realidad.

Esto hace que su conocimiento del entorno se dé con base en las experiencias concretas. Incluso, como señalaría el filólogo y cura inglés Walter Ong, sus conocimientos tienen una relación más estrecha “con el mundo vital humano,

¹⁶⁸ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 22.

asimilando el mundo objetivo ajeno a la acción recíproca, conocida y más inmediata, de los seres humanos”¹⁶⁹.

En los pueblos con gran tradición oral por lo común “se considera que la palabra tiene un gran poder”¹⁷⁰.

Mas en el caso de los guaraní, incluso la existencia del hombre misma está dada por el habla. Su alma es palabra.

En medio de las tinieblas primigenias, lo primero que se creó fue el fundamento del lenguaje humano. No se construyó primero un mundo que después, a través del lenguaje, será nombrado y aprehendido. Los poemas, fueron elementos creadores en la tarea de construir el mundo.

El Creador, tras crear el futuro lenguaje humano, el amor al prójimo y el origen de un solo himno sagrado (los tres elementos primeros de la creación), crea a sus compañeros de divinidad. Todavía no el ser humano propiamente dicho, sino un grupo de cuatro primeros padres de sus futuros hijos, los hombres: los verdaderos padres de las palabras-almas de sus hijos. Por ello, en guaraní, los términos “palabra”, “lenguaje”, “decir”, también significan “porción divina del alma”.

Para que nazca un niño, los primeros padres mandan una palabra-alma a la tierra para que encarne.

Después, se le da un nombre. Un nombre que es parte integrante del ser que con él se designa, y que lo acompaña hasta su tumba. Nombre se dice ‘ery mo’ ã a, y significa también “aquello que mantiene erguido el fluir de su decir”.

El ser humano nace de la palabra y vive a través de ella; decir y crear es tener alma, y constituye la calidad humana del hombre.

¹⁶⁹ Ong, Walter J. *Oralidad y escritura: la tecnología de la palabra*. Fondo de Cultura Económica; México, 1987; p. 49.

¹⁷⁰ Ong, Walter J. *Op. cit.*, p. 39.

Esto, también, tiene la implicación de que le da autonomía al hombre por la porción de divinidad que tiene por su lenguaje. Y le da la posibilidad de, al vivir recordando los tres elementos primeros de la creación, alcanzar la perfección divina y por tanto evitar la propia muerte, hacerse inmortal. Pero ese es un tema aparte.

El guaraní como lengua, entre otras características, tiene la de que los aspectos que indican sucesos, costumbres, duración, etc., no se limitan a los verbos únicamente, es decir a los actos del ser humano y los sucesos de su medio ambiente. “Se extiende a los sustantivos, las cosas, los objetos”¹⁷¹.

Por ello, la relación del hombre con los objetos, la visión que tienen del mundo material pues, es distinta a la del mundo occidental. El mundo material guaraní no es en absoluto estático, sino que a veces los mueve el hombre con la palabra.

La oralidad, además, cuando es soporte de la memoria de un pueblo, en vez de la escritura, es de una fuerza sorprendente. Al contrario de lo que se pensaría, frente a los avatares del tiempo, las transmisiones orales conservan dentro de la mayoría de la gente mejor los sucesos por los que ha pasado un pueblo —~~así como la cultura material y tradiciones~~— que las transmisiones escritas. Y es por ello que las culturas orales tienen una marcada tradición histórica, más fuerte, más nutrida de conocimientos, más extendida en sus pueblos, que en aquellos con historia escrita.

La tradición oral guaraní no sólo hace del paraguay un pueblo con una memoria colectiva muy arraigada, sino que le da la concepción de la palabra activa, frente a la escritura pasiva.

¹⁷¹ Pappé, Silvia. *Op. cit.*, p. 29.

La palabra no es tal si no se le escucha. Y para ello tiene que haber dos, uno que la hace, la acciona, y otro que la escucha, la recrea, la vive. Por ello es productora de comunidad.

La oralidad, y en particular el guaraní, tiene un lenguaje cuyo ritmo pasa de una idea a otra sin que parezca que ambas se relacionan. Y sin aquellas partículas gramaticales occidentales que indican ligación o consecución. Con una carga emocional muy fuerte, en donde se transita de lo humano a lo cósmico, de lo material a lo espiritual, como se camina por la vida. En donde, al contrario de todo el legado indoeuropeo de la lengua, en el cual el discurso apela al razonamiento para atraer la voluntad del que escucha, se apela sólo a los sentimientos, a los afectos.

2.7 RELIGIOSIDAD POPULAR. CULTURA Y LENGUA PARAGUAYAS.

*“Alguien desvió el brazo de Goiburú y la punta del falcón
sólo alcanzó a astillar el hombro del Cristo.
Varios puñales y machetes empezaron a centellear bajo el sol
rodeando y protegiendo la retirada de Macario y los suyos con el Cristo a cuestras.”¹⁷²*

Paraguay tiene un fenómeno de religiosidad popular muy denso y muy vivo, producto de la gran tradición del sincretismo hispano-guaraní, cargado de animismo y reviviscencias de identificaciones chamánicas, a su vez heredados de la cultura profundamente religiosa de los guaraníes.

Por ello, las manifestaciones culturales paraguayas, entre ellas la literatura, no pueden ser leídas de la misma manera a como se leen las que se producen en las capas doctas de la cultura dominante, la occidental.

¹⁷² Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 46.

La literatura popular oral –que por su abundancia y riqueza compensa lo poco de literatura escrita que hay en Paraguay– ha tenido y tiene que ser comprendida desde las características, problemas y contradicciones que derivan de una cultura y lenguaje bilingüe; bilingüe en un sentido más amplio que el idiomático.

La actitud del guaraní ante la vida ha producido una rica y floreciente literatura. Sus géneros literarios van desde los textos míticos que guardan en admirable estado de pureza los monteses, hasta canciones, con ritmos ancestrales, que hablan de temas contemporáneos, como las dos terribles guerras paraguayas.

Todo ello ha constituido literaturas que, en diversos momentos, han pretendido dar cuenta de los signos socioculturales no abarcados por los contextos europeizados, y que contienen la hibridación contenida en los pueblos de ascendencia prehispánica, pueblos, generalmente, marginados.

Por un lado, se ha ido dando y se da, lo que en términos académicos recientes se conoce como Oralitura. Una tradición literaria no escrita desarrollada por los pueblos autóctonos de diversas regiones. Una escritura no materializada en un soporte físico. Y aunque a veces puede escrituralizarse, no se busca con ello, como en la cultura occidental, el dominio por dejar algo asentado, sino simplemente crear el respaldo escrito.

Además, existen los textos que pretenden la recreación de estas tradiciones. Textos que pretenden ser sólo los instrumentos de prácticas comunicativas que les trascienden.

En el pueblo paraguayo, el guaraní y el español constantemente han transpuesto sus elementos, se yuxtaponen e interpenetran. Lo que se habla en Paraguay es fruto de dos culturas, que como dos ríos, basta que se toquen para mezclarse, pero donde lo que sigue predominando la oralidad sobre la escritura, a pesar de haber sido el español, hasta 1992, el único idioma oficial de Paraguay, con todo lo que esto implica.

Pero la interpenetración entre las dos lenguas, y entre las dos culturas, no ha sido equitativa, ajenas a las relaciones de poder generadas tras el encuentro cultural. Y así, este proceso desigual, ha creado fenómenos de *diglosia* tanto de la lengua como de la cultura toda.

La teoría lingüística definía el bilingüismo como un fenómeno de conocimiento y utilización de dos idiomas, por parte de un individuo; es decir, lo caracterizaba como un fenómeno lingüístico individual.

Entonces se introdujo un término, elaborado originalmente por sociólogos: el de diglosia, que caracteriza la cuestión lingüística en el plano sociocultural.¹⁷³ Que define, además, una relación de desigualdad entre dos lenguas.

Dicho término se acuñó tras el estudio de los casos de la Suiza alemana o de la comunidad judía en Europa antes de la Primera Guerra Mundial. En ambos casos, sus habitantes utilizan cada una de las dos lenguas que manejan (bilingüismo) para determinadas situaciones sociales (diglosia). Mas ambas lenguas tienen escritura (suizo y alemán, en un caso, y hebreo y yidish, en el otro).¹⁷⁴

En Paraguay la diglosia se da con una lengua que se escribe y otra que, aunque desde la Colonia se transcribió, predominantemente sólo se habla. Y en tanto es así, la lengua escrita siempre será considerada de forma diferente, por encima de la oral. Es decir, no sólo tendrán las dos lenguas usos diferentes, sino ,principalmente, un valor diferente, en una sociedad cuya clase social dominante hace valorizaciones con base en concepciones occidentales.

Entonces, son dos lenguas que “tropiezan a cada momento y una desaloja a la otra.”¹⁷⁵

¹⁷³ Cfr. Fishman, Joshua A. *Readings in the sociology of language*. The Hague: Mouton; París, 1968.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Aracil, Lluís V. *Papers de sociolingüística*. Ediciones de la Magrana, Barcelona, 1982. Citado en: Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”. en Actas del Primer Congreso Internacional del CELCIR, Río de la Plata; UNESCO; París, 1986. p.11.

Y más aún por ser el corolario de un choque cultural totalmente desigual; de opresión económica y cultural.

Se desmitifica de esta manera el bilingüismo como un valor que tiende a neutralizar un estado de tensión, cuando no de sometimiento y discriminación. Paraguay es “un país [...] donde la historia ha ido despojando a sus pobladores de su lengua, de su cultura, de su cohesión”.¹⁷⁶

Esta ideologización del bilingüismo bi-étnico ha dominado la interpretación del fenómeno en un doble sentido: el bilingüismo es explicado por el mestizaje y el mestizaje vendría demostrado por el bilingüismo, la lingüística presuponiendo una historia de perfecta alianza y la historia presuponiendo un equilibrio lingüístico igualmente perfecto.¹⁷⁷

Así, dice Roa Bastos, mientras algunos intelectuales paraguayos describen al poblador como hijo de dos razas que aprendió dos lenguas desde su cuna, para él se podría afirmar, por el contrario, que “las desaprendió, se ‘deslenguó’ de ellas a lo largo de cuatro siglos de colonización y sometimiento que no han cesado hasta hoy.”¹⁷⁸

Tras las lecturas de lingüistas, etnólogos y antropólogos como León Cadogan, Bartomeu Meliá, Branislava Susnik, y sobre todo el mismo Roa Bastos –quien trabajó a lo largo de su vida en la teorización de los problemas de la historia y la cultura paraguayas– quien esto escribe comprende que afirmaciones como la citada en el párrafo anterior no responden a un purismo antropológico, en donde de manera también etnocentrista se vea en el entrelazamiento de las dos culturas una desventaja siempre para la indígena.

No. En cambio, responden a arduas investigaciones que documentan que la unión de estas culturas y estas lenguas no se dio de manera equitativa.

¹⁷⁶ Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”, *Op. cit.*, p. 12.

¹⁷⁷ Meliá, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica; Asunción, 1966. Citado en: Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”, *Op. cit.*, p. 10.

¹⁷⁸ Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”. *Op. cit.*, p. 10.

Históricamente se entiende el sometimiento del indio guaraní, y de esta forma, el desprecio y subordinación en muchos ámbitos –a pesar de su extensión en la mayoría de la población– de su lengua frente al castellano.

Y en el plano lingüístico, e incluso literario, quienes han estudiado o sobre todo quienes han sido parte del pueblo paraguayo, comprenden que la utilización de ambos idiomas simultáneamente los ha ido mellando, sobre todo al guaraní, debido a que su yuxtaposición cotidiana no hace más que ir enterrando en el olvido el idioma guaraní originario –junto con sus cosmovisiones–. Pues como ya se dijo, son dos lenguas que están siempre tropezando entre sí; en donde una buscará siempre desplazar a la otra. “Los ámbitos idiomáticos del español y del guaraní conviven, no tanto en una corriente simpática de intercambio e interacción, como en una sostenida colisión de módulos, de formas, de ritmos que los llevan a roerse recíprocamente en un proceso de erosión destructiva y no de integración creadora, como podría hacerlo suponer la creciente castellanización del guaraní”.¹⁷⁹

Es más bien esta interpenetración erosiva, deformante, la que ha producido tal fenómeno de castellanización del guaraní (incluso en términos gramaticales y no sólo de vocabulario):

El castellano paraguayo, a pesar de sus indudables formas dialectales, recurre al español como fuente de normatividad. La lengua guaraní, por su parte, a medida que la colonia se desarrollaba, englobando las estructuras fundamentales del sistema indígena, tenía que modificarse y readaptarse toda vez que había perdido la referencia a una ecología cultural tradicional que la pudiera realimentar. El guaraní perdió continuamente la especificidad de los hechos sociales que le sostenían.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Roa Bastos, Augusto. “Problemas de nuestra novelística” (I), en: Alcor No. 7, Asunción, 1957. Citado en: Bareiro Saguier, Rubén. “Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos”. *Op. cit.*, p. 36.

¹⁸⁰ Meliá, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica; Asunción, 1966. Citado en: Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”. *Op. cit.*, p. 14.

Mas hemos de concluir con una tesis de Roa Bastos. A pesar de la dominación de la palabra escrita durante la sociedad colonial y poscolonial, y la desvalorización vedada y sutil de la palabra hablada, del guaraní, “es la palabra oral la que ha prevalecido en la **entonación** y especificidad comunicacional de esta cultura escindida y desequilibrada”.¹⁸¹

Los rasgos característicos de la lengua de origen indígena, son los que imparten hoy en día a la cultura paraguaya en su conjunto su carácter de oral. Tal entonación y tal especificidad comunicacional.

Y en este carácter de oralidad intrínseca radica justamente la idiosincrasia paraguaya. Y su identidad cultural. Y es todo ello lo que intenta y logra recrear *Hijo de hombre*.

¹⁸¹ Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”. *Op. cit.*, p. 13. (Negrillas mías).

3. LO QUE HABLA *HIJO DE HOMBRE*

Hijo de hombre está cargado de simbolismos, de aquello que en el mundo guaraní es una sola cosa: el mundo material y el mundo espiritual. Plasma la religiosidad y a la vez humanidad de las prácticas y concepciones paraguayas, pero alejándose del realismo literario y optando, como Roa mismo diría, por la vena mítica, que curiosamente forja atmósferas más similares a aquéllas en las que los guaraníes viven y perciben el mundo.

Plasmó el legado de lo que él mismo llamó las culturas condenadas, es decir, los pueblos indomestizos de su país, que aun su preeminencia, han vivido en sucesivas épocas en la marginación, sea la de la Colonia, sea la de la modernidad capitalista. Culturas que tienen un sincretismo profundo en sus prácticas, religión y habla.

Y para ello quiso utilizar la misma voz que ellos tienen; siendo solamente instrumento de prácticas comunicativas, que le trascienden. Y convertirse en un depositario de la memoria colectiva, como tantos en Paraguay, donde la tradición oral les aleja del olvido.

Para ello, Roa Bastos no se abocó solamente a la labor literaria. Ha sido uno de los más grandes investigadores de la cultura y lengua guaraníes; de su pueblo con esta gran presencia indígena, a más de biológica, en su cultura. Pero por ser un gran literato, aparte de tener conocimientos antropológicos y sociológicos,

logró recrear lo más parecido a cómo es, pero de forma literaria, es decir, artística y tal vez bella, la realidad paraguaya.

Roa Bastos hizo de su literatura, paraguaya, latinoamericana, algo universal. No por seguir los cánones aceptados como “universales”, o sea los occidentales. Sino porque al ser tan fielmente popular y autóctona, muestra lo que todos los seres humanos comparten: sus pasiones tan reales, tan humanas. *Hijo de hombre* atraviesa un ciclo que nace en lo esencial, en la naturaleza, se materializa en el hombre y se proyecta universalmente. La novela es una “sagrada preocupación vivencial por el hombre en sí y por lo que le rodea”.¹⁸²

Hijo de hombre no es una novela histórica, pues no crea ficciones principalmente en torno a un personaje o suceso capturado por la Historia. Y sin embargo, aporta tanto conocimiento de la historia paraguaya... Pues por un lado, arroja información sobre hechos reales, como la Guerra del Chaco y las rebeliones del siglo XX. Y por el otro lado, expresa de forma más vívida que otras disciplinas, las vivencias de los hombres y las mujeres del Paraguay. Por ser un paraguayo, narra las formas como han sentido sus hermanos.

Y estas formas, como tanto se ha dicho, son marcadas, en los casos de los pueblos donde la oralidad tiene mucho peso, por las características de ésta.

La oralidad, en términos teóricos e históricos, ya se ha expuesto. Pero entonces, ¿qué tiene que ver ésta con *Hijo de hombre* de Roa Bastos, aparte de constituir una parte intrínseca de la historia guaraní y por tanto paraguaya?

Roa Bastos en *Hijo de hombre* no habla expresamente de la oralidad, no la hace únicamente su referente textual o temático Sino que la recrea. De esta forma, es un trabajo que, aunque escrito, pretende transmitir la oralidad. Tiene, como último fin, expresar la pluralidad o dualidad de los signos socioculturales de su país, y sin ser neutral frente a los sectores que en diversos momentos históricos han sido los marginados.

¹⁸² Giacoman, Helmy F. *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Editorial Anaya; España, 1973; p. 11.

Es un acercamiento muy cercano que lectores de todo el mundo pueden tener del ser, del pensamiento y del habla de los paraguayos. En donde el autor, sin necesidad de explicaciones de ninguna índole el autor despliega varias características de la oralidad en general, y de la forma paraguaya.

Esta recreación fue el producto de muchísimos años de conocimiento, estudio, y varios intentos de llevarle a cabo. Augusto Roa Bastos, como hemos dicho, fue un erudito de la cultura de su pueblo, de su dualidad cultural y lingüística, y de diferentes formas de expresión mediante las cuales se expresan estas dualidades. Frente a ello, tuvo que elegir entre diversos caminos y posibilidades literarias aquella que develara lo más cercano a la realidad el ser de los paraguayos, cargado de todas sus contradicciones.

En en las culturas orales la palabra es algo poderoso, no sólo un vehículo. La forma en que ellos la conciben no es la de ser la etiqueta o nombre de las cosas y de los hechos. Es la palabra las cosas y los hechos. Esto Roa lo muestra eligiendo como epígrafe para su obra un fragmento particular del Himno de los muertos guaraní. En él se decide que lo que dará fuerza al hombre y a sus huesos, no será algo externo pero tampoco algo fisiológico interno, como podría ser la sangre, ni incluso su corazón o su voluntad y anhelo. No. Será la palabra, la voz.

Una segunda característica de la oralidad es la relación de ella (pues es tanto su causa como su efecto) con una forma de entender el mundo desde el plural. En el guaraní incluso cuando se está en soledad, se concibe por un nosotros; cada cosa que acontece no le sucede sólo a uno, sino necesariamente a todos y al entorno. Todo lo acontecido es algo que abarca y modifica a los hombres y a la naturaleza, en donde mucho se ve implicado, en donde mucho participa. Cada acontecimiento, hasta el más sencillo y que a nuestro parecer pueda suceder sólo a causa de un ser o afectando sólo a un ser, para los guaraníes sucede a la comunidad y al universo, a muchos seres vivos y por ellos, que interactúan constantemente.

Además está el hecho ya mencionado, de que para que haya habla tienen que haber por lo menos dos: quien habla y quien escucha. Los pensamientos quedan plasmados no en documentos, vestigios, sino en otros hombres y otros seres. Lo cual, de otra manera, expresan los personajes más viejos a los niños en *Hijo de hombre*.

En el guaraní, como también ya se mencionó, se habla porque se siente, no porque se pretende algo. Está cargado de una gran ternura, de amor por la vida, de vínculo con el universo y todo lo que le compone.

Y además, expresa sin importar coherencia con algo, las cosas tal y como se van sintiendo. Sin un orden que esté de por medio entre el alma y la boca. Tantas palabras saldrán como sensaciones rodeen lo sentido.

3.1 EL LENGUAJE E *HIJO DE HOMBRE*.

“—Omanó vaekué ko-ndoyejhe’ai oikovevan-die *... —
contaba Macario que les dijo de lejos,
impidiéndoles con un gesto que se acercaran.”¹⁸³

Hijo de Hombre es una culminación, una síntesis de todas las contradicciones del presente paraguayo.

Pero antes de llegar a él, Roa Bastos tuvo que experimentar y decidir...

El discurso de lo cotidiano, de lo doméstico, de lo rural, el paraguayo lo hace en guaraní.

¹⁸³ Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 36.

* Los muertos no se mezclan con los vivos.

Entonces el escritor cuyos temas y preocupaciones echan su raíz en las problemáticas del acontecer habitual de los paraguayos, en la vida misma del pueblo, para ser fiel a la realidad, escribirá en guaraní.

En guaraní podrá captar este ser de la gente, el trasfondo mítico de sus concepciones, su apego a la naturaleza. Los ritmos y significados mismos del hablar guaraní. A pesar incluso de la desestructuración que ha sufrido esa lengua en términos de gramática, fonología y aun semántica, los textos escritos en guaraní mantienen un poco más su carácter oral y coloquial. (“Un poco más” solamente, pues de entrada, al transcribirse o reelaborarse fragmentos de la oralidad, forzosamente se le reduce lingüística y literariamente, se entra en conflicto con la oralidad en sí.)

Roa Bastos cuenta que al entender esto, hubiera parecido obvia su elección por el guaraní como medio de expresión de su literatura. Mas el problema de entonces confinar su obra a un público local, hablándole sólo a su pueblo, y ser mudo para otros, es lo que hace que al final se decida por el castellano como lengua para su obra.¹⁸⁴

¿Fue insuficiente que fuera consciente de la primacía del guaraní en el mundo anímico de los paraguayos para elegir tal idioma como medio para hablarle a su pueblo y, lógicamente con traducciones, a los demás? El gran conocedor de la lengua guaraní, del Paraguay y de la obra de Roa Bastos, Rubén Bareiro Saguier, plantea que tal vez Roa, colonizado después de todo, no pudo concebir escribir una obra de trascendencia en el idioma dominado.¹⁸⁵

Mas así pasó.

Después surgieron nuevos problemas. Y nuevas formas de enfrentarlos, que irán cambiando, mejorando con el tiempo. Y al final, demostrarían el valor de las decisiones más trascendentes.

¹⁸⁴ Cfr. Roa Bastos, Augusto. “Problemas de nuestra novelística” (I), en: Alcor No. 7, Asunción, 1957. Citado en: Bareiro Saguier, Rubén. “Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos”. *Op. cit.*, p. 35.

¹⁸⁵ Bareiro Saguier, Rubén. “Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos”. *Op. cit.*, pp. 35 y 36.

Para describir entonces el habla, vida y pensamiento guaraní en castellano, es necesario incorporar su atmósfera, infundir su sentido, su emoción vital.

Pero el español a veces parece lengua estéril, incapaz de transmitir la vida que corre en el habla de la gente.

Entonces, tiene que recurrir al guaraní forzosamente:

El novelista o cuentista no puede prescindir de esta rica y oscura porción de nuestra realidad ambiental y espiritual; no puede excluirla sin rebajar el potencial de las concepciones y expresiones.¹⁸⁶

Su primera apropiación del otro lenguaje, en el contexto del bilingüismo, fueron los cuentos de *El trueno entre las hojas* (1957). Pero en él, luego no halló más que insatisfacción.

“La transcripción casi fonográfica o literal del habla mestiza” –habla mestiza, híbrida, que existe en la realidad— le hizo introducir “trozos vivos y calientes, viscosos, viscerales de nuestra parla popular”. Y así al final no quedó si no “una falsificación antiestética del lenguaje del pueblo”.¹⁸⁷

Tal capacidad de ver sus errores, le lleva a empeñarse en la búsqueda de mejores caminos. “El escollo de diálogo, la dificultad para transportar la temperatura emocional de la vivencias que se engendran en el sustrato de la psiquis colectiva escindida en dos canales idiomáticos, la necesidad de elaborar a cada instante una literatura popular, y de prolongarla y trascenderla hasta un nivel mucho más alto que el de la sensibilidad y receptividad medias, hasta el nivel común de la literatura en América, todos estos problemas descargan un

¹⁸⁶ Roa Bastos, Augusto. “Problemas de nuestra novelística” (I), en: Alcor No. 7, Asunción, 1957. Citado en: Bareiro Saguier, Rubén. “Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos”. *Op. cit.*, p. 36.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 36.

mundo de responsabilidades y riesgos sobre nuestra misión de adelantar la novelística paraguaya”.¹⁸⁸

A partir de *Hijo de Hombre* (1960) –nos dice Bareiro Saguier–, es posible detectar en la narrativa de Roa Bastos páginas enteras en que un guaraní-hablante cree reconocer una prosa escrita no sólo con el “sentido”, con la “**emoción vital**”¹⁸⁹ de la lengua aborigen, sino inclusive con las “características formales del guaraní”. Sin embargo –continúa Saguier–, se trata de una literatura hecha en castellano, que hasta se ha depurado de las interferencias “híbridas”, esa “parla mestiza” inicial de la que el autor reniega.

Sin embargo, hemos de notar que en una obra literaria, por más que se quiera reflejar un habla popular, es necesario estructurarla de manera que sea accesible a los posibles lectores, en incluso, por ser creación artística, debe ser algo estético, y armonioso.

Necesariamente, pues, se creará un lenguaje literario; no se puede en una obra literaria, ni tendría por qué ser así, copiar idénticamente el habla del pueblo.

Así en vez de intercalar palabras o expresiones en guaraní y realizar traducciones interruptoras, comienza Roa a metaforizar el vocablo o la frase en el curso mismo de la escritura que éstos le siguen, sin tener que transculturar los significados. De esta manera no sólo se elimina la molesta consulta, sino que se asemeja a la expresión misma que tiene el guaraní, se conserva la temperatura poética del lenguaje vernáculo. Se apega tanto a su concepción del mundo, de la relación cercana del habla con lo que nombra.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 37.

¹⁸⁹ Negrillas mías.

Establece en sus textos escritos en castellano y en guaraní “un movimiento de genuina intercomunicación: hacer pasar a la escritura naturalmente, sin forcejeos artificiales y retóricos, la entonación de la oralidad.”¹⁹⁰

En *Hijo de Hombre* logra incluso que sean sus mismos personajes, mestizos, quienes introducen, en diferentes momentos de sus vidas, tal o cual término que añoran y recuerdan haberlo sentido de niños. Y ellos mismos diciendo que es intraducible meten lo que Roa sabe que es la traducción.

La resemantización del guaraní en el contexto de la cultura paraguaya actual es también un acto de descolonización ideológica y lingüística, no sólo en la expresión verbal de cada idioma sino también, y muy específicamente, en la relaciones dicotómicas, de dominante a dominada, entre las dos lenguas; es decir, debe ser una tarea que conduzca a la eliminación del desequilibrio diglósico, de los desequilibrios sociales, de las desconexiones comunicacionales entre los dos ámbitos idiomáticos y culturales. Ello forma parte inseparable del trabajo lingüístico y literario: es decir, del arte como lenguaje y como trabajo.¹⁹¹

3.2 LITERATURA PARAGUAYA.

*“—No solamente los artistas —dijo Núñez—.
Este es el país de la tierra sin hombres y de los hombres sin tierra,
como dijo alguien.”¹⁹²*

La literatura actual de Paraguay tiene muchas especificidades, pero a pesar de ello logra insertarse en una corriente de la literatura americana.

¹⁹⁰ Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”. *Op. cit.*, p. 17.

¹⁹¹ *Ibidem.*, p. 17.

¹⁹² Roa Bastos, Augusto. *Op. cit.*, p. 101.

Se inserta en la literatura que, durante la segunda mitad del siglo XX, quiso retomar el hablar y sentir de sus pueblos (a veces los originarios) en distintos países.

Dicha literatura cuando fue hecha en castellano, porque así hablaba la mayoría del pueblo al que pertenecía, tuvo gran reconocimiento universal. Mas cuando se remitió a lenguas autóctonas –como fue el caso de la literatura de Roa Bastos– fue al principio marginada, aunque décadas más tarde se le daría el valor que merecía. Ambas literaturas, las que estaban totalmente hechas en castellano y las que se remitían a lenguas o sentidos de los pueblos originarios, nacieron en un contexto revolucionario que sacudía al continente, y si bien muchos países, como el Paraguay de hace apenas tres décadas, estaban bajo represivas y silenciadoras dictaduras, el sentir general era de la posibilidad de los latinoamericanos, con sus indios y mestizos, de crear otras sociedades que retomaran lo propio para construir un mejor futuro. De reivindicar su historia para abrir nuevas sendas: en el arte y en la sociedad.

Sin embargo, la particularidad paraguaya está dada por la carencia de una tradición literaria escrita, debido a muchas de las condiciones socio-históricas ya esbozadas.

Si bien existen varias obras literarias de calidad, aún no conforman éstas un corpus significativo teniendo entre sí denominadores comunes, que representen esa cultura de rasgos tan particulares, o que se dediquen a otras ficciones.

Tras el renombre que alcanzó Roa Bastos hace unas décadas, comenzaron a surgir más escritores paraguayos que intentan recrear el ser de su gente. Otros no necesariamente crean a partir del acontecer paraguayo, si no que más bien se enfocan a temas de la modernidad, como el individuo y sus conflictos internos. Pero en ambos casos no conforman una unidad, que dé lugar a una literatura nacional.

El contexto que vivió Roa fue de un gran vacío en la producción escrita de su país, en donde a lo más se hallaban novelas que al ser en extremo históricas se

alejaban demasiado de la labor literaria, principalmente aquellas de la década de los 30, surgidas casi exclusivamente de la Guerra del Chaco (que aun así fueron muy pocas, si se le compara con las obras escritas en Bolivia en torno al mismo acontecimiento.)

Apenas antes de ello, a principios de siglo, hubo a penas intentos de extranjeros que radicaban en Paraguay por narrar al país. Dos argentinos, Rodríguez Alcalá y Martín Goycochea, produjeron una literatura de corte costumbrista; Rafael Barret comenzó a crear literatura de denuncia social.

Durante el “boom” latinoamericano los raros intentos por crear que se hicieron en Paraguay, desde las élites académicas de ese entonces, fueron aquellos que en busca de un “realismo mágico” paraguayo se apropiaban de la cultura tradicional desde una óptica totalmente occidental, despreciando siempre la cultura que, predominantemente oral, se construía en la sociedad. En donde sobre todo se buscaba gustar a las vanguardias extranjeras (que llegaron al país muy tardíamente), con fórmulas exóticas, pero “prefabricadas según los modelos de las culturas centrales [...] no según las esencias de nuestra propias culturas”.¹⁹³

Pero más aún, siempre existió algo: quienes escribían partían, inevitablemente, de la experiencia individual.

Luego vendrán escritores aislados como Roa y como Gabriel Casaccia. A éste último puede considerársele el iniciador de la incipiente narrativa paraguaya. Sus obras *La Babosa* y *Los Exiliados*, a decir de la gran conocedora de Paraguay, Josefina Plá, salvaron “con botas de siete leguas un retraso de medio siglo”.¹⁹⁴ Él junto con Roa transmitió el sentir de un pueblo, no su propio sentir. Ambos estuvieron influenciados por Barret y su interés por develar el “dolor paraguayo” y denunciar la explotación del ser humano por su semejante.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 7.

¹⁹⁴ Plá, Josefina. *La literatura paraguaya del siglo XX*. Ediciones Comunerros; Paraguay, 1976; p. 50.

Pero la falta de una tradición más amplia impidió y aún impide que en Paraguay la literatura escrita sea accesible al grueso de la población.

La gente en Paraguay está acostumbrada a percibir lo escrito como algo poco veraz en comparación con los relatos orales, a los que siempre cargan de un significado histórico, aunado a su contenido imaginativo y de improvisación.

Ha habido, pues, una gran diferencia

[...] de lo que va de lo vivo del acervo oral, del pensamiento colectivo en continuo proceso de invención, a lo fijado en los textos de escritura letrada, de carácter siempre individual y artificial.¹⁹⁵

En fin.

Hablemos del contexto literario en el cual se inserta, trabajosamente, la literatura robastiana. (Y decimos trabajosamente por que los principales críticos y teorizadores literarios latinoamericano, a pesar de sus intereses incluyentes, poco quisieron investigar sobre Paraguay y sus escritores, salvo estudios recientes, pero que se han restringido mucho a Roa Bastos.)

América Latina, siendo una región compuesta por sociedades sumamente estratificadas social y étnicamente, no podría contar sino con una literatura heterogénea que le reproduce.

En este sentido, de entrada, existe una división entre las literaturas escritas en los idiomas que impusieron las metrópolis coloniales “producidas bajo normas artísticas derivadas de occidente”¹⁹⁶, y aquellas que emplean las lenguas americanas y sus “respectivas codificaciones culturales”. Éstas últimas, al igual que las literaturas populares que no son lingüísticamente indígenas, por lo general se formalizan oralmente.

¹⁹⁵ Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”. *Op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁶ Cornejo Polar, Antonio. “Las literaturas marginales y la crítica: una propuesta.”, en: Sosnowski, Saúl. *Op. cit.*, p. 93.

Frente a ello, diversas labores fueron realizadas para lograr la imagen escrita de las lenguas americanas. Miguel Ángel Asturias, Nicolás Guillén, Nicanor Parra, José María Arguedas, Roa Bastos, Guimarães Rosa, Juan Rulfo (estos últimos cuatro llamados “paisanos” por Cortázar, pero paisanos de este mundo, como le corregiría Arguedas), desde sus respectivas regiones plasmaron, en castellano sobre todo, ese ser y sentir de sus pueblos y hablas originarios.

Estas literaturas, como ya se mencionó, fueron originalmente marginales (pocas) y marginadas. A pesar de su riqueza y calidad, a más de su incalculable valor testimonial –pues con frecuencia terminan haciendo más inteligibles las historias de muchos pueblos y países que la misma Historia, aún la no oficial— al principio se estudiaron y difundieron menos que aquellas que, incluso retomando la propia cultura, se hicieron siguiendo y buscando agradar a occidente. Debido a que “el sistema literario hegemónico [de cada país] dispone para su producción y reproducción de los atributos de la institucionalidad educativa y cultural, y globalmente de los servicios que ofrece el orden social todo, mientras que los sistemas marginales no cuentan más que con la potencialidad de los grupos que se expresan a través de ellos, que precisamente son grupos social y étnicamente deprimidos”.¹⁹⁷

Fue hasta fines del siglo pasado cuando comenzaron a ser revalorizadas por los estudiosos de diversos países, de la región y de fuera de ella.

Pero afuera de los círculos académicos, la literatura popular sigue padeciendo las discriminaciones de nuestras sociedades clasistas y racistas, pues la mayoría de los países van de la mano las separaciones de clase con las de origen racial.

Todo ello, sin embargo, no impide la integración de estas literaturas al *corpus* general de la literatura de América Latina, continente después de todo trozado y múltiple, pero susceptible de ser estudiado y conocido en su conjunto.

Y así, es también que pueden ascender al lugar de universales.

¹⁹⁷ *Idem.*

Pero, ¿en qué sentido universales?

Para Carlos Fuentes, la literatura latinoamericana debe y puede alcanzar, (como para él en algún momento lo hizo la europea) la universalidad; alcanzar la universalidad a través de “la imaginación mítica, inseparable de la universalidad de las estructuras del lenguaje”¹⁹⁸. Según el mexicano, sólo a partir de tales estructuras inmodificables, pueden admitirse “a posteriori, los datos excéntricos de nacionalidad o clase”.

Ni se traen en los genes tales estructuras míticas, ni operan éstas de manera platónica sobre el pensamiento mágico, igual sobre un aborigen que sobre un escritor culto europeo –ni tendría por qué ser así—. Pero sobre todo, cómo puede menospreciar las características del “ser colectivo e individual en cuanto a las circunstancias de su vida histórica y social” cual si éstas fueran universales y no tuvieran “la menor influencia en la expresión de sus formas simbólicas”.¹⁹⁹

Por ello Roa y tantos eligieron mantenerse fieles a las expresiones de sus propias esencias culturales, “cuanto más hondas, más universales”.²⁰⁰

3.3 HIJO DE HOMBRE.

Cuando el hombre entiende su capacidad para influir en su historia – individual y social–, en la cual junto con las circunstancias que a su vez lo transforman, sus actos son conscientes y voluntarios, decide ir creando un recuento o legado de su transcurrir por este mundo, dándole así forma a la historia.

¹⁹⁸ Fuentes, Carlos. Citado en: Roa Bastos, Augusto. “La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*; Vol. 10, No. 19, enero-junio de 1984; p. 8

¹⁹⁹ *Ibidem.*, p. 9.

²⁰⁰ *Ibidem.*, p. 10.

Mas al ir creando su devenir, al hombre le surgen nuevas dudas, nuevas contradicciones.

Es necesario, entonces, determinar qué hombres y de qué manera son los sujetos transformadores. ¿Son acaso las “masas” homogéneas, incluso insensibles, las que hacen la historia? ¿O son hombres concretos, diversos, de carne y hueso, de sentimientos y contradicciones, de pasiones y locuras, los que van tejiendo su paso en la Tierra?

Roa Bastos comprende que es necesario mostrar como sujetos históricos a hombres reales, sociales pero también con experiencias y sentimientos individuales, tanto aquellos que están vivos, como aquéllos que lo estuvieron pero que siguen presentes en la memoria y en la historia que ellos ayudaron a construir y que hoy es la que nos rodea.

Decide, pues, darles nueva vida a los hombres que formaron un poco de la historia de su país: Paraguay, un país convulsionado entre guerras y dictaduras, entre sueños independentistas y utopías jesuitas. Y para ello toma como herramienta a la literatura; para hacernos sentir a su pueblo mestizo oprimido, mezcla de voz indígena, mezcla de escritura castellana. Cada humano con vida propia y no pareja la de todos. Cada hombre buscando rechazar a su manera el que se les niegue su humanidad; buscando no ser más el “hombre crucificado por el hombre”.²⁰¹

En la novela *Hijo de Hombre*, Roa Bastos no hace otra cosa que reafirmar, como el diría años después, que “el entrecruzamiento o fricción del sujeto con la historia”²⁰² es el que crea la realidad. Así, esta fricción lo marca a él y su obra; así este entrecruzamiento determina el accionar de sus personajes, cargados de

²⁰¹ Roa Bastos, Augusto. *Hijo de Hombre. Op. Cit.*, p. 366. A partir de aquí las notas que aparezcan de este libro se harán únicamente poniendo entre paréntesis el número de la página, sin nota al pie.

²⁰² Roa Bastos, Augusto. “Algunos núcleos generadores de un texto narrativo.” en Ma. Eugenia Mudrovic (pról.) *Espejo en el camino*. Universidad nacional Autónoma de México; México, 1988. p. 324.

coraje, que van construyendo su historia. Pues los personajes de *Hijo de hombre* son la “encarnación metafórica de la perseverancia del pueblo paraguayo.”²⁰³

Precisamente, esta obra ha trascendido tanto por ser no del fruto de una abstracción fría, sino que está creada sobre una realidad muy específica: la pasión del hombre por la libertad y su lucha renovada a cada instante, a pesar del martirio, de la persecución y de la muerte. “La obra narrativa de Roa Bastos recoge y reinterpreta de varios modos los elementos del trauma histórico que se han depositado en las capas profundas de la memoria oral paraguaya”²⁰⁴

a) Oralidad y escritura: distintas formas de lenguaje; usos antagónicos en la historia.

El choque acontecido en el siglo XVI entre las culturas de América y la europea, devino, como en todos los procesos de vinculación cultural, en un intercambio de prácticas, concepciones, tradiciones, etc. Mas por ser un choque violento, de conquista, en donde una cultura pasó a subyugar a la otra, la aculturación dada, en casi ningún aspecto fue recíproca: se impuso o se intentó imponer por completo un nuevo sistema social, con sus implicaciones en la forma de ejercer el poder, en las estructuras de producción, y en las concepciones del mundo.

Pero como toda concepción, ésta también se debía interiorizar a través de sistemas explicativos diferentes: empezando por el lenguaje y pasando por la religión, las tradiciones, etc.

Por ello los conquistadores vieron la necesidad de sustituir, primeramente, el lenguaje predominantemente oral de los nativos, por el suyo de la escritura. Y no en una sustitución neutra, tan sólo técnica, sino como una herramienta para ejercer su poder, sirviéndoles la escritura castellana como “vínculo oficial,

²⁰³ Vila Barnés, Gladys, *Significado y coherencia del universo narrativo de Augusto Roa Bastos*. Editorial Orígenes; España, 1984; p. 73.

²⁰⁴ Lienhard, Martín. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Llatina (1492-1988)*. Casa de las Américas; La Habana, 1990; p. 249.

exclusivo, de la comunicación política y diplomática”²⁰⁵ del nuevo régimen, pues la escritura hacía imborrable las decisiones de la nueva autoridad y, sobre todo, le daba posesión de aquello a lo que escribía un nombre: fuera el de un lugar, o fuera la marca en la cara de los autóctonos.

Con los escritos de los conquistadores y de la Corona, se detentó un derecho inobjetable de poseer por parte de los españoles las tierras recién conocidas, y todo lo que en ellas hubiera. Independientemente del consentimiento de los autóctonos, tal posesión quedaba establecida y “legitimada” con su plasmación escrita.

La imposición de la escritura como se ha dicho, además desplazaba el uso que le daban los indígenas al lenguaje en su forma oral, así como las concepciones que se acompañaban con el lenguaje. Pues el cambio de la oralidad a la escritura “compromete a las estructuras social, política, religiosa.”²⁰⁶

Los sistemas de comunicación con preeminencia de la oralidad o de la escritura representan diferentes estilos culturales: “colectivo el de la oralidad, individual el de la escritura”.²⁰⁷

En los pueblos orales, por lo común, se considera que “las palabras poseen un gran poder”.²⁰⁸ Las palabras son sonidos. Y el sonido es evanescente, efímero, sin huella. El sonido de las palabras sólo existe cuando se habla, cuando se acciona como voluntad del hombre: por lo tanto las palabras son acontecimientos, hechos; si se detiene la voz hay silencio; si se detiene la acción hay inacción; por eso la oralidad es activa.

Hijo de hombre simboliza constantemente esas diferencias entre el mundo oral y el escritural. En tal novela, la oralidad siempre significará voluntad y decisión, y la escritura, pasividad y ambigüedad.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 52.

²⁰⁶ Ong, Walter. *Op. cit.*, p. 12.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 169.

²⁰⁸ Ong, Walter. *Op. cit.*, p. 39.

Este antagonismo pasividad-acción, se ve en *Hijo de Hombre* desde los epígrafes. El primero es del profeta Ezequiel, precisamente a quien Yahvé nombra como “Hijo de Hombre”:

*Hijo del hombre, tú habitas en medio de casa
rebelde... (XII, 2)*

*...Come tu pan con temblor y bebe tu agua con
estremecimiento y con anhelo... (XII, 18).*

*Y pondré mi rostro contra aquel hombre, y le
pondré por señal y por fábula, y yo lo cortaré de
entre mi pueblo... (XIV, 8).*

Entonces, ha de escogerse dentro de un pueblo a aquel hombre que decida agradecer hasta lo más miserable que pueda haber en su mesa (así a Dios o a su patrón). Ha de estremecerse por beber agua, y por tanto jamás aspirará ni menos luchará por tener algo digno para sí y los suyos, pues ya mucho tiene con agua. Es esta, pues la concepción de la Iglesia católica del hombre bueno: aquel que es sumiso y humillado.

La concepción guaraní, en cambio, junto con ser profundamente religiosa, encuentra en el hombre mismo y en su voz la fuerza que hace milagros.

*... He de hacer que la voz vuelva a fluir por
los huesos...*

Y haré que vuelva a encarnarse el habla...

*Después que se pierda este tiempo y un nuevo
tiempo amanezca...*

Este es un fragmento del Himno de los muertos de los guaraníes. En él se ve que es la voz el fluido vital, el hálito, que mueve a los huesos y a la carne, carne y huesos propios del hombre. Y que ésta, la voz, si ha de resurgir a pesar de un tiempo de ocaso, lo hará por su rebeldía, por su aferramiento a la vida. Hay voluntad al afirmarse que se logrará ello, al dar una certeza, al decir, como promesa segura “he de hacer”. Voluntad inquebrantable para hacer resurgir un

tiempo ido, en el que los antepasados fueron muertos. Para proyectarle en el futuro con nuevas significaciones.

Pues la carga mítica guaraní se expresa en la reactualización y revitalización presente de los actos contenidos en la memoria de la comunidad.

En las culturas con preeminencia de la oralidad sus conocimientos tienen una relación “más o menos estrecha con el mundo vital humano, asimilando el mundo [...] a la acción recíproca, conocida y más inmediata, de los seres humanos”²⁰⁹ y la naturaleza.

Sobre esto también había discusiones. Nadie recordaba cómo era exactamente Juana Rosa. Tampoco yo, que la había visto de chica. Sólo que tenía una belleza sufrida que cambiaba a la mañana y a la tarde. Mis informantes recurrían para dibujarla a nombres de plantas, de animales malignos o hermosos y el guaraní les prestaba refranes, apodos, guturales trocitos de realidad luminosa o malvada para describirmela, para evocar esa imagen que se les escapaba de los ojos, de las manos, de la memoria. (p. 360)

Por ello en tales culturas difícilmente se establece una identificación con aquello que no parece estar vivo –como las imágenes religiosas– o con quienes sólo lo están en su discurso escrito y no en los hechos y la voz.

Por esto en la novela el viejo Macario, para hacer notar cuánto más cercano le fue el Cristo que dejó tallado Gaspar Mora que cualquier otra divinidad dice:

... –Dice cosas que tenemos que oír... ¡Óiganlo! Ya lo escucho aquí, –dijo golpeándose el pecho– ¡Es un hombre que habla! ¡A Dios no se le entiende, pero a un hombre sí!... ¡Gaspar está en él!... (p. 45)

En cambio, el personaje Miguel Vera –narrador de todo *Hijo de hombre*–, líder escogido por sus compañeros, pero al final delator de una insurrección

²⁰⁹ Ong, Walter. *Op. cit.*, p. 49.

popular, tiene “una incapacidad para identificarse con los sectores populares [que] arranca de su ‘traición’ del discurso oral profético.”²¹⁰ Su pasividad se da por su ambigüedad, su eterna indecisión de estar con los oprimidos o con los opresores. Tal ambigüedad se ve simbolizada desde el otro día que parte de su tierra natal, todavía adolescente, cuando al perder un zapato, comienza el camino de su vida con un pie calzado elegantemente, y el otro descalzo como el de sus ya lejanos compañeros de juego:

Damiana seguía buscando entre los yuyos, con el crío en brazos.
Pero el tren apuraba. Nos fuimos corriendo entre los montes e tosca
y pedregullo, yo detrás con mi maletín y la burujaca de Damiana.
Con un pie descalzo iba tocando la tierra de la desgracia. (109)

Veinte años más tarde se vuelve a presentar la contraposición: Vera está de vuelta en su pueblo, y por la curiosidad de conocer el vagón en el que vivieron los Jara, tras la delirante huída del yerbal que le había embotado el alma eroprendido una terca llama para resistir más allá de lo posible, entrelaza su vida con el nuevo combatiente, Cristóbal Jara, hijo de Casiano y Natí, con quien se repiten la contradicción y el antagonismo que había sentido consigo mismo de pequeño:

Nuestras dos sombra se iban achicando en el sofocante mediodía,
hasta que acabaron de desaparecer bajo nuestros pies, descalzos los
de él, enfundados los míos en botas de campaña. (168)

Tiene la oportunidad de volver con los suyos, pues Cristóbal lo elige –por ser del pueblo de donde partió el vagón sin rieles de sus padres, y por su formación militar– para que los dirija en la sublevación que junto con otros trabajadores planeaba, y que formaba parte de un estallido que sacudía a todo el país. Duda y parece que decide volver:

Pero ya sabía en ese momento que tarde o temprano iba a aceptar.
El ciclo recomenzaba y de nuevo me incluía. Lo adivinaba

²¹⁰Lienhard, Martín. *Op. cit.*, p. 246.

oscuramente, en una especie de anticipada resignación. ¿No era posible, pues, quedar al margen? (p. 187)

Sin embargo, su mente o su corazón lo traicionan... y en una borrachera, él a su vez traiciona al movimiento que había elegido apoyar, llevándose entre las patas a muchos hombres que terminaron presos o asesinados. Llevando a la perdición un nuevo proyecto de querer salvar a hombres y mujeres de la explotación, proyecto que ya había ocurrido muchos años atrás, y que por un indeciso como él, había sido vencido.

Y es que él nunca estuvo convencido de luchar por esa causa, aun cuando aceptó hacerlo. “

Miré las caras, una tras otra, compactas y huesudas caras de hombres de pueblo, de hombres de trabajo, los más tal vez analfabetos, pero *seguros* de lo que querían, iluminados por una especie de recia luz interior. (p. 186)²¹¹

Vera, en su reflexión y eterno conflicto, se queda en lo contemplativo, incapacitado para actuar. Ya San Mateo decía que “el espíritu está pronto, la carne es flaca” (Mat. XXVI, 41). Ya Marx decía: “Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de un pensamiento.”²¹²

Vera mismo lo dice. Cuando está apresado en Peña Hermosa reflexiona – como siempre–:

Desde el puesto de centinela, el imaginaria me vigila. No sé para qué. No pienso fugarme. Estoy bien aquí. Ahora me sentiría bien en cualquier parte. Sapukai o Peña Hermosa, todo me da igual. No espero nada, no deseo nada. Vegeto simplemente. (p. 239)

²¹¹ Itálicas mías.

²¹² Marx, Karl. “Tesis sobre Feuerbach”, en Karl Marx y Federico Engels. *El fin de la filosofía clásica alemana*. Editorial Progreso; México, 1972; p. 71

Triste estado estático, apático, y por lo tanto cómplice de los que detentan el poder. “Pocos llegan como el narrador de los capítulos impares de esta novela, a querer integrarse al estado (Estado como poder, estado como situación), malográndose, negándose a sí mismos.”²¹³

Mario Benedetti, escritor también social del país vecino del de Roa, Uruguay, señala que el personaje Vera: “es un testigo; la novela viene a ser el testimonio de su frustración, que es la típica del intelectual que vive pendiente del escrúpulo y cuya exacerbada clarividencia le impide estimularse con la pasión de los otros o con la propia.”²¹⁴ Representa lo que en la mayoría de las sociedades es el intelectual, teórico, vacilante y cobarde, incapaz de solidarizarse por completo con los oprimidos, a quienes, sin embargo comprende y compadece. Es el individuo que no es consecuente, en la práctica, con lo que sus pensamientos o palabras plantean.

b) Sincretismo. Nueva religión.

Como mencionamos, todo sistema explicativo trae consigo una forma determinada de entender la realidad, e incluso de comportarse frente a ella. Los hay como la ciencia, hoy, que da explicaciones directas de lo que es nuestro entorno, pero que supuestamente no exige una actitud hacia ella. En cambio la religión es un sistema que exige a ciertas concepciones o creencias una serie de valores que sólo puestos en práctica son tales; es decir, implican una forma de actuar –o no actuar– dada.

Es por ello que para el poder colonial fue determinante imponer un nuevo conjunto de creencias a los dominados para lograr implementar todo su sistema social, que le sustente o legitime, que contribuya a su reproducción. Así, mucho más que la forma, importaba modificar el fondo de la comunicación oral, de los valores transmitidos entre las comunidades, pues los comportamientos

²¹³ Pappe, Silvia. *Desconfianza e insolencia. Estudio sobre la obra de Augusto Roa Bastos*. Universidad Nacional Autónoma de México; México, 1997; p. 78.

²¹⁴ Benedetti, Mario. “Roa Bastos; entre el realismo y la alucinación”, en Helmy F. Giacomani. *Op. cit.*, p. 22.

religiosos antiguos “resultaban incompatibles con las transformaciones político-sociales deseadas”.²¹⁵

Tras la aculturación colonial y la reducción en las misiones, surgió entonces un sincretismo religioso. Pero en mayor o menor medida, quedarían rasgos originarios sin muchas modificaciones. Entre otros prevalecería—como en muchos pueblos indígenas de nuestra América—la fuerte concepción de lo común y de la reciprocidad: el hombre es tal porque existe imbricado con sus hermanos y los demás seres vivos. Mientras que para los europeos, lo primordial es el goce individual, aunque para ello se pase por encima de otros o se les explote —aun bajo el encubrimiento que de esto hace la religión cristiana—.

En *Hijo de Hombre* se expresa bastante esta pervivencia en el sincretismo religioso paraguayo. En las formas, como los nombres e imágenes, prevaleció tal vez lo cristiano, pero el fondo religioso resguardó las ideas y prácticas colectivistas. Las ideas de ayuda mutua, incluso sacrificio, por los demás.

—Yo no estuve de acuerdo —dijo ya entonces Macario—. No había por qué cambiar el nombre. En todo caso, el cerrito del Cristo leproso se hubiera debido llamar *Kuimbaé-Rapé*.

Así lo llamaba él: *Camino-del-Hombre*.

—Porque el hombre, mis hijos—decía repitiendo casi las mismas palabras de Gaspar—, tiene dos nacimientos. Uno al nacer, otro al morir... Muere pero queda vivo en los otros, si ha sido cabal con el prójimo. Y si sabe olvidarse en vida de sí mismo, la tierra come su cuerpo pero no su recuerdo... (p.53)

Permaneceremos en esta tierra por siempre si nuestros actos, por encima de nuestros intereses particulares, sirven a la gente, a nuestros pueblos: entonces así quedaremos en la memoria de otros. Mal río, entonces, es quien no siembra una semilla en otra persona, quien no trasciende en los demás. Y muere estancado, sin posibilidad de un nuevo renacimiento.

²¹⁵ Lienhard, Martín. *Op. cit.*, p. 159. (Negrillas mías).

Esta obra está cargada de religiosidad. Pero de una en que lo religioso recae más en el hombre, y no en un dios. “La búsqueda de solidaridad del hijo del hombre con sus semejantes es, pues, el último sentido de la religión tal como la entiende el pueblo indio de esta novela. Es una religión de humanidad, un socialismo cristiano...”²¹⁶. El cristianismo en la novela está muy presente, pero de una forma más humana, ligada a los anhelos y luchas del hombre en esta tierra.

El Cristo de Itapé, a quien Macario dio valor de humano, fue tallado por Gaspar Mora, su sobrino. Gaspar fue en vida el ejemplo del que el viejo tanto hablaría a los niños: un hombre que encontró la eternidad en el pensamiento y el corazón, en el recuerdo de los itapeños.

Gaspar Mora trabajaba construyendo instrumentos de música, por lo que todo él, para siempre, quedó oliendo a madera. Su nobleza era tal que lo que le sobraba de sus ventas lo utilizaba para levantar las deudas de los agricultores; compraba bastimentos para viudas y huérfanos; y también levantó una escuelita donde enseñaba su oficio a todo aquél que quisiera aprender. Pero sobre todo, por las noches, regalaba a la gente el sonido de su guitarra: música que les hacía olvidar el sufrimiento.

Como hemos estudiado, después de la conquista –nos refiere el antropólogo, historiador y literato Martín Lienhard–, la necesidad de coadyuvar a la cohesión social de los “vencidos” frente al invasor, hace que aparezcan movimientos reviviscentes de resistencia político-religiosa dirigidos, por lo general, por un *karaíva* o chamán. Los profetas sociales contemporáneos alcanzan una dimensión “karaística” para el pueblo a partir de la “resurrección”, en términos guaraníes, de su *palabra–alma*²¹⁷.

Tal resurrección se simboliza en la música de la guitarra de Gaspar Mora, que aun muerto él se deja escuchar en el viento.

Aún después de muerto Gaspar en el monte, más de una tarde oímos la guitarra. En el silencio del anochecer en que ondeaban las

²¹⁶ Lienhard, Martín. *Op. cit.*, p. 173.

²¹⁷ Cfr. Lienhard, Martín. *Op. cit.*

chispitas azules de los muäs, empezábamos a oír bajito la guitarra que sonaba como enterrada, o como si la memoria del sonido aflorase en nosotros bajo el influjo del viejo. (p. 31)

Además su música simboliza la ruptura con el silencio obligado, con la muerte de vos que impone la Iglesia a los hombres cuando alguien muere.

Con la religión del cristianismo que dio un sentido, un valor al sufrimiento, en su relación que traza con el recuerdo de la muerte de Cristo. Pero en cambio en la concepción religiosa de los paraguayos, la inmortalidad no se alcanza por el martirio o por su recuerdo, sino por la capacidad de un hombre, en vida o en el recuerdo, de aliviar el sufrimiento.

En ese momento comprendíamos también las palabras rotas de María Rosa. En su dulce obsesión adivinábamos la parte en sombras de la historia de Gaspar.

—Cuando le escuchábamos ya nadie pensaba en morir —decía la chipera lunática de Carovení—. Se durmió en el corazón de la madera. Estaba muy cansado, porque tuvo que luchar todo el tiempo con el gran murciélago... (p. 31)

El Cristo que deja tallado es la denotación para el resurgimiento de una religión humana, cuya imagen era símbolo de un hombre, no de una divinidad. El hecho de que se decidiera que el Cristo estaba mejor fuera de la iglesia, y que aún en Viernes Santo “no entraba en ella jamás. Llegaba hasta el atrio solamente.” (p.20), era una confrontación de su cristianismo con aquel institucionalizado por la Iglesia. Confrontación marcada a lo largo de la novela. Un Cristo a imagen y semejanza del hombre, hecho por un hombre; y no un hombre hecho por Dios a la imagen y semejanza suyas.

Este Cristo lazariendo, este Cristo hombre, fue el que el pueblo eligió para sentirse protegido. Sin embargo su muerte, o la de su creador, Gaspar, no había sido hecha por redimir ya y para siempre a todos, sino para ser vengado por su mismo pueblo, para que las cosas no siguieran empeorando.

Y si la gente lo escogió, fue porque lo vieron como “un redentor harapiento como ellos, y que como ellos era continuamente burlado, escarnecido y muerto, desde que el mundo era mundo. Una creencia que en sí misma significaba una inversión de la fe, un permanente conato de insurrección.”(p. 24)

La cosmovisión guaraní, como se explicó antes, ve en el hombre el ser que, cuidando de su comunidad y su entorno, puede obtener el bienestar. Cuando las fuerzas de seres productores del fin del mundo se agrandan, los chamanes con su magia, pueden retenerlos. Pero no un salvador no humano les salvará de los dolores causados por el mismo hombre.

En la religiosidad paraguaya, hay una confianza insondable en la voluntad humana resistiendo frente a la extrema adversidad

— ¿Crees en el milagro Cristóbal? —preguntó Salu’í.

— ¿Milagro?

—Que ocurra algo imposible. Eso que sólo Dios puede hacer...

—Lo que no puede hacer el hombre, nadie más puede hacer —dijo él, ásperamente.

—Sí... tal vez eso es la fuerza que hace los milagros.

—No sé. No entiendo lo que se dice con palabras. Sólo entiendo lo que soy capaz de hacer. Tengo una misión. Voy a cumplirla. Eso es lo que entiendo. (p. 336)

Cristo no vino para salvarnos. Vino el hombre, cada hombre, con sus manos, sus pies, su cabeza, su pecho, sus ojos. Vino el hombre, reencarnado en hombre, y siendo hijo de hombre. No fue María la que guardó la semilla de Dios. Natí fue la que almacenó en su cuerpo el semen de Casiano Jara, un hombre vivo, de carne y hueso, que amaba, que sudaba, que lloraba, que luchaba.

Y de su vientre material nació Cristóbal Jara. Y vivió su propia historia, su única e irrepetible llegada al mundo en una huida del yerbal. Y junto con otro luchó, para dar su vida por un deber, por su “misión” de salvar a muchos hombres de seguir siendo sacrificados por unos cuantos.

Nadie, ningún pueblo, necesitará nunca de un Cristo redentor. Roa nos lo dijo poéticamente: necesitamos de un Cristóbal Jara, humano, que luche, de una María Regalada que ame, de un Gaspar Mora que cante, de un Macario que nos reviva nuestro ayer. Necesitamos no de un Cristo, sino de un hombre, de diez hombres, de mil hombres que al tener una propia vida, tengan una historia común.

c) Resistencia humana.

La resistencia indígena y luego de los oprimidos indomesticados, no fue un proceso lineal. La historia marcó arritmias en donde, cuando el dolor común se agudizaba, saltaban a la luz formas de rebeldía que parecían estar extintas...

Los indios siempre tuvieron estrategias para que, aunque no lo pareciera, siguieran conservándose las nociones del mundo, y de cómo se debían desenvolver los hombres entre sí, y frente a las atroces circunstancias.

Así, incluso ya en los albores del siglo XX, botaban movimientos en los que los viejos, como en las antiguas rebeliones encabezadas por chamanes, dirigían la rabia de la población.

Alguien, quizá el mismo Macario, recordó que la lluvia había empezado a caer cuando pasaban frente al cerro. Se les antojó que era muy parecido al cerro del Calvario. Allí debía estar, pues, el Cristo leproso. Al aire libre y cerca del cielo.

La idea prendió en un clamor y se esparció por el pueblo.

El rancho de Macario acabó por estar rodeado a todas horas de una rumoreante multitud. Durante esos días, el viejo mendigo fue el verdadero patriarca del pueblo. Un patriarca sismático y rebelde, acatado por todos. (p. 51)

A este fenómeno de resurgimiento constante de ciertas pautas religiosas ancestrales, en comunión con las impuestas, se denomina, por analogía con el

fenómeno lingüístico, diglosia cultural. Es decir, fenómeno en donde son manejadas dos lenguas –o en este caso dos prácticas religiosas– pero no de manera indistinta: su uso es asimétrico, desigual. Según las circunstancias se utiliza uno u otro idioma, una u otra religión.²¹⁸

Roa Bastos entonces nos transmite el funcionamiento de reminiscencias del sentir y el hablar guaraníes en situaciones de marginación social.

–También los ojos del mensú suelen echar su rocío, que es como el sudor del ánimo sobre las penas cuando todas desde adentro le puján por ese poquito de esperanza atada al corazón con tiras de la propia lonja, más difícil y más pesada que el fardo del raído. (p. 128)

Pero ante todo, la resistencia se daba en la voluntad de cada hombre, mujer, viejo y niño, por sobrepasar más allá de lo permitido, los márgenes de la esperanza, de la voluntad.

Por momentos, cuando más ciegas son las embestidas, la maraña los rebota hacia atrás. Entonces el impulso de la desesperación se adelanta, se va más lejos, los abandona casi. El hombre machetea rabiosamente para recuperarlo, para sentir que no están muertos. [...] La mujer lleva al crío nacido hace poco. [...] Ya no siente los brazos, que se le han puesto como madera, con es cuerpecito que late arriba.

Los tres van casi desnudos, embadurnados de arcilla negra. [...]

– ¿Oís, Natí? –dice la voz aspada por la sed.

–Sí... –murmura la otra máscara en la que sólo se mueven los ojos.

– ¡Puede ser el Monday!

–Puede... ¡Tamó-ra'é! [...]

– ¿Oís, Casiano?

Vuelven a detenerse. Sus espaldas, más fuerte que el retumbo del agua, se escucha el rumor de unos caballos.

– ¡Por Dios..., nos alcanzan! –gime la mujer. (pp. 113 y 114)

²¹⁸ Cfr. Lienhard, Martín. *Op. cit.*

El aferramiento a la vida, la tenacidad de no caer, Roa Bastos las revela como pasiones irreductiblemente paraguayas.

Y tales pasiones, casi instintos de supervivencia alojadas ancestralmente en la mente y el corazón de la gente, responden a la reproducción por siglos, tal vez milenaria, de la mitología guaraníca del constantes resurgir y renacer del hombre.

Aquino tendió de repente su brazo hacia el camión sanitario.

— ¡Miren eso!

Entre las ruedas se veía un bulto oscuro y cilíndrico. Era la bomba que había caído sin estallar.

— ¡Puede reventar en cualquier momento! —dijo abriéndose paso entre las ramas hacia los otros camiones.

En un súbito impulso, Salu'í salió disparada hacia el furgón. Su decisión fue tan rápida, que Aquino nada pudo hacer para impedirlo.

Sólo alcanzó a gritarle

— ¡No vayas! ¡Es peligroso! [...]

Al atardecer los camioneros formaban pequeños grupos dispersos a la orilla del bosque, esperando aún la orden de partida. [...]

—No acaba uno de conocer a la gente—dijo de pronto Silvestre bajo el sombrero—. Creí que lo tuyo era un capricho na más de seguir a Cristóbal... Un capricho de mujer loca... — *saraki*, dijo 'le en guaraní la exacta palabra—. Un capricho así es más que la vida...

¡Estás naciendo de nuevo, Salu'í!

Ella lo miró, pero no dijo nada. No tenía nada que decir.

d) Literatura como testimonio de la “otra” historia. Memoria.

La obra de Augusto Roa Bastos es una obra que rescata el lenguaje de los pueblos marginados que descienden de los conquistados, rescatando “en más de un sentido a las actitudes o prácticas religiosas y rituales de las subsociedades indígenas”.²¹⁹

²¹⁹ Cfr. Lienhard, Martín. *Op. cit.*

Pero sobre todo, en ella se toma una postura, frente al acontecer del pueblo paraguayo, que es un pueblo marginal no sólo culturalmente: es, históricamente y en los tiempos que Roa escribe la obra, un pueblo oprimido y explotado. Recupera, al rescatar sus cosmovisiones, rescata y engrandece la rebeldía que subyace en ellas.

Se vuelve entonces el autor *depositario de la memoria oral colectiva*, depositario de la vivencia heredada. A la cual ve él como una serie de acontecimientos que, en esencia, se han repetido. No en el sentido del filósofo italiano Vico, de ciclos que inevitablemente se presentarán en la historia; él cree que el hombre es quien crea a ésta, pero sabe que, hasta los días en que él escribe, en Paraguay la historia ha recaído en la represión, tras muchas luchas de liberación.

Y se ha repetido “la lucha desesperada por la conservación de la autonomía ‘guaraní’ frente a los imperialismo sucesivos”.²²⁰

Roa Bastos tiene un papel activo al ser como un zumbido de conciencia para aquellos que se sienten ajenos a su historia: es tierno pero contundente, para lograr que su pueblo se dé cuenta de que ya es necesario su triunfo... pero un triunfo tan amoroso, tan consiente, tan radical, que lo que siga después no sea lo de siempre: el aplastamiento. Roa mismo dijo sobre su obra:

Su tema trascendente, al margen de la anécdota, es la crucifixión del hombre común en la búsqueda de solidaridad con sus semejantes; es decir, el antiguo drama de la pasión del hombre en lucha por su libertad, librado a sus solas fuerzas en un mundo y en una sociedad inhumanos que son su negación.²²¹

O como diría su personaje Miguel Vera, que sus vidas personales resumían “el destino de un pueblo cuya fatalidad ancestral parecía residir en la guerra.” (p. 375)

²²⁰ *Ibidem*, p. 243.

²²¹ Roa Bastos, Augustos. En: *Negro sobre Blanco*, Boletín Bibliográfico de Editorial Losada, 1960.

Su libro también hace un homenaje a aquellos que con su voz han transmitido el acontecer de un pueblo. La narración comienza con un viejito que aunque estaba próximo a morir, su historia, al haber pasado casi una centuria por la de su pueblo, transmitía vida, y era el *leitmotiv* de muchos que lo oían. Es el primero en la novela en manifestarles al pueblo, y a los niños en particular, su certeza de que sólo el hombre formaba su destino, y sólo él se liberaba a sí mismo y a sus hermanos.

Con su voz, hacía que hasta los niños recordaran como experiencia propia lo que sólo el viejo, Macario, había vivido.

—Me acuerdo de eso, pero el relato de Macario me lo hacía remontar a un remoto pasado—. (p. 31)

La movilidad histórica de Macario no sólo se realiza en su recuerdo nostálgico “sino también a través de su conciencia de hombre enraizado en zonas materialmente ausentes pero actuantes en el destino de los niños que escuchan sus relatos.”²²²

Es él quien infunde a los niños sus primeras nociones de solidaridad.

—El hombre, mis hijos —cuenta Vera que el viejo les decía—, es como un río. Tiene barranca y orilla. Nace y desemboca en otros ríos. Alguna utilidad debe prestar. Mal río es el que muere en estero. (p. 24)

Roa Bastos se encarga de rescatar y de reinterpretar las heridas todavía abiertas de la historia, los depósitos que la historia vivida dejó en la memoria popular. Y a pesar de vivir en un mundo occidentalizado, decide, en parte por su propia vida en contacto con el legado indígena, escribir la realidad paraguaya en su doble conformación. Su carácter maravilloso dentro de la narración realista,

²²² Valdés, Adriana y Rodríguez, Ignacio. “‘Hijo de hombre’: el mito como fuerza social”, en: Giacoman, Helmy F. *Op. cit.*; p. 119.

es una invitación a adentrarse a la visión mítica de su pueblo, que finalmente constituye una realidad. Las dos dimensiones van siempre unidas, explicándose una y otra, sustentándose cada cual en la otra.

Para las culturas orales como la guaraní, el mito es una base mnémica que permite reactualizar el pasado en el presente, proyectando ambos momentos del tiempo, en el actuar humano creador de futuro. Luchando a cada instante por superar el tiempo de la opresión y hacer resurgir el tiempo de lo comunitario.

Pertenezco a una clase de gente para la cual no cuenta el futuro y cuya soledad no es más que su incapacidad de amar y de comprender, con la cara vuelta al pasado, a sus imágenes hechizadas de nostalgia. El éxtasis del ombligo privilegiado... decía el Zurdo en el penal. Ero para estos hombres sólo cuenta el futuro, que debe tener una antigüedad tan fascinadora como la del pasado. No piensan en la muerte. Se sienten vivir en los hechos. Se sienten unidos en la pasión del instante que los proyecta fuera de sí mismos, ligándolos a una causa verdadera o engañosa, pero a algo... (p. 377)

e) Literatura alternativa como reivindicación de la utopía.

La historia tal vez siempre nos esté invitando, de manera implícita, a crear un futuro diferente, mejor, al recordarnos el pasado. Sin embargo, los historiadores por lo general no convocan a la transformación directamente, pues puede tachárseles de poco científicos, parciales o, incluso, panfletarios. Mas esto no sucede en la literatura: así como hay un pacto con el lector cuando se habla de ficciones, así también el autor puede inventar libremente mundos. Y esa oportunidad la explota al máximo Roa, porque siente la necesidad de comprometerse con su país y con el mundo. Esto es muestra de la nobleza de Roa Bastos, pero también manifiesta su inteligencia al hacer de algo artístico algo fructuoso.

En segundo lugar es también la literatura un arma emancipadora por lo siguiente. Es más fácil que los lectores –como individuos que sienten sobre todo

sus experiencias y las de sus cercanos— se identifiquen con situaciones específicas de algunos personajes y sientan así sus pasiones, sean de felicidad, de conflicto, de dolor, a que lo hagan con la abstracción llamada “sociedad”: al saber que “los hombres” ríen *en general*, lloran *en general*, son explotados por otros hombres o son los explotadores... *en general*.

Será más fácil aprender y sensibilizarse con una historia de personas con hombres de carne y hueso como cada uno de nosotros.

Y, en tercer lugar, será más fácil solidarizarnos al saber que sus adversidades no son una mera contingencia, casualidad, producto de sus “personales” circunstancias, sino que en su mayoría tienen una base común de la cual es responsable el sistema social en que vivimos.

Roa, al recibir el premio *Losada* por la novela *Hijo de hombre*, dice:

Algo más quiero destacar especialmente en esta ocasión; es el hecho de que la elección del jurado haya recaído sobre una novela de las llamadas sociales, sobre una novela que trae la opacidad visceral de una tierra convulsionada, de unos hombres y mujeres que avanzan con los nervios y las venas sobre la piel, de un paisaje que se quema estérilmente en la aciaga potencia de su fecundidad y de su hermosura, escenario grandioso e impasible donde el hombre afronta la muerte cada día, a cada instante, resignándose impávido al presente de su adversidad porque cree con fe inquebrantable en el futuro de su redención.²²³

Roa Bastos ha penetrado en su propia tierra, en los hombres de su pueblo, pero al exponer su lucha y su tragedia, a la vez da voz a muchos hombres de muchos lugares y tiempos que han luchado contra la injusticia. Injusticia que ha estado desde siglos, pero que en su obra se aloja en un momento y un sitio precisos de la historia: Paraguay —entraña de América Latina— en su Guerra del Chaco. Tal vez su personaje último sea todo un pueblo.

²²³ Roa Bastos, Augusto. En: *Negro sobre Blanco*. *Op. cit.*

El Paraguay ha alcanzado esa envidiable condición sociológica: tener quien lo exprese en el arte y, mejor, quien lo entienda en algo que es más que el acaecer de la vida nacional: en la raigambre viva de sus hombres y en su intrahistoria.²²⁴

Acaso Roa Bastos pretenda que con su libro se ayude, aunque sea en mínima parte, a que todos luchemos por el sueño que termine con tantos milenios de ultraje en la tierra; y de tantos siglos en nuestra América.

Roa nota que “el desarrollo es sólo posible en la medida en que América vuelva sus ojos hacia sí misma, a su pasado, a su radical originalidad, a sus fuentes de autonomía. Dicho de otra manera, la historia de América contiene en potencia la redención total de América.”²²⁵.

El objetivo final del autor es darle cuerpo al Paraguay en su doble pasado histórico: el alma guaraní y el alma hispana, sintetizándolas en lo simbólico.

“El mito es una fuerza social, como parece natural que lo sea en sociedades donde gran parte de la población participa aún de la conciencia mítica; el mito es el Hijo de hombre rebelde, insurgente, y la novela tiene para Paraguay y para América un sentido evidente de llamado a la acción. En este caso es el hombre ‘histórico’, encarnado por Miguel Vera, el que se ve impulsado a la inacción y al absurdo; en cambio, los personajes míticos son los que activa y heroicamente participan en la construcción de una sociedad nueva y en la eliminación de los errores de la antigua.”²²⁶

El autor escribe “algo como una anti-historia del Paraguay, una historia que no aparece en la historiografía, sino que constaría de aquellos textos nunca

²²⁴ Maldavsky, David. “Un enfoque semiótico en la narrativa de Roa Bastos: ‘Hijo de hombre’”, en: Giacomán; Helmy F. *Op. cit.*, p. 69

²²⁵ Valdés, Adriana y Rodríguez, Ignacio. “‘Hijo de hombre’: el mito como fuerza social”, en: Giacomán; Helmy F. *Op. cit.*, p. 119.

²²⁶ *Ibidem*, pp. 150 y 151.

escritos de los derrotados, de los que mueren en las luchas por sus deseos y sueños”²²⁷

Roa Bastos no sólo hace una intrahistoria de varios poblados –Sapukai, Itapé, Takurú-pukú, Boquerón, Gondra—; en realidad está dándole vida a todas las gentes que viven y sienten en su Paraguay. Narra “un drama cuyo protagonista es todo un pueblo”²²⁸. ¿Cuántos ancianos no se sentirán reflejados en el personaje de Macario, por ser portadores de una historia viva? ¿Cuántas mujeres no sabrán que, a pesar de sus tareas, su sensibilidad y fuerza ha dado para comportarse más de una vez como las chiperas y alojeras que deciden alimentar a sus soldados/hermanos? ¿Cuántos hombres y mujeres no viven, como Cristóbal y Salu’í amándose entre ellos y amando a su pueblo? Cuántos niños no sienten –no como un peso sino como un deber— la responsabilidad de continuar la lucha que sus antepasados hicieron para que ellos nacieran libres, y no en yerbales...

Las muchachas besaban a los soldados. La viejas les alcanzaban cantimploras de agua, argolladas de chipá y tabaco, cachos de banana, naranjas. Cantos de guerra y gritos ardientes surgían a lo largo de todo el convoy. *¡Tierra y libertad!*... era el estribillo multitudinario coreado por millares de gargantas enronquecidas en la quieta noche de marzo.” (p. 171)

La Guerra del Chaco duró tres años pero como ya se dijo, es la repetición del ciclo represión-rebeldía-represión: “constituye una especie de matriz de los ciclos de violencia que se abaten sobre la población guaraní o neoguaraní. Es probable que su repetición bajo formas apenas cambiantes (Guerra guaraníca, Guerra de la Triple Alianza, guerras civiles, Guerra del Chaco) se haya convertido, en la memoria-conciencia popular, en un suceso traumático único.”²²⁹ Dos son los referentes históricos fundamentales de *Hijo de hombre*: el levantamiento popular y la Guerra del Chaco. A raíz de que el tiempo narrativo

²²⁷ Pappe, Silvia. *Op. cit.*, p. 15.

²²⁸ Rodríguez Alcalá, Hugo. Romero, Güiraldes, Roa. Literatura paraguaya y otros ensayos. Ediciones de Andrea; México, 1958; p. 69.

²²⁹ *Ibidem*, p. 248.

en esta novela no es lineal, el levantamiento y su represión (la explosión del tren de los insurrectos) parece repetirse una vez tras otra, tanto más cuanto que se alude a dos levantamientos distintos dirigidos respectivamente por Casiano Jara y luego por su hijo Cristóbal.

Al final de la guerra, hubo aproximadamente 30 000 paraguayos y 50 000 bolivianos muertos. Muchos de ellos alcanzados por balas y bombas, pero muchos otros muertos por la sed.

En buena parte de la obra nos vamos internando en la cotidianeidad de una guerra: batallas, muertos, entierros masivos, días sin agua. Se viven situaciones en las que se autohieren para que le den un poco de agua. “Cuatrerros, desertores y autoheridos son fusilados sumariamente” (p. 251).

“Aquel a quien le sobre una pala y un brazo puede seguir bailando en el cerco...” (p. 304). Hay pasajes verdaderamente deshumanizados.

Desde mi tuca —dice Miguel Vera —disfruto de una visión de conjunto del polvoriento anfiteatro, con sus personajes caquéricos, ya casi encueros, que echan hacia fuera los huesos. Hombres envejecidos, cubiertos de costurones y rastrojos secos de eczemas. (p. 257)

Saben muchos de ellos que sólo pelean para defender los latifundios de los poderosos, las tierras en donde los explotan.

Ahora tendremos que pedirles permiso para ir a morir a sus tierras y los que vayan por el ferrocarril tendrán que pagar sus boletos (...) Las grandes empresas tienen buen olfato. Huelen de lejos el mar mineral enterrado en el Chaco. (p. 239)

Pero sobre todo saben que no sólo no pelean por algo para ellos, sino que en esa lucha matan a personas como ellos, pobres, explotadas, que mueren también en el olvido. Y además, como ya se dijo, la guerra hace despertar o crecer la solidaridad. Y también la conciencia

— ¿Pero porqué vinimos a matarnos nosotros? Somos descalzos como ellos... — (p. 192).

Ya Martí decía. “No hay odio de razas, porque no hay razas (...) Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas.”²³⁰

Finalmente, Roa Bastos no limita su labor a revivir la historia no oficial de su Paraguay; su sensibilidad al relatar sucesos de una realidad cruda, cruel, hostil, le permite poder impresionar a los lectores. Esperando que al sentir el dolor de sus personajes, puedan llegar a percibir el sufrimiento histórico de los oprimidos. Y también, y sobre todo, se decidan entonces a tomar partido por ellos, a comprometerse con él, accionando realmente en contra del sistema que reproduce la injusticia que vivieron sus personajes.

Tras el suicidio del teniente Vera, su lejana compañera Rosa Monzón encuentra el manuscrito dejado por él, que constituye todo *Hijo de hombre*. Años después decide publicarlo, y escribe:

«Acaso su publicidad ayude, aunque sea en mínima parte, a comprender más que a un hombre, a este pueblo tan calumniado de América, que durante siglos ha oscilado sin descanso entre la rebeldía y la opresión, entre el oprobio de sus escarnecedores y la profecía de sus mártires...»

tavy²³¹

²³⁰ Martí, José. “Nuestra América”; El Partido Liberal; México, 1892, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. I. Universidad Nacional Autónoma de México, Unión de Universidades de América Latina, México, 1986; p. 128.

²³¹ Locura, en guaraní.

El delirio, la locura, en María Regalada, en Casiano, en Jara, en Crisanto, en otros personajes, es la única arma que los salva de la muerte. Es, pues, la única forma de liberarse dentro todavía de la vida.

Es su conservación. En esta obra hermana a los hombres, y una para siempre a los amantes: *sus vidas podían romperse juntas, pero no separarse.*

— ¡Tenemos que escapar de aquí! —le dice esa misma noche.

Se lo repite varias veces, mientras tiembla. Ella piensa al principio que es el delirio de la fiebre. Pero después de pasarle el ataque, él continúa insistiendo roncamente. [...]

— ¡Imposible! —murmura Natí, de rodillas sobre la estera, junto al cuerpo de su marido que parece deshuesado.

Está empezando a comprender. Como un eco de su propio pensamiento, oye que Casiano le dice:

—Kurusú me habló...

Us ojos se encuentran como al regreso de una enorme distancia., colmados de vergüenza los de ella, de desesperación casi rastrera los de él.

— ¡Me traté para comprarte! ¡Por trescientos petacones!...

Se carcajea furiosa, desamparadamente.

— ¡El anticipo!... ¡El precio de nuestra deuda!...

Ríe como loco. Los espumarajos de rabia le llenan la boca. Nuevas contracciones lo contorsionan con un oleaje tardío de fiebre, hasta que la cabeza empapada en un sudor viscoso se derrumba a un costado, se queda exánime, con sólo ese pujido de su anhelar que le araña la garganta como una uña.

“La locura hace perder todo contacto con lo cotidiano, y sin embargo, al bajar a las regiones del inconsciente, se acerca a una sabiduría misteriosa y primaria”²³². Tal vez la sabiduría de la sobrevivencia. O enloquecen o perecen. Ya no la teoría darwiniana de la naturaleza: “o se adaptan o mueren”. Aquí no; la vida no es adaptarse, resignarse a situaciones adversas, de existencia de animales, de negación de su humanidad.

²³² Valdés, Adriana y Rodríguez, Ignacio. *Op. cit.*, p. 104.

Hacer que un nuevo tiempo amanezca... no comer el mismo pan que se da a cambio de horas de trabajo con temblor, y beber la siempre insuficiente agua con estremecimiento y con anhelo.

“Si las condiciones de la vida normal y cotidiana presionan al hombre, éste en vez de resignarse y dejarse aplastar, la hace saltar y la rompe, para volver a establecerla, nueva, más amplia, más real incluso dentro de las condiciones apremiantes.”²³³ Es liberación personal, pero muchas veces es también expresión de subversión de todo el orden establecido para una comunidad, y aun, una sociedad.

Metafóricamente, Roa Bastos expresa en sus personajes locos los sentimientos más elevados de la humanidad: la fraternidad de los lazarientos; la esperanza de María Rosa y María Regalada; la siembra de rebeldía y venganza de lo acontecido de Casiano y Natí; y la obsesión de compromiso con la humanidad de Cristóbal Jara.

La locura, es un nuevo hálito de vida, frente a las condiciones tan terribles de la vida “normal”. Es un acto de subversión, de esperanza. En este caso, en la creación de un futuro imposible, la construcción de la vida por el propio hombre que va bordeando la muerte...

Por eso incluso la locura de Crisanto Villalba es más vida que lo que tiene Miguel Vera. Éste último dirá: “Aún el extravío de Crisanto Villalba es una pasión devoradora como la vida. La aguja de la sed marca para ellos la dirección del agua en el desierto, el más misterioso, sediento e ilimitado de todos: el corazón humano.”(p. 378)

Estuvo inmóvil un instante todavía, pasando quizá de una edad a otra, de un recuerdo a otro recuerdo, hasta descubrir lo que ignoraba y que ahora bruscamente sabía por mediación de la propia tierra. Entonces arrojó de un empujón al chico entre los yuyos Él

²³³ Pappe, Silvia. *Op. cit.*, p. 83.

mismo se agacharía, tenso y vibrante. Manoteó en la bolsa de víveres y extrajo uno de los locotes. El envoltorio de las cruces cayó al suelo.

— ¡Compañía Villalba..., salto adelante carrera maaar!... –gritó de nuevo como en cien combates cuerpo a cuerpo.

Se incorporó de un salto, frotó el extremo del pimiento negro contra la muñeca y los lanzó delante de sí a la carrera.

Hubo un fogonazo y una explosión y el rancho voló en pedazos, como la casamata de una trinchera.

Una tras otras, el sargento arrojó contra la imaginaria posición enemiga las doce bombas de mano que había traído como reliquias del Chaco. Fue abriendo un ancho boquete en el plantío invadido por el yavorai y rajando el anochecer con el estruendo y los relámpagos amarillos de las explosiones. (p.384)

ta' yi²³⁴

Esto último se escribe para recordar que siempre habrá esperanza. La posibilidad de una vida nueva, mejor, no murió cuando Cristóbal dejó de existir. Quedó ya impregnada en Alejo, en Cuchuí, ya que en esta obra los niños, como símbolo de nuevos amaneceres, juegan siempre un papel importante.

Son los niños la razón de ser del viejo Macario como personaje, pues si su historia nos llega, es porque se las va narrando a los pequeños, aún Miguel Vera de chiquito, que entre juegos y tierra, le escuchan. Los recuerdos de Macario trascienden “a través de su conciencia de hombre enraizado en zonas materialmente ausentes pero actuantes en el destino de los niños que escuchan sus relatos”.²³⁵

Alejo admiraba a Cristóbal, lo quería y también lo protegía.

—Seguro entonces que esta noche quiere ganar los cerros... (p. 210).

²³⁴ Semilla, brote.

²³⁵ Valdés, Adriana y Rodríguez, Ignacio. *Op. cit.*, p. 119.

Y seguro que él, como niño que era, también soñaba con alcanzar los cerros y las estrellas... y la aurora.

Cuchuí también miró con alegría y admiración a su padre cuando él le mostró lo que era luchar, aunque sin saber el niño que en realidad estaba enloqueciendo:

Entre asustado y alegre, completamente sordo, Cuchuí contemplaba desde el matorral a su padre, que corría de un lado a otro gritando salvajemente y arrojando las granadas. Creía sin duda que estaba jugando amosrarle esa guerra de la que tanto había oído hablar.

Así, los que se iban quedaban vivos no sólo en la memoria de otros hombres. Sino en la sangre y la fuerza de nuevos niños. “El agua cayendo del camión sobre la tierra paraguaya, hace germinar y preserva el espíritu del músico leproso Gaspar Mora, asegura el crecimiento y fertilidad de la actitud heroica y la voluntad obsesiva de redención. La semilla se puede prolongar en los niños Alejo y Cuchuí.”²³⁶

Todo es un ciclo. Tal vez el coraje de Macario forjó a su sobrino, y la madera tallada por él, por Gaspar Mora, fue la que engendró el fuego que se transmitiría a Casiano y a Natí, y de ahí a Cristóbal, y de éste a Alejo y Cuchuí: siempre habrá un portador de la antorcha, del fuego, de la flama que al incendiar al hombre se convierte en su esencia: la rebeldía.

Uno caía, otro seguía adelante, dejando un surco, una huella, un rastro de sangre, sobre la vieja costra, pero entonces la feroz y elemental virginidad quedaba fecundada.” (p. 317)

²³⁶ *Ibidem*, p. 110.

Y así en esta novela Roa Bastos pretende que veamos nuestra realidad. Muchos han muerto, muchos han caído, pero mientras el hombre siga siendo hombre, seguirá luchando por alcanzar la utopía.

* * *

CONCLUSIONES

[Las formas simbólicas] no son sino el fondo
de la experiencia humana que se remonta
a la superficie.

Augusto Roa Bastos.²³⁷

Una de las preocupaciones centrales de este trabajo es mostrar cómo *Hijo de hombre* intenta dar cuenta de las formas que tiene la narrativa oral. La riqueza de tal intento nos ha mostrado que uno de los fundamentos de la oralidad es la conformación de comunidad, a través de diversas experiencias de la vida humana.

La narrativa oral expresa, en ese sentido, una articulación de la vivencia colectiva que se desarrolla mediante los símbolos materializados en la enunciación.

Esto es particularmente importante en relación con la constitución de la memoria a través del mito. A diferencia de las culturas que dependen directamente de la escritura para la preservación de la experiencia y los recuerdos, para las culturas orales el mito constituye —a más de una concepción de orígenes y del mundo mismo— una base mnémica en la que la experiencia colectiva se reactualiza en el actuar, y no sólo en el mero acto de narrar los recordado.

²³⁷ Roa Bastos, Augusto. “Los trasterrados de Comala. La lección de Rulfo”. *Montevdo*, 3ª. época, no. 4, 1999.

Así, el mito permanece no sólo a través de quienes más le conocen y repiten, sino de toda la comunidad que preserva los actos recordados por tal mito. No hay, pues, una distancia marcada entre el recordar, el pronunciar el recuerdo y el actuar el recuerdo.

Aunado a esto, la oralidad mítica nos sitúa en un campo abierto de la temporalidad. El mito, configurado como narración de los orígenes, pretende preservar un orden de cosas que, sin embargo, no queda fijado para siempre. Así, el avance temporal de las culturas orales no queda establecido unidireccionalmente ni como una maquina repetición de lo mismo. Desde el recuerdo, se despliega en el devenir humano presente, y finalmente, a partir de una dialéctica entre pasado y presente, se proyecta en el futuro, mas de una forma diferente a como la concebimos, es decir, sin límites entre tales temporalidades, pues en el mito las imágenes y símbolos de la experiencia humana se van tejiendo de manera que los tiempos ausentes (el pasado y el futuro) adquieren plena presencia.

Es así que, las tensiones y motivaciones que han empujado ancestralmente a los indígenas del Paraguay a buscar la realización del *teko porã* o bue vivir en un mundo que no fue creado de una vez y para siempre, que es posible mejorarse en cada momento, cobran concreta vigencia en el presente de opresión generalizada. Y adquieren una revalorización y revitalización determinadas por las contradicciones específicas que desgarran al país.

Una de las contradicciones más tristes y palpables en el Paraguay contemporáneo –que atraviesa, por lo demás, a toda la región– está dada por el hecho de que a pesar de ser nuestra identidad una identidad mestiza derivada del choque desigual de dos culturas –no sólo durante la Conquista y Colonia, sino continuada también en la modernidad– prevalece un gran y generalizado desprecio y marginación social cultural, política y económica a los indígenas.

En Paraguay, la mayoría mestiza, se avergüenza de los descendientes meramente indios. Y ello se contradice flagrantemente con su apego al habla de origen indígena y con el sentimiento de orgullo racial de casi toda la nación por

su ascendencia vernácula. El indio mitificado por el Estado es admirado, no así el indio real.

De manera generalizada, la gente arroja un sentimiento impuesto por las clases dominantes: se avergüenza de algo que en momentos históricos específicos, como las dos guerras atroces que padeció, le sirvió de fortaleza y de orgullo y también de herramienta para recordar y aprender, para resistir. Se avergüenza de la estructura profunda mítica que le ha ayudado en la desgracia.

La terrible pobreza a la que se fuerza al indio, debido a la reducción a grados irrisorios de sus tierras y espacios de reproducción vital, que no sólo impide la continuación tradicional de su vida, sino incluso cualquier tipo de sobrevivencia, es actualmente exacerbada por la expansión sin límite de la industria sojera, industria que, a diferencia de las habidas en los siglos XVIII y XIX con la explotación de la selva para la extracción de yerba mate, ha acabado irrevirtiblemente con la naturaleza, el ecosistema, en el que los guaraníes se han reproducido milenariamente.

Situación difícil en extremo pues la cultura indígena apenas pervive en tradiciones que se enfrentan con un presente violento, de pobreza, exilio y marginación, y por tanto parece destinada a desaparecer, o a ser cada vez más ajena con la realidad que se vive.

En términos literarios, aunque en menor medida que socioeconómicamente, también sigue existiendo un menosprecio por la literatura popular, que es creada por los habitantes de muchos pueblos de manera no sólo escrita. Y así solamente son aceptadas las obras que desde la academia dejan claro que tratarán o imitarán a la literatura popular. Pues en todo el continente –por no decir el mundo– los modelos occidentales, con su racionalismo penetrando hasta los ámbitos artísticos, tacha con categorías de subcultura o incluso superstición toda manifestación derivada de concepciones sincréticas

En este sentido no es nada desdeñable el papel que juega y puede jugar la literatura paraguaya. Pues más allá de resguardar estas tradiciones en libros,

puede enriquecer a la población y enriquecerse con ella. Con la posibilidad de cargarse tal literatura de vida y de historia, de hacerla real y concordante con la experiencia de la gente. Sin echar mano de metodologías occidentales, que al describir las cosmovisiones, las formas de pensar, de concebir, de sentir, las distorsionen.

Y en particular la literatura de Roa bastos, quien, podemos ahora afirmar, ha sido de los pocos autores de nuestra América que ha logrado crear obras verdaderamente mestizas, que porta en su seno el legado indígena, y no sólo las formas narrativas y los temas y visiones propios de occidente. Aquél legado indígena que contiene elementos que todavía hoy no los arroja la cultura oficial como elementos universales.

Pues gracias a su habilidad excepcional para convertir intencionalmente en alucinación todo tramo de realidad (puesto que a veces la realidad es tan penetrante, abrumadora y cruda, que parece un sueño), logra que dicha alucinación sea una suerte de fijador, una legítima garantía contra el olvido.²³⁸

Como científicos sociales tenemos, pues, la obligación de estudiar más este país, y de difundir lo aprendido. Para contribuir a evitar el olvido de su cultura. Y sobre todo, para ayudar a que con la recuperación de su historia, el pueblo paraguayo salga de la miseria que padece, más en la situación actual tras el golpe de Estado sufrido en este país hermano.²³⁹

²³⁸Benedetti, Mario. “Roa Bastos: entre el realismo y la alucinación”, en: Giacomani, Helmy F. *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Editorial Anaya; España, 1973; pp. 18-25.

²³⁹ El 22 de junio del año pasado, el presidente surgido de elecciones populares en 2008, Fernando Lugo, ex obispo católico simpatizante de la Teología de la Liberación y sociólogo, llamado por la gente “el obispo de los pobres”, fue destituido tras un juicio político en su contra iniciado por la diputados del opositor Partido Colorado, a pesar de la resistencia popular que hubo por varios días en el país, principalmente campesina, que de inmediato fue reprimida por las fuerzas policiales. El partido Colorado, desde el inicio del mandato de Lugo, hizo frecuentes amagos con enjuiciarlo, así como bloqueos sistemáticos a las reformas de transformación social que pretendió impulsar aquél. La victoria de Lugo en 2008 había terminado con el continuismo de más de 60 años del conservador Partido Colorado, incluyendo la cuenta dictadura por casi 40 años de Alfredo Stroessner.

Diferentes análisis de expertos internacionales coinciden en señalar que tal juicio y posterior destitución fue una maniobra orquestada por el Partido Colorado y por el Partido Conservador, debido a las alianzas de estos con la oligarquía terrateniente —en su mayoría extranjera— dueña de un 80% del área cultivable del país, sector siempre opuesto a la apertura democrática, y que en tiempos recientes se veía

De que al no olvidar su historia, no olviden a causa de qué y quiénes el país más próspero y justo del siglo XIX vive hoy con tanta miseria, siendo el segundo país más pobre del cono sur.

Es nuestra obligación entender a fondo por qué en América Latina se han producido sociedades tan fragmentadas y desintegradas. Y buscar mecanismos para, desde diferentes trincheras, revertir este proceso.

II.

afectado con la incipiente reforma agraria decretada por dicho presidente, que entre otras cosas gravaba con 12 por ciento sobre las ganancias a los empresarios que las poseían. En las empresas agrícolas, el cultivo principal es el de la soya, que ha despojado de sus tierras a 87, 000 familias y que cada año riega en Paraguay 20 millones de litros de agrotóxicos que contaminan y enferman a las personas, la tierra, el agua y el ganado.

Otro motivo del golpe, considerado de primer orden por algunos analistas, es el hecho de que el vicepresidente golpista, Federico Franco, venía aplazando negociaciones con la transnacional canadiense Río Tinto, cuya exigencia de que le entregaran a título de subsidio 14 mil millones de dólares de energía eléctrica en 20 años para la extracción de litio era rechazada por Lugo. Por ello, el gobierno golpista ha designado ya viceministro de industria a un cabildero de tal empresa.

Para la oligarquía terrateniente y para las empresas, sobre todo extranjeras (grandes corporaciones, como Monsanto y Cargill), un gobierno progresista en ese país constituía un obstáculo para la continuidad de sus históricos privilegios. Pues Paraguay es una veta de recursos para el capital, sobre todo en su actual modelo económico extractivo: es cuarto exportador mundial de soya; es potencia hidroeléctrica; posee la tercera reserva de agua potable más grande del mundo (el acuífero Guaraní), y es rico en biodiversidad y yacimientos minerales. Además, ocupa un importante lugar en términos geoestratégicos, ya que se encuentra muy cerca de los grandes yacimientos de gas de Bolivia, y en medio de los países que integran el Mercosur (Brasil, Argentina, Bolivia y Uruguay), países todos cuyos gobiernos se distancian, en diferente medida, del Consenso de Washington. Aunado a la existencia en su seno de una de las bases militares estadounidenses con infraestructura más poderosas en América Latina.

Por otro lado, hay que recordar que la destitución de Lugo se enmarca en una serie de conatos destabilizadores en la región, o de golpes consumados. Desde el 2002, tras el fallido golpe de Estado a la vieja usanza (con participación de las fuerzas armadas) en Venezuela, se practicó a continuación una serie de medidas para, desde las instituciones políticas de cada país, eliminar a los candidatos democráticamente electos que representaban un riesgo al capital. Así, en Bolivia en 2008 y en Ecuador en 2010, se fraguaron movimientos opositores —siempre realizados por las oligarquías locales con la autoría, la complicidad o la tolerancia del gobierno de Estados Unidos— con vistas a destituir a los mandatarios respectivos. Y, en 2009, se logró consumir mediante este mecanismo de golpe parlamentario la destitución del presidente de Honduras.

Para revertir el gran esfuerzo que desde décadas atrás se viene haciendo en América Latina por, como ya se dijo, hacer de muchos de sus países los más habitables en el globo. (Cfr. Zibechi, Raúl, “El espejo Paraguay”, en *La Jornada*, 29-06-2012, p. ; Wallerstein, Immanuel, “Golpe de Estado en Paraguay: ¿quién ganó qué?”, en *La Jornada*, 21-07-2012; Almeyra, Guillermo, “Paraguay: ¿otro Honduras?”, en *La Jornada*, 24-06-2012; Calloni, Stella, “Destitución de Lugo, maniobra política de Estados Unidos”, en *La Jornada*, 01-07-2012.)

Para entender la realidad cruda y contradictoria que vive Paraguay, tenemos que entender características del sistema capitalista actual en el que dicho país se encuentra.

Es, por ejemplo, un sistema contradictorio en el cual la marginación y la miseria se acentúan a la par de la homogeneización cultural

Ahora como en muchas épocas y en muchos lugares del mundo, quienes dominan imponen no sólo su particular forma de explotación, de la naturaleza y de los vencidos, sino también una forma de ver el mundo, de vivir, de actuar y creer. Pero la actualidad tiene la característica de que los dominantes en cuestión se extienden en todos los rincones del planeta, buscando la homogeneización del mundo. Y así su cultura, en el sentido más amplio y abarcador del término.

Muchas han sido las maneras, desde el estudio, desde la práctica, de hacerle frente a dicho sistema capitalista imperante, el sistema más depredador y deshumanizante que ha tenido la humanidad. Y muchas de ellas han tenido su origen en un método explicativo que ayuda a comprender a profundidad al capitalismo, pero que da también las herramientas para, tras comprenderlo, modificarlo. El marxismo, ha sido uno de los instrumentos más útiles para el estudio y entendimiento de la historia, desde diferentes enfoques, enriqueciéndose con nuevas ideas y teorías, pero siempre partiendo de la posibilidad de su transformación.

Sin embargo, muchos de los cambios revolucionarios de la época contemporánea que se han dado en el mundo se han basado –incluso comprendiendo los engranajes del sistema mundial– en la aspiración de que los más pudieran incorporarse al carro del desarrollo occidental.

Lo cual es sin más posible, que el sistema actual permite “desarrollo” en ciertas regiones si y sólo porque existe subdesarrollo, expoliación y miseria en otras.

Pero, a más de ser imposible, es algo muy injusto y por ello poco deseable.

¿Por qué habríamos de ser todo los pueblos –suponiendo que fuera posible– como uno o unos cuantos? Por qué tanta sabiduría, tantas formas de ver el mundo, tantas maneras de ser y relacionarse con el universo, tendrían que reducirse a la occidental. Tanta historia, tanta magia, tanta cultura, tanto pensamiento, tanta vida, reducida a una. Por qué todo se habría de reducir a un sólo vivir. A una única manera de tratar al otro, de tratar al entorno, a la naturaleza, de conocer, de realizarse, de soñar. Pues si bien algunos rasgos que conforman las culturas son aún diversos, la forma cotidiana de casi todo lo que es la vida se intenta resumir, en todas las latitudes y longitudes, al modelo occidental. Aunque continúan existiendo distintas religiones, lenguas, tradiciones que se manifiestan en algunos momentos, occidente ha logrado que todos –aun estas diversidades en determinados planos– tengan un único modelo de realizarse y vivir. No importa en quién se crea, qué idioma se hable, cómo se vista, se hace generalizado el querer como máxima individual y social el actual desarrollo occidental, manifestado el acceso a consumir lo más posible; en la posibilidad de conocer y crear sólo mediante la razón occidental; en rechazar todo vínculo y experiencia con la naturaleza (y aun con otros seres) que no parta de su dominio, separación y objetivación; en la convivencia cotidiana como occidente muestra, en realizar sólo los “valores” y símbolos estereotipados limitados que este desarrollo presenta para aparentar no estar vacío de ellos.

Y tal vez lo han ido logrando porque la otra opción es la miseria en todos los sentidos a la que ellos te atienen si no alcanzas tales objetivos.

Se ha fabricado, pues, a gran escala, mediante diversos procedimientos, “ideas, sueños, ilusiones estilos personales y una vida subordinada a la rentabilidad” del capitalismo, con una sola cosmovisión y sentido de la vida: “se inculcan al individuo modos normativos de conducta, presentándoles como los únicos naturales, decentes y razonables”²⁴⁰. A la vez de reforzar las diferencias y

²⁴⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta; España, 2006; 82.

desigualdades con diversos instrumentos que lo ocultan, con “una falsa identidad de universal”²⁴¹.

Toda la complejidad del hombre y las diversas formas de cultura que ha creado en tantos lugares y momentos; riquezas y complejidades culturales, a veces milenarias, a veces de siglos, se van perdiendo en un único modelo de ser humano.

Y todo ello, durante algunos siglos de expansión occidental, respondiendo (sobre todo) a hacer concordar al mundo con sus ideas. Dominando y eliminando siempre lo diferente, lo desconocido, lo extraño, lo incomprensible y temible.

Pero en la actualidad más que antes, a más de igualar culturas a sus ideas, a lo “racionalmente correcto”, el interés de dominar y eliminar a lo distinto responde sobre todo a un asunto económico, de reproducción no sólo en términos de la superestructura, sino también y sobre todo, de la estructura del sistema.

Y en esos dos aspectos, la cultura guaraní, como tantas otras, choca y es obstáculo para el sistema y la razón instrumental

Esa razón instrumental que desde sus orígenes se burló, despreció y rechazó no sólo todo aquello que no le pareciera racional, correcto, sino aquello que ni siquiera comprendía, pues no cabía en su concepto de “real” en cuanto objeto distanciado del sujeto. Y así, la magia y las concepciones guaraníes (“lo que en las cosas es algo más que su realidad ya conocida”²⁴²), la realidad de ellos, no fue más que tomada como una imaginiería de algo sobrenatural.

Y esa razón instrumental que en la actualidad se radicaliza, pues aparte de ser sustento de una forma de pensar, permite como nunca la reproducción económica actual.

²⁴¹ *Ibidem*, p.166.

²⁴² *Ibidem*, p. 69.

Lo guaraní choca hoy, como chocó alguna vez con la realidad cristiana, con el racionalismo occidental. Su magia que no podemos comprender sin pasarla por el embudo de la razón como superstición. Pero choca sobre todo con su esencia de separarse de la naturaleza (y de otros hombres) y dominarle, y explotarle.

Por todo ello, una transformación no será posible en el mundo si los unos no renuncian al dominio, a la “superioridad” de la razón de otros. A la imposición de un mundo. Incluso en propuestas revolucionarias que sólo inviten a lograr la incorporación de todos al sistema.

No, la opción no es incorporar. Es fundar.

Fundar sobre lo propio, cada cual sabrá qué. Lo propio que aquí nada tiene que ver con lo propio de allá. Con humanidad, fraternidad, justicia, igualdad y libertad (pues la mayoría de las culturas han tenido aspectos negativos también) Recordando que los vientos del desarrollo occidental sólo han dejado destrucción, muerte, miseria y violencia a su paso. Recordando que cada pueblo conoce mejor que nadie su historia y lo que de ella le pertenece y quiere retomar, y lo que de ella quiere dejar, superar.

Los indígenas, en ese sentido, son quienes más han comprendido esto, y luchado por esto. Y creado con sus luchas esto. Así, de manera un poco precoz, se formula la pequeña hipótesis de que son ellos quienes podrán transformar sus regiones a lugares más habitables, más humanos.

Por ello los indígenas del pueblo paraguayo, junto con los de Bolivia, Ecuador y México, Chile y tantos otros, están siendo y pueden seguir siendo ese parteaguas histórico para transformar nuestra América, y dar ejemplos a los pueblos originarios del resto del mundo en la lucha contra el neocolonialismo fáctico y cultural.

III.

Es pertinente, por último, enumerar someramente aquellas líneas de investigación que pueden derivar de este trabajo.

Será importante en otros trabajos ahondar sobre la oralidad en general; sobre el lenguaje guaraní y sus muchos aspectos en los que difiere con los idiomas derivados de la rama indoeuropea; sobre la relación más profunda entre el idioma de los guaraníes y la forma en que ven la realidad que éste codifica. Sobre los indígenas Mbyás y sus estudio; la pureza en que esta cultura se preserva, y si tal cosa es lo más deseable. Sobre el pensamiento que se tenía en el siglo XIX de los indígenas como base del desarrollo del país. Sobre el papel histórico que ha jugado el imperialismo, sobre todo el inglés y el norteamericano, al interferir en el desenvolvimiento histórico del pueblo paraguayo, de los pueblos americanos, de los pueblos del mundo. Sobre la importancia de Roa Bastos en atraer la mirada del mundo a su pequeño país; en ser un sacudidor de conciencia, junto con tantos otros estudiosos, de lo que padece el mestizo pobre y el indígena en nuestra América. Sobre la validez de los intentos oficiales de incorporar a la etnias en el modelo de desarrollo capitalista, lo que únicamente acentuaría su condición de marginación. Así como la validez en Paraguay de institucionalizar un guaraní “puro”, como si se tratara de la introducción de un saber abstracto. A pesar de que conocedores del pueblo y su cultura, como el sacerdote jesuita Bartomeu Meliá, lingüista y antropólogo radicado en Paraguay, sostienen que esto llevaría a la reducción del idioma guaraní a sus consecuencias últimas y perpetuaría el estado de diglosia.

Sobre el papel importante de Paraguay en la actualidad como espacio en donde convergen pueblos que tratan de cambiar el rumbo del dominio capitalista en la región. Sobre Paraguay como ejemplo a seguir en muchas cosas, y como ejemplo de sucesos que no se habrían de repetir. Pero sobre todo como ejemplo de resistencia ante una historia de opresión.

* * *

BIOGRAFÍA DE AUGUSTO ROA BASTOS

Se presenta a continuación la biografía de Augusto Roa Bastos.²⁴³

1917. El 13 de junio nace Augusto José Antonio, hijo de Lucio Roa y Lucía Bastos, en la ciudad de Asunción. Su padre había recibido las Órdenes Menores en el Seminario y trabajaba como Despachante de Aduanas. Poco después de nacer Augusto, la familia se traslada a Iturbe (en el Guairá). Lucio Roa trabaja, durante décadas, en el Ingenio azucarero de esa localidad del interior.

1921-1924. Aprende las primeras letras con su padre, quien impone a él y a su hermana una estricta disciplina escolar. La madre, mujer de gran sensibilidad, le relata y comenta en guaraní la Biblia y una condensación de las obras de Shakespeare (escrita por Charles Lamb) que constituía su libro de cabecera.

1925. Es enviado a Asunción, a casa de su tío el obispo Hermenegildo Roa. Concorre al colegio San José durante algunos años, usufructuando una beca gestionada por el obispo. Escribe semanalmente a su padres, a quienes visita una vez al año.

1928. Ante la inminencia de la Guerra del Chaco, el Gobierno llama a movilización general. Poco antes, se había desarrollado una violenta huelga de obreros cañicultores en el Guairá.

1930-1932. Escribe con su madre una pieza teatral –“La carcajada”– inspirada en el retorno de los campesinos llamados bajo armas. Lee los clásicos españoles –Quevedo, Cervantes, Góngora, Gracián– en la biblioteca de su tío. Redacta los

²⁴³ *Augusto Roa Basto. Premio Cervantes de Literatura (1989)*. Biblioteca Nacional. España, 1990. pp. 69-77.

borradores de su primer cuento *–Lucha hasta el alba–*, una interpretación literaria del Génesis 32.

1933-1934. Con otros compañeros del colegio, se fuga hacia el Chaco, con el propósito de alistarse como voluntario en el Ejército. Son enviados a servir como enfermeros, al hospital de sangre de Puerto Casado.

1935. Terminada la guerra –que trunca definitivamente sus estudios– trabaja en Asunción como cartero, y en el almacén de unos parientes. Compone e interpreta canciones en serenatas, fiestas y emisiones radiales.

1936-1937. Inicia sus colaboraciones en el diario El País. Escribe poemas y los primeros capítulos de la novela *Fulgencio Miranda*.

1939. Trabaja en el Banco de Londres de Asunción.

1940. Integra el grupo Vi'a raity, junto a Josefina Plá, Herib Campos Cervera, Cayo Sila Godoy, Elvio Romero. Escribe cuentos y varios poemas que permanecen inéditos.

1941. Su novela *Fulgencio Miranda* gana una mención especial en el Concurso de Novelas del Ateneo Paraguayo.

1942. Contrae matrimonio con Lydia Mascheroni. Trabaja en la redacción del diario El País. Sus ensayos empiezan a publicarse en las columnas de ese periódico y en la Revista del Ateneo Paraguayo. Junto a Josefina Plá, tiene a cargo una serie de comentarios radiales sobre el desarrollo de la II Guerra Mundial. Su poemario *El Ruiseñor de Aurora y otros poemas*, Premio Nacional de Poesía, es editado por la imprenta Nacional. Lee a Rilke, Valery, Cocteau, Elouard, Breton, Supervielle y Aragón.

1943. Escribe “Istmo transitorio”, poemario inédito. Lee al ensayista hispano-paraguayo Rafael Barret, Faulkner, Hemingway, Melville y Hawthorne.

1944. Continúa publicando ensayos. La Compañía Folclórica Paraguaya representa *Alma de Tradición*, con libreto de Roa Bastos y de otros autores. Es nombrado Secretario de Redacción de El País.

1945. El elenco teatral del Ateneo representa *El niño del Rocío*, pieza en dos actos, escrita en monólogo. Invitado por la British Council, Roa Bastos viaja a Inglaterra. Dicta conferencias sobre América latina y literatura en la BBC de Londres, entrevista a Casals, Cernuda y Spencer. Sus correspondencias se editan periódicamente en El País. Se traslada a Francia, invitado por André Malraux. Entrevista a De Gaulle y dicta una serie de conferencias en la radiodifusión francesa. Al regresar a Asunción, reasume la Secretaría de Redacción de El País.

1946. La editorial de este periódico edita *La Inglaterra que yo vi*, el conjunto de sus crónicas europeas. Escribe, con F. Oca del Valle la obra *Mientras llega el día*, representada por el elenco del Ateneo. Redacta los borradores de una pieza teatro inacabada, “El Vagón”. Escribe elegías a la memoria de los mártires de Treblinka y de otros campos de concentración, publicadas en El País. Nace su hija Mirtha.

1947. Luego de una corta “primavera democrática”, una sublevación militar estalla en Concepción, al norte del país. Se adhieren a la misma liberales, “febreristas” y comunistas. La guerra civil, que se prolonga varios meses, acaba con la derrota de los revolucionarios. Roa Bastos se asila en la residencia del agregado cultural brasileño, G. de Holanda, y se dirige luego a Buenos Aires, iniciando su prolongado exilio.

1948. Desempeña en la capital argentina las más diversas tareas; vive en extrema pobreza. Conoce a E. Sábato, a quien sucede como profesor de los cursos sobre Técnica de la Novela de la SADE (Sociedad Argentina de Escritores). Hace amistad con José Asunción Flores, músico paraguayo creador de la Guaranía.

1949-1950. Trabaja como mozo, vendedor ambulante, articulista y corrector de pruebas de Clarín y de vendedor de pólizas de seguro. Escribe en esos años la

mayor parte de *El Naranjal Ardiente*. Lee a M. MacLuhan, hace amistad con el dibujante Andrés Guevara. Nace su hijo Carlos.

1950-1951. Trabaja en la Editorial Musical Lagos, de Nina Bárbara. Entre 1955 y 1956, escribe o traduce letras de Guaranías, polkas, boleros y tangos (Calle desierta, Luz de Domingo, Cholí, Tus hoyuelos, Venganza, Vengo a ti, etc.). En el sótano de la imprenta –que le sirve de residencia– escribe los diecisiete cuentos de *El Trueno entre las hojas*.

1953. Muere su madre, Lucía. Escribe dos elegías a la memoria de Herib Campos Cervera y Roque Molinari, poetas paraguayos amigos, también muertos ese año. Losada publica *El Trueno entre las hojas*.

1954-1958. Se separa de L. Mascheroni. Abandona, durante décadas, la poesía. Lee a Kafka, Stendhal, Dostoievski, Montaigne, Konrad. Una adaptación cinematográfica inicial de *El trueno entre las hojas*, escrita por él, es realizada por Armando Bo. A lo largo de los siguientes quince años escribirá decenas de guiones cinematográficos para distintos directores argentinos. En 1957 nace Augusto, hijo de María Isabel Rodi y Augusto Roa Bastos.

1959. En pocos meses, termina la redacción de la novela *Hijo de hombre*, que obtiene ese año el Primer Premio del Concurso Internacional de Novelas de la Editorial Losada.

1960. Losada publica *Hijo de hombre*, cuyas reediciones se sucederán en los años siguientes. El capítulo “Misión” de esta novela es llevado al cine por Lucas Demare. El film, con guion de Roa Bastos, es distribuido con los títulos de *La Sed*, *Choferes del Chaco* y, finalmente, *Hijo de Hombre*.

Fue galardonado con tres premios en los festivales cinematográficos de Buenos Aires, San Sebastián y Roma. L. Murúa realiza *Shunko*, con guión de Roa Bastos, también galardonada por la Crítica Cinematográfica Argentina. Se publica en Asunción *El Naranjal Ardiente*, poemario escrito a finales de los años cuarenta.

1961-1962. Murúa realiza *Alias Gardelito*, con guión de Roa Bastos, premiada en Sta. Margherita Ligure. Su novela *Hijo de hombre* recibe el primer premio municipal de Buenos Aires. Roa Bastos dicta curso de literatura latinoamericana en Córdoba, Argentina. Se publica la traducción alemana de *Hijo de hombre*.

1963. Escribe el guion cinematográfico de *La Boda*. Con E. Sábato, dirige el Talle Literario de la SADE.

1964. Se publica la traducción alemana de *El trueno entre las hojas*. Dicta cursos de literatura latinoamericana en la Universidad de Rosario. Participa en el Congreso de Escritores de Paraná, y en el Coloquio sobre Literatura latinoamericana de Berlín junto a J.L. Borges, C. Alegría, M. A. Asturias, J. M. Arguedas y otros escritores latinoamericanos.

1965. Dicta cursos de literatura e integra jurados de Crítica y Guion Cinematográfico en las Universidades de Santa Fe y La Plata. *Hijo de hombre* es traducida al inglés, al checo y al portugués. M. Madanes realiza *La Cosecha* y *Soluna* con guion de Roa Bastos. Es secretario de la II Comisión de la Asociación de Escritores Latinoamericanos, fundada en el Congreso de Génova, Italia, con el auspicio de la Fundación Colombiana. Participan del mismo M. A. Asturias, C. Alegría, A. Carpentier, E Sábato, L. Zea, LA Sánchez, J. M. Arguedas, J. Plá, entre otros.

1966. Se publica *El Baldío*, selección de trece cuentos suyos. Escribe los guiones de *Castigo al Traidor* y *El Señor Presidente*. Gana la Beca Fondo Nacional de las Artes para creación literaria.

1967. Dos colecciones de cuentos, *Los pies sobre el agua* y *Madera quemada*, se editan en Buenos Aires y Santiago de Chile. Incluyen relatos inéditos y otros ya publicados con anterioridad. Junto a Leopoldo Marechal y G. García Márquez, es jurado del Premio literario Primera Plana-Ed. Sudamericana. *Hijo de hombre* se traduce al sueco.

1968. RB empieza a trabajar en las novelas *Yo, el Supremo* y *Contravida*. *Hijo de hombre* se traduce al noruego.

1969. Se publica *Morencia*, volumen que incluye la versión definitiva de relatos ya editados, y cinco cuentos, fragmentos de la novela *Contravida*. Con guion de RB, se realiza *Don Segundo Sombra*.

1970-1971. Obtiene la beca de la Guggenheim Memorial Foundation, para creación literaria. Se edita *Cuerpo presente y otros cuentos*.

1973. Una compilación de trabajos críticos sobre su obra –*Homenaje a Augusto Roa Bastos*– es editado bajo coordinación de H. Giacoman. Entrega los manuscritos de *Yo, el Supremo* a la editorial. Su salud se resiente a consecuencia del intenso trabajo sobre esta novela.

1974. Siglo XXI lanza la primera edición de *Yo, el Supremo* en Buenos Aires. Un primer cuento infantil, *El Pollito de fuego*, es editado con ilustraciones de Marchesi.

1975. L. Demare realiza el film *La Madrea María* con guión de Ro Bastos. El Club de los Trece, de Buenos Aires, otorga el primer Premio de narración a *Yo, el Supremo*. Roa Bastos participa en el primero de los Grandes Seminarios de Travers, dedicados a la literatura paraguaya y a su obra en Suiza. Asiste al encuentro de escritores e investigadores sobre la Cultura Latinoamericana, en Caracas. Es miembro editor de la Biblioteca Ayacucho, creada en esa capital

1976. Muere su padre, Lucio Roa, a los 95 años de edad. Roa Bastos, convaleciente de un infarto, se traslada a Francia. Inaugura en el Centro Georges Pompidou, el Registro de Autores de la Audoteca. La Universidad de Poitiers realiza el primer seminario sobre su obra. Se establece en Toulouse, en cuya Universidad es nombrado profesor de Literatura Hispanoamericana. Crea el curso de Lengua y Cultura Guaraní.

Roa Bastos da inicio a una novela histórica referida al periodo 1870-1980, *El Fiscal*, que formaría, con la versión corregida de *Hijo de hombre* y *Yo, el Supremo*, la Trilogía Paraguaya.

1977. El segundo de los Grandes Seminarios de Travers se dedica al análisis de *Yo, el Supremo*. El Centro de Investigaciones de la Universidad de Poitiers realiza, bajo dirección de A. Sicaire, su segundo seminario sobre esta novela, traducida ese año al francés, alemán y portugués.

1978. Roa Bastos funda el Taller de Creación y Práctica Literaria de la Sección Latinoamericana de la Facultad de Letras, en la Universidad de Toulouse Le Mirail. Una compilación suya de textos antropológicos, *Las Cultura Condenadas*, se edita en Siglo XXI. Se publica también una selección de ensayos de Rafael Barret, *El Dolor Paraguayo*, con introducción de Roa Bastos, en Caracas. Participa en el Coloquio De Cerisy, dedicado al estudio de la literatura latinoamericano junto a J. Cortázar, A. Rama, N. Jitrik, J. Leenhardt, J. Andreu y otros críticos y escritores latinoamericanos y europeos. Se traduce *Yo, el Supremo* al italiano.

1979. Su segundo libro de cuentos infantiles, *Los Juegos 1: Carolina y Gaspar*, es editado con ilustraciones en Buenos Aires. Se publica *Lucha hasta el alba*, relato cuyos borradores datan de 1930. Poco después, se realiza un film en la Universidad de Toulouse, en base a dicho relato. Recibe por segunda vez la beca Guggenheim.

1980. Contrae matrimonio con Iris Giménez, profesora de Lengua Náhuatl y Cultura Mexicana Antigua de la Universidad de Toulouse. Se publica otra colección de cuentos, *Antología personal*, en México.

1981. Con la ponencia “El texto cautivo”, participa en el II Congreso de Escritores de lengua Española, en la ciudad de Caracas. Presenta la propuesta y el anteproyecto de Estatutos de una Federación Internacional de Escritores (FIDE).

El 25 de junio, nace su hijo Francisco (Tikú).

1982. Se edita en francés la traducción, realizada por Iris Giménez, de la versión definitiva de *Hijo de hombre, Fils d' Homme*. La Universidad de Maryland, USA, organiza el Seminario “Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana ante la historia”.

En el III Congreso de Escritores de Lengua Española, realizado en México, vuelve a presentar la propuesta e la FIDE.

De los EE.UU. viaja al Paraguay, con el objeto de obtener para su hijo Francisco la nacionalidad Paraguaya. Bajo la acusación de “intentar adoctrinar a la juventud” con ideas “bolcheviques, ultramoscovitas”, es expulsado junto a su esposa e hijo del país, por la dictadura de Stroessner. Se le retira la documentación paraguaya; Roa Bastos continúa su prolongado exilio.

Se realiza en Dusseldorf el Coloquio Franco-Alemán, sobre la obra de Roa Bastos. Nace su hija Silvia Aleida el 5 de noviembre. Continúa la redacción de la novela *El fiscal*.

1983. Se publica en Asunción *El Naranjal Ardiente*, selección de la obra poética de Ro Bastos. En la misma ciudad, El Lector edita la versión definitiva de *Hijo de hombre*. Por decisión del Consejo de Ministros, el Gobierno español acuerda concederle la nacionalidad, en el mes de octubre. Roa Bastos es nombrado Profesor Honorario de la Universidad de Toulouse Le Mirail, al jubilarse de sus tareas docentes. Cuadernos Hispanoamericanos edita *Silenciarario*, colección de poemas suyos inéditos hasta esa fecha. Participa en el Encuentro “Création et Développement” de la Sorbonne, París, junto a E. Cardenal, Costa Gavras, García Márquez, B. Leontieff, H. Eco, C. Furtado, N. Mailer, S. Sontag, S. de Beauvoir, J. Derrida, G. Deleuze, etc. Participa en el Encuentro en la Democracia organizado por ISI en Madrid, al cual asisten intelectuales y políticos, como R. Alfonsín, M. Bunge, I. Ellacuría, J. Rulfo, A. García, M. Scorza, A. Pietri, E. Galeano, etc.

1984. Termina una pieza teatral del mismo tema de *Yo, el Supremo: El Dictador J.G. Rodríguez de Francia*. Franco María Ricci edita *Cándido López*, con un texto –*El sonámbulo*– de Roa Bastos y reproducciones de óleos de la Guerra de la Triple Alianza. A la muerte del escritor argentino, publica “Variaciones sobre un tema de Julio Cortázar”.

1985. La Tertulia Literaria del ISI lleva a cabo la Semana de l Autor dedicada a la obra de Roa Bastos. En la Universidad de Oklahoma se realiza el coloquio internacional sobre A. Roa Bastos. El Gobierno francés le otorga el grado de Oficial de la Orden de la Artes y las Letras.

Recibe, por su antología de cuentos *Récits de la nuit et de l'aube*, el Premio Literario de la Organización Socialista de los DD. HH. de Francia. Participa en el Encuentro Internacional de Escritores de Buenos Aires, donde vuelve a presenta su propuesta de la FID. Con la ponencia “Represión y cultura” asiste al Coloquio Internacional de Juristas de Buenos Aires.

1986. Su “Carta Abierta al Pueblo Paraguayo” es discutida por dirigentes políticos e intelectuales. En el Centro Juan de Salazar de Asunción, recibe el Premio especial, *ex aequo*, junto a Olof Palme, de la Agrupación del PSOE Chamartín. Con la ponencia “Una cultura oral” participa en el Primer Congreso del CELCIRP, organizado por la UNESCO, en París. El 19 de septiembre nace su hija Aliria.

1987. Es Coordinador General de las Jornadas por la Democracia en el Paraguay, llevadas a cabo en Madrid. Las mismas, organizadas por el PSOE y la Fundación Pablo Iglesias, cuentan con la participación de representantes de la oposición paraguaya e intelectuales y políticos españoles.

1988. Es galardonado con el Premio al Escritor en Exilio por la Organización C, Tucholsky de Estocolmo.

1989. Un golpe de Estado derroca al general Stroessner, dando inicio a un proceso de transición a la democracia en el Paraguay. El nuevo Gobierno le hace

entrega de sus documentos de nacionalidad; Roa Batos viaja con su familia AL país en varias ocasiones.

Recibe el Premio de Letras del Memorial Latinoamericano de Sao Paulo, Brasil. Es nombrado Doctor Honoris Causa de La Universidad de Toulouse Le Mirail.

Recibe el Premio Cervantes.

Desde su retorno a Paraguay y hasta sus últimos días escribió una columna de opinión en el diario *Noticias* de Asunción.

Por último, habría que mencionar la labor política de Roa. Exiliado por la dictadura de Alfredo Stroessner, su energía se enfocó en dar a conocer su Paraguay, su historia. Luchar contra la dictadura de su tiempo, y hermanarse con su pueblo de antes y de ahora. Su vida fue Paraguay: conocerle, comprenderle, transformarle.

Abrir camino. No más que los otros paraguayos. Simplemente como uno más.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- Almada Roche, Armando. *El estilo de la tierra*. Ediciones El pez del pez; Argentina, 1998.
- Aracil, Lluís V. *Papers de sociolingüística*. Edicions de la Magrana, Barcelona, 1982.
- Bareiro Saguier, Rubén. *Literatura guaraní del Paraguay*. Biblioteca de Ayacucho; Venezuela, 1980.
- Bethell, Leslie (ed.). *Historia de América Latina* (Título original: *The Cambridge History of Latin America*), Tomo 10, *América del sur, c. 1870-1930*. Editorial Crítica; Barcelona, 1992.
- Cadogan, León. *La literatura de los Guaraníes*. Editorial Joaquín Mortiz; México, 1965.
- Campra, Rosalva. *América Latina: la identidad y la máscara*. Entrevistas Borges, Boch, Carpentier, Cortázar, Galeano, Sábato, Roa Bastos, Scorza, Vinas y Walsh. Editorial Siglo XXI; México, 1987.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas, Vol II. El pensamiento mítico*. FCE; México, 1998.
- Clastres, Pierre. *La Société contre l'état*. Editions de Minuit, París, 1974.

- Cockcroft, James Donald. *América Latina y Estados Unidos: historia y política*. Casa de las Américas; Cuba, 2004.
- Costa, Jean-Patrick. *Los chamanes ayer y hoy*. Siglo XXI editores; México, 2003.
- Dalla-Corte Caballero, Gabriela. *La Guerra del Chaco: ciudadanía, Estado y Nación en el siglo XX; la crónica fotográfica de Carlos de Sanctis*. Prohistoria Ediciones; Argentina, 2010.
- Duviols, Jean-Paul (ed.). *Tentación de la utopía: Las misiones jesuíticas del Paraguay*. Tusquets; Barcelona, 1991.
- Eco, Humberto. *Cultura y semiótica*. Ediciones Pensamiento; España, 2009.
- Farcau, Bruce W. *The Chaco War: Bolivia and Paraguay, 1932-1935*. Praeger Ed.; Estados Unidos, 1996.
- Fishman, Joshua A. *Readings in the sociology of language*. The Hauge: Mouton; París, 1968.
- Fogel, Ramón. *Los Pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya*. Universidad Nacional del Pilar-FONDEC; Paraguay, 2012.
- Gaona, Silvio. *Capellanes de la Guerra del Chaco, 1932-1935*. Paraguay, 1965.
- Giacoman, Helmy F. *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Editorial Anaya; España, 1973.
- González Casanova, Pablo. *América Latina: historia de medio siglo*. Vol. 1. Editorial Siglo XXI; México, 1982.

- Havelock, Erik A. *La Musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente.* Paidós; España, 1996..
- Karl Marx y Federico Engels. *El fin de la filosofía clásica alemana.* Editorial Progreso; México, 1972.
- Lienhard, Martín. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Llatina (1492-1988).* Casa de las Américas; La Habana, 1990.
- Marinovich Ibargüen, Renato. *Chaco Boreal: semblanza y hechos de la guerra, 1932-1935.* Bolivia, 1965.
- Meliá, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria.* Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica; Asunción, 1966.
- Meliá, Bartomeu. *La lengua guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura.* Editorial Mapfre. España, 1992.
- Moreno, Rafael. *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias;* Universidad Nacional Autónoma de México; México, 1999.
- Mudrovic, Ma. Eugenia (pról.) *Espejo en el camino.* Universidad Nacional Autónoma de México; México, 1988.
- Nieto Peña, Xesús; De Sás-Murías, Ramiro. *El conflicto del Chaco a la luz de la historia.* Editorial Cenit; España, 1933.
- Olson, David R. y Torrance, Nancy (comps.) *Cultura escrita y oralidad.* Gedisa; España, 1991.

- Ong, Walter J. *Oralidad y escritura: Tecnología de la palabra*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987.
- Pappé, Silvia. *Desconfianza e insolencia. Estudio sobre la obra de Augusto Roa Bastos*. Universidad Nacional Autónoma de México; México, 1997.
- Plá, Josefina. *La literatura paraguaya del siglo XX*. Ediciones Comuneros; Paraguay, 1976.
- Puech, Henry-Charles (coord.) *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*. Siglo XXI editores; México, 1990.
- Puech, Henry-Charles (coord.) *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Siglo XXI editores; México, 2001.
- Roa Bastos, Augusto. *Hijo de Hombre*. Editorial Anaya & Mario Muchnik; España, 1994.
- Rodríguez Alcalá, Hugo. *Romero, Güiraldes, Roa. Literatura paraguaya y otros ensayos*. Ediciones de Andrea; México, 1958.
- Sosnowski, Saúl. *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*. Ediciones de la flor; Argentina, 1986.
- Susnik, Branislava. *El indio colonial del Paraguay*. Vol. I, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”; Asunción, 1965.
- Susnik, Branislava. *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia de la formación del Paraguay*. Intercontinental editora; Paraguay, 2011.
- Telesca, Ignacio (coord.) *Historia del Paraguay*, Taurus, Paraguay, 2010.

- Vila Barnés, Gladys. *Significado y coherencia del universo narrativo de Augusto Roa Bastos*. Editorial Orígenes; España, 1984.
- *Augusto Roa Bastos. Premio Cervantes de Literatura (1989)*. Biblioteca Nacional. España, 1990.
- *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. I. Universidad Nacional Autónoma de México, Unión de Universidades de América Latina, México, 1986.

ARTÍCULOS

- Arana, Oswaldo. “El Hombre en la Novela de la Guerra del Chaco”, en: *Journal of Inter-American Studies*, Vol. 6, No. 3 (Jul., 1964).
- Arguedas, José María: *Conversación con José María Arguedas*, entrevista de Ariel Dorfman. Revista de poesía *Trilce*, 15-16, febrero-agosto 1969, año VI, tomos II y III.
- Bareiro Saguier, Rubén. “Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*; Vol. 10, No. 19, enero-junio de 1984.
- Benedetti, Mario. “Roa Bastos: entre el realismo y la alucinación”, en: Giacomani, Helmy F. *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Editorial Anaya; España, 1973.
- Cornejo Polar, Antonio. “Las literaturas marginales y la crítica: una propuesta”, en: Sosnowski, Saúl. *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*. Ediciones de la flor; Argentina, 1986.

- Díaz de Arce, Omar. “El Paraguay contemporáneo”, en: González Casanova, Pablo. *América Latina: historia de medio siglo*. Vol. 1. Editorial Siglo XXI; México, 1982.
- Gómez Perasso, J. A. “Los pueblos de indios y su desintegración en el siglo XIX”, en: *Suplemento Antropológico*, Vol. XII, Asunción, 1976.
- Gonzáles de Bosio, Beatriz. “Roa Bastos y la resistencia paraguaya”, en: *Cuadernos Americanos*; Vol. 3, No. 111, mayo-junio de 2005.
- Ferrer, Renée. “Narrativa paraguaya actual: dos vertientes”, en: *Revista Virtual*, de la Biblioteca Miguel de Cervantes, 2003.
- Karl Marx. “Tesis sobre Feuerbach”, en Karl Marx y Federico Engels. *El fin de la filosofía clásica alemana*. Editorial Progreso; México, 1972.
- Maldavsky, David. “Un enfoque semiótico en la narrativa de Roa Bastos: ‘Hijo de hombre’”, en Giacomani, Helmy F. *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Editorial Anaya; España, 1973.
- Marinone, Mónica. “Redefinir identidades y fronteras: Augusto Roa Bastos y la escritura del 'nosotros'”, en: *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*; Vol. 2, No. 7, abril-junio de 2004; Universidad de Buenos Aires.
- Martí, José. “Nuestra América”; El Partido Liberal; México, 1892, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. I. Universidad Nacional Autónoma de México, Unión de Universidades de América Latina, México, 1986.
- Meliá, Bartomeu. “De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya”, en: *Revista Acción*, No. 23; Asunción, agosto, 1974.

- Meliá, Bartomeu. “El guaraní y su reducción literaria”, en *Actes del XLII Congrès International des Américanistes*, Vol. IV, París, 1978.
- Potthast, Barbara. “Residentas destinadas y otras heroínas: el nacionalismo paraguayo y el rol de las mujeres en la guerra de la Triple Alianza”, en Potthast, Bárbara y Scarzanella, Eugenia (eds.) *Mujeres y naciones en América Latina, problemas de inclusión y exclusión*. Ed. Iberoamericana; España, 2001.
- Moringio, Marcos. “Unidad y diferenciaciones del guaraní”, en *Suplemento Antropológico*, Vol. VIII, 1-2; Asunción, 1973.
- Roa Bastos, Augusto. “Algunos núcleos generadores de un texto narrativo.” en Ma. Eugenia Mudrovic (pról.) *Espejo en el camino*. Universidad nacional Autónoma de México; México, 1988.
- Roa Bastos, Augusto. “La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*; Vol. 10, No. 19, enero-junio de 1984.
- Roa Bastos, Augusto. “Problemas de nuestra novelística” (I), en: *Alcor* No. 7, Asunción, 1957.
- Roa Bastos, Augusto. “Una Cultura Oral”, en: *Actas del Primer Congreso Internacional del CELCIR*, Río de la Plata; UNESCO; París, 1986.
- Roa Bastos, Augusto. En: *Negro sobre Blanco*, Boletín Bibliográfico de Editorial Losada, 1960
- Sicard, Alain. “Traición, expiación y escritura en dos textos de Augusto Roa Bastos”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*; Vol. 10, No. 19, enero-junio de 1984.

- Valdés, Adriana y Rodríguez, Ignacio. “‘Hijo de hombre’: el mito como fuerza social”, en: Giacomani, Helmy F. *Homenaje a Augusto Roa Bastos. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Editorial Anaya; España, 1973.

OTROS

- <http://www.cervantesvirtual.com/obra/vera-historia-admirandae-cuiusdam-nauigationis-quam-huldericus-schmidel-straubingensis-ab-anno-1534-usque-ad-annum-1554-in-american-vel-nouum-mundum-iuxta-brasiliam-rio-della-plata-confecit/>
- <http://www.orkut.com/Main#CommMsgs?tid=5522652812960024853&cmm=12022391&hl=es>
- http://es.wikipedia.org/wiki/Agricultura_itinerante
- [http://es.wikipedia.org/wiki/Chaco_\(Paraguay\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Chaco_(Paraguay))
- <http://es.wikipedia.org/wiki/Mbyá>
- http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_Paraguay
-