



Pensamiento Crítico en el Paraguay

Memoria del Ciclo de Conversatorios 2016

Autores

Jorge Coronel

Elizabeth Duré

Miguel H. López

Bartomeu Meliá

Mirta Moragas Mereles

Milena Pereira

Camila Recalde

Coordinador

Guillermo Ortega

Volumen III

Pensamiento Crítico en el Paraguay

Memoria del Ciclo de Conversatorios 2016

Autores

Jorge Coronel

Elizabeth Duré

Miguel H. López

Bartomeu Melià

Mirta Moragas Mereles

Milena Pereira

Camila Recalde

Coordinador

Guillermo Ortega

Volumen III



Ayolas 807 esq. Humaitá
Tel. (595-21) 451 217 Fax. (595-21) 498 306
baseis@baseis.org.py
www.baseis.org.py
Asunción, Paraguay

Esta publicación fue apoyada con recursos de la Fundación Rosa Luxemburgo con fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ).



Pensamiento Crítico en el Paraguay
Memoria del Ciclo de Conversatorios 2016
(Asunción, BASE-IS, diciembre 2016)
Sistematización: Lisa Meyer

ISBN: 978-99967-841-2-5



Copyleft.



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones.



Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editorial, año).



No comercial: se permite la utilización de esta obra con fines no comerciales.



Mantener estas condiciones para obras derivadas: Solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

Las opiniones vertidas en esta publicación no necesariamente reflejan la posición de los editores, y son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Contenido

Presentación	7
Serafina Dávalos	
Una historia de transgresiones	
Mirta Moragas Mereles.....	11
En trazo feminista: apuntes a partir del pensamiento de Serafina Dávalos	
Elizabeth Duré	29
Francisco Gaona	
Gaona y su militancia en tiempos agitados	
Jorge Coronel.....	39
León Cadogan	
El que escucha y siente la palabra	
Bartomeu Melià, sj.....	49
Cadogan, la palabra, el mito y la esencia	
Miguel H. López.....	67
Josefina Plá	
La militancia artística de Josefina Plá	
Camila Recalde.....	81
Tomás Palau	
Consecuencia crítica en tiempos de hegemonía oligárquica	
Milena Pereira Fukuoka.....	107

Presentación

La sistematización de este tercer conversatorio, correspondiente al año 2016, reúne a dos pensadoras y tres pensadores, que eligieron el camino de narrar la realidad en la cual estaban insertos. Desde diversas miradas trataron de encontrar el porqué de la forma en que se dieron los procesos, económicos, políticos, sociales, culturales y ambientales. La presentación de este material, es la apuesta de BASE-IS de reunir las ideas libertarias de mujeres y hombres que expusieron sus visiones, sentimientos y capacidades para interpretar la realidad.

En ese sentido, Serafina Dávalos, a inicios del siglo XX, interviene en una sociedad marcada por el autoritarismo, el patriarcado colonial, cargada por la memoria de la guerra de la Triple Alianza, donde las mujeres sufrieron la violencia, el destierro, la violación de parte de los “vencedores” de la guerra, y en la cual el hombre, extranjero, legionario dueño del país, del territorio y de las mujeres, dominaron gran parte de la formación socio-económica del Paraguay. Virginia pudo enfrentar las vicisitudes, del dominio de los hombres, participar de los debates de la época, encontrarse con otras personas con ideas transgresoras que cuestionaban el statu quo de la sociedad paraguaya, militante de la defensa de los derechos de las mujeres.

El segundo pensador es Francisco Gaona, militante de origen obrero, que tuvo la oportunidad de unir sus prácticas con la teoría en un contexto ceñido por la violencia, persecución y exilio por mantener una coherencia con sus pensamientos. Al exponer la trayectoria de

Gaona, es ineludible no abordar el problema del sindicalismo paraguayo, sus inicios, las diversas ideas que se entrecruzan y marchan –algunos momentos– en forma separada, en otras, juntas para cimentar un movimiento sindical que como otras expresiones del sector popular, tuvo sus reflujos y avances en su trayectoria. En este proceso se pudo conquistar y sentar las bases para la protección de los derechos laborales que costó muchas vidas de trabajadores y trabajadoras.

La intermediación entre el mundo indígena y la sociedad paraguaya, requiere de un compromiso y una mirada crítica frente a los que nos “dicen”, “muestran” o de los que nos presentan como un mundo mágico, inmutable, sin problemas terrenales. Por el contrario, la situación de los indígenas es parte del problema de la sociedad paraguaya que hasta el momento no pudo resolver la desigualdad existente en el país. Cada vez más los indígenas son expulsados de sus tierras –continúa la conquista–, ahora de parte de los “brasiguayos” y empresarios paraguayos que destruyen el hábitat. León Cadogan demostró que es posible una “entrada” al mundo indígena, sin contaminar la existencia y las relaciones, tratando de entender la cosmogonía indígena..

A punto de finalizar la segunda década del siglo XX, aparece una mujer que marcará presencia hasta su muerte. Josefina Plá, de origen española, pudo incorporarse en un tiempo tumultuoso de la sociedad paraguaya, cargado de significado por la confrontación permanente en el ámbito político por prevalecer intereses ajenos a la mayoría de la población. Pasó la guerra del Chaco, la dictadura de Stroessner, pero siempre mantuvo su interés por el arte, la literatura, la artesanía, que reflejaba la realidad en sus diversas formas.

Por último, se presentó a un intelectual que se dedicó a dilucidar los mecanismos de opresión del sistema y el atropello a los derechos de los campesinos y campesinas. Se involucró desde muy temprano a la lucha por la democratización del país. Durante ese tiempo apoyó a las organizaciones campesinas para la defensa de sus territorios, modos de vidas y del modelo de producción campesina. Tomás Palau, siempre reivindicó la posición sublevada de producir alimento en la chacra, en

contrasentido, a la lógica mercantilista de la industria agroalimentaria homogeneizante.

La dinámica de este año fue presentada a través de ponencia del autor o autora sobre los/las pensadores/pensadoras y un/a comentarista especializada que abrió el debate sobre el contenido abordado y al final, los asistentes daban sus pareceres, permitiendo un dialogo entre los autores y autoras y el público. Por eso en el contenido aparece dos nombres que expusieron sus ideas, lastimosamente no se llegó a cumplir con la totalidad, porque hubieron ausencias justificadas que no le permitieron participar.

Desde Base Investigaciones Sociales, queremos agradecer a las personas que participaron de este espacio de reflexión. También, al esfuerzo puesto por los y las que investigaron y relataron la vida de cada persona que fue parte de la discusión, reviviendo aquellos momentos que marcaron su pensamiento y acciones. Por último, agradecer a la Fundación Rosa Luxemburgo por el apoyo brindado para la culminación de este tercer ciclo de conversatorios.

Serafina Dávalos: una historia de transgresiones*

Mirta Moragas Mereles¹

Introducción

Al pensar la historia de las ideas y la acción feminista en el Paraguay, uno de los primeros nombres que resaltan es el de Serafina Dávalos. No solamente porque ella fue la primera abogada del Paraguay, sino porque fue una voz muy potente de reclamo sobre los derechos de las mujeres en una época en la que las mismas no votaban y no eran vistas como actoras políticas. Ciertamente, Serafina nos recuerda lo mucho que hemos avanzado pero también lo mucho que nos queda por hacer, pues, tal como veremos más adelante, su pensamiento sigue estando tan vigente como en los inicios de 1900.

Serafina había sido además enterrada en el olvido hasta finales de los años 80. Cuenta Line Bareiro que en noviembre de 1986, Rosita Palazón encontró la tesis de Serafina Dávalos en la biblioteca de su madre y fue allí que se empezaron a atar cabos para rescatarla del olvido².

* El título ha sido tomado del artículo del mismo nombre escrito por las chicas de Aireana, Grupo por los Derechos de las Lesbianas, promotoras de La Serafina, espacio cultural feminista, como prólogo a la reedición que el Centro de Documentación y Estudios hizo en el 2007 a 100 años de la tesis de Serafina Dávalos.

¹ Abogada. Activista feminista y de derechos humanos.

² Bareiro, Line (1990). Atando Cabos. Prólogo en tres tiempos a la reedición del libro “Humanismo. Serafina: Feminista paraguaya desde comienzos de siglo”. Página IX.

Esta reflexión es una lectura desde un feminismo sobre la vida y obra de Serafina Dávalos y una pequeña reflexión sobre lo que significó y significa desde nuestro punto de vista, para el feminismo paraguayo.

Quién fue Serafina Dávalos

Nació en Ajos (hoy Coronel Oviedo), en 1883. Se carece de información sobre su infancia y adolescencia. Egresada de la Escuela Graduada de Niñas en 1896, obtuvo luego el diploma de maestra, como egresada de la Escuela Normal de Maestras en 1898. En 1901 o 1902 (las referencias no coinciden), egresó como bachiller del Colegio Nacional de la Capital (Bareiro y otras, 1993: 68).

Su activismo por la paz

Serafina era pacifista. Esto la llevó en agosto de 1904 a presentar, con un grupo de mujeres, una solicitud de paz a los revolucionarios (Bareiro y otras, 1993: 68). En el acto de entrega de la nota, Serafina, quien entonces contaba con 21 años, hizo uso de la palabra para dirigirse al Gral. Ferreira.

Estos son algunos extractos de lo manifestado en esa ocasión.

Señor General Don Benigno Ferreyra:

Las que suscriben, profundamente afectadas por el estado de cosas porque atraviesa nuestra amada patria, acuden ante V. S. en nombre propio y en representación también de todas las mujeres paraguayas, a manifestaros su ardiente deseo, que tendrá eco en todos los corazones generosos, para que V.S. se sirva ponerlo en conocimiento de los demás miembros constituyentes del movimiento revolucionario: ese justo y humanitario deseo, es el restablecimiento del saludable y benéfico reinado de la paz (...).

Aquí, las mujeres paraguayas que vienen y todos los cerebros que conocen nuestra historia, saben muy bien como valientes, los ciudadanos que militan en ambas filas, jamás han de cejar

por la razón de la fuerza; pero conociendo como conocen la nobleza de vuestros corazones y el temple superior de vuestras almas, vienen a suplicar, en nombre de la patria y de los sentimientos de humanidad, que propiciéis la paz por la fuerza de la razón (...) (Barreto, 2011: 182).

La nota y el acto contaron posteriormente con el apoyo de mujeres sanlorenzanas a través de una carta publicada en el Diario La Tarde (Barreto, 2011: 185).

La escuela mercantil de niñas

De acuerdo a Carlos R. Centurión,

En el año 1905 fue fundado en Asunción el Colegio Mercantil de Niñas. Su fundadora y directora fue la profesora Serafina Dávalos. El nuevo instituto se regía por el plan de estudios trazado por la doctora Dávalos y aprobado por las autoridades superiores de la enseñanza. Este colegio, en el cual se formaron las primeras peritas mercantiles y contadoras públicas del Paraguay, tuvo diecisiete años de vida. Su organización y eficacia débese, en primer término, a los nobles esfuerzos de su fundadora y directora (Centurión, citado en Bareiro, 1990: XI).

La educación, como instrumento de cambio social y como liberador de las mujeres, fue un tema al que Serafina le dio suma importancia. De hecho, dedica una gran parte de su tesis a describir las condiciones de la educación paraguaya de la época y a proponer líneas de transformación. Hace un particular énfasis en la educación de las niñas como requisito para su propia liberación.

Tesis y vida pública

Serafina estudió la carrera de Derecho, llegando a ser la primera mujer en culminar dicha carrera. Además está decir que todo el plantel docente y directivo de la Universidad estaba compuesto por varones. Para acceder al título de doctora en Derecho y Ciencias Sociales, Serafina presentó en 1907, la tesis titulada “Humanismo”, donde se propo-

ne analizar el “problema de la mujer”, “feminismo”, o “humanismo”, según su propio punto de vista. Lo hizo en su triple carácter de “mujer, estudiante y patriota”. Sobre el contenido de su tesis nos referiremos con mayor detalle más adelante.

Al culminar su carrera, continuó con una vida marcada por la excepcionalidad y el activismo público a favor de los derechos de las mujeres. En ese mismo año, se incorporó a un espacio denominado “La Colmena”, en el que discutía con intelectuales de la talla de Rafael Barrett, Viriato Díaz Pérez, Manuel Domínguez, Juan Silvano Godoy, José Rodríguez Alcalá, Juan E. O’Leary, Arsenio López Decoud, Modesto Guggiari, Fulgencio R. Moreno, Ignacio A. Pane, Ricardo Brugada (h), Silvano Mosqueira y otros (Barreto, 2011: 197). No tenemos noticias de que otra mujer haya participado de este grupo. Sobre La Colmena, escribió Barrett:

En Asunción tenemos La Colmena. Creo evidente que si en ella se tratara de afirmar una tendencia estética especial, el fracaso sería seguro. A la altura a que estamos, unos pocos no son nada, y todos son todavía pocos. La viabilidad de La Colmena se conseguirá abriendo las puertas de par en par a quien quiera que en el Paraguay haya firmado diez artículos. ¿Es mucha producción? Confío en que los invitados a la próxima cena serán más numerosos, y en que se alejará la cifra fatídica de los que lo acompañaban al crucificado. Organizada sobre esta base horizontal, baja y ancha, La Colmena estaría en condiciones de atacar y resolver cuestiones importantes, por ejemplo la del círculo de la prensa. Hermosa función sería la de disolver acrimonias personales de todo género, la de eliminar de una región social el veneno político. Se empieza comiendo juntos y se concluye pensando juntos. A fuerza de pasarse uno el vino y el pan. Se pasa la mano, y dos manos que se aprietan son siempre una gran cosa. Otra observación, ya que estoy en ello. ¿Qué es una colmena sin reina? Sarah Bernhardt asistía a la asamblea de los Hydropathes, después del teatro. Mme. de Noailles acude a los cenáculos actuales. Aprovechemos la oportunidad de ser

galantes y ultramodernos. La reina de La Colmena, por derecho indiscutible, es la señorita Serafina Dávalos (El Diario, 29 de octubre de 1907, citado por Bareiro, 1990: XI).

¿Cómo habrá sido discutir y plantear reivindicaciones sobre derechos de las mujeres en un ambiente dominado casi sin excepción por hombres? Alguna idea de las dificultades podrían darnos las que aún subsisten para la participación política de las mujeres. Sí, sabemos de la claridad y contundencia de los argumentos de Serafina, ideas que defendió con pasión en todos los espacios que le cupo ocupar.

Con 25 años, en 1908 integró el Superior Tribunal de Justicia (lo que hoy denominaríamos Corte Suprema de Justicia), con el apoyo de prominentes juristas de la época, según lo que ella misma relató en un discurso que pronunció en Buenos Aires, en 1910, manifestando que:

(...) poco tiempo después de mi graduación propiciaron varios doctores en Derecho la idea de que se me diera un elevado puesto en el Poder Judicial, sobresaliendo entre ellos el doctor Cecilio Báez, gran autoridad intelectual paraguaya y de algún renombre fuera de las fronteras nacionales, quien expresaba su agrado de verme desempeñando el puesto de miembro del Superior Tribunal de Justicia, funciones que requieren como requisito, además de la idoneidad, la ciudadanía. (Bareiro y otras, 1993: 64).

Una de las ideas sostenidas por Serafina fue justamente que no había impedimentos constitucionales para la ciudadanía de las mujeres paraguayas. Su nombramiento a tan alta instancia era una prueba más de ello.

En mayo de 1910 fue nombrada delegada oficial del Paraguay en el Congreso Internacional Femenino de la República Argentina, realizado en Buenos Aires. Tuvo una actuación destacada en este Congreso. Presidió la Comisión de Derecho y a pedido de las organizadoras, clausuró el evento con un discurso³ en el cual, entre otras cosas, abordó la falta

³ Puede verse el texto completo del discurso en Bareiro y otras, 1993: 73.

de igualdad de derechos de las mujeres ante el Estado, señalando que la igualdad entre hombres y mujeres es condición indispensable para hablar de una real democracia.

En primer lugar, el carácter democrático del Estado es puro “mito” porque la “democracia”, que supone como “condictio sine qua non”, la igualdad, la libertad, el respeto de la propiedad, no podría admitir fueros de nacimiento, haber nacido varón o mujer, privilegios de clases, según el sexo a que pertenecen los individuos consagraría de verdad los principios de los cuales orgullosamente blasona. (Bareiro y otras, 1993: 75).

En este Congreso, Serafina fue nombrada integrante del Comité Ejecutivo de la Federación Panamericana de Mujeres.

Activismo en organizaciones por los derechos de las mujeres

En el año 1920 junto a Felicidad González y otras, participa de la creación del Centro Feminista Paraguayo, con la finalidad de “cambiar las ideas sobre la mejor forma de concurrir con nuestra voz de aliento al Congreso Internacional de la Alianza para el Sufragio Femenino” (Barreto, 2011: 204). Serafina integró la Comisión provisoria, responsable de la redacción de los estatutos.

En 1952 fue nombrada Consejera de la Liga Pro-derechos de la Mujer y desde 1956, Presidenta Honoraria (Bareiro y otras, 1993: 69). Esta Liga nació a partir de la ratificación que Paraguay realizó en el año 1951, de la Convención Interamericana sobre Concesión de Derechos Políticos de la Mujer de 1948, con la finalidad de la profundización y aplicación efectiva de sus postulados. En esta época –final de la presidencia de Federico Chaves e inicios de la dictadura de Stroessner– se encontraban prohibidas las organizaciones ciudadanas “por fuera de la Asociación Nacional Republicana–Partido Colorado” (Barreto, 2011: 288). Por esta razón, la Liga estuvo dirigida por mujeres coloradas e ideológicamente era fuertemente anticomunista. De Serafina se decía que era colorada (Bareiro y otras, 1993: 68).

En 1954 –tres años antes de su muerte– patrocinó la fundación de la Asociación Paraguaya de Universitarias Graduadas.

Vida privada y últimos años

Según se cuenta, Serafina tenía un carácter fuerte.

Parece que no tenía muchas pulgas. Una señora narró que una ex alumna siempre venía a llorar porque su marido le pegaba. Y Serafina le dijo que una mujer nunca tiene que admitir la violencia en su contra: que le deje a su marido o no vuelva más. En la siguiente oportunidad que la discípula volvió con el mismo cuento, la doctora no la dejó entrar (Bareiro y otras, 1993: 65).

Se decía que era lesbiana. Nunca se casó y en varios pasajes de su biografía se habla de Honoria, “su compañera inseparable”⁴. Más allá de que esto pudiera o no ser así, el hecho de no haberse casado ya fue una transgresión para la época. De hecho, para Serafina el matrimonio era una de las fuentes de esclavitud de las mujeres. Tal vez todas estas transgresiones en su vida privada le permitieron ser tan libre en su vida pública, como un recordatorio de la íntima vinculación entre lo público y lo privado.

Aunque el hecho de ser abogada y docente le dio a Serafina una independencia económica –la que ella señalaba como uno de los pilares para la base de la emancipación de las mujeres– ella misma murió en la pobreza. De acuerdo a lo que señala Line Bareiro:

(...) Murió el 27 de setiembre de 1957, luego de una larga y penosa enfermedad. Unos tres años antes de su muerte, la familia perdió el contacto con ella. Por alguna extraña causa se había vuelto inaccesible. Pocos días antes de su muerte, un médico del Sanatorio Leriche le avisó a uno de sus sobrinos, que su tía se encontraba con diabetes muy avanzada, en condiciones espantosas. Cuando llegaron al sanatorio, ya no estaba allí. También su casa estaba vacía. (Bareiro, 1990: X).

⁴ Berino, Ignacio Amado. Conferencia “Serafina Dávalos, la precursora del feminismo en el Paraguay” en 1959, publicado por el periódico El Feminista.

Por causa de sus ideas positivistas, le fueron negados funerales cristianos.

Humanismo

En su tesis, Serafina se propone analizar “el problema de la mujer” o “humanismo”, como ella prefirió llamarlo. Una de sus tantas transgresiones ha sido presentar una tesis sobre este tema ante una mesa examinadora compuesta exclusivamente de hombres donde nunca antes ninguna mujer había estado. Imaginarse qué podría pasar si en el día de hoy una estudiante presentara algo similar en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Asunción, es pensar en que en varios ámbitos las mujeres tenemos todavía mucho por lo cual seguir luchando.

La tesis aborda diversos aspectos sobre la condición social y política de las mujeres en la sociedad paraguaya. Mucho de lo afirmado por Serafina en aquel entonces continúa igual de vigente hasta el día de hoy.

En el primer capítulo “La mujer como ser biológico”, cuestionaba que el único destino posible de la mujer sea el de ser madre, señalando “¿por qué no se ha de sostener que la única misión del hombre es la de ser padre?”, mostrando así la incoherencia de señalar la maternidad como único destino de una mujer. Asimismo, discutía fuertemente la idea de que las mujeres eran más débiles “por naturaleza”, presentando evidencia de estudios que desafiaban la idea –muy presente en aquella época– de que era la naturaleza la que determinaba la inferioridad de la mujer.

En el segundo capítulo “La esclavitud de la mujer no es natural”, avanza en la fundamentación de que es el constructo social el que niega derechos a las mujeres. Señala que la humanidad no será libre mientras la mitad de ella se encuentre bajo el yugo de la otra mitad. No duda en señalar a los varones como responsables de la esclavitud de las mujeres, manifestando “tienen los varones interés personal de evitar la emancipación de las mujeres, pues libres, dejarán de ser en sus manos, los viles instrumentos de sus caprichos y concupiscencias”.

Durante toda la obra otorga a la educación, tanto el peso de la construcción de la desigualdad de las mujeres, como el de ser el instrumento posible de su liberación.

Explica así la construcción del rol de género en las mujeres:

Así, falsean intencionalmente la educación de la mujer; criándola en la creencia de que el ideal de su carácter es absolutamente contrario al del hombre, se la enseña á no tener iniciativa, á no conducirse según su voluntad consciente, sino a someterse y a ceder a la voluntad de su dueño.

En el capítulo “La mujer ante el derecho”, denuncia el androcentrismo de la construcción del derecho, dominado por hombres. Todo lo señalado en este apartado tiene absoluta vigencia:

El derecho positivo artificial, convencional, sin otro criterio que la conveniencia de la sociedad á que corresponde y teniendo muy en cuenta que aquella conveniencia no es la racional, sino la del más fuerte, la de los años que tienen el interés de apretar más y más el yugo de los esclavos; la del marido propietario de su mujer é hijos, en desprecio de las más sagradas leyes que derivan de la humana esencia. (...)

Al fin, la Revolución Francesa proclamó la libertad del hombre; pero se olvidó de la libertad de la mujer; y ¿por qué?: porque la ilustración media de las sociedades civilizadas no ha llegado todavía á penetrarse de suficiente luz para ver que la mitad del género humano yace aún en la más vergonzosa esclavitud; sencillamente porque aún ignora la unidad de esencia de la humanidad, y si alguna vez tal verdad enuncia, lo hace por vía de adorno literario, como una idea abstracta, muy bella, sí; pero de imposible realización.

En el capítulo referido a “La mujer y la democracia”, cuestiona la legitimidad de una democracia que excluya a las mujeres; critica el régimen del matrimonio civil y apela fuertemente a la “libertad de la mujer mediante la instrucción”.

Sobre el matrimonio, se pregunta: “¿no es el matrimonio un contrato de sociedad?”, para señalar que no puede haber tal sociedad mientras una de las partes no se encuentre en igualdad de condiciones con la otra y fustiga contra los impedimentos legales vigentes en la época.

(...) la ley del matrimonio civil en vigencia en nuestro país es inconstitucional porque se halla en pugna con el principio de libertad y de igualdad que constituyen las más grandes conquistas del Paraguay democrático, sobre aquel otro Paraguay de agyoranza [sic.], tierra clásica de la esclavitud y la tiranía.

En efecto, el Art. 26 de la Constitución Nacional dice: La nación paraguaya no admite prerrogativas de sangre ni de nacimiento; no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. Todos los habitantes son iguales ante la ley y son admisibles á cualquier empleo, sin otra condición que la idoneidad. La igualdad es la base del impuesto y de las cargas públicas.

Y a pesar de esta declaración categórica, la ley precitada conserva las prerrogativas de nacimiento, cuando tiene en cuenta el haber nacido varón ó mujer para gozar ó no de los derechos consagrados en la Constitución y establece fueros personales, cuando por razón de sexo rompe la igualdad concedida á todos los habitantes de la Nación Paraguaya haciendo jugar á la mujer un papel indigno en el contrato social más importante, cercenando la personalidad.

A través de la reflexión de la falta de libertad personal, que luego “por el matrimonio la mujer renuncia el derecho de disponer de su propiedad, enajena su libertad (...)”, se llega a la conclusión de que no es posible democracia en la sociedad si no existe democracia en su base, que es la familia y el matrimonio. Así, Serafina defiende la premisa de que lo personal es político y que lo público y lo privado se encuentran íntimamente relacionados:

Sería una tarea vana pretender que los ciudadanos alimenten sentimientos de justicia y de estricta igualdad en la vida social, cuando en el hogar respiran los miasmas venenosos de la tira-

nía, la esclavitud y el despotismo. La moral privada, informa necesariamente a la moral social.

Señala que la única manera de tener un país verdaderamente democrático es empezar a aplicar sus principios en la organización del hogar:

Así, si queremos un país verdaderamente democrático en que la libertad, la justicia y la igualdad, sean hermosas realidades, debemos empezar por organizar el hogar del porvenir en que ambos cónyuges serán personas conscientes y autónomas, en que desaparecerá, para el bien del género humano, esa vergonzosa situación del repugnante consorcio del amo y la esclava.

Estas palabras siguen tan vigentes como en 1907 y todavía hay muchos caminos por recorrerse. La división sexual del trabajo sigue vigente en detrimento mayoritario de las mujeres, y todavía continúa siendo un desafío que la democracia que se pretende en la vida pública, empiece por existir en la vida privada.

En el capítulo “La democracia y la personalidad política de la mujer”, analiza los obstáculos para la participación política de las mujeres, que en ese tiempo estaban vinculados a la negación del derecho al voto de las mismas. Cabe señalar que Serafina llegó a ser integrante de la máxima instancia judicial pero murió sin haber votado nunca, ya que las mujeres pudieron votar en Paraguay recién desde el año 1961.

Manifiesta que la idea de la participación política de las mujeres es la que encuentra mayor resistencia y acota con cierta ironía “como si se tratase de algo muy superior y misterioso que solo el alma del varón puede percibir”.

Defiende el sufragio universal, la única base posible de un sistema democrático de gobierno, declarando que:

(...) nada más ridículo que la pretensión de excluir la voluntad de más de la mitad de los miembros de la colectividad, porque se atacaría en su esencia, al mismo principio que se proclama como verdadero, y eso por bajar la cabeza á la absurda tradi-

ción, de considerar al varón más imbécil siempre superior á la mujer más inteligente (...).

En el capítulo sobre “La condición social de la mujer paraguaya”, analiza la situación de las mujeres de acuerdo a su pertenencia de clase y las divide en sociedad alta, media, popular y también dedica un capítulo a las trabajadoras sexuales o “prostitutas”, en sus propias palabras.

Lo que tienen en común las mujeres de todas las clases sociales, en su análisis, es la esclavitud en el hogar y ninguna es libre. Las de las clases menos privilegiadas tienen además la carga de la falta de instrucción y de independencia económica.

Donde pareciera que nuestra autora cambia el tono y hasta hace un paréntesis de su línea argumental, es cuando se refiere a las “prostitutas” a quienes dedica un apartado para hablar de su “acción corruptora para la sociedad y el inmenso mal que hace á los hombres en general y á las mujeres honestas en particular”. En el resto de la tesis se nota mucho cuidado en la elección de las palabras y en el tono, lo que se rompe abruptamente al llegar a este tema. Pareciera que este tema es tratado desde el enojo, desde el resentimiento.

Sobre este punto, en opinión de la historiadora Ana Barreto, y que compartimos, Serafina está motivada por el enojo al pensar que la prostitución era la opción de las mujeres que no tuvieron acceso a la educación, por lo que para ella, la prostitución era otra manifestación de la opresión a las mujeres. Es necesario recordar que en esa época las ideas feministas provenían de las anarquistas o de una línea más bien conservadora. Sobre el trabajo sexual –o prostitución– las anarquistas tenían una concepción diferente. De acuerdo a Zukerfeld “las anarquistas, entonces, rompían aquí también con preceptos de la época poniendo a la prostituta en el rol de mártir, producto de las condiciones sociales y económicas que prevalecían para la mujer proletaria” (2010: 413).

Barreto recuerda que tanto Serafina Dávalos como Luisa Velazco (que fue la primera mujer que ingresó a la universidad)⁵, son mujeres

⁵ Luisa Velazco nació en Pilar en 1881. Egresó del Colegio Nacional de la Capital en 1899 e ingresó a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. En el segundo año abandonó la carrera

que provienen del interior del país. No pertenecían a la élite asuncena. En esa época la posibilidad de realizar una carrera universitaria para las mujeres no se debía sólo al dinero, sino a la apertura de los padres. Lastimosamente, en el caso de ambas, no contamos con datos que nos permitan conocer más su pensamiento.

Serafina omite hacer distinciones a las diferencias de clase que existen dentro de las propias trabajadoras sexuales, donde hubo trabajadoras sexuales de clase alta, las que se dedicaban a la prostitución para lograr negocios familiares dentro de la élite asuncena e incluso del caso de mujeres casadas de clase alta que se dedicaban a esta actividad. Asimismo, omite referirse a casos en los que podría haber explotación sexual o trata de mujeres. Hay así un abordaje que sale de la sistematización, orden y racionalidad que tiene el resto de los temas tratados en la tesis.

En el capítulo “La mujer paraguaya ante la Constitución Nacional”, Serafina retoma el tono y el hilo argumental y analiza la inexistencia de barreras constitucionales para la igualdad política y social de las mujeres señalando que:

Siendo tan explícita la Constitución Nacional en todos sus artículos en que se ocupa de la ciudadanía y del ejercicio del voto, en establecer una perfecta igualdad de condiciones entre el hombre y la mujer, es imposible, tan siquiera, pretender que la mujer, por razones de interpretación, debe ser despojada de los derechos políticos en el Paraguay.

La educación era un tema de ocupación y de trabajo importante para Serafina, pues veía en la educación la más importante posibilidad de emancipación de la mujer.

En el capítulo “Reformas indispensables en las instituciones educativas para levantar la condición social de la mujer en el Paraguay”, Serafina analiza los problemas de la educación, varios de ellos comunes a todo el sistema educativo, tales como la falta de infraestructu-

para contraer matrimonio (Barreto, 2011: 114).

ra, materiales didácticos, la remuneración a las y los docentes (que en ciertos casos, según ella “apenas le da lo necesario para no morirse de hambre”). Algunas de sus frases parecen haber sido escritas ayer, como la que señala que:

(...) el Gobierno debe pagar mejor á estos servidores de la sociedad; darles lo indispensable para sostenerse y sostener a su familia con la decencia que la profesión impone. Además, la remuneración debe ser equitativa, con relación al servicio prestado.

A estas cuestiones generales y estructurales, agrega lo relativo a la educación de las niñas. En este caso señala a los padres como negligentes cuando se trata de educar a sus hijas:

(...) Pero donde la desidia de los últimos se hace más notable, es en lo referente a la educación de las niñas. Respecto de sus hijos varones creen que será bueno que aprendan algunas nociones rudimentarias; pero en lo que toca a las niñas, alimentan sencillamente la creencia que no precisan instrucción alguna; que no serán nunca nada y, por tanto, sería inútil todo sacrificio hecho por ellas (...).

Las hijas de familia concurren á las aulas solamente hasta terminar la instrucción primaria y se retiran, unas porque en sus casas se las inculca que ellas en breve serán señoras y no precisan perder el tiempo adquiriendo conocimientos que les serán perfectamente inútiles en la vida pasiva que llevarán; otras, á pesar de su buena voluntad, porque no se animan á seguir ese aplastador estudio de la Escuela Normal, de donde la mayor parte de las estudiantes salen enfermas é inútiles y por hoy no tienen otros centros conocidos de estudios para mujeres (...).

Propone unas medidas para mejorar la educación de las niñas con el fin de que por la instrucción lleguen a la obtención de recursos económicos que les permitan autonomía personal:

Si las actuales escuelas elementales se reformasen en el sentido indicado, las niñas mejorarían mucho de condición; porque lle-

garían á obtener recursos propios para sostenerse y ayudar á los suyos en la lucha por la existencia, para dejar de ser bocas inútiles; y así conseguirán ser personas en la más noble acepción de la palabra.

Tal como lo hemos señalado antes, la instrucción de las niñas era para ella una de las claves para su liberación:

(...) es de desear que el mayor número posible de las niñas inteligentes que tienen vocación al estudio, sigan cursos superiores, porque serán factores poderosísimos para la mejora de la condición social de la mujer, que traerá, como consecuencia natural, beneficios y mejora á la sociedad en general. Tengo la firme convicción de que todas ó casi todas las mujeres que lleguen hasta las altas especulaciones de la ciencia, mirarán como uno de los números más interesantes de su programa en la vida social activa, la levantada misión de aminorar, por todos los medios a su alcance, el grave mal que pesa sobre las mujeres paraguayas, cual es, la ignominiosa esclavitud en que viven, es decir, procurarán limar la propia cadena limando la de las demás (...).

La capacidad económica del individuo es el índice de su libertad con raras excepciones, pues la base de la independencia personal es la independencia económica.

Finalmente, dedica un apartado para referirse a las instituciones de beneficencia, abogando porque el Estado se ocupe de su sostenimiento y buena marcha.

La tesis de Serafina es una obra aún vigente en cuanto a analizar las condiciones de falta de derechos y de reivindicaciones sociales y políticas para las mujeres. Además de ser un instrumento que le permitió acceder a un grado universitario –algo sin precedentes para una mujer en la carrera de Derecho–, fue un instrumento de planteamiento de profundos cambios sociales, muchos de los cuales continúan siendo banderas de lucha para las mujeres paraguayas y del mundo entero.

El legado de Serafina

La historia de las reivindicaciones y del pensamiento feminista debe ser mirada como un entramado que ha sido construido a lo largo del tiempo. Para quienes nos reconocemos feministas, es la historia de nuestras luchas, de nuestros dolores, de lo que hemos ganado y a veces de lo que hemos sacrificado en el camino de lucha. Pero también es la historia de mujeres que llegaron antes que nosotras y que nos han tendido la mano, que nos han abierto camino, que han formado con nosotras una trama interminable de sororidad. Se trata de luchas que han iniciado pero que no sabemos cuándo van a terminar. Más que desanimarnos, esto nos debe animar a saber que no estamos solas, que somos muchas y que estamos juntas.

El legado de Serafina se inscribe en las prácticas personales y políticas de feministas, que hemos transitado y estamos transitando el camino de buscar desde lo público, la igualdad real para todas, pero también nos recuerda que la democracia que pedimos debe estar no sólo en lo público sino en nuestras vidas cotidianas. Uno de los mayores desafíos para quienes se reconocen feministas (y principalmente las mujeres, ya sean heterosexuales, bisexuales, lesbianas, mujeres trans), es que la práctica política se traduzca en nuestra práctica cotidiana. Para esto, la sororidad de otras mujeres es fundamental. Sabernos contenidas y acompañadas por otras mujeres que forman con cada una de nosotras un pacto amoroso y sororal.

Serafina nos recuerda además del camino andado, el camino por recorrer. Nos recuerda que hemos avanzado, pero que no debemos detenernos.

Bibliografía

Bareiro, Line 1990 “Atando cabos. Prólogo en tres tiempos” en: Dávalos, Serafina 2007 *Humanismo*. Reedición a los 100 años de la tesis de 1907 de Serafina Dávalos. (Asunción: Centro de Documentación y Estudios CDE).

- Bareiro Line, Soto Clyde y Monte Mary 1993 *Alquimistas. Documentos para otra historia de las mujeres* (Asunción: Centro de Documentación y Estudios CDE).
- Barreto, Ana 2011 *Mujeres que hicieron historia en el Paraguay* (Asunción: Editorial Servilibro).
- Dávalos, Serafina (1907) 2007 *Humanismo*. Reedición a los 100 años de la tesis de 1907 de Serafina Dávalos. (Asunción: Centro de Documentación y Estudios CDE).
- Zuckerfeld, Sofía 2010 “La mujer anarquista de fines de siglo XIX. ¿Una doble caracterización ideológica y de género?”. *II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en línea: <http://www.academica.org/000-031/146.pdf>

En trazo feminista: apuntes a partir del pensamiento de Serafina Dávalos

Elizabeth Duré¹

(...) es imposible que el proceso de descolonización se lleve a cabo sin un proceso de despatriarcalización, tanto como sería imposible acabar con el racismo y el capitalismo sin luchar al mismo tiempo contra el régimen de género hetero-sexualista.

Yuderkys Espinosa²

En el mes de abril de 2016, Asunción capital del Paraguay se modificó con la masiva llegada del sector campesino, que inició una protesta durante más de dos semanas. Las demandas presentadas al Gobierno de Horacio Cartes incluían el fortalecimiento de la Agricultura Familiar Campesina, la condonación de deudas y la derogación del Impuesto al Valor Agregado (IVA) para el sector cooperativo³.

El 14 de abril, fecha del conversatorio sobre el pensamiento de Serafina Dávalos, la Cámara del Senado postergó el tratamiento de una Ley que proponía la condonación de la deuda campesina. Miles de campesinos –mujeres, niñas, niños, hombres– acampaban en la Plaza de Armas, a una corta distancia del lugar donde se realizaba la actividad.

En ese contexto –posterior a la exposición de la activista Mirta Moragas– fue necesaria la reflexión inicial.

Me gustaría iniciar esta breve presentación –a partir de la detallada exposición sobre la vida y aporte de Serafina Dávalos– ubicándonos en el contexto actual. En esta semana, intensa por las movilizaciones

¹ Feminista y educadora popular.

² Feminista dominicana.

³ La movilización fue articulada por la Coordinadora Nacional Intersectorial, Mesa Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas (MCNOC), Organización Nacional de Cañicultores (ONC), Cooperativistas (COOP) y el Movimiento Agrario Popular (MAP).

campesinas, y especialmente el día de hoy una pregunta estuvo en mis pensamientos: ¿Por qué nos encontramos esta noche aquí y no en la plaza? La respuesta que surgió fue que existen diversas formas de lucha y desde el feminismo (un feminismo que reconoce además de las opresiones, la explotación económica) también propone diversas formas, espacios de disputas.

Un espacio como el que nos encontramos, donde se recupera el pensamiento de una exponente feminista paraguaya como Serafina Dávalos, posibilita realizar aportes a la lucha general como la del campesinado, con elementos e ideas específicas, como las que Serafina fue capaz de aportar. Sobre todo, porque no debemos olvidar que los espacios de izquierda, los movimientos sociales o populares, tal como lo expresa Claudia Korol⁴, no están fuera de las normas patriarcales.

Para este conversatorio me pidieron una contribución a partir de la exposición y la reflexión inicial y lo que quiero compartir es, si en la actualidad asumirse feminista está impregnado de reacciones, actitudes machistas y violentas, ser mujer, abogada y feminista en la época en que vivió Serafina Dávalos habrá tenido un costo elevado, tanto en lo personal como en lo político.

Si dibujamos una línea histórica entre 1900 y 2016, muchos hechos, situaciones y momentos históricos sucedieron –tanto en el ámbito nacional e internacional– y el movimiento feminista ha tenido un papel político relevante, con sus aportes y las transformaciones tanto para las mujeres, como para otros colectivos. Serafina realizó aportes invaluable y actuales no solo para su tiempo, sino para nuestra época actual.

La riqueza del pensamiento expuesto por Serafina Dávalos en su tesis escrita en 1907 sorprende, además de su actualidad, por anticiparse a otras pensadoras. En ese año, aún no había nacido Simone de Bouvier (1908-1986) una de las más importantes referentes del movimiento feminista, quien expresó la frase tan conocida “De que no se nace mujer”, para afirmar que la construcción de las mujeres es social y no biológica. Igualmente, aunque anterior a Serafina, resulta relevante

⁴ Integrante de Pañuelos en Rebeldía, educadora y feminista popular.

mencionar a la peruana Flora Tristán (1803-1844) como pensadora feminista que incorpora el análisis de clase que posteriormente enriquecería el ala marxista del feminismo en Latinoamérica⁵.

Vivimos en un mundo con dominio de corporaciones económicas, financieras y de comunicación. Un mundo con avances políticos conservadores. Pero en este mundo también están presentes con sus luchas, las mujeres campesinas, negras, indígenas, personas trans, lesbianas, inmigrantes, trabajadoras sexuales. Supone el desafío para el feminismo, que debe proponer una lectura de mundo constituida sobre luchas vinculadas a reivindicaciones específicas desde las diversas identidades y también a proyectos emancipatorios. Un feminismo anti-heteropatriarcal y anticapitalista.

El feminismo radical y de izquierda, un feminismo descolonial –porque existen diversos feminismos– es una apuesta y propuesta política que se propone luchas contra la presión racista, sexista, clasista, la heterosexualidad obligatoria.

Es anticapitalista porque en su proyecto político debe incorporar luchas generales, con el análisis del rol de las corporaciones económicas internacionales, los medios de comunicación corporativa y de qué forma inciden no solamente sobre las mujeres y las personas trans, lesbianas, o aquellas que asumen otras identidades, cuestionando la heteronormatividad obligatoria.

Sin embargo, a pesar de los avances logrados por las luchas feministas y de mujeres, todavía y de manera permanente quienes somos feministas necesitamos –aun con quienes son compañeros de lucha– reafirmar que las luchas generales contra el capital son tan relevantes como las luchas específicas para la construcción de un proyecto contra hegemónico.

En ese camino de construcción de procesos emancipatorios, encontramos un primer desafío, que constituye el desencuentro entre los

⁵ Obras de Flora Tristán: A los obreros y las obreras – 1843. Por qué menciono a las mujeres –1843. Los obreros de las fábricas - 1840. Mujeres públicas – 1840. Las mujeres inglesas– 1840. En: https://www.nodo50.org/mujeresred/flora_tristan.html. Consultado el 12-04-2016.-

feminismos y las izquierdas. Es una realidad que debe ser reconocida, aun cuando en muchos espacios se mantiene una postura políticamente correcta, se utiliza lenguaje no sexista, se reconoce la “importancia de la participación de la mujer”, lo que resulta insuficiente. En ese marco, ¿cómo construir desde las izquierdas, líneas políticas feministas y que incluyan otras identidades?

También temas ausentes y que el feminismo ha levantado como parte de su lucha, son las reivindicaciones sobre el aborto, las sexualidades, las identidades diversas, la violencia, los feminicidios, temas que en nuestra sociedad y en otras, se tratan como asuntos del ámbito privado. Por eso, no es un mero slogan lo que el feminismo propone que “lo personal es político”, que posibilite el reconocimiento de que no pueden coexistir los discursos disociados de actitudes, prácticas y acciones que se dan en el ámbito público y privado.

En Latinoamérica se ha debatido un feminismo descolonial, un feminismo que une la vida cotidiana, la praxis, y de esa imbricación se construyen conocimientos que dialécticamente hacen al feminismo que queremos para nuestra realidad. Es un feminismo con raíces anti-racistas, antiheteronormativo y anticapitalista.

Finalmente, rescato la transgresión y rebelión de Serafina Dávalos, que deben continuar orientando nuestras luchas; y que en esa travesía es importante no solamente conocer contra quiénes luchamos, sino tener la suficiente claridad de con quiénes lo hacemos; tal como lo expresa Yuderkys Espinosa: *La destrucción de la idea de patriarcado solo es posible desde el reconocimiento con la otra, la igual. La idea de una hermandad asentada en una identidad y experiencia que se supone común gracias a esta identidad que ha formado un grupo que cuenta con privilegios de raza y clase que además ha conspirado en la expansión de la razón colonial e imperial en la medida en que esta mujer universal del feminismo ha sido concebida desde los intentos de interpretación de su opresión hasta los programas liberatorios dentro de este proyecto ilustrado de la modernidad occidental*⁶.

⁶ En: <http://www.ciegchile.com/?p=644>. Consultado 12-04-2016.-

DEBATE

Participante: ¿Por qué uno tiene un cierto poder según el lugar que ocupa? Yo creo que no es así, o si tiene, es nada más que psicológico. Eso entendí; por ejemplo uno por estar detrás de un auditorio, supuestamente tiene un poder sobre el auditorio, o a qué se refería, y si es así. Es nada más que psicológico digo yo.

Participante: En primer lugar parece que, por lo que estaba leyendo la compañera, por los fragmentos, por la cuestión de las referencias, da la impresión de que la tesis quizá no tenía, digamos el rigor metodológico que hoy se tiene en cuenta para las tesis en las instituciones. Quizá, es lo que se rescata, lo que hablaba la compañera, rescatar pensamientos de ella, que tienen más bien un tinte de ensayo que de tesis. Eso por un lado, y en cuanto a la cuestión de la prostitución, que había sido un tema que se cuestionó, quizá fue por cómo ella encaraba el tema de la prostitución, de la trabajadora sexual. En ese sentido hay que entender el contexto histórico, por más de que se busque ver alguna justificación para esa postura que ella tenía —que es totalmente válida—, quizás conviene también ver cuál era el contexto en el que ella planteaba esa situación y no reprocharle a Serafina que no haya comprendido a cabalidad o a profundidad la situación de la trabajadora sexual y cómo eso repercutía en el feminismo, en su posición como feminista. Pregunta: El tema de la cuestión nominal que se mencionaba, ¿qué es más, feminismo o humanismo?, ¿cuál es el valor —porque también hay comentarios como que el feminismo es una especie de machismo pero de las chicas— entonces, cuál sería la importancia nominal de llamarle feminismo y la diferencia con el humanismo?

Participante: Serafina tenía una posición feminista conservadora y también si el feminismo anarquista —como le llaman— pertenece al contexto histórico y si se dio en Paraguay.

Participante: Se hablaba que hay feminismos post coloniales o descoloniales; eso presupone que hubo o hay diferentes feminismos, entre ellos algún feminismo colonial, o un feminismo inscripto en un proceso de sociedad colonial. No colonial con la intención de colo-

nizar, sino colonial, como inscripto en los márgenes de una sociedad colonial, colonizada históricamente. En ese sentido, los proyectos de liberación han cometido miles de errores en la historia de las luchas. Por decir, la lucha del socialismo en la Unión Soviética, o sea las construcciones que se hicieron en nombre de la liberación, muchas veces fueron desastrosas también. Eso, pensando lo que las compañeras están colocando, o lo que Serafina colocaba hace cien años, la necesidad de la instrucción para que la mujer, con ese conocimiento, pudiera salir de la casa, salir del lugar en que la sociedad la había ubicado y pudiera liberarse, inscribirse en la sociedad como una trabajadora más. Ya el hombre está afuera, socialmente determinado y la mujer va a salir también. Hay una opción por el “afuera”, hay una opción por el “no hogar”, hay una opción impuesta por el proyecto colonial. Los pueblos indígenas, antes de lo colonial –y hasta hoy– tienen una opción más fuerte por lo comunitario, por lo propio, por el hogar, por la construcción de reciprocidad, de solidaridad, de solución de problemas de alimentación, de educación, de salud, de vivienda en la comunidad, no fuera de ella. Y el proyecto colonial obviamente escindió eso. Escindió dramáticamente lo externo y lo interno, y se valorizó lo externo, se pagó al que salía a trabajar afuera, el quedarse en la casa era un castigo prácticamente, trabajo no valorado, no remunerado. Pero se destruyó la dinámica de la reciprocidad, de la familia –la familia ampliada–, de la comunidad, eso se desvalorizó. Parece ser que se plantea un feminismo que pone mucho énfasis en que la mujer vaya afuera, como que lo del trabajo en la casa, o la familia, o la comunidad, es algo de lo cual hay que liberarse en cierta manera. Y probablemente haya un feminismo que plantea recuperar la importancia del trabajo en la familia o en la comunidad y quizá haya énfasis en que es más importante que el hombre se recupere en esa dimensión –del hogar, de la comunidad– tanto como que la mujer salga afuera. Es decir, es preocupante cuando el énfasis es –como parece ser en Serafina– salir, el énfasis es instruirse y emanciparse económicamente, desvalorizando más lo que es el hogar, la comunidad y la familia. ¿Será que parte del proyecto colonial es esa escisión y fortalecerla? Hoy día muchas mujeres son explotadas en sus lugares de trabajo, largas horas de trabajo para luego volver a la casa y

otra explotación, y así se complica la situación. Es importante problematizar y debatir estas dos dimensiones, y no caer en una lectura muy fácil o muy sencilla de que la mujer saliendo, soluciona todo, y somos todos iguales.

Participante: ¿En la época de Rafael Barrett, pensador bastante interesante e importante para nuestra historia, hubo o no diálogo con Serafina?

Elizabeth Duré: El tema del uso del espacio simbólico quizás tiene que ver con lo subjetivo. Uno puedo estar detrás del escritorio y tener una actitud distinta, pero deconstruir el salir, tiene también un mensaje –lo digo como educadora popular–, la construcción de los espacios y desde donde uno se coloca, tiene que ver con cómo se van haciendo circular saberes y se van construyendo nuevas formas de relaciones. Brevemente, lo que se planteó, sí es para polemizar. Siempre voy a colocar el tema de que las mujeres y otros sujetos tenemos derecho a estar en espacios públicos; qué es lo que pasó y sigue pasando en el espacio privado, es lo que tiene que interpelarnos. Salimos al espacio público no porque solamente quisimos, sino porque fue como parte de un proceso de lucha histórica larga, y nos cuesta estar en ese espacio. Sea sentada acá hablando, sea en la plaza, en el parlamento, en una oficina o como estudiante, sea en el lugar donde sea, para las mujeres y otros sujetos, cuesta estar en el espacio público. Lo que pasó es que no se deconstruyó el espacio privado, no porque el estar en el espacio privado sea menos valorizado, sino porque está vinculado a que todo lo del espacio privado sí tiene que ser parte de lo que las mujeres tenemos que asumir, y mujeres sean indígenas, campesinas o lo que sea. Entonces, el punto no es dejar de salir al espacio público, el punto es ver qué pasó y qué no pasó en el espacio privado que tiene que ver con las nuevas formas de relaciones interpersonales, de cómo los hombres, los compañeros, se involucran o no en todo aquello que está todavía vinculado al rol de la mujer y que porque es parte de lo que supuestamente las mujeres tenemos que asumir está desvalorizado. No se ve el valor económico del trabajo doméstico, por eso no se les paga salario mínimo, más allá de que no se cumple con el salario mínimo, pero no puede

ser que haya esa distinción en que la que trabaja como trabajadora remunerada doméstica —que ahora es lo que se utiliza— no tenga salario mínimo. Es decir, cómo se valora o no, aquello que está vinculado a lo que históricamente teníamos que asumir las mujeres.

Mirta Moragas: La cuestión del rigor metodológico de la tesis, totalmente de acuerdo. La verdad no tengo información de cuáles eran los requerimientos de la Universidad en aquel momento. Además, después se dejó de pedir en la Facultad de Derecho, tesis para terminar la carrera, es más, nunca leí otra tesis de la época. Completamente de acuerdo en la cuestión del rigor metodológico, y sí se nota mucho por ejemplo cuando ella hace las descripciones de clases, un poco de lo que ella ve. Sin embargo donde plantea la cuestión de derechos hay un poco más de rigor metodológico, esquema, hilo argumental mejor desarrollado.

En cuanto a la prostitución, hay ciertas cosas que ella plantea, y hay sectores del feminismo que todavía lo siguen planteando hoy, o sea que es una forma más de opresión a las mujeres, que no hace falta hablar con ellas, o sea hay muchos sectores del feminismo, sobre todo el feminismo abolicionista, que sigue pensando un poco lo que Serafina pensaba. Entonces ubicaría en el contexto, que hay sectores en el feminismo que todavía sostienen que las mujeres son libres de hacer con su cuerpo lo que quieran menos el trabajo sexual, eso sí, ahí ya no son libres. Entonces, hay cosas que todavía subsisten en ciertos feminismos, con relación al trabajo sexual. Incluso un poco dividido en algunos, pero en varios países se ha dividido el movimiento feminista, la cuestión de cómo se mira el trabajo sexual y esto es muy interesante porque es un tema que incluso siempre interpela a las propias feministas, sobre hasta dónde llega esto que siempre se dice que —mi cuerpo es mío y yo hago lo que quiero con él—, o sea cuál es mi límite.

La cuestión de la importancia nominal, cuando ella además decía, el problema de la mujer —lo que muchas llaman feminismo yo llamaré humanismo—, ¿por qué ella no decide llamarle feminismo? ¿por qué ella decide llamarle humanismo? Esa es una pregunta histórica que sinceramente no sé si alguien la respondió hasta ahora pero sí es importante,

porque sí usa la palabra feminismo. Más que decir “No usó la palabra feminismo en el título” valoro que usó en el texto y eso hay que rescatar.

Sobre la cuestión del feminismo anarquista en Paraguay tengo poca información, pero sí rescato las ideas de Ramona Ferreira más o menos de la misma época de Serafina. Ramona Ferreira, era dueña de un periódico que se llamaba “La voz del siglo” y era profundamente anticlerical, se dice que su periódico fue incendiado, fue una represión feroz de la iglesia en contra de ella y su periódico fue incendiado a inicios de 1900, justamente por las ideas anticlericales que tenía. A partir de quedarse sin imprenta (ella hacía todo el periódico, escribía y repartía), cae en la pobreza y muere tiempo después. No dispongo de más información de la cuestión del feminismo anarquista, pero sí reivindico la figura de Ramona Ferreira, porque en ese momento ser una periodista, dueña de un periódico anticlerical, no era poca cosa, hasta ahora lo es, más en 1900 en Asunción.

Lo que el compañero plantea es muy interesante. Se inscribe en esta cuestión del feminismo un poco más conservador, que era el de Serafina. En ese momento, más que el repudio por lo público era el “no depender de” y en ese momento el “no depender de” significaba, necesariamente lo del “afuera”, se veían como alternativas absolutamente dicotómicas. El pensamiento de Serafina, no va más allá de plantear que hay un afuera y un adentro, y cómo eso es o cómo se hace, y proponer otro modelo. Serafina no fue más allá, pero sí, lo que se plantea acá es como un contexto más amplio desde el que hay que pensar, porque es pensar otros modelos posibles.

Por último, con respecto a la última pregunta. Serafina era parte de La Colmena, donde también estaba Rafael Barrett, en el año 1907. No se tienen referencias históricas de cuánto tiempo duró La Colmena, pero es clarísimo que ella discutía con Barrett, eso está absolutamente claro, de hecho Barrett es quien la menciona a ella como parte de La Colmena y él es quien explica como en un párrafo más o menos, que La Colmena es un espacio donde empezás pasando el vino y el pan en la cena, y terminás hablando de cómo cambiar el mundo más o menos.... Entonces, claramente ella sí discutía con él.

Francisco Gaona* y su militancia en tiempos agitados

Jorge Coronel¹

El trabajo que nos legó el incansable activista social, dirigente obrero y militante político Francisco Gaona, fue majestuoso. El ahora conocido como Archivo Gaona, resguardado en las instalaciones del Centro de Documentación y Estudios (CDE), donde se pueden consultar libremente sus documentos, es una verdadera joya para el historiador social. Sin ese archivo, posiblemente gran parte de nuestra historia social y gremial se hubiera perdido.

El paciente, cuidadoso y persistente trabajo de ir guardando durante casi 50 años, documentos, notas, periódicos, apuntes, nos muestra ese tipo de militancia, que desde hace décadas ha desaparecido del cotidia-

* Nació el 2 de abril de 1901 en Ypacarai, y murió el 8 de marzo de 1980, en Merlo, Buenos Aires. Maestro, profesor, periodista, sindicalista e historiador del movimiento obrero del Paraguay.

¹ Egresado del Centro Nacional de Computación, especialización en Economía Social en la UNICAMP-Brasil, licenciatura en Administración Agraria por la Universidad Comenera, Maestría en Historia en Filosofía-UNA, publicó los libros: “Itaipú y la lucha de los trabajadores”, “15 años de lucha, conquista y resistencia”, “Soledad Barrett y las traiciones en la lucha armada”, “SITRANDE, 20 años de lucha, haciendo historia”, “El último de los tranviarios, o cómo el stronismo destruyó al sindicato del sector eléctrico”. Tiene además escritos varios artículos y ponencias sobre el papel del Movimiento Obrero en el Paraguay. Militante en distintas organizaciones de trabajadores, desde hace más de 35 años está relacionado con el sector eléctrico y con su sindicato. Fue durante varios años, miembro de la conducción nacional de SITRANDE, Presidente de la Federación de Trabajadores de la Energía (FETRASEP), representante paraguayo y miembro de la Comisión Sindical del Sector Eléctrico del Mercosur (COSSEM), delegado y miembro de la conducción nacional de la CUT entre 1994 y 2000, miembro fundador y docente de la Escuela Sindical Rafael Barrett y coordinador de la Fundación Generación.

no político-social. Nos muestra lo que la pasión por la historia puede hacer.

Gaona, además de su cuidadoso archivo armado como un rompecabezas, tuvo su más destacada actuación en el campo sindical. Este activismo lo llevó a enfrentarse no solo con los distintos gobiernos, sino en numerosas ocasiones con los dirigentes sindicales de otras corrientes políticas y en especial con los traidores a la clase trabajadora.

Gaona tuvo, como todo militante comprometido, fuertes controversias con dirigentes gremiales y políticos. Si bien llegó a tener una actuación destacada en grupos marxistas paraguayos, incluso en el periódico de izquierda Bandera Roja, su colaboración con el gobierno liberal de Eligio Ayala, lo llevó a discusiones políticas con líderes sindicales que no aprobaban este tipo de acercamiento con el gobierno. A pesar de esto, siempre tuvo mucha afinidad con el Partido Comunista Paraguayo, si bien acusaba a éste de tener opiniones atadas a las corrientes derivadas del posicionamiento político internacional, de donde provenían las directrices.

En la Conferencia anti-guerra realizada en la ciudad de Montevideo en 1929, convocada ante el aumento de las tensiones entre Paraguay y Bolivia por la discusión sobre el Chaco, y ante la inminencia de un conflicto armado, Gaona y el histórico dirigente sindical Rufino Recalde Milesi, como representantes de la Unión Obrera del Paraguay, tienen una seria discusión con los representantes del Centro Obrero Regional del Paraguay, Obdulio Barthe y Oscar Creydt, quienes los acusaban de ser representantes del Gobierno paraguayo. Esta discusión siguió incluso en Moscú en 1930, en el V Congreso de la Internacional Sindical Roja, donde nuevamente la delegación de Gaona y Recalde fue duramente *acusada* de ser agente del gobierno.

Este enfrentamiento con los comunistas continuó, y se agravó por la radical descalificación y el apoyo de Gaona a la candidatura del general Estigarribia en 1939, como candidato a la presidencia de la república.

Gaona pasó gran parte de su vida en el exilio, con permanencias esporádicas en suelo paraguayo, donde cada vez que se reintegraba,

era detenido nuevamente acusado de agitador. Apoyó decididamente la Revolución Febrerista de 1936, si bien también ese gobierno lo mantuvo detenido y exiliado, quedando para muchos dirigentes, caracterizado como febrerista.

Luego de la derrota de las fuerzas sublevadas contra el gobierno en 1947, ya no volvió al Paraguay, si bien se mantuvo en contacto con los dirigentes y movimientos del sector obrero, incluso en la fundación de la Confederación Paraguaya de Trabajadores, CPT, cuyos principales referentes le prometían gestionar el fin de su exilio. Pero nunca pudo volver. Luego de la gran represión a la Huelga General de 1958, perdió todo interés en volver, militando en la CPT del Exilio, CPT-E.

Este breve resumen de Francisco Gaona, nos muestra sus dos facetas: el de historiador social-obrero y el militante político en el campo popular. En ambas actividades se destacó y gravitó fundamentalmente. José Carlos Rodríguez lo nomina como fundador de la historia social, ya que su aporte fue clave para evitar que gran parte de la riqueza de las luchas sociales quedaran soterradas por el tiempo y la indiferencia.

Las crónicas sobre los conflictos obrero-patronales, como el de los panaderos o los carpinteros, narrados y documentados con periódicos, proclamas, pronunciamientos, acuerdos, son hoy el único lugar donde se resguarda esa memoria de luchas. No faltan en sus crónicas los triunfos y conquistas en las luchas obreras, la insistencia de los partidos políticos en permear las luchas gremiales, los detalles de los primeros contratos colectivos y el gran apoyo de los excombatientes de la guerra del Chaco a los obreros tranviarios, contra la empresa extranjera que explotaba el servicio.

Y como militante del campo popular no rehuyó las polémicas, jugándose por sus ideales, aún a costa de quedar en numerosas ocasiones aislado y en aparente contradicción, como fue el apoyo a la revolución febrerista, aun estando detenido o exiliado, por orden de los responsables de la revolución.

Le tocó vivir el periodo del auge del Nacionalismo Revolucionario en la región, con Getulio Vargas en el Brasil y su coqueteo con los tra-

bajadores, Perón en Argentina, conformando el movimiento peronista con la sólida base social de los trabajadores organizados y sobre todo el periodo revolucionario boliviano, con fuerte conducción del trotskismo, que necesariamente afectaba a nuestro país y a las organizaciones obreras.

En nuestro país todos los gobiernos tuvieron especial cuidado con el auge del nacionalismo, que en Europa se fortalecía con Hitler en Alemania y Mussolini en Italia. Algunos tratando de emular a los líderes políticos de los países vecinos, que se sustentaban en los trabajadores, como Morínigo, Epifanio Méndez Fleitas, el coronel Franco, entre otros, que llegaron a tener fuerte influencia en los sectores populares.

Pero también entendamos que otros políticos actuaron reprimiendo cualquier intento de fortalecimiento sindical. El temor a un avance del Nacionalismo Revolucionario, hizo que desplegaran un intenso trabajo contra esta tendencia, logrando que en nuestro país el nacionalismo tuviera un marcado tinte conservador. Y en ese complicado escenario le tocó actuar, militar y luchar a Francisco Gaona.

No queda más que hacer un llamado a poner a buen recaudo del tiempo los valiosos documentos de su archivo, en un proceso que requiere urgente digitalización. Esto no solo pondrá a resguardo este archivo social, sino pondrá a disposición de los investigadores, no solo de nuestro país, sino de todo el mundo, parte importante de nuestra historia. Hoy es difícil hacer una investigación del mundo del trabajo en Paraguay, por eso es tan necesario poder acceder digitalmente a este inigualable Archivo Gaona.

DEBATE

Participante: Hablar de Francisco Gaona nos interpela mucho, por su militancia, su coherencia, su disciplina. Pregunto: ¿por qué razón el movimiento sindical del país está actualmente en las circunstancias en las que está, tan dividido, tan inmóvil?

Participante: Deseo agregar algo a la pregunta anterior; ¿por qué siempre se destaca el movimiento sindical de los años veinte, treinta, cuarenta, como un movimiento combativo, bastante fuerte, bastante organizado en las ciudades, donde la estructura era predominantemente agraria, es decir, donde la población era más rural que urbana por ejemplo? Posiblemente estamos hablando de una relación de 70% rural, 30% urbana. Sin embargo hoy que hablamos de lo contrario, la pirámide invertida, 70% población urbana y 30% población rural, se da esta cuestión del sindicalismo más desorganizado o menos combativo, con menos capacidad de incidencia política. Pero eso no significa que haya menor tasa de sindicalización. Probablemente hoy haya una mayor tasa de sindicalización a nivel nacional —qué tipo de sindicalización, de prácticas, es otra cosa—, pero, esa combatividad de aquellos años no expresa un sindicalismo masivo en términos demográficos. Probablemente sea igualmente un sector relativamente minoritario de la población.

Participante: Al principio usted se refirió a que en la misma época que el joven estaba mencionando, años treinta, cuarenta, cincuenta, el movimiento sindical paraguayo fuerte estaba relacionado al sector de transporte, al sector ferroviario. Justamente porque el Paraguay no tenía una industria pesada, donde hubiera una conformación de obreros industriales, tal vez por ahí también va la respuesta de la sindicalización.

Jorge Coronel: No es nada fácil. Lo que pasa es, no solamente que el movimiento sindical ha cambiado. La forma de trabajar, el mercado de trabajo, la forma de explotación al obrero es distinta. El sistema capitalista por ejemplo, hasta unos treinta, cuarenta años atrás ponía mucho énfasis en la explotación de la mano de obra misma, la plus-

valía, sin embargo hoy, muchos de los sociólogos están hablando de que se pone demasiado énfasis en el consumo. El lucro está en el consumo, que cambia la forma de ver el mundo del trabajo. Por ende, el movimiento sindical sufre una transformación importante. Brasil es un ejemplo claro, los metalúrgicos de San Pablo, no tienen la misma fuerza hoy que la que tenían en los años 70, 80. ¿Por qué?, porque, no sé, los empleados de Mc Donald, los empleados de supermercados, éstos son los metalúrgicos, la mayoría de los trabajadores están trabajando en empresas tercerizadas, en la cuestión de servicios, en los bancos. Ésos son la mayoría de los trabajadores y muchos de esos no están sindicalizados por el avance de los contratos basura y que el movimiento sindical no fue capaz de controlar. Hoy se paga el precio de eso. ¿Por qué? eso es otro tema.

Como lo de Dilma –Dilma está pagando el no haber parado el golpe contra Lugo– Brasil tenía que haber parado ese golpe, para que no le pase lo que pasa hoy. Para mí es clarísimo que Brasil tenía que haber intervenido mucho más duro que meterle a Venezuela por la ventana. Se jugaron a eso y hoy están pagando esas consecuencias, pero eso es otra cosa. El movimiento sindical no le daba la importancia necesaria a la tercerización, al avance de eso, no se enfrentaba directamente, cuando se hablaba en los años 90, con muchos de los sindicalistas brasileros y argentinos, decían “no, los trabajadores informales no son trabajadores, hay que eliminar ese tipo de trabajo, no hay que organizar a esa gente. El que tiene contrato basura hay que tratar de que no se organice porque esos no tienen conciencia de clase...” y hoy están pagando eso.

La forma de explotación de los trabajadores es distinta. La relación de los años 20, 30 y las luchas de los trabajadores, como así también el modelo de explotación, se fue perfeccionando. La forma de reprimir ya no es con un infiltrado, poner una grabadora por ahí, pasar informes, llevar preso, reprimir, castigar, ese era el método de aquella época. Hoy hay métodos más sutiles.

La manera de combatir al capitalismo era organizándose, el movimiento obrero no acompañó esa evolución que tuvo el sistema represivo capitalista. Actualmente no hace falta que en un supermercado se le

lleve preso a alguien, para que no haya sindicato. Hay otras formas de hacer entender, por ejemplo: hace poco, en la empresa de agua Seltz, por segunda vez, se forma un sindicato y los echan a todos los que estaban afiliados al sindicato. Por segunda vez en menos de siete u ocho años. Desaparece el sindicato. ¿Les parece que van a volver a intentar armar un sindicato ahí? Y no. Esto da el ejemplo a las cuestiones de los supermercados, de los Call Center, las maquilas, cada vez más.

Por otro lado, los movimientos de izquierda tampoco han acompañado esa evolución. Cuando sube Cartes, en una conferencia con alguien dice “compañero tenemos que ir preparando a los militantes para que entren en las maquilas a trabajar y armar ahí los sindicatos y hacer los escándalos”, no, no hay “nadie que vaya a tratar de trabajar en un lugar para hacer un despelote. El que llega a conseguir un trabajo, no quiere salir nunca más de ahí”. Entonces, si nuestra izquierda piensa que todavía hay ese tipo de militantes, vamos mal ¿Cómo es que el movimiento sindical no va a estar mal, si tenemos ese tipo de dirigencia, que es la que —en términos de izquierda— es la vanguardia? Si esa gente está tan equivocada, ¿cómo el movimiento sindical no va a estar debilitado? Lógico que está así. ¿Cómo que el movimiento sindical no va a estar corrupto si no hay un solo sector en nuestra sociedad que esté libre de corrupción? ¿Qué sector puede decir “No, acá esto es limpio, es transparente”? No, la Iglesia, partidos políticos, empresas. ¿Cómo el movimiento sindical no va a estar contaminado con ese tipo de cosas? Eso no quiere decir que hay que tirar la toalla. Hay que desnudar esas falencias y hay que presentar propuestas como para que la militancia no se pierda y sobre todo apostar en la formación de cuadros del movimiento sindical, en el cual hace por lo menos diez años que nadie está formando cuadros.

Soy del movimiento del sector eléctrico, hace unos tres años el sector cartista tomó la conducción del sindicato y anuló todo tipo de formación, que ya venía enflaquecido por la injerencia fuerte de la política, pero hace por lo menos tres años que no se hace más nada. Y estamos hablando de un sindicato fuerte, que tiene como cuatro mil afiliados hoy, y no es capaz de revertir una política como esa.

La dirección política del Partido Colorado dice: “Tomen esos sindicatos fuertes y déjenlos ahí... que se mueran”. Así no hay formación de cuadros y si no tenés formación de cuadros, no tenés respuesta a las inquietudes. Las inquietudes hoy se van renovando, no son las mismas que teníamos cuando cayó Stroessner, no es la misma lucha. Entonces, aparecen los viejos sindicalistas diciendo “Por qué nosotros en los años noventa...”. No, no es la misma cosa, es otra situación la que existe hoy; se va renovando. En uno de los últimos discursos que hizo Pepe Mujica dijo: “Estoy acá, admirando la vitalidad del movimiento capitalista, que ante lo más sublime del ser humano, hace guita”. ¿Y qué estaba haciendo? Estaba inaugurando una fábrica de anticonceptivos. Es decir, lo mejor que tiene el ser humano, crear una familia, el movimiento capitalista mete plata ahí para hacer negocios. Entonces esa vitalidad, contraria al movimiento obrero, no la vemos nosotros desde el movimiento obrero. La lucha que se tenía en los años 30 ó 40 no puede ser la misma. Evidentemente no puede ser, pero tampoco se han encontrado nuevas respuestas, se han abandonado prácticas que son sanas, como la formación de cuadros.

El movimiento intelectual no solamente no acompaña al movimiento de los estudiantes, tampoco al de los trabajadores. Nadie habla hoy –la chica dijo que estaba haciendo una tesis sobre el movimiento obrero o el mundo del trabajo–, es una anormalidad, porque hoy te inducen a que el trabajador sea mal visto, hoy tenés que ser emprendedor, vos ya no tenés que tener salario, tenés que hacer tu propio negocio, entonces está mal visto ser trabajador. Ganar dinero laburando está mal. Vos tenés que empezar a explotar también a la gente. La relación del campo y el movimiento obrero era menor, pero sí existían aspectos claves, como albañiles, ferroviarios, panaderos, una sociedad más pequeña que tenía mucha incidencia.

En los años 20 por ahí es cuando empiezan a aparecer los ferroviarios, trabajadores de tranvías y ligas obreras marítimas a dominar el movimiento sindical, porque son grupos que tienen muchos afiliados y tienen una gran incidencia; el resto –el sindicalismo más artesanal, de peluqueros y compañía– va quedando de lado y pierde el control

de las centrales. Todas las centrales quedan en manos de la liga obrera marítima o ferroviarios.

Participante: No es disentir, pero ¿por qué nadie le dio mucha importancia al libro de Gaona? Ocurrió lo mismo con Freud, y con muchos de sus libros; ocurrió también en la pintura, por ejemplo con Van Gogh. Por otro lado, quisiera comentar algo que quizá la mayoría ya conozca, es el informe Lugano, del año 2000 es el libro: ¿qué va a pasar con la gran diferencia entre ricos y pobres? Según este libro hay cuatro conclusiones, a nivel mundial, no solamente de Paraguay.

Primero es que va a haber un suicidio individual, la gente no va aguantar más la pobreza, etc., entonces se van a ir matando. La segunda es la migración, está ocurriendo en el Paraguay, del campo vienen a Asunción o se van a España, la tercera dice que es la manifestación política, que también se está dando en Paraguay, y la cuarta, es la lucha armada, que no se está dando todavía acá.

Participante: En síntesis lo que se entiende es que en los años 20, 30, y 40, estábamos imbuidos de las ideas anarquistas y comunistas. Había mucha efervescencia y el desarrollo del sistema capitalista no era tan complejo. En los años 60, 70, en la Argentina se da un debate profundo sobre las categorías gramscianas de lucha, de toma de poder por asalto o de “hacemos el consenso y nos metemos en todos lados y vemos cómo trabajar”.

En Paraguay hubo una mala interpretación del sector sindical de qué había que hacer en esta transición democrática. Ahí voy a lo específico. Parece ser que la transición democrática nos tragó a todos. Porque nadie tiene respuestas. Ni los partidos de izquierda, ni el sector sindical, ni los movimientos sociales, mucho menos los que estamos organizados en la universidad o en los colegios. En estas condiciones, como que no hay orientación, porque falta una interpretación de qué es la transición democrática; si esto se va a seguir desarrollando, o si en algún momento nosotros tenemos que salir a decir: “despierten, se acabó el stronismo, ahora pasamos a otra fase”, o ¿qué hacemos en la transición democrática? ¿Por qué digo esto? Porque hace mucho ruido

la transición democrática; creo que algunos autores se quedaron en los 80 y otros muy descriptivos de las dimensiones de la sociedad de la transición, pero no hay propuestas de qué es y de qué hay que hacer en torno a eso.

Los secundarios y los universitarios, hasta dudamos de si lo que está sucediendo es por acción del movimiento organizado o si son colisiones de la larga contradicción dentro del mismo Partido Colorado entre los tradicionalistas y los que hoy consideran que por la vía económica pueden comprar la dirección del partido. Y ahí está el viejo titán del stronismo. En este sentido saber qué se entiende sobre esta cosa tan aparatosa de la transición democrática y cómo podríamos ir afinando la teoría para direccionar los caminos, porque nosotros como movimiento universitario no sabemos muy bien hacia dónde hay que avanzar, si reforma o no reforma, si “juntos por la educación” o no “juntos por la educación”, si lucha contra el stronismo o qué, es como un abanico, éste se abre y no sabemos cómo caminar.

León Cadogan* el que escucha y siente la palabra

Bartomeu Melià, sj.¹

Leõ Karógã ojapysakáva ha oñandúva guaraní ñe'ẽ

Una biografía lingüística

La biografía de Cadogan se puede encarar desde la perspectiva de una construcción: la construcción de su palabra. La historia de un guaraní es la historia de su palabra; como es la de cada uno de nosotros también. La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros; cada uno de nosotros somos palabra, en compañía con otras palabras que se comunican entre sí en una cultura, en una sociedad. Todo es palabra.

Por otra parte, es también cierto que un hombre de sólo palabras es considerado un hombre hueco y vacío. En realidad, un hombre de solas palabras es un hambre sin palabra.

* Nació en Asunción en 1889, hizo sus estudios primarios en la Escuela Alemana de Villarrica, y aprendió su idioma; el segundo, pues el primero era el inglés de sus progenitores. Aprendería después el español, y más tarde el guaraní auténtico y varios dialectos, a través de su estrecha convivencia con las parcialidades indígenas; guayakí, mbya, Pai-tavytera, Chiripá. Cadogan realizó sus estudios de las etnias autóctonas desde el Caaguazú hasta el Paraná, por más de 40 años; viviendo con los indígenas y como ellos, en su ambiente natural selvícola. Y fue por entonces, el primero y único hombre blanco a quien los naturales introdujeron en el conocimiento de sus rituales, en el significado de sus invocaciones, antes nunca reveladas.

¹ Nació en Porreres, Mallorca, España, en 1932. Llegó al Paraguay, en 1954. Se doctoró en Ciencias Religiosas en la Universidad de Strasbourg, en 1969, con la tesis: LA CRÉATION D'UN LANGAGE CHRÉTIEN DANS LES RÉDUCTIONS DES GUARANI AU PARAGUAY. Ha convivido con los Guaraníes de Paraguay, Argentina, Bolivia y Brasil, participando de su vida, proyectos y luchas, en especial en la cuestión de territorio y educación indígena, no bilingüe. Fue presidente del Centro de Estudios Antropológicos de 1970 hasta 1976, y director de las revistas ESTUDIOS PARAGUAYOS y SUPLEMENTO ANTROPOLÓGICO. Ha publicado trabajos de etnografía, lingüística guaraní e historia social del Paraguay.

Se hace camino escuchando. Todos los caminos, un caminar

León Cadogan nació en Asunción el 29 de julio de 1889, de padres de ascendencia irlandesa y polaca, que habían emigrado a Australia y que de ahí acababan de llegar al Paraguay en busca de no sé qué utopía o paraíso terrenal. Pero, desconfiemos de las utopías y más de aquella colonia que se llamó Nueva Australia, que pronto decidieron abandonar sus padres debido a los insoportables principios más despóticos y arbitrarios que socialistas de un tal William Lane, a lo que se juntó la desgracia del incendio de su casa. La ilusión de la utopía se convirtió en pesadilla y esa familia se vio echada a nuevas migraciones.

Los datos biográficos de don León Cadogan están registrados sobre todo en *León Cadogan, extranjero, campesino y científico* (Asunción, 1990; 2ª ed. 1998); son sus *Memorias* y con este nombre lo citaremos.

Están también los trabajos de Cristina Berro de Escribá, *Bio-bibliografía de León Cadogan* (*Suplemento Antropológico*, 8, 1-2 (1973): 65-96), y *Charla con mi maestro León Cadogan* (*Suplemento Antropológico*, 34, 2 (1999): 215-212), la entrevista: *Yo y La Tribuna, La redacción pregunta, hoy responde: León Cadogan* (9 febrero 1969) y la compilación debida a Rogelio Cadogan: *Tupã Kuchuvi Veve, un profeta en el firmamento guaraní* (Asunción 1998). Quien escribe esta nota, se ha referido a la obra de don León al prologar varios de sus libros y en algunos estudios específicos, como *El pensamiento 'guaraní' de León Cadogan* (*Suplemento Antropológico*, 1973: 7-16) y *La obra etnológica de León Cadogan* (INDI, 1992: 1927).

Esta quisiera ser una biografía de la construcción de su palabra en la cual se suceden lenguas escuchadas y aprendidas, lenguas poseídas también, lo que equivale a mundos lingüísticos, no amontonados, sino vividos y sentidos en armónica comunicación.

Partió Cadogan del inglés como lengua materna, y se aficionó tanto a la lectura que podrá decir: “Cuando tenía yo diez o doce años, había leído Shakespeare y a la mayoría de los clásicos ingleses en su lengua original”.

Vendrá después el guaraní gracias a un peón de su casa, un tal Agüero, con quien aprenderá la lengua y mucho del *teko* paraguayo, desde cómo hacer trampas en el monte, hasta el prudente *ñembotavy* campesino. Tenía siete u ocho años. Lo que con él aprendió fue las maneras y mañas del paraguayo (*Memorias*: 59-61), lo que en ninguna escuela se enseña. El guaraní se convertirá en su propia piel, en la que habitará hasta su muerte y por la cual será reconocido. Fracasado en política y en negocios, confesará que no podía hacer nada importante sino aprender guaraní (*Tupã*: 36).

Son etapas significativas de su vida la adquisición de otras lenguas, que se suceden al ritmo de varios sucesos imprevisibles de su vida, pero cuyo elemento pertinaz será la abertura hacia nuevos horizontes. Su primera enseñanza formal la tendrá en la Escuela Alemana de Villarrica, donde, como él subraya, aprendió a disciplinarse y a razonar (*Memorias*: 63), esto es, a pensar. Tenía 14 años. Intentó leer en su original la *Kritik der reinen Vernunft*, de Emmanuel Kant, que sin embargo le produjo tal alergia ante este tipo de texto que nunca más abriría un libro de filosofía, se entiende, en alemán, pues, en años posteriores, el francés de Teilhard de Chardin, con *Le Phénomène humain*, 1955 y *Le Milieu divin*, 1957, le cautivó.

El castellano llegará después, pero no gracias a la escuela pública, donde nadie hasta ahora mediante la repetición memorística de reglas gramaticales, ha sido capaz de redactar una esquila en español aceptable, como advierte con humor Cadogan (*Memorias*: 63). El castellano lo aprende con Ramón I. Cardozo, cuando estaba empleado en la Botica y Droguería del Sr. Luis M^a Chase.

El francés lo mejora en contacto con un mecánico francés, Emile Lelieur, con quien trabajó en el frigorífico de Zeballos Cué.

“Para trabajar en antropología es indispensable conocer el alemán, francés, portugués, inglés y castellano. El que pretende avanzar en antropología sin estas lenguas, va muerto”, dirá en 1969.

Con este bagaje lingüístico entró al mundo de los guaraníes, más concretamente, de los Mbyá de Guairá y Caaguazú, para incursionar

después, más al norte, hacia el hábitat de los Avá-Guaraní, también llamados Avá Chiripá, de Itakyry y los Avá de Yvypyté, en el Amambay, hoy más conocidos como Pañ Tavyterã.

Estas lenguas que llega a poseer no le son maldición de Babel que mantiene a las personas separadas unas de otras en sus cárceles de una identidad miope, conflictiva y a veces asesina, sino la bendición de Pentecostés, que gracias a su luz comunicativa une a todos en una sola, clara y ardiente luz. Las diversas lenguas y variantes dialectales del guaraní, incluido el *aché*, impropriamente llamado *guayakí*, le servirán a Cadogan para compartir nuevos mundos.

El guaraní y sus variantes

Cuando en 1921 estaba explotando un yerbal en San Antonio de Caaguazú, toma contacto por primera vez con los Mbyá de la zona. Con el tiempo se interesará cada vez más por el conocimiento de su lengua, mitos, leyendas y tradiciones. No sospecha que está a la puerta de otro mundo guaraní, del cual nadie ha hablado todavía, porque nadie domina su lengua ni tampoco es admitido a convivir con ellos. Para Moisés Santiago Bertoni, los Mbyá eran el pueblo más hermético de América. El padre Franz Müller conocía a los Mbyá que en 1905 fueron atraídos a la Misión del Monday, pero no consiguió traspasar la puerta de su secreto.

Mientras tanto, sin salir del cuadro guaireño, se traslada de Natalicio Talavera a Villarrica, donde producirá lo más extenso y valioso de su obra etnográfica, que fundamentalmente será una etnografía de la palabra.

Sus trabajos se orientarán hacia la recuperación de las tradiciones del folklore guaireño del cual se constituirá en el referente principal hasta hoy. “La obra de Cadogan es enorme, densa: Y por sobre todas las cosas, honesta: pensada, estudiada, trabajada”, dirá con acierto Cristina Berro de Escribá (1973: 67). La lengua guaraní nunca ha dejado de ser indígena, aunque su léxico y semántica hayan perdido, por el absurdo racismo lingüístico del pueblo paraguayo, gran parte de la vitalidad y

fuerza proveniente de su suelo originario. Entablar un diálogo de culturas y sistemas es la tarea que por tanteos y aproximaciones emprenderá Cadogan, sin que todavía tenga claro adónde el camino irá.

En el tema del folklore se pueden contar nada menos que 70 aportes de Cadogan, muy breves algunos, más extensos otros, que se extienden entre 1940 –“Güembé, Leyenda india”, publicado en *El Pueblo*, Villarrica, 2 de junio- y 1974 –“Datos para el estudio de algunas particularidades del guaraní familiar paraguayo” (*Suplemento Antropológico*, 8, 1-2: 15-49), ya póstumo. En esta producción ya vienen incrustados muchos de los saberes indígenas, que como aguas transvasadas de otro cauce más limpio y fecundo le permiten lavar la escoria que se había adherido las leyendas paraguayas. De esta producción folklórica no trataremos aquí.

Dato llamativo, pero no raro en quien fuera ya peregrino de las más variadas e insólitas ocupaciones, es su función como Jefe de Investigaciones e Identificaciones de la Delegación de Gobierno del Guairá, en Villarrica, entre 1941 y 1944.

Es en ese año (1944) cuando se producirá su encuentro decisivo con el mundo mbyá. Se había salvado de una gravísima enfermedad, se había repuesto gracias a un baño de selva, mirando las ‘rosas del campo’ y otras flores que de trecho en trecho se asomaban entre las matas de pasto y los arbustos de *guaviramí*. Conoce a un indio de nombre Mario Higinio, de marcante *Vuró*, por lo bien que remedaba el rebuzno del burro, y en su choza conoció el mito de las manchas en la cara de la luna; de hecho *el Luna*. Este relato mítico mbyá, como si fuera la *piedra de Rosetta*, le permite encontrar paralelos e interconectar el mundo guaraní y el mundo paraguayo a través del adagio: *Jasy ra’ynte ko ojovahéi hina*.

“Me di cuenta de que para el estudio del folklore paraguayo son indispensables conocimientos de mitología guaraní... Pero, ¿cómo estudiar mitología guaraní careciendo de medios para visitar a los indios?” (*Memorias*: 68-69).

Un giro copernicano en su vida se dio cuando pudo relacionarse más estrechamente con los Mbyá-Guaraníes. Los visitaba y era visitado por ellos, escuchaba relatos y leyendas, pero no sospechaba que había otra área de conocimientos y experiencias místicas que le era vedada. La puerta se abrió, cuando Mario Higinio fue liberado de la cárcel de Villarrica, donde estaba por haber matado a quien violara a su mujer, atenuante justo para conseguir la libertad. El cacique Pablo Vera fue a Villarrica a recuperarlo y llevarlo de nuevo al monte. Fue entonces cuando Mario le preguntó si había discurrido con él acerca del fundamento de la palabra o el lenguaje humano. Mario volvió a preguntar si le había divulgado los cantos relacionados con los ‘huesos de quien portara vara’. O sea, las endechas fúnebres. De nada de esto le había hablado Pablo Vera a Cadogan. Ahí interviene de nuevo Mario, diciendo: *No conviene que sigas conduciendo a este hombre por la orilla. ¿Quién como él se ocupa de nosotros, los habitantes de la selva? ¿Acaso él no es ya un verdadero paisano nuestro, un verdadero miembro del grupo que se reúne en torno a nuestros fogones: Ñane retarã ae, ñande rata ypygua ae i: ‘nuestro verdadero compatriota, miembro genuino del asiento de nuestros fogones’?*

A partir de esta vivencia, que Cadogan revela tanto en sus *Memorias* (71-72), como en el prólogo de *Ayvu rapyta* (4ª ed.:15-16), otra lengua guaraní, la lengua mbyá, entrará de lleno en su vida, y también en la etnología paraguaya.

Dos años después, en 1948 recibe, como presente, de Juan E. Melgarejo, el *Tesoro de la Lengua Guaraní*, de Antonio Ruiz de Montoya, publicado en Madrid en 1639, en la estupenda edición anastática de Leipzig 1876, realizada por Julio Platzmann. La etnografía guaraní del siglo XVI está contenida en las palabras de ese diccionario en el que “desnudas las cosas en sí las da vestidas de su naturaleza”. Será su gran libro de consulta que le abre sentidos y perspectivas insospechados.

Pero en el Paraguay no hay una sola lengua guaraní, pues además del mbyá, con el que se va familiarizando, está el avá guaraní, o chiripá del Alto Paraná, de cuya lengua hará una importante interpretación contextual a partir de la danza ritual (1959). Algo parecido hará des-

pués de una breve permanencia entre los Avá del Yvytyté, actualmente más conocidos como Paĩ-Tavyterã, directamente emparentados con los Itatines conocidos en el mundo colonial desde el siglo XVI, que poseen otra variante de lengua guaraní (1962). De ellos editará (1968) en forma cuidada y contextualizada el texto de un grande y largo ritual *-mborahéi puku-*, que recogiera el general Marcial Samaniego y publicara junto con comentarios bastante fantasiosos en 1944 y 1945.

Todo este itinerario lingüístico no fue emprendido con afanes académicos sino como medio e instrumento para un mejor conocimiento de la riqueza admirable de las lenguas guaraníes todavía habladas en el Paraguay, y en cierta manera también para encontrarse a sí mismo en un país tan desamparado de memoria. Así comenzó a inventarse su propio Paraguay, que será el de los Avá.

El ejercicio de escuchar lenguas y descubrir la cultura que habita en ellas, era para Cadogan una manera de encontrarse a sí mismo en otro tipo de utopía muy diferente de la que traían sus progenitores llegados de Australia, ilusoriamente vislumbrada en aquella Nueva Australia que los mantenía encerrados en sí mismos.

Aprender lenguas no es un juego de gabinete, tomado como ejercicio para ampliar el pensamiento, sino abrirse a otro campo de visión y de comunicación con otro mundo, que no sólo es espíritu sino carne de otra manera de estar en el mundo.

Una última lengua guaraní le saldría al camino, acompañada por una historia de discriminación y genocidio: el guayakí, que era el nombre que se daba entre la población paraguaya a ese pueblo de indios desnudos, hombres y mujeres libres y felices, que vivían en las selvas y recorrían el espinazo del Paraguay oriental, desde las selvas de Mbaracayú hasta casi Encarnación, pasando por los cerros del Yvytyruzú. La libertad total de esas personas, que a sí mismas se conocían como Aché, palabra antigua desusada por la sociedad paraguaya, nunca fue soportada por los *mberu*, los supuestamente civilizados, que siempre se empeñaron en verlos desaparecer, provocando esa agonía que no ha terminado todavía. Al contacto con ellos, Cadogan tomará conciencia

de su tragedia. La defensa de la población indígena, comenzada en 1948, se centra cada vez más sobre los guayakí (1957), dando a conocer los continuos casos de captura y esclavitud infantil y prácticas genocidas. En este contexto aprende su lengua para mejor comprenderlos. Los tristes años en torno a 1970 ya no permiten camuflar esa realidad, que será denunciada con entera firmeza, desenmascarando las fútiles razones con que se dice protegerlos. Por este camino Cadogan avanzará en el conocimiento de la lengua aché, que le permitirá poder publicar en París un *Diccionario guayakí-español*, en 1968.

Cuando el 30 de mayo de 1973 muere en Asunción, deja la mayor y más completa obra lingüística conocida en el Paraguay. Ha escuchado atentamente la palabra indígenas, ha quedado fascinado por ella y la ha ido transmitiendo con honestidad y humildad sin igual en libros y artículos. La sabiduría indígena es compartida y comunicada.

En este momento no puede extrañar que sus trabajos sobre diversos aspectos de la lingüística lleguen a sumar 62 títulos, si bien toda su producción tanto etnográfica como mitológica está transitada por cada una de las lenguas originarias que sustentan esta realidad y enriquecida por citas, consideraciones y demostraciones de carácter lingüístico. Es lingüística su aproximación a la toponimia, que es generalmente descripción de un lugar y cifra de su historia.

El camino de Cadogan debe continuar

Hasta ahora queda como materia pendiente un diccionario que recoja ordenadamente todo este cúmulo de información, como se ha hecho a propósito de la lengua de Montoya (Chamorro, G., *Decir el cuerpo; historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*. Asunción, 2009; Caballos, A., *Etnografía guaraní en el Tesoro de Ruiz de Montoya*, Asunción, 2013). De hecho, Cadogan ya realizó gran parte de ese trabajo en los glosarios que acompañan y completan algunas de sus obras paradigmáticas, como son *Ayvu rapyta* (1959; 4ª ed. 2015), *Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual* (1959d), y el *Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané* (1962c). El bosquejo de este proyecto está anunciado en *Datos para el*

estudio de algunas particularidades del guaraní familiar paraguayo, de 1973 (*Suplemento Antropológico*, 8, 1-2: 15-52), chacra de cultivo cultural donde retoñan entremezclados saberes guaraníes originarios y coloniales, que parecían ya olvidados.

Todo es palabra

“*Lo que es la lengua también deberá serlo el hombre*”, había dicho Charles Dickens, en *Historia de dos ciudades* (1859, Libro II, cap. 16). Y mucho antes se les decía a los jesuitas: “la lengua que hablareis, os hará parecer uno de ellos” (*Monumenta Peruana.*, II, Roma: 317).

No se puede estar con los guaraníes sin usar su lengua; de lo contrario los atajos se tornan desvíos y pérdida de tiempo. Es preciso caminar y danzar con ellos como práctica ordinaria y por cierto tiempo.

Cuando León Cadogan le manifestó al sabio mbyá Pablo Vera su deseo de conocer e interpretar la vida guaraní y el lenguaje de su sabiduría, éste le dijo: *Para aprender estas cosas, deberás permanecer un año conmigo en la selva. Comerás miel, maíz y frutas, y de vez en cuando un trozo de carne de pecarí. Dejarás de leer, pues la sabiduría de los papeles te impedirá comprender la sabiduría que nosotros recibimos, que viene de arriba y nos permite entender entre otras cosas, los mensajes del Mainumby* (*Memorias*: 186).

Cadogan no podía realizar este sueño, siéndole imposible abandonar familia y ocupaciones, pero lo reemplazó con un método, al final más largo y penoso, que no resultó, sin embargo, menos adecuado. Aparte de sus continuas visitas a los ranchos de los mbyá, desarrolló una estrategia de la escucha y del sentir que lo compenetraría con las palabras proféticas de sus amigos, a quienes preguntaba con la sinceridad del que no sabe y se siente de todo ignorante en la materia.

Lo más característico de la obra de Cadogan es el modo como llegó a constituirse su pensamiento guaraní. No es una metodología para el estudio de lo guaraní, que puede ser recibida en una universidad o recogida a través de la lectura de libros, aunque es bueno que éstos no falten lo que distingue a Cadogan, sino la participación, una opción de vida.

En este proceso de participación en el pensamiento guaraní se podrían señalar las siguientes fases:

- haber estado en el campo viviendo con los guaraníes;
- saber escuchar y, sólo cuando es muy necesario y conveniente, preguntar;
- y comprometerse con los indígenas en su conflicto con la sociedad colonial todavía vigente.

Con la preparación ya descrita antes en cuestión de lenguas y con la fuerza que le proporcionó la revelación de los himnos esotéricos que escucha por primera vez hacia 1946 y comienza a publicar tímidamente el mismo año, bajo el título de *Las Tradiciones de los indios Jeguaká Tenondé Porá-gué i del Guairá, comúnmente llamados Mbyá, Mbyá-Apyteré o Ka'ynguá*, en la *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, VII, 1 (Asunción 1946), se puede decir sin exageración que nacen en este año la etnografía y la etnología científicas del Paraguay, no sólo por la materia expuesta, sino por la experiencia nueva de donde proceden y las acompañan.

En el mismo año aparece en *El Surco*, de Villarrica, un artículo poco llamativo, que a muchos habrá pasado desapercibido, pero que está en la raíz de una nueva visión del indio guaraní en el Paraguay. En él se cuenta simplemente cómo unos indios del Guairá acudieron ante la Delegación de Gobierno en demanda de garantías. La etnología guaraní en el Paraguay sería enteramente otra sin este episodio. Desde el punto de vista de la literatura etnológica, los dos escritos se relacionan íntimamente. Sin la defensa de los derechos y garantías indígenas no hubiera podido darse el registro de sus palabras tradicionales, las “hermosas palabras primeras”, que hoy constituyen una de las mayores glorias culturales del Paraguay.

Protector y curador de los Mbyá

En Cadogan nunca se da una etnografía fría ni un mirar distanciado. En él, etnografía y etnología no se separan de su lucha y su interés por el pueblo guaraní. Su obra etnográfica, aun aquella que sigue las

normas científicas más convencionales, está poseída por un aliento humanitario que brota en la más inesperada vuelta de hoja.

En 1949, es nombrado Curador de Indios Mbyá-Guaraní del Guairá, que le permite dedicarse exclusivamente a la defensa de los indígenas y a sus trabajos de investigación. A través de sus publicaciones y otros ecos entra en contacto con personas vinculadas con el quehacer científico tanto del Paraguay como del exterior. Su correspondencia con eminentes figuras señeras de la antropología y lingüística americana es sorprendente. Pide auxilio y subsidios que le puedan servir en su trabajo, y siempre con aquella humildad y honestidad de quien se siente aprendiz, cuando ya se está revelando como maestro. La lista y contenido de ese intercambio epistolar es envidiable. Era una manera de informarse estando él mismo casi sin libros. En él una de las influencias más significativas será la del profesor de la Universidad de São Paulo, Egon Schaden.

La reacción de algunos de estos hombres de ciencia no es nada amistosa y la tarea de Cadogan es tratada, por el hoy poco conocido, a pesar de su enorme producción bibliográfica, José Imbelloni, el pontífice de la etnología americana de aquellos tiempos, como pura fantasía, que no merece ser publicada.

Ayvu rapyta: *el fundamento de la palabra*

Hay que decir una vez más que la obra de Cadogan es en su primera intención, una obra eminentemente etnográfica. Visitado por el profesor Egon Schaden en 1954, acepta de éste el consejo que amigable, pero seriamente recibe: “escribe lo que has visto y lo que has escuchado; esto es lo que no va a pasar, esto, lo que sólo tú nos puedes transmitir; esto también lo que te va a dar un nombre dentro de la etnología americana”. El consejo se constituyó en guía de trabajo; hace etnografía de la palabra guaraní, que no podrá desdecirse de la mitología y la filosofía del fundamento de la palabra propia de los Mbyá. Todos estos elementos de la vida y del trabajo de Cadogan contribuyeron a la peculiaridad de su obra. Cadogan desdobló en sí mismo la palabra guaraní apropiándose su racionalidad y su mística: dejándose penetrar por la

palabra guaraní, adquirió el *ñe'ëy*, el “logos” del guaraní. Por esta vía, su etnografía, que fue sobre todo registro y descripción de la palabra, se coloca en una posición privilegiada, en la cual etnografía de la palabra viene a ser, aún etimológicamente, etnología. Describir el *ñe'ëy*, contenido en el *ayvu rapyta*, viene a ser lo mismo que darle “logos” a lo guaraní, en un movimiento circular que no tiene principio ni fin.

La obra etnológica de Cadogan se nuclea alrededor de un descubrimiento que él recordará como la gran experiencia de su vida: “fue el día en que descubrí –dirá él que palabra y alma son sinónimos... para el Guaraní la palabra es a la vez palabra y alma... la obligación primordial del hombre es la vida en comunidad, a lo que obedece este simbolismo... la palabra es el *súmmum*. Efectivamente, casi toda la obra de Cadogan se aplicará a describir y a registrar la palabra guaraní siendo el *Ayvu rapyta* su expresión más elevada: *Ayvu rapyta*, “el fundamento de la palabra”, o “la palabra fundamental”, es el más sintético de los prólogos para introducirse en la verdad de la filosofía guaraní, dicha después de diversas formas en todo su modo de ser: mitos, cantos, invocaciones, exhortaciones, consejos, proverbios y hasta simples saludos.

La segunda estrofa del segundo capítulo de *Ayvu rapyta* (4ª ed. 2015:32-33;42-43) contiene en sí potencialmente la obra de Cadogan.

*Oãmývyma**,
oyvárapy mba'ekuaágui,
okuaararávyma
ayvu rapytarã i oikuaa ojeupe.
Oyvárapy mba'ekuaágui,
okuaararávyma,
ayvu rapyta oguerojera,
ogueroyvára Ñande Ru.*
Yvy oiko'eÿre,
pytũ yma mbytére,
mba'e jekuaa'eÿre,
ayvu rapytarã i oguerojera,
ogueroyvára Ñamandu Ru Ete tenondegua.

En castellano:

Habiéndose puesto en pie,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
concibió el origen del lenguaje humano.
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano
e hizo que formara parte de su propia divinidad.
Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas primigenias,
antes de tenerse conocimiento de las cosas,
creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano
e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte
de su propia divinidad.

El sentido de esta estrofa se le abre, cuando pregunta y recibe la respuesta: “Para interpretar correctamente el contenido de estos versos que constituyen, a mi parecer, el capítulo más importante de la religión mbyá-guaraní, es indispensable tener presente que *ayvu*: lenguaje humano; *ñe’ëy*: palabra; y *e*: decir, encierran el, para nosotros, doble concepto de “expresar ideas” y “porción divina del alma”. Fue esta sinonimia la que me impulsó a estudiar a fondo la religión de los *Jeguakáva*, y a ello se debe esta obra, fruto de más de seis años recopilando sus himnos, plegarias, mitos y tradiciones. Antes de haberme convencido de esta sinonimia, hice la siguiente pregunta a dos *mburu-vicha* versadísimos: Kachirito, de Paso Yováí, y el cacique Pablo Vera, de Yro’ysã (Potrero Blanco):

“Si tú estuvieras discurriendo sobre las *ñe’ë porã tenonde* (capítulos sagrados) y tus nietos te preguntaran el significado de *ayvu rapyta*, ¿qué responderías?”.

Kachirito respondió:

“*Ayvu rapyta oguerojera, ogueroyvára Ñande Ru Tenonde ñe’ëy mbyterã*: el fundamento del lenguaje humano lo creó Nuestro

Primer Padre e hizo que formara parte de su divinidad, para médula de la palabra-alma”.

Y el cacique Pablo Vera:

“Ayvu rapyta, ñe’ëy ypy, Ñande Ru Tenonde kuéry yvy rupáre opu’ã va’erã gua’y reta omboumavy omboja’o i anguã: el fundamento del lenguaje humano es la palabra-alma originaria, la que Nuestros Primeros Padres, al enviar a sus numerosos hijos a la morada terrenal para erguirse, les repartirían” (Cadogan 1959 (4^a ed. 2015): 42-43).

La obra de Cadogan, por esa su gran fidelidad al “logos” guaraní, se constituye en la puerta abierta hacia una filosofía universal. Se dan en estos últimos años repetidos intentos por encontrar filosofías latinoamericanas auténticas. Se vislumbra que la búsqueda transitará por los caminos del pensamiento indígena. Se prevé también que esa nueva filosofía enraizada en lo indígena será teología. Y es ahí donde irrumpe la obra de Cadogan, que nos da a conocer en una innegable autenticidad la palabra de esos profetas y poetas de la selva, que son los guaraní.

Todos estos elementos de la vida y del trabajo de Cadogan contribuyeron a la peculiaridad de su obra. Cadogan desdobló en sí mismo la palabra guaraní apropiándose de su racionalidad: dejándose penetrar por la palabra guaraní, adquirió el “logos” del guaraní. Por esta vía, su etnografía, que fue sobre todo registro y descripción de la palabra dicha y cantada, se coloca en una posición privilegiada, en la cual etnografía de la palabra viene a ser etnología. Describir el “logos” guaraní viene a ser lo mismo que darle “logos” a lo guaraní, un movimiento circular que no tiene principio ni fin.

Es de Cadogan la expresión de “teólogos de la selva”, que tan famosa se hará después cuando sea copiada y difundida por Pierre Clastres. Estos teólogos de la selva son los pa’i, los ñande rú, sacerdotes o chamanes según los casos, que, al dar razón de su palabra inspirada, lo hacen con toda la coherencia de la más exigente filosofía y teología.

Me ha cabido la suerte, en mis frecuentes viajes, ser el humilde y un tanto inseguro portavoz de esa filosofía guaraní en la medida en

que creo comprenderla. ¿No habría en la filosofía guaraní elementos que pueden entrar en diálogo cuando se trata de discutir los tan inquietantes “a priori” de la comunicación y de la ética? El “nosotros” como fundamento de la nueva filosofía y como a priori de la comunidad de comunicación ideal, temas puestos de moda por filósofos como J. Habermas y K.O. Apel, son también fundamento y a priori del pensamiento filosófico guaraní. Este “nosotros” es a su vez el fundamento de una lógica de la gratuidad, cuya constitución está siendo trabajada entre no pocos filósofos.

El famoso segundo capítulo de *Ayvu Rapyta*, ¿qué es sino la expresión poética de aquella expresión de M. Heidegger, de un “yo que somos nosotros”? Augusto Roa Bastos, dejando probablemente resonar en sí mismo esa filosofía, ha dicho que “la verdad sólo se hace de dos en más”. Es lo que cualquier Guaraní ha dicho y sigue diciendo: “Che niko ñandéva”, “yo soy nosotros”, en guaraní no hay un yo sin un nosotros, así como no hay persona sin comunidad.

El yo individual no cabe en la estructura filosófica del guaraní.

En la palabra, en el lenguaje, está el fundamento del modo de ser guaraní. Y esto se lo descubrieron los mismos guaraní, entre ellos uno de los más eminentes, Pablo Vera. La sabiduría al abrirse en flor –en el curso de su propia evolución, como traduciría un tanto bárbaramente el mismo Cadogan– hace que el hombre que dice la palabra se abra también a sí mismo hacia el amor y la palabra comunicada. El lenguaje sin amor no puede desarrollarse, ya que es imposible que pueda pensarse una palabra que permanece sola y aislada. Fundamento del lenguaje y fundamento del amor se abren a su vez y fundan el canto y el himno, que es la metáfora de la fiesta: palabra y amor se cohesionan, se intercambian y se desarrollan en un canto que, a su vez, es comunión de palabras.

El guaraní es el hombre y la mujer de la palabra. Sin ella no hay humanidad posible. Sin embargo, la etnografía de Cadogan es en su mismo movimiento, etnológica. Haciendo etnografía, y sólo etnografía. Cadogan entra en una nueva racionalidad que no es propiamente

la suya, aunque tampoco es completamente indígena. En el quehacer etnográfico hay un quehacer nuevo, que se acerca más al arte que a la ciencia, si esta última es tomada en sentido positivo, más a la magia que a la simple suma de sus recursos.

En Cadogan nunca se da un mero registro de la realidad: lo que él capta no es nunca una copia fotográfica exterior. Es un *selfie*, diríamos hoy, en el que retratista y retratado son la misma persona, pero transformada. De ahí proviene que, al leer a Cadogan, si por una parte nos quedamos sin ver muchas cosas de la vida indígena, por otra, se nos ofrecen imágenes y formas que nosotros mismos, aun estando allí, aun escuchando al mismo indio, no conseguiríamos captar.

Hay si se quiere una lengua de Cadogan, que permite acercarnos a la palabra guaraní, pero no nos hagamos ilusiones, todavía no lo es. Falta la experiencia de la palabra vivida e intercomunicada en una historia que tendrá que ser propia de cada uno. Falta la fascinación y la “reducción” de la que hablará Egon Schaden, y ésta pocos la han alcanzado.

La palabra simple y difícil

El profesor Eduardo Viveiros de Castro, una de las figuras principales de la actual antropología brasileña, en su Introducción a Curt Nimuendajú, *As lendas da criação do mundo* (São Paulo 1987, p. xxxi), considera a Cadogan como el mayor especialista paraguayo de los guaraní y a su obra admirable en todos los sentidos, “un cuerpo etnológico y lingüístico sin parangón en la etnología brasileña”. “Con Cadogan queda explícitamente planteado un problema de los más acuciantes, que también se podía detectar en los trabajos de Nimuendajú y de Schaden: la importancia de los chamanes o líderes religiosos en cuanto formuladores de un discurso cosmológico, que, a partir de una base estructural común a todas las culturas guaraníes, recibe una considerable elaboración especulativa individual por parte de especialistas”.

Nimuendajú, como Schaden, como Cadogan, llevaron a cabo sus descripciones de la cosmología guaraní a partir de una relación intensa

y focalizada a través de individuos excepcionales, “informantes” que eran filósofos y teólogos. Por eso, sus trabajos no dejan de evocar (sobre todo los de Cadogan) las famosas conversaciones de Marcel Griaule con Ogotemmelí, el sabio ciego de Dogon: tienen el mismo encanto y plantean las mismas cuestiones. ¿Qué es fábula y elaboración individual, o qué es tradición colectiva?, ¿cuál es el espacio y la función de la creación cosmológica-filosófica en una cultura dada?

Como lo ha señalado el Dr. Ramiro Domínguez, en “Analogía y pensamiento crítico de León Cadogan, *INDI*, Asunción 1992”, Cadogan nunca nos insta hacia una ideología. Cadogan abre caminos para un viaje filosófico cuya razón de caminar son siempre nuevas preguntas.

La lista exclusiva de los tres grandes estudiosos del mundo guaraní son Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), Curt U. Nimuendajú (1883-1945) y León Cadogan (1899-1973). El mérito y grandeza de cada uno de ellos, como escribía Schaden en la presentación de *O Guaraní: una bibliografía etnológica* (B. Melià et al., 1987:14-15), estriba no tanto en los contenidos de sus obras cuanto en la aproximación que cada uno de ellos ha tenido al mundo guaraní: o, si se quiere, sus contenidos son tales porque se ha dado en ellos un modo de ver y de relacionarse auténtico y cordial. Fueron personas que presentan la cultura tribal no a distancia, sino de dentro para afuera, a partir de los valores propios de la sociedad indígena. Ya con Nimuendajú había cambiado la posición del investigador, el punto de vista dejaba de ser apenas el del hombre civilizado para ser también y sobre todo, el del indio.

Estos hombres acaban no raramente deslumbrados y fascinados por la cultura guaraní. De este modo, en vez de reducir al indio, se dejan “reducir” por él. En la opinión de Schaden, de nuevo, León Cadogan falleció como etnólogo “reducido”, reducido a lo guaraní. Su nombre guaraní secreto, que sólo supimos después de su muerte, es *Tupã Kuchuví Vevé*, que a la manera más auténticamente guaraní, no es el nombre con el que era llamado; él era su nombre.

Referencias bibliográficas

- Cadogan, León, *Ayvu rapyta; textos míticos de los Mbyá* (São Paulo 1959; 4ª ed. Asunción 2015).
- Cadogan, León, Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual, *Revista de Antropología*, VII, São Paulo 1959: 65-99.
- Cadogan, León, Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané, *Revista de Antropología*, XII, 1-2, São Paulo 1962: 43-91.
- Cadogan, León, Datos para el estudio de algunas particularidades del guaraní familiar paraguayo, *Suplemento Antropológico*, 8, 1-2, Asunción 1973: 15-52.
- Cadogan, León, 1998 *León Cadogan, extranjero, campesino y científico. Memorias*. Asunción, 1990; (2ª ed. 1998).
- Cadogan, Rogelio: *Tupã Kuchuvi Veve, un profeta en el firmamento guaraní* (Asunción 1998).
- Escribá, Cristina Berro de, *Bio-bibliografía de León Cadogan* (*Suplemento Antropológico*, 8, 1-2 (1973): 65-96), y
- Escribá, Cristina Berro de, *Charla con mi maestro León Cadogan* (*Suplemento Antropológico*, 34, 2 (1999): 215-212),
- La Tribuna, *Yo y La Tribuna, La redacción pregunta, hoy responde: León Cadogan* (9 febrero 1969).
- Melià, Bartomeu, *El pensamiento 'guaraní' de León Cadogan* (*Suplemento Antropológico*, 1973: 7-16).
- Melià, Bartomeu, *La obra etnológica de León Cadogan* (INDI, 1992: 1927).

Cadogan, la palabra, el mito y la esencia

Miguel H. López¹

*La palabra es mitad de quien la pronuncia,
mitad de quien la escucha.
Michel de Montaigne.*

Humanizar las figuras transformadas por necesidades coyunturales o históricas en dioses, semidioses, vacas sagradas o héroes –casi intocables– es siempre una tarea obligatoria en cualquier sociedad, para comprender la finitud y por eso mismo los logros alcanzados por quien o quienes a veces convertimos en mito. **León Cadogan**, uno de los iniciadores de la etnografía científica en Paraguay, suele ser colocado en esos sitios. Eso impide ver sus esfuerzos, valorar sus logros y entender sus frustraciones, para comprender sus aciertos y yerros.

En esta ocasión, el amigo de los indígenas, alumno y heredero intelectual de Cadogan, **Bartomeu Melià**, nos habla de ese ser humano que en paralelo a su vida corriente, enfermiza, vinculada a la peor política partidaria colorada y coyunturas del poder bajo el gobierno dictatorial de Higinio Morínigo, en cuyo mandato llegó a estar en cargos poco agraciados, principalmente en la estructura policial, logró trascender y colocar lo indígena, la palabra, los imaginarios primigenios, la espiritualidad del decir, del ser, del existir, en la academia, en la comprensión del ser común y en el espectro internacional.

¹ Es catedrático de la Universidad Nacional de Asunción y periodista del diario Última Hora.- Ex secretario ejecutivo de la Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay y encargado de DD.HH. del Sindicato de Periodistas.- Premio Nacional de Periodismo con mención especial, el Mejor Reportaje (1999).- Ex becario del Programa Memorias del Social Science Research Council de Nueva York, de OEA, de Prolides y del IIDH.-Produjo investigaciones sobre los Archivos de Stroessner. Estudios de la Memoria de la represión y medios; y sobre términos legales en Libertad de Expresión y Sistema Interamericano.-

No todo fue acierto en la vida de Cadogan. Lo deja traslucir Melià y lo dice tangencialmente *Rogelio Cadogan* (el hijo que lo conoció mejor), en la presentación de la obra (una compilación de artículos) *Tupã Kuchuvi Veve*, el nombre secreto de selva que le dieran los mbyá del Guairá. Y en medio de esos desaciertos resalta la tenacidad en llegar a compilar los saberes casi inaccesibles de la espiritualidad de los mbyá que le tocó conocer. Sin embargo, no podemos dejar de citar acontecimientos poco felices y mezquinos como cuando cuestionó a Branislava Súsnik (fundadora de la etnología paraguaya) porque ésta investigó en “terreno vedado”; o tuvo un trato enojoso y poco cortés con los esposos Helen y Mark Münzel que denunciaron a la dictadura de Strossner (1954-1989) por el genocidio aché. O su conducta condescendiente con personajes nefastos, que en un caso cita la que fuera su secretaria, Cristina Berro de Escribá, en artículos del Suplemento Antropológico del CEADUC (Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica). Ni su poca clara relación con Jesús Manuel Pereira, cazador y explotador de indígenas (en particular los aché).

Lo que Cadogan –sin ser de formación académica, una circunstancia que tal vez incidía en su celo profesional– deja como herencia central a los estudios de los pueblos guaraníes, en especial el mbyá, algo de los paĩ tavyterã y Avá; y una parte de los aché, es esto que Melià llama la *etnografía de la palabra*, el centro de todos sus esfuerzos y de sus principales disquisiciones. Posiblemente **Leô Cárogã** (como pronunciaban su nombre los indígenas), murió teniendo más dudas que certezas sobre todo lo que vivió y aprendió entre los *indios*, como los llamaba. La lengua, como sistema de comunicación, creación y recreación de mundos posibles era lo que inquietó su existencia desde siempre. A lo largo de lo que nos cuenta Melià, se deduce fácilmente este hecho que el propio Cadogan refiere en una entrevista en La Tribuna en febrero de 1969, al responder a la pregunta:

- *¿Cuál fue el idioma que usted dominó primero a la perfección?*

- *Yo no domino ningún idioma en particular.*

El eje esencial como lo representa su obra cumbre, *Ayvu Rapytâ*, es aquello que los pueblos indígenas y quienes lograron ingresar a los entretiempos poco accesibles del ser-sentir ancestral, conocen desde la sensación y la dimensión casi inasibles del pensamiento y el decir: las palabras-almas. La palabra como sinónimo del alma. El *âpu, âyvu, jau, javu*, el sonido del alma, la voz del alma. Todo lo que se dice es lo que se es. En cada palabra nos transmitimos. Nos decimos. Nos representamos. Esa fue la mayor revelación. Así lo dice el mismo en la entrevista en La Tribuna:

- *¿Cuál es la experiencia más agradable que usted recuerda durante sus investigaciones con los indios?*

- *Fue el día en que descubrí que palabra y alma son sinónimos para el hombre primitivo. Para el guaraní, la palabra es a la vez palabra y alma. La parte espiritual del hombre es su palabra. Esto lo explica mi amigo Schaden, de la Facultad de Filosofía de San Pablo. En este sentido, él dice que la obligación primordial del hombre es la vida en comunidad, a lo que obedece esta simbiosis. Últimamente hice también algunas investigaciones entre los guayakí, donde también fue confirmada esta teoría. La palabra es el súmmum.*

Cadogan emprendió a tientas la compleja tarea de “entablar un diálogo de culturas y sistemas”, nos dice Melià. En esa labor alcanza descubrimientos que luego se convierten en pilares fundantes de la antropología paraguaya, por lo menos en lo que a las palabras compete.

Sin embargo, es también honesto decir que el poderoso *Ayvu Rapytâ*, es la síntesis de un tiempo y un modo de espiritualidad a través de la cual se desarrollaban los mbyá. Y al mismo tiempo, no significa necesariamente que sea una única y unívoca trascendencia de la palabra de ese pueblo. La heterogeneidad de los mbyá es lo que finalmente permite entender que hasta los mitos fundantes se asemejan, se refundan y se recrean entre los pueblos de origen guaraní y sin embargo no son los mismos, o totalmente idénticos, aunque pertenezcan al mismo grupo poblacional.

No obstante, como lo describe Melià, la entrada de la lengua (idioma-palabra) mbyá a la vida de Cadogan también representó el ingreso de este pueblo a la etnología paraguaya.

La travesía encarada por Cadogan es posiblemente la misma que emprende toda persona para buscarse a sí misma. Esa inconformidad, esa necesidad de conocer, de saber y saberse, es lo que convirtió su urgencia en motor para adentrarse al mundo guaraní. Así lo expresa Melià cuando comenta: *El ejercicio de escuchar lenguas y descubrir la cultura que habita en ellas, era para Cadogan una manera de encontrarse a sí mismo en otro tipo de utopía muy diferente de la que traían sus progenitores (el socialismo) llegados de Australia, ilusoriamente vislumbrada en aquella Nueva Australia que los mantenía encerrados en sí mismos.*

La profundidad filosófica del resultado de los largos diálogos de Cadogan con los indígenas, es otra de las cosas que resalta Melià. Efectivamente, todo lo que los indígenas saben es el resultado de milenarias vivencias; como en todo proceso que termina en síntesis, para dar origen a nuevos contrapuntos, la tesis y la antítesis constantes que llevaron a estos pueblos a ser lo que Cadogan denomina luego Teólogos de la selva. Un pensamiento, un existir, una trascendencia sin poros ni fisuras, entonces. Hoy todo aquello se pierde, se deteriora, se destruye por la acción innegablemente depredadora de occidente y la aculturación progresiva contra todo lo que sobrevive desde hace más de 500 años, mucho más aceleradamente que la propia dinámica de readaptación de las culturas.

Así también se revela aquello de que en el mundo indígena –por lo menos en el guaraní– no hay lugar para el individuo como sujeto dissociado de los demás. Por eso Melià alude –pensando desde Cadogan– que *El yo individual no cabe en la estructura filosófica del guaraní. El nosotros. Y en esto recuerda al segundo capítulo del Ayvu Rapytá, que cabalga en la línea del “yo que somos nosotros”. Y parafrasea a cualquier guaraní que siempre dice: “Che niko ñandéva”, “yo soy nosotros”. Así como no hay persona sin comunidad. Lo que en aché es nanje, nosotros, el yo indisolublemente pegado al vos o al tú, a je.*

Finalmente, Cadogan en toda su trayectoria en la que buscó-hurgó en la memoria de la selva y lo insondable de lo indígena, también se buscaba a sí mismo en su insatisfacción por la palabra, por los mundos que no vivió ni conoció, pero que deseaba experimentar. A decir de Melià en ese proceso, Leô Károgâ ingresa a *una nueva racionalidad que no es propiamente la suya, aunque tampoco es completamente indígena*.

Y por fin hay que decirlo, Cadogan expresó y legó en sus trabajos lo que pudo. Lo que logró traducir –contradictoriamente– a la palabra verbalizada que tanto exploró y al final se le volvió, en parte, esquiva. No podemos dar por esencial todo lo traducido, porque en todo acto de traducción subyace indisolublemente algo de traición.

Cadogan, al igual que pocos –unos cuantos– cayó rendido a aquello que solo la selva y sus habitantes primigenios saben. Aquello que se siente, pero no se explica y menos se dice. Solo se experimenta. Quedó sometido a eso que viene de tan lejos, que posiblemente es el origen mismo de la humanidad o de la tierra y que a tientas se expresa a través de los movimientos profundos y espesos de la inteligencia afectiva. Qué importa. De eso esencial que nos deslumbra y envuelve. Aquello que Melià descifra, parafraseando a Egon Schaden, “la fascinación y la reducción”, que pocos han alcanzado, o hemos tenido la posibilidad de vivir... Y Cadogan terminó sucumbiendo ante eso que por ser tan humano era intraducible al lenguaje humano. Porque la palabra, en definitiva es ella misma, irrepresentable e inabarcable, a veces. Como diría Julio Cortázar, *las palabras nunca alcanzan cuando lo que hay que decir desborda el alma*.

DEBATE

Participante: ¿En qué momento el paraguayo empezó a tener vergüenza de la palabra en guaraní?, es decir, ¿de dónde surge, dónde perdimos la fascinación? Sin embargo la usamos, es decir, hay un guaraní paraguayo que deviene de ese guaraní ancestral, ¿pero en qué momento fue esa ruptura?

Participante: Gracias al Paí Melià, a Miguel, por las exposiciones muy ricas. Una pequeña reflexión, es necesario recuperar nuestra palabra, recuperar nuestra historia porque – como decía el paí Melià– vivimos en una sociedad que todavía está colonizada. Actuamos según el pensamiento, el saber, el valorar y el sentir del colonizador, el histórico y el actual. Y como pueblo paraguayo, qué necesario retomar esa historia de nuestros pueblos originarios, del campesinado, nuestra cultura, nuestra identidad, para algún día ser un país independiente, un país soberano, un país que defina su futuro. Es así que esto que representa un poco el pensamiento de León Cadogan y de tantos otros, qué necesario recuperar, beber un poco de eso, pero no circunscripto a pequeños círculos, qué necesidad de abrir esto a la sociedad. Tenemos una tarea enorme, hay fuentes de donde beber y con eso tratar de, en algún momento, empezar a pensar con nuestra cabeza, con nuestra historia, con nuestra cultura e ir dejando de a poquito toda esa matriz de pensamiento colonizado que lleva 500 años instalada y reproducida cotidianamente en la mente de nuestra gente.

Este espacio es sumamente rico en esa dirección. Y una pregunta al paí Melià, pensando un poco esto que decía Victoria del guaraní; ¿Qué papel, qué rol, qué función le ves al idioma guaraní en el Paraguay del futuro? ¿Tiene futuro, tiene espacio, tiene posibilidad de existir, de seguir siendo? ¿Cómo ves un poco eso?

Padre Melià: La manera de terminar la segunda intervención es muy parecida a la primera. Yo como soy paí me gusta ser hereje, voy a decir una herejía. Creo que la miseria del guaraní ha sido el momento en que el Paraguay se ha querido mostrar como un país bilingüe. El bilingüismo es la muerte de las lenguas. Porque el bilingüismo, tal

como se entiende ahora, es como quien va por una calle llena de baches y cuando encuentra un bache: “pop” se pasa a otro seco y cuando encuentra otro se vuelve a pasar al otro lado. No somos bilingües. Creo que podríamos pensar seriamente en proclamar que nuestra sociedad es guaraní. Y una sociedad guaraní que también sabe muchas lenguas, no cerrar el camino de las lenguas. Los daneses, los holandeses, hoy en día, es raro el que no habla inglés por ejemplo, pero no han renunciado a hablar el danés o el holandés, que son lenguas –si no me equivoco– no mucho mayores que el guaraní. El guaraní tal vez tiene hasta cerca de ocho, nueve millones de hablantes –contando los del Paraguay y los de afuera del Paraguay–.

¿En qué momento empieza la muerte de la lengua? En el momento en que nuestra madre nos da vergüenza y queremos también tener otra madre, claro, sin matar la primera –perdón por la expresión, que es un poco trágica–. No nos atrevemos a matar nuestra madre, pero también queremos tener otra. Padres existen muchos, madre una sola. Y esta es una política que tienen muchos países, que logran su identidad a partir de la lengua y luchan por la lengua y son generalmente los que más lenguas saben. Un tal San Beda Venerable² hablaba ya del “monolingüe estúpido”. ¿Por qué? porque el monolingüe es estúpido, sí, porque siempre tenemos que estar abiertos a las lenguas, ¡pero a partir de una lengua que es la mía!, en la cual yo pongo el pie. Perdonen que hable de mí mismo, aprendí castellano a los doce, trece años, pero lo usé recién cuando tuve que salir de la isla de Mallorca. Bueno, es este sentirme seguro en mi lengua materna, en mi lengua del pueblo, que permanece hasta hoy, y que me permite acumular varias lenguas. Entonces, el problema del bilingüismo es una especie de trampa ideológica que nos ponemos a nosotros mismos para no caer en ninguna de ellas y al final caemos en las dos trampas. No sé si me explico. A esto se añade que precisamente, un mestizaje mal entendido –pero que ya es de casi el tiempo de Hidalgo– hace que los mancebos de la tierra, que no hablaban castellano, sino guaraní, sin embargo no quisieron ser guaraní. Y de ahí viene lo que yo –un poco de pasada– he dicho, “el racismo

² Monje benedictino (672-725) Conocido como escritor y erudito.

lingüístico”, que muchos paraguayos me dicen con toda sinceridad “*es que mi padre, mi tío decían que no hay que ser guarango*” y las señoritas que iban a colegios religiosos o no sé qué otros colegios de la época ¿dónde iban a aprender guaraní? y la filosofía guaraní, esa filosofía de la palabra “Alma” el yo-nosotros. Y después a partir de ahí, todas las lenguas que se puedan –Cadogan diez lenguas, y sin haber estado en la escuela de ninguna de ellas–. Ninguna de ellas la aprendió en la escuela, tal vez el alemán un poco, pero, un alemán que le hacía pensar. ¿Aquí tenemos un familiar del señor Cadogan?

Hija de Cadogan: Unas pocas palabras. Solamente la profundidad oceánica de la que hace gala Melià es sorprendente, y también de López. Para acercarme a la obra de Cadogan hice el estudio de la licenciatura en historia, y me encontré con un paredón que era la Susnik. Y a veces Cadogan y Susnik estaban así (haciendo referencia a contraposición de pareceres) en ciertos enfoques. También había preguntado a la Susnik, si cuál era el futuro de las etnias, etcétera. La respuesta fue, “¿Cómo es el paraguayo? El paraguayo –el campesino–, es pobre, mboriahu y que el indígena iba a ir siendo absorbido por la comunidad campesina, la paraguaya, que ese era el futuro a corto, mediano y largo plazo del indígena, del nativo”. Y bueno, ahora, estas culturas tienen el pensamiento; el paraguayo, el hombre rural –no sé qué porcentaje inmenso de Paraguay– piensa en guaraní y su vocabulario responde a ese pensamiento. Tiene un pensamiento tan abstracto, tan filosófico. Entonces, por eso la profundidad oceánica aquí de Bartomeu, al rescatar y mencionar cuanto dijo, es fantástico, porque Cadogan se adelantó a su época. Me quedo fascinada, porque en la época en que él hizo sus trabajos, sus investigaciones, no existía el teléfono en mi casa, él se comunicaba por correspondencia, por correo, que iba a Europa desde el barrio, porque él estuvo últimamente en Yvaryty, antes de venir a Asunción, yo nací en Yvaryty y su residencia era periférica, de la ciudad. Y, en ese lugar, sin tener teléfono, sin tener auto, sin tener computadoras, ni ninguna de las tecnologías que nosotros tenemos, él dejó escrito su pensamiento y escribió algo abarcando distintas áreas del conocimiento, el antropológico, el sociológico, porque hay trabajos que en ese momento histórico en el Paraguay no existían, directamente.

Hay muchos aportes de carácter sociológico, de carácter lingüístico, demográfico, lógico, etc., entonces no existían, no abundaban. Vean ustedes la bibliografía que existe antes de Cadogan sobre los temas en los que él incursionó. Por eso, sinceramente, es un autorregalo para mí estar esta noche aquí, nadie me convocó, nadie me invitó, yo me enteré por whatsapp, entonces nos largamos y vinimos. Y hoy es el aniversario de la muerte de mi madre, que es la persona que le acompañó en las últimas décadas de su vida. Entonces para mí, sinceramente, estoy disfrutando y realmente siento en el corazón un sentimiento de gratitud hacia esta juventud que ahora está también asomándose a esta realidad a través de estos bueyes ápices de nuestra cultura. Gracias

Padre Melià: Ya se ha escrito una tesis sobre Cadogan. También un biógrafo argentino pero que vive en Alemania, ya la comenzó. Cadogan es una figura de moda fuera, en muchas universidades. Y lo interesante es que, mis amigos mbyá de Brasil, en la universidad –hay muchos mbyá allá–no esperaban que les regalasen el Ayvu Rapyta, porque ellos lo compraban. Y hasta alguno de ellos me dice “Cómo pudo él llegar a saber cosas que ahora ya nosotros no sabemos, porque ya nos faltan profetas y sabios que nos lo digan y si fuera sincero, tampoco muchos de ellos ya tienen paciencia para escucharlas, pero eso nos pasa a todos en nuestra sociedad, ¿no?, todo lo nuevo es excelente, sin embargo, lo que tiene tres días ya pasó de moda –y Cadogan todo eso lo escribió– según me dicen sus hijos, en una máquina de escribir que tenía sobre una caja de frutas de esas del mercado; y se hacen estudios sobre cómo pudo él conseguir ese tipo de información, pero no era que él lo quisiera conseguir, simplemente se le ofreció el fruto y no iba a dejarlo caer, para que no se pudriera y entonces lo recogió, ése es el gran mérito. No es el antropólogo que va y hace su carrera a partir “de” y de hecho, aún cuando vivía era poco reconocido. Es verdad que ya se hizo una antología de algunos textos de él, por un mexicano, pero muy poco reconocimiento mientras él vivió.

Participante: *Iporaiterei ko ñemongueta jajapoa hina ko pyhare-pe, ha ha'ete a veces ñaguerotĩ ko ñane ñe'ẽ*³. Soy de una familia campesina, vine a la ciudad por el empuje y lo que me preocupa es el tema en el campo. *Amoite ningo ñañe'ẽ, la pe campañaitepe, guaranime, ha ojapo 20, 25 años atrás; reguahẽ nde peteĩ... o.. karai retopa nde roga: mba'éichapa karai ere chupe. Ha ko'anga katu, oguahẽ la mitã mba'éichapa señor he'i.* Entonces ya *ombojehe'ama. Ha mba'e nde pensamiento, mba'e ikatu ojejapo oñemombaretejey hagua pe ñande ñe'ẽ*⁴, especialmente en el campo, Miguel. Y sobre el punto del *chuvivi. Oi ningo petĩ guyra oje'e chuvivi avei pe hy'apu oguahẽ ha upéare* muy importante el tema del *chuvivi*⁵, ahora interpreté el porqué le denominaban *chuvivi* a León Cadogan.

Participante: Buenas noches, bastante interesante todo. No me expreso en guaraní por el hecho de que quiero que todos los presentes entiendan, porque soy consciente de que en especial acá en Asunción, el guaraní es, tal vez apreciado, pero no muy bien comprendido.

Si tanto amamos el guaraní, y nos referimos a él de la manera en que estamos refiriéndonos siempre, me pregunto... ¿por qué una vez que se lo incluyó dentro de los programas educativos, en las escuelas, en los colegios, e inclusive en las universidades, carece de profundidad su enseñanza? ¿Será que carece de los fundamentos filosóficos que estamos tratando ahora? ¿Cuál es el problema? ¿Por qué se lo enseñan tan someramente? Los alumnos y alumnas que están estudiando –supuestamente estudiando– terminan sin aprender nada e inclusive –me consta– odiando al idioma, totalmente reacios al idioma. ¿Cuál sería –como dijo acá el compañero– cuál sería entonces la estrategia, o qué se debería hacer, qué fue lo que se hizo mal para que esto sea así, se

³ Pregunta para Miguel H. Es muy lindo este conversatorio. Parece que a veces tenemos vergüenza de nuestro idioma.

⁴ Allá, en lo profundo del campo, el idioma guaraní, hace unos 20, 25 años, el saludo a un señor era cómo estas señor?. Sin embargo, ahora, llega el niño y le dice, *mba'éicha señor* “que tal señor”. Ya mezcla el idioma. Ante esto, cuál es tu pensamiento, qué se puede hacer para fortalecer nuestra lengua de nuevo?.

⁵ Hay un pájaro al que se lo llama Chuvivi también hace ruido cuando llega.

está enseñando supuestamente el idioma, pero en realidad no está resultando.

Participante: Justo hoy, conversábamos con el compañero Diego Segovia sobre Paraguay hoy y el lugar del diálogo, del dialogar. Cuando discutíamos “Qué es dialogar”, Diego hablaba de que él se paraba mucho en la cuestión de la dialéctica y síntesis... le hablaba de Freire y ahora escuchando esto me venía mucho... “Qué es dialogar para León Cadogan?”, entonces, quería pedirte de nuevo una puntualización sobre qué sería el diálogo desde la mirada de Cadogan.

Padre Melià: Escucho a veces muy mal, digo, escucho pero oigo mal. Escucho bien, pero oigo mal. Las lenguas no mueren mientras se las habla. Una lengua escrita muere contrariamente a lo que uno cree. El latín, durante siglos, fue la lengua más escrita, hoy ni en el Vaticano hablan latín –y no es por falta de libros, no–. Una lengua se habla cuando se la quiere hablar. ¿Cuáles son los motivos por los que no se quiere hablar una lengua? Sicológicos, modas que entran, política que se sigue. En mi pueblito, Porreres, ahí en la Isla de Mallorca, de 4500 habitantes, en la que hay casi 500 árabes migrantes, los niños y niñas árabes hablan mallorquín. ¿Hablan mallorquín?, ¿por qué? Porque quieren hablar, ¿Y por qué quieren hablar?, porque es la única manera que después puedan tener un cierto relacionamiento con la sociedad y porque podrán encontrar empleo, incluso. Es que si no saben mallorquín, no encontrarán empleo. Aquí, sin ofendernos. ¿Qué lengua sabe?, guaraní; ¿Qué más?, y bueno... un poco de jopara; ¿Y qué más?, entonces... ¿Qué futuro tiene eso?

Es decir, las lenguas viven cuando se hablan y se hablan cuando se quiere hablar y cuando ese hablar abre una puerta de comunicación. Cuando nosotros tenemos sectores de la vida, en los cuales prácticamente es imposible hablar guaraní –los abogados por ejemplo–, ¿qué abogado es capaz de escribir un párrafo en guaraní, dictar una sentencia siquiera en guaraní? Peor, los médicos.... cuando la ciencia médica en el Paraguay del tiempo colonial era adelantada, ya tenemos dos libros enteros que se han encontrado de medicina guaraní, todo en guaraní. Otro libro –que está en castellano– pero todo sobre medicina, materia

médica misionera que encontramos, con los nombres de las plantas, con sus raíces, sus tallos, sus hojas, sus frutos, la manera de hacer las recetas. Y cuánto ahorraríamos, de farmacia. Porque los farmacéuticos, en general, se han inspirado en las fórmulas que extraen de estos remedios. Entonces, incluso... estamos jugando con fuego, quiere decir deforestamos y quemamos incluso lo deforestado, como para que se entierre rápido. El Paraguay está en un proceso –lo digo con mucho sentimiento– en un proceso de desertificación. Se hacen desiertos, y se hacen desiertos porque también lo que podría sostener la cultura, es rechazado del lugar de donde es: el famoso “*tekoha*”⁶, el lugar “*ñande rekoha*”⁷ el lugar donde somos lo que somos. No es “*ñande yvy*”, “*ñande rekoha*” que es mucho más que “*ñande yvy*”⁸.

Miguel H. López: Bueno, voy a hacer una cita y después voy a decir el origen, “La escuela está matando el guaraní”, esto dijo un oporai ava de Fortuna, Canindeyú en una conversación que tuvimos una tarde, y dice “¿Querés que te diga en qué momento comenzó la decadencia de nuestra cultura y de nuestro idioma en donde yo vivo?”, y le digo, “si decime”. Hablaba él más o menos de la década del 50 o 60, cuando un cura –que vivía allí con ellos– les propuso y les convenció, les persuadió de la idea de crear la primera escuela y dijo, “allí vimos empezar a caer nuestro mundo” y obviamente nosotros somos conscientes. Acaban de decir aquí: los estudiantes, los chicos, los más jóvenes odian el idioma por el modo en que se enseña en la escuela y el colegio y la universidad misma; porque hay facultades en las que están enseñando guaraní de la misma manera que lo hacen en la primaria, en la secundaria y sencillamente es como para odiar el idioma, porque como dice Melià, efectivamente la lengua es para hablar y el guaraní en particular es una lengua que se aprende en la oralidad. Entonces, en la medida en que desaparecen las palabras, desaparecen los mundos a los que esas palabras refieren. Y en teoría es una preocupación de UNESCO y de muchos gobiernos, pero en la práctica es parte de la hipocresía.

⁶ Territorio.

⁷ Nuestro territorio, nuestro lugar.

⁸ Nuestra tierra.

Nuestro sistema educativo lo único que trata es testimonialmente de colocar el guaraní como parte de su programa de estudio, pero en la práctica lo que hace es ir destruyendo la lengua. Y se produce un fenómeno sumamente delicado y penoso. Esto que decía una lingüista, que está estudiando una comparación, un estudio comparativo entre el aché y los demás guaraní y decía, “El guaraní indígena va a empezar a desaparecer –de hecho está siendo sumamente contaminado– porque las nuevas generaciones de las comunidades de los pueblos mbyá, paĩ, aché, avá, etc. están empezando a autorreferenciar el guaraní paraguayo como el guaraní de sus comunidades. Es decir, eso va deteriorando el guaraní de cada uno de los pueblos y a su vez el guaraní nuestro está empezando a desaparecer o a diluirse. Entonces hay que buscar estrategias, creo que cada pueblo, cada ciudad, cada uno debe buscar. Creo que esa es una búsqueda que depende mucho de nosotros y como decía Melià “Quien no quiere hablar no va a hablar ni a garrotazos”. Hay que mirar muy bien y con mucha desconfianza a la escuela, la escuela está destruyendo el guaraní.

La militancia artística de Josefina Plá*

Camila Recalde¹

Josefina, la joven española y Doña Josefina, la abuela paraguaya

Mi acercamiento a Josefina Plá se dio tan solo por medio de sus escritos y los escritos de sus allegados cuando versan sobre ella; quienes la conocieron, la describen con tanta admiración que lo único que nos queda a nosotros, los lectores lejanos ya sea en el tiempo o en el espacio, es permanecer con la sospecha de que lo más entrañable de Josefina, no se nos permitirá descifrarlo porque se lo ha llevado para siempre consigo, dice Almada Roche:

*“es innegable que mi liviano archivo mnemónico –el timbre de su voz, la costumbre de su andar y de su quietud y de su temperamento, el color de sus ojos (la vida, la más insurgente vida, estaba en sus ojos; esa acentuación única, lo tenaz que aún sobrevive en sus ojos de tan riquísimo gesto) – es, por escrito, creo, la menos comunicable de mis noticias acerca de su vida”.*²

Sin embargo, la escritura nos brinda la posibilidad de acercarnos a un conocimiento de la personalidad y el temperamento de la escritora,

* Poeta, dramaturga, narradora, ensayista, ceramista, crítica de arte y periodista. Aunque española de nacimiento, su nombre y su obra están totalmente identificados con la cultura paraguaya de este siglo. Radicada en Asunción desde 1927, Josefina Plá ha dedicado toda su vida a labores artísticas del Paraguay y ha contribuido enormemente a su desarrollo cultural. Ha incursionado con éxito en todos los géneros y colabora de manera regular en innumerables publicaciones locales y extranjeras.

¹ Licenciada en Letras, docente de lengua y literatura, editora de la revista Guahu, independiente, autogestiva sobre lengua y literatura.

² Almada Roche (2011) pág. 54.

y poder llegar a comprender, quizá, la razón por la cual despertó tanta admiración en sus contemporáneos. Me la imagino meditabunda, rodeada de sus muchos gatos, siempre solitaria, pero también, siempre acompañada por sus compañeros de faena artística. Aunque muchos biógrafos señalan la fecha de su nacimiento en 1909, su partida de nacimiento deja constancia de que nace en 1903, en la isla de Lobos (Islas Canarias), su nombre completo es María Josefa Teodora Guerra Galvani Plá; llegó a Paraguay en 1927 casada con el artista plástico Andrés Campos Cervera, mejor conocido como Julián de la Herrería. Desarrolló la mayor parte de su obra en Paraguay con temáticas muy ligadas al país. Murió en su casa ubicada en la esquina de las calles EE.UU. y República de Colombia el 11 de enero de 1999.

Josefina como referente artística

En la época en que Josefina llega al Paraguay, el movimiento artístico e intelectual era muy pobre, aquella escasez que es el gran problema de la vida cultural paraguaya es también su mayor encanto, ya que genera un clima propicio para la creación conjunta y la familiaridad entre los pocos agentes que se dedicaban a la labor artística e intelectual.

Josefina Plá tiene la particularidad de haber visto desarrollarse a varias generaciones de artistas e intelectuales en Paraguay y no como simple observadora, sino como una referente; no solo acompañó los distintos procesos de crecimiento y consolidación generacional sino que influyó en ellos y también se vio influida por ellos en diferentes ámbitos: literatura, historia, artes visuales, dramaturgia, periodismo escrito y radial, ensayo y crítica.

Fue testigo, además, de las crisis sociales más importantes del Paraguay durante el siglo XX: la guerra del Chaco, la dictadura de Higinio Morínigo que desembocó en la guerra civil del 47, y toda la etapa de dictadura bajo la presidencia de Alfredo Stroessner. En medio del agitado clima político, llama la atención el hecho de que intelectuales de diversas posturas políticas y ámbitos sociales se mostraran igualmente respetuosos y mantuvieran comunicación con Josefina Plá e incluso se declararan admiradores de su obra. ¿Cómo logra Josefina mantener una

relación positiva con exponentes literarios y artísticos del Paraguay sin que interfirieran las rivalidades entre los mismos? ¿En qué consiste el rol conciliador o fortalecedor de la labor intelectual que ocupó la escritora especialmente en épocas de crisis social? ¿Qué tanto influyó para la consolidación de generaciones de artistas y en particular de escritores? ¿Cuál es el alcance del compromiso social de Josefina Plá y de qué manera logró continuar su labor creativa en años sumamente frívolos e incluso hostiles con la creación artística?, son algunas de las interrogantes sobre las que discurre esta investigación.

Colaboración con distintos grupos de escritores

A su llegada al Paraguay en 1927, Josefina ya colabora en los últimos números de la Revista Juventud (1923-1926), la cual agrupaba a escritores e intelectuales; además publica sus grabados en el diario *El País*, y en 1928 realiza su primera exposición de arte con piezas de cerámica. Fueron muchos los ámbitos en los que se desempeñó y aunque no participó de movimientos político-partidarios, sus actividades tienen, de una u otra manera relación con la situación política del Paraguay: durante la década del 30 realiza dos viajes a España; del primero vuelve en el año 1932, año en que se inicia, en Paraguay, la guerra del Chaco (1932-1935), trabaja como periodista en el Diario *El Liberal*, con cuya editorial publica su primer poemario: *El precio de los sueños*. Es también Madrina de Guerra, labor que consiste en escribir cartas para los soldados combatientes en la guerra del Chaco; además, dirige *Soldado Mba'ebý-á-jha*, una revista dedicada al combatiente paraguayo. Viaja nuevamente a España en el año 1935, su viaje coincide con el estallido de la Guerra Civil Española, por ese motivo no puede regresar a Paraguay y debe permanecer durante algunos años en su país natal logrando regresar, después de muchas penurias y ya viuda, en el año 1938.

Será durante la década del 40 cuando Josefina conformará uno de los grupos literarios en el que participó de forma más entusiasta, es la década en la que se gesta el cenáculo *Vý'araity*, a partir del cual se generará una especie de renovación literaria; desde allí, se proclama

la llamada “poesía moderna” que se aleja, cada vez más, del muy insistente modernismo. Se consideran como fundadores de este grupo a Héríb Campos Cervera y a la misma Josefina Plá:

“Héríb Campos Cervera incorporó la temática social y el proximismo ético. Sus consignas de que “toda poesía debe servir” y que permitieron una toma generalizada de conciencia política porque “no debe haber belleza inútil” parte de los nuevos escritores reunidos en el cenáculo Vy’araity (...) Claro está que Josefina tomó pronto cierta distancia en cuanto al compromiso del arte con lo social y lo político. Ello, como veremos más adelante, no ha sido una actitud solipsista, sino más bien el signo de una concepción “antropológica” de la valoración misional del escritor”³

En el medio radial crea lazos laborales con el Grupo Norteamericano en el Paraguay y durante la Segunda Guerra Mundial (1939 y 1945) junto con Augusto Roa Bastos, trabajan transmitiendo las noticias de la guerra y comentándolas, posicionándose a favor de los aliados y en contra de los gobiernos fascistas, esto le concede una imagen que se inclina a favor de la democracia occidental, sin embargo, el clima político en Paraguay está agitado, el gobierno represivo de Higinio Morínigo decanta en la guerra civil del 47, se exilian muchos escritores del Grupo del 40, incluyendo a Roa Bastos por lo que Josefina se queda en Paraguay con el compromiso tácito de sostener la vanguardia cultural, de ahí surgen las primeras colaboraciones con los entonces jóvenes del grupo del 50, posteriormente, para la generación del 60 Josefina será una figura que había que honrar e incluso llega a adquirir cierto rol de guía o líder. Roque Vallejos, uno de los integrantes de la mencionada generación, dice lo siguiente:

“la generación del 60 aparece bajo un signo dialéctico de inconformidad frente al mundo. No entiende ya que la realidad es solo social. Apuntala la dimensión metafísica, religiosa y filosófica (...) Lamentablemente los poetas de esta promoción fueron

³ Vallejos (1995) Pág. 6.

dispersados por la coerción, la intriga política o en el peor de los casos, la claudicación”⁴.

Es precisamente Roque Vallejos uno de los que tomará una postura partidaria a favor del régimen stronista, razón por la cual el grupo se verá dividido. Sin embargo, tanto Roque Vallejos como otros escritores de la misma generación que respondían más bien a actitudes revolucionarias en contra del régimen que se había establecido en el país, como Miguel Ángel Fernández, conservarán su amistad y aprecio hacia Josefina Plá. Ella tenía la capacidad de conservar estos lazos porque creía en el arte y en la poesía como algo que está más allá de la política partidaria y, aunque en su obra hay una fuerte mirada de crítica social, esta mirada adquiere una veta humanista y más bien existencial. Es sorprendente la manera en que Josefina, aun teniendo relacionamiento constante con artistas e intelectuales revolucionarios, lograba mantenerse al margen de los conflictos políticos, al menos en cierta medida ya que, a pesar de su posición apartidaria, no se pueden dejar de mencionar ciertos sucesos en los que se vio enredada en cuestiones políticas a nivel nacional:

1. Al regresar de España en 1938, el gobierno paraguayo, por intermedio del Jefe de Policía Arturo Bray, le impide a Josefina la entrada al país debido a la desconfianza que generaba el intenso clima de inestabilidad política que había generado la Guerra Civil en España, sin embargo, la escritora acude a sus amistades y colegas en Paraguay apelando además a su labor de periodista y corresponsal de guerra y se le permite, después de un breve confinamiento en Clorinda, ingresar al país.
2. Durante la guerra civil del 47 su casa es allanada.
3. Siendo presidente Alfredo Stroessner es apresado Rubén Bareiro Saguier, se realiza una campaña de recolección de firmas para su liberación, Josefina Plá es una de las personas que firma esta petición y eso le cuesta el cargo que desempeñaba en ese momento en la “Escuela de Arte Escénico y Declamación”. Stroessner fue presi-

⁴ Suárez (2011) Pág. 92.

dente del Paraguay durante 35 años, su gobierno se inicia en 1954, y concluye con su destitución, tras un golpe de Estado, en febrero de 1989:

“Debo decir, y esto es a manera de confesión, que mi salida de la Escuela no fue voluntaria, me renunciaron por el delito de haber firmado un petitorio en el cual se solicitaba se dejase sin efecto, la detención, en Investigaciones, del profesor Rubén Bareiro Saguier, y se le permitiese por lo menos estar detenido en condiciones adecuadas a su grave estado, pues había sido operado tres días antes, de un riñón”⁵.

4. Otra anécdota que corresponde a la época de dictadura stronista es aquella en la que la escritora se expone enfrentándose a la Policía para ayudar a un hombre que estaba siendo violentamente apresado frente a su casa, este hombre resultó ser Luis Casabianca, miembro del Partido Comunista Paraguayo, memorable activista revolucionario que luchó contra la dictadura, y que fue compañero sentimental por muchos años de la escritora Carmen Soler. La anécdota refiere que mientras Casabianca se deshacía en gritos, sale Josefina de su casa e interviene de forma muy astuta en la situación preguntándole al apresado su nombre, y de esta manera evitando que pase quizás a formar parte de la larga lista de desaparecidos. Así lo recuerda el hijo de la escritora, Ariel Plá:

“la Policía traía a un pobre ciudadano, presumiblemente opositor a la dictadura de turno, con las manos atadas con una soga, arrastrado por entre las piedras de la calle. Estaba completamente ensangrentado, semiinconsciente por los golpes. Josefina vio la escena, corrió hasta su casa, sacó un jarro de agua de su cántaro de barro y se dirigió, casi corriendo, al portón de hierro, lo abrió de par en par y se acercó con decisión al prisionero que estaba tendido en el suelo. Un policía, con su fusil en apresto, intentó detener a Josefina y ella se enfrentó no solo a él, sino también a los demás policías que la amenazaron.

⁵ Godoy (1999) Pág. 60.

Ella exigió darle agua al hombre que estaba siendo torturado en plena calle. Fue tal su decisión que los uniformados temieron que Josefina tuviera algún “padrino” en el gobierno, y que, al final, los castigados fueran ellos. Las dictaduras nunca dan ninguna seguridad a nadie, ni aún a sus propios servidores, para cumplir con sus designios”⁶.

A pesar de estos contados acontecimientos, Josefina no es especialmente, como muchos escritores de su generación y de las generaciones con las que se involucró, una escritora de tinte social. Muchos literatos llevan la bandera de la “literatura comprometida” con la realidad y la reclaman como finalidad principal de la labor artística, pero también muchos se han demostrado en desacuerdo con ello. Esta variación en cuanto a la consideración de la finalidad artística, podría tener, en última instancia, relación directa con la situación particular de cada opinante, y en el caso particular de la literatura comprometida, se relaciona con las posiciones de poder que ocupan los escribientes o el nivel en que se ven afectados por esta realidad.

Esto es a lo que se llama la perspectiva del artista, en el caso de la mujer, por ejemplo, el ninguneo, la injusticia, su situación de desigualdad en relación al hombre está presente en la vida de la mayoría de las mujeres, por tanto, ¿cómo no mencionar esta situación en la creación o labor artística o intelectual siendo mujer? Josefina trató en sus producciones textuales el tema de la posición represiva o subordinada de la mujer en la sociedad paraguaya, fue una feminista comprometida, dedicó muchos de sus escritos a reivindicar la posición igualitaria que le corresponde a la mujer en relación al hombre. Incluso ella misma decía que sufrió discriminación e injusticias que guardaban relación con su género.

Por ello, es importante pensar en la posición social que ocupaba Josefina en un contexto determinado, considerando que esto le da una perspectiva particular. Para comprender una postura ideológica espe-

⁶ Flecha, Víctor Jacinto. Josefina Plá, una voz singular en un libro singular. Artículo publicado en ABC Color el 11 de diciembre de 2011.

cífica, es necesario determinar la posición desde la que se observan los sucesos, la posición determina la valoración que se tenga acerca de cada tema. Pero antes de seguir indagando sobre el nivel de compromiso social que reflejaba Josefina Plá en su producción textual, es fundamental definir el alcance de lo social dentro de la literatura.

La literatura y lo social

Por supuesto, la creación no puede divorciarse de su entorno:

*“Toda poesía es social en la medida en que sus instrumentos (el lenguaje, por ejemplo) son sociales; en la medida en que supone prácticas (como la de escribir) que son prácticas sociales; en la medida, en fin, en que el mundo moral e intelectual de cualquier texto poético remite a relaciones y experiencias sociales. Ahora bien, existe una poesía en la cual los acontecimientos colectivos, los conflictos sociales o sus efectos han sido transformados, deliberadamente, en material poético”*⁷.

Esta concisa y brillante reflexión no se limita a la poesía, sino que permea en la literatura toda; ahora bien, que los textos, por gestarse en un determinado contexto, se vean empapados de la realidad en la que fueron concebidos no significa, en absoluto, que deban reflejar una postura ideológica determinada, sino más bien que, puesto que la producción de un individuo se ve supeditada a su universo mental particular, el entorno social determina las características, el alcance y las limitaciones de este universo mental o cosmovisión que se traduce en posturas ideológicas. Conviene diferenciar la naturaleza social de la literatura, el compromiso social y el contenido político.

La *naturaleza social* de la literatura refiere a la visión de la literatura como un producto social, empezando por el mismo código que utiliza: la lengua es el producto social por excelencia, se gesta como un impulso de necesidad de comunicación y se consolida por un acuerdo tácito que no ha sido propuesto por nadie sino por todos. Es en la utilización de la lengua para fines artísticos cuando más se expresa su

⁷ Altamirano (1971) Pág. 7.

capacidad comunicativa, se exploran los relacionamientos implícitos, intuitivos y lo que hay de mágico y misterioso en lo más cotidiano utilizado con fines vulgares. En otro plano menos elemental, tampoco el contenido, las ideas y temas tratados por medio del uso estético de la lengua puede disociarse del entorno, el ser humano no puede expresar sino lo que experimenta, y como ser social, se aglomera con otros, vive en comunidad y esta experiencia de interacción constante inspira el establecimiento de reglas, derechos y obligaciones que van configurando la realidad del ser humano y las posibilidades de experimentación del mundo.

En cuanto al *compromiso social* que puede llegar a tener la literatura, esto depende de una voluntad individual, es una decisión del escritor, tiene que ver con la manera en que el escritor siente que debe, quiere o puede aportar a la sociedad, al menos reflejándola, como una especie de denuncia. Generalmente trata temas problemáticos como la injusticia, la pobreza, la desigualdad, la represión, el individualismo, la avaricia, la discriminación, pero no necesariamente está abocado a lo político en el sentido partidario, es decir, en la comunión de personas que comparten ideas fijas respecto al ordenamiento social y forman entidades que trabajan por un objetivo común.

Por otro lado, *la escritura con contenido político*, se refiere exclusivamente a aquella producción textual que hace referencia a los sucesos políticos que acontecen en un determinado contexto social, generalmente de tinte penoso o injusto y la consecuente toma de postura político-ideológica. Este tipo de literatura considera su compromiso social de una forma palmaria y puede llegar a visualizar la literatura como un arma, una herramienta de cambio. En el caso que nos aboca, la escritura con contenido político sería aquella que guarda relación con el Estado y los conflictos políticos que transigió la nación en la época de la que Josefina fue testigo.

La postura apartidaria

Considerando las conceptualizaciones precisadas arriba, se puede señalar que los textos de Josefina Plá no tienen contenido político, es

más, lo rehúyen de forma premeditada; la escritora no se inmiscuía en cuestiones político-partidarias:

*“Me encanta recibir gente y conversar con ella de lo divino y humano... exceptuando política y frivolidad social”*⁸.

Según cuenta Almada Roche, en entrevista con Josefina Plá, ésta había manifestado:

*“En muchos libros, en muchas cartas y en muchos poemas y artículos periodísticos he declarado inflexiblemente que no quiero verme mezclada en ningún asunto partidista. En este sentido, no vacilaré jamás. Entiendo por “partidismo” la conformidad plenaria con todo lo que un político ha escrito, escribe o escribirá alguna vez; tal modo de entrega total de sí mismo se da algunas veces en personas distinguidas y en algunos escritores y poetas, pero yo tengo declarado públicamente siendo yo española, los autorizo para que piensen de mí lo que quieran. Amo la libertad; no quiero ni puedo servir jamás a un partido. El hombre o la mujer sin partido es siempre mejor y más importante bandera para los hombres de partido. A veces, como ahora, es bueno practicar el elevado arte del silencio a la hora debida. No siempre debe ser dicha toda la verdad. Depende mucho del modo como se diga”*⁹.

El compromiso social y la militancia artística de Josefina Plá

Hérrib Campos Cervera decía que “la literatura debe servir”, apelando a cierto compromiso con la realidad social del contexto en el que se gesta la obra literaria, pero desde la perspectiva de Plá, esta utilidad es concebida de una manera más amplia:

“El poeta –dice Josefina– no puede servir a sus semejantes sino como poeta. Su obra debe realizarse dentro de los términos propios y esenciales de su condición lírica, cuyos límites no por

⁸ Godoy (1999) Pág. 93.

⁹ Almada Roche (2011) Pág. 188.

vastos son menos sustancialmente insalvables: la poesía rehúsa por naturaleza los denominadores implícitos en la definición ideológica"¹⁰.

Su obra literaria no se orienta a denunciar las injusticias y represiones políticas porque considera estos acontecimientos como algo circunstancial que no tiene una relevancia mayor en la labor trascendental del artista, ante la pregunta ¿cree en la poesía comprometida? ésta responde:

*“No creo en la poesía de circunstancia, en la poesía de cartel, los funambulismos verbales. Creo, sí, que toda poesía debe servir. Pero en este sentido: liberando al poeta primero, para que luego pueda liberar a otros hombres. Creo que la poesía es eterna, porque es camino de conocimientos, y el momento en que el hombre sepa quién, de veras, es, está muy lejos aún. Por eso repito: Creo que uno no elige su poesía, ni sus metáforas, ni sus palabras. Son ellas las que lo eligen a él. O, si lo prefiere: el poeta se elige en ellas”*¹¹.

La escritora incursionó en todos los géneros, pero es en poesía donde se refleja una concepción más alejada de lo concreto, más cercana a un tinte filosófico-metafísico y holístico. Ahora bien, en dramaturgia y narrativa, su obra tiene mucho contenido popular, es más, los motivos populares son una constante, también en su faceta de artista plástica. Además, la escritora se dedicó a investigar y escribir sobre el folclore, la artesanía y la cultura popular del Paraguay:

“escribir para el pueblo, es, por de pronto, escribir para el hombre de nuestra raza, de nuestra tierra, de nuestra habla, tres cosas de inagotable contenido que no acabamos nunca de conocer. Y es mucho más, porque escribir para el pueblo nos obliga a rebasar las fronteras de nuestra patria, es escribir

¹⁰ Vallejos (1995) Pág. 6.

¹¹ La Prensa, Buenos Aires, 1976. Entrevista de Armando Almada Roche a Josefina Plá.

también para el hombre de otras razas, de otras tierras y de otras lenguas"¹².

En cuanto que el ser humano llega al mundo unido a un cuerpo, es a partir de este cuerpo desde donde recorrerá y comprenderá el mundo, desde su cuerpo que carga una información genética y cultural, experimentará los sentimientos, la felicidad y las inquietudes que igualan a todos los seres, más allá de las características individuales y azarosas de su origen geográfico y cultural, sin menospreciar la riqueza y el encanto de las particularidades de los grupos humanas. En la obra de Josefina, estos relatos con características populares tienen cierto compromiso con la cultura paraguaya, pero están orientados a ver en ellos, en esas circunstancias particulares, aquello que conduce a una experiencia vital compartida. Desde la poesía, donde Josefina encuentra su expresión más universal, plantea la temática recurrente de la interrelación de todos los seres en esferas sublimes y lo poco trascendente de la muerte frente a una existencia múltiple e infinita:

“El arte trata –lo creo a través de lo que operó en mí– de abrir a la luz las profundidades del hombre, en las cuales todos nos parecemos más que en las exterioridades: ese desconocimiento es lo que erige al hombre en enemigo del hombre. Y bien: si es realmente ese su papel; sí, el arte redime, o, mejor, ayuda al artista a redimir sus cautivos”¹³.

Esa capacidad que tiene el arte de redimir al artista es fundamental para comprender la falta de toma de postura partidaria desde la creación artística. Se apela a la escritura de tipo intimista considerando que si el artista puede lograr un profundo autoconocimiento, esto podría conducir a una comprensión solidaria de las actitudes ajenas y una consecuente redención del ser humano porque permite a los demás, actuar con libertad. Es decir, el arte es capaz y debe apuntar a lograr un cambio real y no un cambio basado en diferencias ideológicas o culturales que inciten a una mayor separación y toma de partido. Un afán de

¹² Almada Roche (2011) Pág. 115.

¹³ Almada Roche (2011) Pág. 192.

libertad colectiva a través de métodos estandarizados distanciados del individuo son los que, en el universo poético de Josefina, configuran el círculo engañoso de la imposibilidad de la libertad y, paradójicamente, la búsqueda constante de la misma Josefina escribió: “*Hombre la libertad no es tu indulto, es tu condena*”, el tema de la libertad es tratado como una utopía, un imposible que sirve de motor para continuar luchando:

Glosa I (Cambiar sueños por sombras, 1984)

*¿Qué haremos contigo libertad
cuando todos seamos libres y dueños?
¿Cuando ya hayamos olvidado
la geometría de rejas y de encierros,
los gritos de tortura
la canción de los hierros
el trueno de los pelotones?
¿Cuando ya no haya más carteles que indiquen con el dedo
lo que debe estar a la derecha o la izquierda?
¿Cuando todo sea centro?
¿Cuando ya no hayan vendas sobre los ojos
para las bocas freno
cuadrícula para las ideas
para la canción apagafuegos?
¿Qué haremos
contigo libertad
cuando ya no seas más que sueño?*

*...Porque las cosas no son nuestras
sino en tanto son sueños.
Después ya no nos pertenecen
nosotros les pertenecemos”.*

En el universo poético de Josefina, la libertad es un ente confuso que el ser humano al mismo tiempo busca y rehúye, algo que, en esencia, desconoce, pero puede acercarse, asomarse a la libertad desde

el arte, aunque no de manera en que la labor artística tenga como función conseguir la libertad, sino más bien, de manera que pueda llegar a otorgar redención de forma natural ante la entrega del ser al arte aun ignorando el por qué. Es decir, escribir no es un acto cuya finalidad es liberar, sino cuya consecuencia puede llegar a ser la libertad, pero el motor del hecho, es, indefectiblemente, un misterio:

“Si yo supiera por qué escribo se iría uno de mis más serios motivos de preocupación. Y de yapa, posiblemente, no escribiría más (...) sólo sé que me siento contenta mientras escribo, como uno se siente feliz, aunque duela, cuando se saca una espina”¹⁴.

Por tanto, la única libertad posible es la interior, Roque Vallejos afirma que la poesía de la escritora:

“no es temáticamente rebelde, sino revolucionaria. No aspira meramente a repeler los abusos ínsitos que pesan sobre la condición humana. Intenta ella la consecución de una libertad re-creadora capaz de engendrar un hombre nuevo, independiente éste de las fuerzas cósmicas que lo agobian y, a la vez, conatural a una supra realidad infinita”¹⁵.

Al margen de la postura apartidaria, la escritora tiene una ideología firme que la lleva a sentir cierto grado de compromiso social, ese compromiso no se orienta a una militancia confrontativa ya que considera que el arte va más allá de la política; Su compromiso social apuntaba, por un lado, a impulsar la profesionalización de la creación artística y la labor intelectual reflexiva y rigurosa. Por otro lado, a reflejar las situaciones de injusticia que padecen ciertos grupos marginados como las mujeres y la clase económicamente desfavorecida, esto se refleja sobre todo en su narrativa breve y teatro. Este compromiso con la cultura paraguaya podría justificar, en parte, la gran admiración que generó en sus contemporáneos.

¹⁴ Vallejos (1995) Pág. 10..

¹⁵ Almada Roche (2011) Pág. 192.

La perspectiva de la escritora

En primer lugar, no hay que ignorar que era extranjera y aunque se mimetizó bastante con la cultura paraguaya, no se veía involucrada en la misma medida en la que pudiera hacerlo alguien nacido y criado en el país. En relación a esta “perspectiva” particular de la escritora, señala Miguel Ángel Fernández:

“La perspectiva de su creación es, por tanto, diferente de la de un escritor que escribe desde un arraigo originario, y distinta asimismo de la de los autores cuya perspectiva es la del exilio”¹⁶.

La misma Josefina manifiesta que ella, como española, tiene una manera de observar los acontecimientos que puede resultar radicalmente distinta e incluso, según ella, privilegiada:

“para ver la realidad de una situación cualquiera en un país en determinadas épocas, es preciso ser extranjero o bien ciudadana fuera del país”¹⁷.

Considerando esta visión particular, se puede comprender mejor el sentir de la escritora en relación a la sociedad paraguaya y la manera en que su propia creación se ve supeditada al contexto. En Paraguay no hay hasta el día de hoy una producción intelectual y artística abundante y excepcionalmente revolucionaria en comparación con contextos culturales extranjeros, mucho menos lo había a principios del siglo XX. Josefina llega a un país con esas características y su pensamiento se direcciona a una consideración de que, al margen de los motivos populares, el desarrollo artístico e intelectual guarda estrecha relación con las influencias extranjeras:

“El intercambio –insistimos en él por su papel decisivo y porque es un hecho que muchos aún pueden recordar– con el exterior, no existía: los pintores locales no habían realizado fuera del país más que dos exposiciones (1933 y 1934) colectivas

¹⁶ Fernández (2015) Pág. 6.

¹⁷ Godoy, Marylín (1999) Pág. 70.

*ambas, y una individual (1938) (No se incluyen, por supuesto, la realizadas por artistas paraguayos residentes en el exterior, ya que ellas no podían aportar nada a la modificación del statu quo local, aunque sí al prestigio del arte nacional”*¹⁸.

La obra artística de la escritora, si bien busca un acercamiento constante con los motivos populares, lo hace desde un afuera, esto es lo que Miguel Ángel Fernández llama “La encrucijada” y pone como muestra y reflejo de ello, la configuración temática de uno de los cuentos más ilustres de Josefina: “La mano en la tierra”, en el cual se refiere lo obstinada que puede ser la incomunicación fruto de barreras culturales. Ahora bien, como ya se mencionaba anteriormente, la falta de contenido político y de posición partidaria, no es solo consecuencia de una perspectiva foránea del Paraguay, sino también lo es de una comprensión de lo fortuito de la nacionalidad, algo de ese sentimiento de irrelevancia geográfica lo expresan los versos de *El polvo Enamorado* (1968):

*“Levántate, camina, porque
son muchas las jornadas,
y viático tramposo el puñado de tierra que brindaron
a tu hambre”.*

El pensamiento eurocéntrico

Esta mujer, innegable impulsora de la profesionalización y rigurosidad de la labor artística e intelectual en el país, tiene una concepción (no totalmente inexacta) del Paraguay como un país “huérfano” y aislado. Mucho se ha indagado sobre la escasa producción literaria paraguaya, dos de los postulados más populares son: primero los sucesivos conflictos bélicos que menguaron la población y el entusiasmo nacional, y segundo el escaso intercambio cultural extrafronteras del Paraguay, este segundo factor, ampliamente difundido bajo el tópico de la insularidad paraguaya, es considerado por muchos algo irrefutable y al respecto se mencionan también una serie de factores, entre los que

¹⁸ Plá, Josefina (1992) *Obras Completas*. Tomo I. Pág. 327.

cabe destacar: a. La situación de aislamiento económico que se vivió durante los primeros años de independencia política y el periodo del gobierno francista, que obstaculizó el intercambio con el exterior y consecuentemente con las corrientes y renovaciones artísticas literarias; b. la situación de mediterraneidad del país que se ve acentuada por la no posesión de minas y otros atractivos económicos que hubieran facilitado la construcción de rutas y el intercambio; c. los sucesivos gobiernos dictatoriales que limitaron el libre relacionamiento, aunque el exilio significó, finalmente, un contacto de la literatura paraguaya con el exterior y en el exilio se gestaron grandes obras que marcaron el rumbo de la literatura paraguaya. No se pretende aquí refutar o reafirmar estas conjeturas, sino visualizar el subyacente contorno eurocéntrico en el planteamiento que considera las influencias extranjeras, en el ámbito artístico, como algo necesario y sin las cuales, el Paraguay quedaría sin guía; esta visión no implica necesariamente una influencia europea, sino que reivindica, principalmente, la necesidad de interacción con el exterior, es decir, con otros países. A pesar de que se plantee la idea de **intercambio**, subyace la idea de necesidad de **influencia** extranjera en el Paraguay para el progreso de su ámbito creativo, es decir, la colonización cultural. Si se recobra la historia remota del Paraguay hasta llegar a las tierras guaraníes, la orfandad de conceptos artísticos se comprende en cuanto que el concepto mismo de “arte” es un concepto prestado, o más precisamente, impuesto, la hispanidad comprende el “arte” ontológicamente según criterios de origen europeo y este apunta, más bien, a un afianzamiento de las personalidades artísticas individuales, contrario al concepto de artesanía, más ligado a lo comunitario. La percepción que tiene Josefina sobre la necesidad de influencias extranjeras se acentúa particularmente en las artes plásticas:

Alborno, Samudio, Colombo, Sánchez, Delgado Rodas y Campos Cervera, los primeros cuatro, becados, “estudiaron todos en Italia; en Roma principalmente. Delgado Rodas y Campos Cervera estudiaron también en Italia, pero brevemente, por lo menos el segundo. Delgado Rodas había estudiado primero en Buenos Aires; más tarde fue a Europa. En lo que se refiere a Campos Cervera, sus estudios principales transcurrieron en

*Madrid y París, sobre todo en París. Estos hechos signaron no solo la formación de unos y otros, sino también, en gran manera, su trayectoria y con ella determinadas actitudes ulteriores en el inevitable enfrentamiento con la circunstancia*¹⁹.

Además, para Josefina no era suficiente, generalmente, conocer las tendencias exteriores a las fronteras paraguayas, sino que era necesario un intercambio constante, quedarse en Paraguay, según ella, resultaba generalmente para los artistas un estancamiento, así, continúa reflexionando sobre la primera generación de artistas plásticos que viajaban a estudiar al exterior becados y manifiesta que:

*“Una vez en el país (de regreso), anclaron en él y ya no se movieron de él en procura de una renovación de horizontes. En cambio, los dos últimos hicieron de su vida –sobre todo Campos Cervera– un constante pendular entre el terruño y el exterior [...] Esta actitud les permitió acendrar libremente sus propios recursos; independizarse del ambiente e imponer, en cada contacto, su personalidad sin interferencias*²⁰.

En ese sentido, ella pasó a ocupar cierto rol de mentora para los artistas locales, sobre todo para los más jóvenes, es decir, la generación del 50 en adelante, muchos de ellos, especialmente los del 60 y 70 pertenecían a movimientos revolucionarios clandestinos contra el régimen, ya que el nivel de opresión llegó a tal grado que verse afectado ya no correspondía únicamente al sentir nacionalista, o a quienes poseían posturas ideológicas partidarias sino que permeaban en múltiples aspectos de la vida humana, la libertad de expresión, los derechos humanos, el afán de poder, etc.

Es por este motivo que, aun a sabiendas de que la labor artística desatiende todo tipo de obligaciones, surge la curiosidad de comprender por qué Josefina no tenía actitudes confrontativas contra el régimen. Blandiendo hipótesis sobre su perspectiva particular y sus ideas sobre la naturaleza de la poesía y la literatura se puede comprender que

¹⁹ Plá, Josefina (1992) *Obras Completas*. Tomo I Pág. 325.

²⁰ Plá, Josefina (1992) *Obras Completas*. Tomo I Pág. 325.

su obra artística no esté cargada de contenido político, pero más allá de lo literario, Josefina tampoco se pronunció abiertamente contra las dos dictaduras que le tocó vivir en Paraguay, si bien, como hemos visto, su perspectiva en cuanto a la labor artística condice con una concepción de la misma que va más allá de lo político; la escritora no solo se dedicó al trabajo artístico, también trabajó como periodista en medios escritos y radiales, fue ensayista e investigadora, ámbitos en los que tampoco manifestó una toma de postura contra el *establishment* político, y tampoco se tienen noticias sobre su participación en movimientos políticos revolucionarios.

No se puede, en absoluto, desmeritar la labor de Josefina Plá por el hecho de no haber participado activamente en las revoluciones políticas del país, pero sí se pueden conjeturar los motivos que habría tenido o las circunstancias que la llevaron a no involucrarse en este aspecto. Por su parte, Miguel Ángel Fernández especula “*quizás por miedo*”, considerando el alto nivel represivo y la delicada posición en la que la dejaba, entre otros factores, ser madre soltera. Particularmente creo que la militancia política, para ser digna, debe significar una entrega total, un modo de encarar la vida, pero en el caso de Josefina, ya sea por su posición de extranjera, por sus ideas sobre las capacidades del arte, su sentir humanístico o su amplitud existencial, no era la militancia política partidaria lo que despertaba pasión en ella sino la militancia artística, como todo espíritu apasionado, sabía que no podía contribuir sino en aquello en lo que depositaba, realmente, toda su pasión, pasión que la llevó a convertirse en una figura clave de la historia del Paraguay, cuya producción artística e intelectual actual no se puede pensar sin su influencia.

Bibliografía

- Almada Roche, Armando (2011) *Josefina Plá: Una voz singular*. Asunción: Grupo Editorial Atlas.
- Altamirano, Carlos (1971) *Poesía Social el siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S.A.

- Bareiro Saguier, Rubén y Villagra Marsal, Carlos (2007). *La mano en la Tierra y otros relatos, Josefina Plá*. Edición especial para ABC color. Asunción: Servilibro.
- Dirección de Cultura, Municipalidad de Asunción. *Josefina Plá: Su vida, su obra*.
- Fernández, Miguel Ángel (2015) *Josefina Plá: La producción cultural en la encrucijada*. Asunción: Servilibro.
- Godoy, Marylin (1999) Josefina Plá. Asunción: Editora Don Bosco.
- Méndez-Faith, Teresa (2009) *Paraguay: novela y exilio*. Edición aumentada. Asunción: Intercontinental Editora.
- Peiró Barco, José Vicente. *Literatura y Sociedad. La narrativa paraguaya actual (1980 - 1995)*. Tesis Doctoral.
- Plá, Josefina. (1992) *Obras completas*. Tomo I. Asunción: Instituto de Cooperación iberoamericana.
- Plá, Josefina (1985) *Espanoles en la cultura del Paraguay*. Asunción: Editorial Araverá.
- Plá, Josefina (1976) *Literatura Paraguaya del siglo XX*. Asunción: Ediciones Comuneros.
- Suarez, Victorio (2011). *Proceso de la literatura paraguaya*. Asunción: Editora Litocolor.
- Vallejos, Roque (1995) *Josefina Plá: Crítica y antología*. Asunción: La Rural Ediciones.

DEBATE

Participante: Nombreste a Roque Vallejos, por momentos dijiste que era stronista, pero que sus escritos, su actuar decían otra cosa. ¿Planteaste eso?

Camila Recalde: No, lo que yo comenté es que nosotros lo leímos a él en un club de lectura que hablaba sobre literatura y dictadura, y que sus escritos tenían una carga de angustia existencial, de bajón muy fuerte; eso consideramos con que era también un reflejo del ambiente que se vivía.

Participante: Comento algo que yo escuché de él. Se declaró stronista, pero a última hora –no sé si en la época de Stroessner o después de la dictadura– quiso cambiar o cambió. Pero dicen que fue muy difícil el cambio. Se puede cambiar con el tiempo, pero te puedo asegurar que es muy difícil, según palabras de él. Por otro lado, quería comentar que a Josefina Plá la veo más como artista, y como dicen algunos –no digo yo, verdad– el arte nunca tuvo religión, ni ideología ni sexo. Gracias

Participante: Muy interesante la ponencia. Podrías ahondar un poco más en su obra escrita, o sea básicamente en su literatura, algo de historia también, creo que escribió sobre la esclavitud en Paraguay. Yo no conozco de su biografía pero me da la sensación de que era medio antisocial, o la palabra no sé si es antisocial, pero estaba en grupos muy elitistas, el grupo de los artistas, no se metía mucho en movimientos sociales o políticos, no sé si tenía inserción social, su obra refleja la cultura paraguaya, ¿era una persona que salía o estaba muy aislada?, cómo la ves en ese sentido, su sociabilidad, espacios de inserción. Me queda la idea de que estaba en grupos muy cerrados, muy exclusivos.

Camila Recalde: En cuanto a su obra, en realidad yo no conozco toda su obra porque es mucha, el que mencionas es un libro que se llama “Hermano negro” sobre trata sobre la esclavitud en Paraguay. Escribió sobre la influencia española en Paraguay, sobre cuestiones sociales tiene varios escritos, ensayos, libros publicados; escribió teatro para niños, teatro para no tan niños, escribió narrativa, escribió poesía,

escribió también crítica de arte. Incursionó en muchos aspectos, escribió sobre el barroco guaraní, el barroco religioso, estudió mucho sobre el Ao Po'í, la cuestión cultural en Paraguay. Y también hizo un poquito de historia, en cuanto a lo que es literatura por ejemplo, ella junta las generaciones, habla de los grupos, habla de los representantes y también hace lo mismo en artes plásticas. Entonces sí tiene una obra muy extensa, de repente uno encuentra y dice “mirá esto también escribió”.

En cuanto al relacionamiento social, en realidad lo ideal sería que quienes la conocieron de cerca puedan decir con quién se juntaba y con quién no. Lo que sí ella comenta –y que también comentan muchos– es que ella vivía sobre la calle Estados Unidos y que constantemente recibía visitas. Hay un libro de Marylín Godoy –que a mí me gustó mucho–, porque ella trae una serie de entrevistas que tuvo a lo largo de un tiempo con Josefina, hablaban muy amablemente y ella le pregunta si nunca se sintió sola y ella le dice que sola no se sintió porque todos los días sí o sí alguien está. O sea, sí tenía muchas visitas y constante relacionamiento, quizá no sea antisocial la palabra, pero de ahí a que se junte con distintos grupos, eso ya sería otra cosa.

Participante: De hecho, cuando hablás de *Vy'araity*, ese grupo de gente que se reunía ahí a tertuliar fue un grupo de personas muy intenso, Roa Bastos, Elvio Romero, Herib Campos Cervera, son fundadores de una opción ante la literatura y les copaba mucho a ellos Josefina. Y ellos no tenían mucha cabida en los grupos hegemónicos de la literatura de ese entonces, porque en esa época Roa Bastos no era Roa Bastos con mayúscula, ni tampoco era María Elena Saguier, eran dos jovencitos que les gustaba la literatura. Campos Cervera era un muchachito que desertó de sus estudios de ingeniería. Sabía física cuántica y dejó todo por la poesía, y estaban ahí. Para mí, si no tenía opción político partidaria Josefina, si su opción política era la creación. Era estimular la creación, y tenía muchísimas visitas y mucho diálogo con la gente y quizá por eso tiene esa resonancia que estás diciendo de miradas positivas de diferentes ámbitos. No me acuerdo en qué libro había leído, pero eso claro que Josefina es la primera mujer en muchas cosas y el grupo de la sociedad de escritores de ese entonces, la élite literaria, no

le bancaban a Josefina, “Josefina Plaga” le decían, porque no podían aguantar que esté en un programa de radio, hablando con un acento español, discutiendo las cosas que no les gustaba y quizá le hizo también afirmarse tanto en las cosas porque se le deportaría fácilmente. Eso quería comentar, porque para mí sí fue muy sociable, en un momento muy hostil. Ahora mismo luego es muy hostil hablar de literatura, habiendo tantas necesidades.

Participante: ¿Josefina incursionó o trató con algún movimiento feminista en esa época o ella se consideraba una feminista? Tengo entendido que hablaba mucho sobre los derechos y la igualdad entre hombres y mujeres.

Camila Recalde: Ella escribía sobre la situación de injusticia que vivían las mujeres, por ejemplo, “La pierna de Ceferina” es un cuento, que trata sobre situaciones de mujeres en las que ellas se ven supeditadas al ambiente y se ven subordinadas por la sociedad, por una posición no igualitaria. Hay un cuento donde trata sobre una mujer que era empleada doméstica, y que queda embarazada del patrón. Sí, aborda el tema de la mujer y las injusticias hacia la mujer, son una constante en su producción artística y creativa. No sé si participó de grupos feministas activamente, realmente no sé, pero en sus declaraciones, constantemente ella estaba reivindicando la posición de la mujer y estaba hablando de la injusticia en la que se vivía. Entonces no sabría decirte si formó o no parte de grupos específicamente.

Lo que ella manifiesta en un momento es que a ella –como mujer– también le fue difícil hacer todo lo que hizo, que le fue más difícil porque era mujer. De por sí era un escándalo su vida, porque ella era una mujer soltera, se embarazó después ya de quedar viuda, tuvo un hijo al que le apellidó solamente con su apellido y era una mujer independiente, que vivía sola también y que se mantenía sola, entonces era digamos un ejemplo de la liberación de la mujer.

Participante: Una anécdota con ella. Yo me acuerdo que estaba en la academia literaria del colegio y ella sí tenía apertura e interés en estimular a jóvenes creativos, creadores, escritores o a cualquiera que

se interesara en incursionar en esa línea, ella no tenía dificultades para recibirle. Recuerdo que con la profesora de literatura, íbamos y le invitábamos a las cuestiones académicas que nosotros teníamos, y se iba. Era de una sencillez extraordinaria, habiendo tenido toda la producción literaria que tuvo, se esperaba que por lo menos tuviera una vida acomodada, pero ella era extremadamente sencilla y extremadamente humilde en ese sentido. Pero le encantaba —yo recuerdo— recibir a los jóvenes que estaban en el movimiento literario —en mi época era más de nivel estudiantil— y siempre estaba rodeada de sus gatos —eso sí, millones de gatos en su casa— y la cuestión es que le encantaba escuchar la poesía que interpretaban los jóvenes o que le leían los jóvenes, y bueno, un poco eso para contar la anécdota de ella, gracias.

Participante: Una pregunta. En términos de la posición política que tenía ella, de no involucrarse en los acontecimientos políticos de su entorno, pero independientemente a eso, sus poesías expresaban una posición. Entonces parecería que hay una contradicción. ¿Cómo vos lo percibís? Para mí es una contradicción.

Camila Recalde: Realmente yo no sé en qué poesía, por ejemplo, se puede decir que toca temas políticos, si hablamos de la política como una cuestión más amplia, que incluye hasta los hechos más nimios, quizá sí, pero en cuanto a tomar partido por una corriente política, yo no creo que en su poesía se refleje eso. En lo que sí se refleja —más bien en narrativa y en teatro— es la cuestión de la injusticia hacia ciertos grupos sociales, hacia los pobres, hacia las mujeres, hacia los ancianos, hacia los indígenas, pero no directamente tomando una postura política. Yo creo que en su literatura eso no se muestra en ningún momento, al menos yo no encuentro ningún texto que se pueda decir explícitamente. Incluso hay una poesía que se llama “Glosa 1”: *“Qué haremos contigo libertad, cuando todos seamos libres de dueños, cuando ya hayamos olvidado la geometría de rejas y de encierros, los gritos de tortura, la mansión de los hierros, el trueno de los pelotones, cuando ya no haya más carteles que indiquen con el dedo lo que debe estar a la derecha o a la izquierda, cuando todo sea centro, cuando ya no hayan vendas sobre los ojos, para las bocas freno, cuadrícula para las ideas, para*

la canción a pan fuego, qué haremos contigo libertad cuando ya no seas más que sueño, porque las cosas no son nuestras si no en tanto son sueños, después ya no nos pertenecen, nosotros les pertenecemos". Para mí, eso no quiere decir que ella se declara de "centro", es la nominación nomás que nos lleva directamente a lo político – izquierda, derecha, centro – pero realmente yo no la considero como una declaración política.

Tomás Palau* : consecuencia crítica en tiempos de hegemonía oligárquica

Milena Pereira Fukuoka¹

*Hombre en concordancia consigo mismo
y con el movimiento de color rojo
que estremece su casa
Roque Dalton, En una biblioteca de Pekín...*

*Una amiga medio poetisa
definía así el lamento
de los intelectuales de clase media:
“Soy prisionero de la burguesía:
no puedo salir de mí mismo”.
Roque Dalton, Solo el inicio*

En el prólogo de *Mito y Duelo*, fundamental trabajo de Mauricio Schwartzman sobre el proceso de restauración institucional operado entre febrero y mayo de 1989, Tomás Palau expone un conjunto de tesis sobre los cambios, continuidades y disputas que atravesarían a la

* Nació en Asunción el 8 de diciembre de 1944. Licenciado en Psicología. Hizo sus estudios de especialización en los EEUU, obteniendo su Masterado en Educación. En Santiago de Chile obtuvo el master en Sociología. En 1983, participa en la fundación del Banco Paraguayo de Datos. Colabora en trabajos de investigación en el Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos (CPES).

¹ Abogada por la Universidad Católica de Asunción y Magister en Derechos Humanos por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Maestría en Ciencias Políticas en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Realiza un doctorado en Derecho Constitucional en la Universidad de Buenos Aires. Ha efectuado varios estudios en temas de derechos humanos y políticas públicas. Es investigadora asociada de BASE Investigaciones Sociales.

sociedad paraguaya a partir de dichos acontecimientos. Cinco aspectos claves fueron comprendidos por Palau ya en agosto de 1989²:

- i) El sentido estructural del golpe de febrero y del reordenamiento gubernamental emergente, orientado a la modernización del capitalismo paraguayo, con la consecuente implantación de una política económica más nítidamente neoliberal.
- i) La emergencia de una nueva concepción de lo político sustentada en el mecanismo electoral como eje regulador, y en los partidos como actores centrales, en detrimento del rol político del sujeto social colectivo (coordinadoras campesinas, sindicales y otras), escindiéndose la demanda social de la representación política, en un proyecto altamente funcional a la derecha.
- ii) La paradoja de que, pese a la irrupción de más partidos en la arena política, el tipo de pensamiento político que tendería a producirse sería un pensamiento político-ideológico mucho más homogéneo y de carácter conservador, pues los partidos opositores habían aceptado la continuidad de la estructura del gobierno anterior, limitándose en adelante solo a criticar elementos accidentales del proceso, todo lo cual tendería a profundizar la homogeneización política de la sociedad;
- iii) Con relación a su contenido, el pensamiento político que pasa a predominar no solo en los partidos, sino también en la intelectualidad, se caracteriza por un optimismo que consideraba que el proceso hacia la democracia era irreversible y que, más tarde o más temprano, la democracia representativa llegaría. Palau señalaba que buena parte de los adherentes a esta perspectiva (entre los que se encontraban tanto liberales como social-demócratas) habían preferido echar un “fraterno manto de olvido” sobre los problemas que precedieron y sucedieron al reordenamiento operado desde el golpe;

² Cfr. Tomás Palau, “Prólogo”, en: Mauricio Schwartzman, *Mito y Duelo. El discurso de la “pre-transición” a la democracia en el Paraguay*, Segunda edición, Asunción, BASE Investigaciones Sociales, 2015, pp. 15-22.

iv) El desafío que representaba para el pensamiento crítico –aquel que permanece cauteloso, escéptico y poco proclive a confiar en que el golpe de febrero, con lo que suscitó, camine necesariamente hacia una democracia– el aumento de la complejidad de los modos de canalización del conflicto. Palau comprendía que existía un momento de crisis y que la intelectualidad de izquierda debía esforzarse y ser capaz de adaptar sus categorías de análisis para poder dar cuenta del nuevo escenario, el de una realidad compleja y refractaria a las interpretaciones lineales.

Es este el contexto en el cual le cupo a Tomás Palau desarrollar lo más extenso y significativo de su producción intelectual y de su práctica profesional. Desde 1989 hasta el año 2012 transcurren poco más de dos décadas. En nuestra perspectiva, es durante este periodo que el sector más atrasado, el sector *tradicionalista* del bloque oligárquico consolidado durante la dictadura stronista, alcanza el mayor grado de hegemonía en Paraguay. Esto no ocurre precisamente porque la fuerza haya resignado su centralidad como garante del mando, ni porque los sectores mayoritarios de la población hayan pasado a poder incidir con sus reivindicaciones en la agenda pública, o se haya modificado la orientación de organizar el poder estatal con el fin de favorecer casi exclusivamente la acumulación de capital en escala nacional e internacional. Es el factor persuasivo el que habría pasado a jugar un rol preponderante, favoreciendo la construcción del consentimiento, del acuerdo respecto de la estructura de mando y control político, y la aceptación de la distribución desigual de poder político, de riqueza y de libertades, por la población.

El consenso ideológico en torno a la idea de transición democrática y la construcción a partir de él de todo un mapa de sentido respecto de lo que era posible, deseable y de lo que no lo era, operaba al tiempo en que se producía la más avasallante expansión del capitalismo en el campo paraguayo, a través de incrementadas formas de violencia contra el campesinado y los pueblos indígenas. Como intelectual crítico, la tarea intelectual de Palau se concentró en elucidar, caracterizar y

denunciar dicho conflicto³. Con ello, apuntaba al núcleo del poder económico y político en el país, llegando a constituirse en una de las voces intelectuales críticas más potentes y, probablemente, la más identificada con la denuncia del modelo, al que definió como *neofeudal*:

Sea por los latifundios de antaño devenidos en campos sojeros, sea por los actuales latifundios ganaderos, el país no dejó de ser nunca un territorio caracterizado por la herencia feudal, oligárquica y conservadora que lo marcó desde la guerra de la Triple Alianza. La tierra –en mucho mayor medida que en otros países de la región– sigue siendo el elemento mediador para la obtención de los símbolos de estatus social y acumulación de riqueza y, en consecuencia, la clave para el ejercicio del poder político. No es casual que la derecha política y el poder real, el económico, se hayan unificado más que nunca durante el gobierno de Fernando Lugo en defensa de los intereses latifundistas. De ellos derivan, todavía, la hegemonía política y la acumulación capitalista de riquezas⁴.

En tiempos de desideologización de los conflictos y de extendida convicción acerca de la inevitabilidad del capitalismo, sostuvo una línea de trabajo fundada en la crítica de la economía política, sin obviar los aspectos ideológicos, culturales y políticos del orden.

A través de su producción teórica, de su práctica educativa, de su vinculación con movimientos populares y organizaciones sociales, y de la organización de un centro de investigación, fue construyendo una obra que ha cumplido y cumple el rol contrario al que atribuye Gramsci a los intelectuales del bloque de poder: si estos constituyen la “clave de bóveda”, el punto central que soporta la estructura, que sostiene

³ “En último término, el pensamiento crítico puede considerarse como el esclarecimiento y autoconciencia de los conflictos, luchas y esperanzas de una sociedad así como de la forma de intervenir en ellos”. Carlos de Cabo Martín, *Pensamiento crítico, constitucionalismo crítico*. Madrid, Editorial Trotta, 2014, p. 33.

⁴ Tomás Palau, “La política y su trasfondo. El poder real en el Paraguay”, en: *Es lógico que una sociedad agredida se defienda. Recopilación de artículos 2008-2011*, Asunción, Base Is, 2012, p. 224. Publicado originalmente en la Revista Nueva Sociedad N° 229, setiembre-octubre de 2010, Buenos Aires.

y equilibra el edificio del poder, los dispositivos construidos por Tomás Palau apalancan el movimiento de los pilares centrales que deben ser removidos para avanzar hacia una sociedad plenamente humana, emancipada y justa.

En este artículo nos limitaremos a esbozar contornos de su biografía, identificar pilares de la obra construida a lo largo de su vida, interpretar algunos nudos problemáticos encontrados en su producción intelectual y compartir una impresión acerca de su singular modo de practicar el trabajo intelectual comprometido.

Consideramos que el estudio detallado y sistemático de su producción teórica requiere ser abordado y recorrido por un grupo compuesto de diversas miradas, dada su envergadura, los diferentes ejes temáticos que abarca y las claves estratégicas de comprensión de la realidad paraguaya que pueden encontrarse en la misma.

Algunos datos biográficos⁵

Tomás María Luis Palau Viladesau nació el 8 de diciembre de 1944 en Asunción. Sus abuelos maternos y paternos eran españoles catalanes, a excepción de la abuela materna quien nació en Canarias. Tomás era el mayor de tres hermanos y con todos se siguió la tradición catalana de llevar tres nombres. Siendo muy pequeños falleció su madre, quedando bajo el cuidado de su padre, de una hermana de éste y de su madre, la abuela Margarita. Esta última fue muy importante en su vida. La hermana de Tomás, también llamada Margarita, recuerda que su familia conservaba mucho las tradiciones y costumbres catalanas, y que la infancia y juventud de los tres hermanos, en especial la de Tomás, estuvo muy influenciada por esta abuela de gran personalidad a la que quisieron entrañablemente. Asimismo, rememora situaciones que evidencian que desde niño Tomás mostraba un carácter muy firme y que buscaba proteger siempre a sus hermanos más pequeños.

⁵ Por sus aportes para la construcción de este apartado queremos agradecer a Margarita Palau, Marielle Palau, Ramón Fogel, Melquiades Alonso y Teresa Valdés Echenique.

Sus estudios iniciales los realizó en el Colegio de La Providencia, la primaria en el Dante Alighieri y los secundarios en el Colegio Cristo Rey.

Una faceta suya poco conocida fue la de su pasión por la música, en especial el jazz, y su interés por el cine y la fotografía. Su abuelo Manuel Viladesau abrió la primera casa de música del Paraguay, la “Casa Viladesau”, que fue durante décadas la más importante en el rubro. Fue director de orquesta, violinista y profesor de teoría y solfeo. A partir de la década del 20, a través de la Casa Viladesau, se promovieron las primeras grabaciones discográficas de música paraguaya, realizadas en Buenos Aires con intérpretes del país, como fue el caso de Herminio Giménez. En su juventud, Tomás trabajó como comunicador en la Radioemisora Mariscal López⁶. Sus familiares recuerdan que producía y conducía un programa de contenido musical y que fue pionero en difundir la música de los Beatles en el país.

Terminado el colegio, cursó la carrera de Psicología en la Universidad Católica, cuya Facultad de Filosofía funcionaba en ese tiempo en la sede del Colegio Cristo Rey. Desde el punto de vista académico, se concentraban allí profesores que cultivaban líneas de pensamiento avanzadas para el contexto. Durante sus estudios universitarios (1962-1966) tomó contacto con el sacerdote jesuita Luis Ignacio Ramallo, con quien cultivó una relación cercana y que sería muy significativa en su vida. Culminada la licenciatura en psicología –primera promoción de la UCA– obtuvo una beca y realizó estudios de postgrado en la Universidad de Nueva York en Búffalo (1967-1969), graduándose con el título de Máster en Psicología Educacional.

Tras su retorno al Paraguay participó en los encuentros de jóvenes que se realizaban en la quinta de los jesuitas en Trinidad –actual Colegio Técnico Javier– donde dio charlas sobre música, con énfasis en el jazz. También contribuyó con las charlas de extensión universitaria que se efectuaban en la Facultad de Filosofía, todavía en el colegio

⁶ Su director era Manuel Chamorro Damus. Fue una de las primeras radios cerradas por la dictadura stronista en 1961.

Cristo Rey, y participó del Servicio de Extensión Universitaria (SEU), con sus campamentos universitarios de trabajo, promovidos por el P. Pascual Páez sj. Con este sacerdote volvería a encontrarse en Chile, donde Páez trabajaba para el organismo de reforma agraria (ICIRA). Años más tarde, desarrollaron juntos en Alto Paraná el Programa de Ayuda Cristiana (PAC).

En el año 1969 –año de la movilización estudiantil ante la venida de Rockefeller– Tomás reemplazó como docente a Luis Ignacio Ramallo en la materia Psicología Social de la carrera de Psicología. Luis Ignacio Ramallo fue un sacerdote jesuita español, nacido en 1931, que estudió y enseñó en varias ciudades, entre ellas Asunción. Se graduó en Teología en el Boston College y obtuvo su Ph.D. en Psicología Social en la Universidad de Harvard. Ramallo tuvo que dejar el país para dirigir desde 1969 la Escuela Latinoamericana de Ciencias Sociales (ELAS), que formaba parte de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), con sede en Santiago de Chile. La Escuela Latinoamericana de Ciencias Sociales funcionó de 1958 a 1973, con un fuerte apoyo de la UNESCO. Contó con un total de diez promociones de egresados, entre las que se encuentran algunas de las figuras más prominentes de las ciencias sociales latinoamericanas, como Antonio Quijano y Hugo Zemelman.

En el año 1970, siendo Ramallo ya director del ELAS, Tomás viajó a Chile para cursar la Maestría en Sociología en dicha institución. Formó parte de la novena promoción (1970-1971) y tuvo como compañeros a otros dos paraguayos, Melquiades Alonso y Juan María Carrón. La ELAS había pasado por un proceso de evaluación y revisión crítica, en el cual se debatió el papel de las Ciencias Sociales en los procesos de cambio y el eventual aporte de esas disciplinas a los proyectos de transformación. En ese contexto se elaboró un nuevo programa de estudios, que fue el estudiado por Tomás. Formaban parte del plantel de docentes en 1971, entre otros, Enzo Faletto, Emilio de Ípola, Susana Torrado, Adam Przeworski⁷.

⁷ Véase: Rolando Franco, *La FLACSO clásica (1957-1973). Vicisitudes de las Ciencias Sociales latinoamericanas*, Santiago de Chile, Catalonia, 2007.

Durante su estadía en Santiago de Chile, la actividad de Tomás fue intensa. Al tiempo que estudiaba la maestría, trabajó como ayudante de cátedra de Ricardo Zúñiga en la materia Psicología Social en la Facultad de Sociología de la Universidad Católica de Chile. Zúñiga, quien al igual que Ramallo hizo un doctorado en psicología en Harvard, fue autor de una importante serie de libros con lecturas de psicología social que fueron utilizados también en Paraguay. Durante el gobierno de Salvador Allende se ocupó de trabajar el tema de la movilización social.

Además de la enseñanza, Tomás comenzó a vincularse con los programas en materia de reforma agraria que estaban siendo profundizados por el gobierno de la Unidad Popular. Trabajó en el Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria (ICIRA) que estaba dirigido en ese momento por Hugo Zemelman. Zemelman llegó a ser considerado uno de los intelectuales latinoamericanos más importantes en las décadas siguientes, reconocido por su trabajo en el área de la sociología rural y sus estudios sobre el campesinado y la reforma agraria. El ICIRA se encontraba vinculado al Ministerio de Agricultura, dirigido en ese tiempo por Jacques Chonchol. Este último poseía una concepción avanzada respecto de los procesos de transformación de las estructuras agrarias. En su carácter de experto en temas agrícolas, había sido asesor en la constitución del Ministerio de Agricultura en Cuba, tras el triunfo de la revolución. Luego de culminar la maestría, Tomás continuó trabajando en el ICIRA hasta el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973. Con respecto a ese momento, el periodista y escritor Jesús Ruíz Nestosa, quien había sido amigo suyo desde la juventud, refiere:

Es difícil imaginarlo [a Tomás] entonces abandonar Santiago de Chile al día siguiente de aquel trágico 11 de setiembre de 1973, con su esposa y sus hijos, en un Citroën 2CV con el que cruzó los Andes, deteniéndose en el camino de tanto en tanto para enterrar en la nieve libros que pudieran resultar comprometedores ante los ojos de los militares que comandaba el general Augusto Pinochet. Sin descansar, sin apartarse del volante, de un tirón, hasta llegar a la casa de sus suegros, donde

tampoco podían sentirse seguros. Eran los años violentos de la dictadura de Stroessner, amigo y socio de Pinochet en el macabro Plan Cóndor.

Tras su regreso al Paraguay, se incorporó como investigador al Centro de Estudios Sociales de la Universidad Católica (CESUC), dirigido por el P. Bartomeu Melià. Con posterioridad, durante la década de los setenta y de los ochenta, contribuyó a la fundación de importantes centros de pensamiento, como el Banco Paraguayo de Datos (BPD), el Programa de Ayuda Cristiana (PAC) y el Programa Rural del Comité de Iglesias para Ayudas de Emergencia (CIPAE).

Con relación al PAC, cabe señalar que fue a través de dicho programa que se efectuaron acciones que constataron el fenómeno de crecimiento de campesinos sin tierra en el Alto Paraná a principios de la década del ochenta, así como el número de trabajadores despedidos por la Itaipú desde 1982 y la situación de marcada vulnerabilidad en la que quedaron insertos.

Respecto del tiempo de trabajo de Tomás en el CIPAE, dos colegas nos dejan sus impresiones. El sociólogo Ramón Fogel recuerda:

[...] Durante los años más duros de la dictadura, me invitó a incorporarme al Comité de Iglesias de Ayudas de Emergencia, en aquel momento bastión casi solitario en la defensa de los derechos humanos, tan brutalmente violentados por el régimen stronista. No se trataba de contemplar pasivamente la realidad desolada del campo, sino de actuar sobre ella recuperando la reflexión teórica, tratando de reconstruir el herido tejido social.

Por su parte, el sociólogo y comunicador Carlos Martini, se remonta al invierno de 1981:

[...] cuando siendo estudiante del tercer curso de sociología en la Universidad Católica comenzaba mi primer empleo. Fue como asistente de Tomás Palau, quien entonces era director del área de Estudios del Comité de Iglesias para Ayudas de Emergencia (CIPAE), en su antiguo local de la calle Azara. Me parece verlo en aquellas ya lejanas tardes sin desprenderse un

momento de su taza de café. Era un ejemplo de rigurosidad en el trabajo científico. En ese momento dirigía un estudio sobre el campesinado en el Alto Paraná ante el avance de la gran agricultura empresarial.

Tomás trabajó hasta febrero de 1986 en el CIPAE, desempeñándose en los últimos años como Coordinador del Área de Estudios, Publicaciones y Documentación.

En marzo de 1986, junto con varios profesionales, entre quienes se encontraban Ricardo Canese, Dionisio Gauto y Wilfrido Orzusa, fundaron BASE Investigaciones Sociales, Educación y Comunicaciones (BASE-ISEC). Desde esta institución, Tomás dirigió investigaciones sobre la realidad social campesina y urbana, publicándose en 1987 uno de sus principales trabajos, realizado conjuntamente con María Victoria Heikel: *Los campesinos, el Estado y las empresas en la frontera agrícola.*

Luego de un proceso de re-estructuración de BASE-ISEC, el Área de Investigaciones se independizó y Palau junto con Heikel constituyeron en 1989 Base Investigaciones Sociales (BASE-IS). Desde este centro Tomás desarrolló la mayor parte de su labor intelectual, la cual fue sumamente vasta e incluyó la investigación, la docencia, el apoyo formativo a organizaciones sociales y la colaboración con numerosas publicaciones.

A partir de 1989, solo en BASE-IS, se cuentan seis obras publicadas como autor y co-autor, y dieciocho documentos de trabajo. Palau se integró como miembro al Consejo de Redacción de la revista Acción del Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch en 2003 y, desde entonces, publicó artículos en forma regular en este medio. A su vez, colaboró con otras numerosas publicaciones, revistas y periódicos nacionales e internacionales. Su trabajo se difundió también a través de columnas de opinión, entrevistas y en espacios de encuentro con las organizaciones sociales y populares. Se desempeñó como consultor de varias agencias del sistema de Naciones Unidas, en su carácter de especialista en temas agrarios y migratorios.

Junto con la investigación, fue la docencia universitaria su actividad profesional más intensa. A lo largo de los años enseñó en varias universidades. Desde 1999 ejerció la cátedra principalmente en el Instituto Superior de Arte (ISA), a nivel nacional, y en la Universidad Nacional de Formosa (UNAF), Argentina.

Otro aspecto resaltante de su trayectoria fue la valoración de los espacios de articulación e intercambio de saberes. Participó desde 1985 en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), siendo electo miembro del Consejo Directivo de CLACSO para el período 94/97. Fue también miembro fundador del Programa Latinoamericano de Población (PROLAP) en 1985. A nivel nacional estuvo entre los miembros fundadores de la RED RURAL, organismo que nuclea a más de veinte organizaciones no gubernamentales que trabajan la temática agraria en Paraguay.

En el año 2011 fue invitado por el Poder Ejecutivo a formar parte de la Comisión Pro Equipo Nacional de Estrategia País. La Comisión Pro ENEP tenía el mandato de acordar una agenda estratégica de lucha contra la pobreza, una visión país de largo alcance, y la propuesta de funcionamiento de un Consejo de Desarrollo Económico y Social en Paraguay, como mecanismo de participación social en políticas públicas. La Comisión fue creada en octubre de 2011⁸. Estaba integrada por 42 referentes provenientes del sector social (sindicales, campesinos, indígenas, de organizaciones de derechos humanos), del sector empresarial, por individualidades meritorias en el campo académico, cultural y social, y por representantes del ámbito gubernamental. Tomás Palau, junto con Margarita Durán, Bartomeu Melià y Melquíades Alonso representaban a la intelectualidad de izquierdas en dicho espacio. Con escaso, por no decir nulo entusiasmo, Tomás había aceptado formar parte de la Comisión persuadido por el argumento de que se necesitaba fortalecer la posición de los sectores populares en las discusiones

⁸ La creación se efectuó a través del Decreto N° 7.526 del 26 de octubre de 2011, y la designación de integrantes vía Decreto N° 8.454 del 23 de febrero de 2012. El funcionamiento de la Comisión se interrumpió por el golpe de Estado parlamentario que depuso de la presidencia a Fernando Lugo el 22 de junio de 2012.

dentro del espacio. Aunque fue designado como integrante, no llegó a participar efectivamente de la Comisión por razones de salud.

Construcción

Estudiosos de las relaciones entre la *intelligentsia* y los sectores populares afirman que, a diferencia del siglo pasado, el siglo XXI ha visto disminuida la solidez de los lazos y compromisos ético-políticos de los intelectuales con las grandes mayorías (campesinas, obreras, migrantes, indígenas), al tiempo que pasaron a abundar los expertos o tecnócratas, ocupados en brindar los medios científico-técnicos necesarios para llevar a cabo los fines de las elites económicas y políticas en los países periféricos. Este debilitamiento de lazos, lejos de verse como una falta, pasó a ser considerado como característica del “cambio de época” y sinónimo de sofisticación intelectual.

La postulación de separación entre el campo intelectual y el campo político, así como la tendencia a rechazar la negatividad, propia de la actual sociedad positiva⁹, se produce precisamente en una fase del capitalismo en la cual la lógica de la explotación y la acumulación económica pareciera no reconocer límites. Por ello, en la actualidad, mantener una actitud crítica en cualquier ámbito precisa exponer claramente la posición que se adopta ante aquel. Palau se centró en la crítica al modo de expansión capitalista en el campo paraguayo, sus causas y consecuencias; se esforzó por ir desarrollando líneas de investigación e ir construyendo categorías analíticas que explicaran la dinámica de lo real¹⁰, impugnaran las falsas percepciones y contribuyeran a identificar posibilidades de incidencia. De este modo, fue desarrollando una práctica del trabajo intelectual que asumía qué posición tomaba en el

⁹ Byung-Chul Han, “La sociedad positiva”, en: Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Buenos Aires, Herder, 2015, pp. 11-23.

¹⁰ Una de sus más conocidas caracterizaciones es la relativa al poder real en el Paraguay. Palau señalaba que el mismo se encuentra estructurado fundamentalmente en base a cuatro grupos: la oligarquía ganadera, los narcos, los “empresarios” y las multinacionales. Recordaba que “el primero es el más antiguo; el segundo y el tercero se instalaron con Stroessner; el último es el poder emergente a partir del golpe de 1989”. Tomás Palau, “La política y su trasfondo. El poder real en el Paraguay”, en: *Es lógico que una sociedad agredida se defienda. Recopilación de artículos 2008-2011*, Asunción, BASE IS, 2012, pág. 226.

conflicto, esto es, para qué y para quiénes producía conocimiento, sin que ello significara flexibilizar sus exigencias de rigor científico. Por el contrario, el partir del análisis de las relaciones socioeconómicas contribuyó a dotar a su pensamiento, tanto de coherencia, como de una profunda capacidad explicativa.

Como ha ocurrido con los principales intelectuales críticos de nuestra historia, Palau no pudo desempeñar su actividad de investigación como científico social en el ámbito universitario nacional¹¹. A su vez, estuvo constreñido por las nuevas reglas del campo intelectual que amenazan el pensamiento libre y al propio intelectual como figura mediadora con cierta independencia y reflexividad para la expresión de los dilemas, conflictos y proyectos de futuro de una sociedad. Como ha señalado el filósofo Eduardo Subirats, existen tendencias al disciplinamiento y domesticación del pensamiento, promovidas por las instituciones académicas, políticas y mediáticas, así como la amenaza de una industria cultural que eleva a algunos intelectuales a la categoría de estrellas a costa de la banalización de su discurso. Si el intelectual salva estos obstáculos, tiene que afrontar, entonces, los peligros del aislamiento, el ninguneo y la marginación.

A nuestro entender, dado este escenario, la gran apuesta de Palau fue la construcción y sostenimiento de un centro de estudios, de una institución desde la cual desarrollar líneas de investigación imprescindibles para comprender el presente del Paraguay y que, por tanto, no interesarían a este Estado, ni al mercado, ni a una universidad cooptada por el poder. BASE-IS fue desde sus inicios un gran centro de producción de conocimientos críticos, de confluencia de saberes y de aprendizaje profesional. Ha apoyado la labor de investigadoras e investigadores especialistas en distintas disciplinas y facilitado la difusión de sus trabajos, durante periodos en los cuales eran muy escasas las posibilidades de publicar estudios críticos¹². La consolidación de un

¹¹ Ello se vincula con el específico problema paraguayo de la falta de autonomía mínima de la universidad como institución, respecto del poder político y económico.

¹² Pasaron por Base Is, haciendo significativas contribuciones, profesionales como Mauricio Schvartzman, Myriam Yore, Victor Jacinto Flecha, Mabel Causarano, Jorge Rolón Luna, Bernardo Coronel, Gloria Estragó, Carlos Verón, Jesús Ruiz Nestosa, Andrew Nickson, Víc-

equipo humano permanente permitió a la institución ir desarrollando una labor a través de la cual se forjó una identidad como referente del pensamiento crítico y comprometido en Paraguay¹³.

En sus primeros años, coincidentes con la apertura política, desde BASE-IS se apoyó el estudio y la publicación de la ya referida obra *Mito y Duelo* de Mauricio Schwartzman, publicada en 1989; se elaboraron estudios sobre los efectos sociales de la deuda externa, sobre el legado de corrupción de la dictadura stronista, y sobre las características de la dominación stronista. En forma posterior, en un contexto de reformulación de relaciones, se buscó dar visibilidad a la situación de las economías campesinas frente a los procesos de integración, se publicaron estudios relativos a las estrategias de dominación militares y de asistencia estadounidense en el país, se desarrollaron investigaciones sobre movimientos populares y su relación con la democracia.

El campo temático por el cual BASE se hizo más conocido fue el de los estudios sobre la cuestión agraria y campesina, en torno al conflictivo avance del agronegocio en el campo paraguayo. Junto con los estudios sociológicos que constituyeron la producción central de Tomás Palau, se fue construyendo un cuerpo de conocimientos cada vez más amplio y profundo respecto de las características, dimensiones e impactos de dicho conflicto.

En este sentido, se apoyó la realización de un estudio que permitió conocer el grado de avance del proceso de extranjerización del territorio paraguayo, se realizaron investigaciones que permitieron caracterizar tanto a los actores del agronegocio en Paraguay, como a la economía paraguaya bajo el orden neoliberal; varios trabajos analizaron los impactos del avance del agronegocio en el sistema alimentario y en la

tor Barone, Stella Maris García, Elizabeth Duré y, más recientemente, Diego Segovia, Marcos Glauser, Sofia Espíndola, Richard Doughman, entre muchos otros y otras. El sociólogo Luis Caputo fue colega docente de Tomás Palau en la Universidad Nacional de Formosa y trabajaron muy cercanamente durante un periodo de tiempo prolongado en BASE IS. Determinadas líneas de trabajo, como la de juventudes, fueron desarrolladas y consolidadas con su labor.

¹³ Margarita Palau y Marielle Palau forman parte de ese equipo humano desde 1989 y 1996, respectivamente.

posibilidad de ejercicio del derecho a la alimentación de la población, las amenazas e impactos en los sistemas alimentarios tradicionales, y las formas de resistencia desarrolladas en comunidades campesinas e indígenas. Otros estudios se enfocaron en la situación de las juventudes rurales y en otras temáticas relevantes, como el rol de los medios de comunicación, la criminalización de la lucha campesina; los nuevos escenarios que se han ido generando, como el sobreviviente tras el golpe parlamentario en 2012, las luchas, resistencias y alternativas en construcción.

Ciento treinta documentos de trabajo fueron publicados por BASE-IS desde 1989. Entre los numerosos temas abordados se encuentran cuestiones tan relevantes como los estudios sobre el impacto de los agrotóxicos en la salud, realizados en el ámbito de la Universidad Nacional de Asunción y el Ministerio de Salud Pública por profesionales de la salud responsables y comprometidos¹⁴.

En las más de dos décadas de funcionamiento de dicho centro de estudios se fue logrando incidir en el sistema de organización de la desinformación y el desconocimiento sobre cuestiones sociales prioritarias, que siguió imperando en el país durante la denominada transición. En ese mismo sentido, se habría buscado construir un saber en diálogo con los movimientos populares. La *Propuesta y acciones para la implementación de una Reforma Agraria en Paraguay*¹⁵, presentada en 2010 en el marco de la *Campaña de la sociedad civil por la Reforma Agraria*, es una clara muestra de la búsqueda de que la perspectiva y

¹⁴ Nos referimos al Documento de Trabajo N° 120, *Malformaciones congénitas asociadas a agrotóxicos*, Stela Benítez Leite, María Luisa Macchi, María Acosta, BASE-IS/UNA/MSP, Enero, 2008; y al Documento de Trabajo N° 131, *Daño celular en una población infantil potencialmente expuesta a pesticidas*, Stela Benítez Leite et al. BASE-IS/UNA, Junio, 2010.

¹⁵ *Reforma Agraria es desarrollo nacional que beneficia a todos y todas. Propuesta y acciones para la implementación de una Reforma Agraria en Paraguay*, 2010. Documento elaborado por Tomás Palau, Quintín Riquelme y Juan Martens, presentado en el marco de la Campaña por la Reforma Agraria, promovida por la Federación Nacional Campesina (FNC), la Organización de Lucha por la Tierra (OLT), la Organización Campesina del Norte (OCN), la Asociación de Productores del Alto Paraná (ASAGRAPA), la Coordinadora Regional de Agricultores de Itapúa (CRAI) y la Coordinadora de Productores Agrícolas San Pedro Norte, además de BASE-IS y la Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay (CODEHUPY).

los intereses de los movimientos populares puedan entrar en la esfera pública y en la discusión de los asuntos claves para el futuro de la sociedad. Los audiovisuales producidos por BASE-IS en los últimos años expresan también esa voluntad de incidencia y de reivindicación de la potencia del mundo campesino de cara a la sociedad paraguaya¹⁶.

Nudos problemáticos en la producción intelectual: El capitalismo agrario y la violenta expulsión del campesinado

Los trabajos de mayor envergadura de Palau conjugaron sus principales experticias técnicas, la sociología rural, los estudios migratorios y la metodología de la investigación. Con relación a la cuestión migratoria, se ocupó de estudiarla en detalle, llegando a ser reconocido como un especialista en la materia. Sin embargo, su interés se centró en describir y comprender los marcos expulsivos de las migraciones internas y externas, y sus impactos en las dinámicas demográficas y socio-económicas.

Si bien pueden encontrarse varios nudos problemáticos en su producción intelectual, como los relativos a la caracterización política del poder y a cuestiones de psicología social, en este artículo solo haremos referencia a la problemática del capitalismo agrario y la expulsión violenta de campesinas y campesinos, expresado en dos de sus estudios más conocidos.

¹⁶ Los audiovisuales han servido para difundir estudios y acciones efectuadas a través de un nuevo soporte tecnológico. Entre los audiovisuales difundidos se encuentran: “Escuelitas Campesinas. Ligas Agrarias rembiapokue”, “Invasión Silenciosa”, “La tierra en Paraguay”, “Comunidades en Lucha”, entre otros. A su vez, cabe mencionar el entusiasta apoyo de Palau a la realización del programa de TV “Tembi’u Rape” (2011-2012), producido por CONAMURI, BASE-IS y la Cooperativa ATYCOM Ltda. El programa vinculaba la alimentación con la cultura y la naturaleza. Se adentraba en las cocinas populares de comunidades campesinas e indígenas, reivindicando la sabiduría popular y la soberanía alimentaria, y profundizando en las realidades y la vida de las comunidades. Su conducción estuvo a cargo de la dirigente de la Coordinadora Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, Perla Álvarez, y estaba hablado en guaraní. Tembi’u Rape se emitió a través de la TV Pública del Paraguay y logró obtener reconocimiento a nivel nacional e internacional por su calidad.

Los campesinos, el Estado y las empresas en la frontera agrícola

En 1979, “intentando conocer un poco más de cerca las difusas informaciones que provenían del oriente”¹⁷, se inició un estudio encabezado por Tomás Palau que abarcó 17 comunidades de la región del Alto Paraná. Los resultados de dicha investigación fueron publicados en 1981 bajo el título *Formas de organización productiva campesina*. Un segundo estudio efectuado por María Victoria Heikel fue publicado en 1984 con el nombre de *Formas de organización de la producción en unidades familiares campesinas*. El libro *Los campesinos, el Estado y las empresas en la frontera agrícola*, publicado en 1987, se basó en estos dos trabajos. En la nota introductoria, los autores sintetizan la temática del mismo:

La frontera agrícola en el Paraguay y el itinerario de los miles de campesinos que enfrentaron al monte con la ilusión de una tierra para comer y vivir con dignidad, es en realidad el tema de este trabajo¹⁸.

En el primer capítulo de esta obra se hacía un análisis de la política agraria del Estado paraguayo desde el siglo XIX, con el objetivo de revisar “la acción del Estado, autoritario y desnacionalizador, para apoyar las relaciones capitalistas en el agro paraguayo. Es el primer actor social, político y económico, de una *historia violenta y concreta* según la cual el capital privado se hace cargo de la trama”¹⁹. El estudio partía de la comprensión de que la cuestión campesina se encontraba inserta en un contexto más amplio de determinantes. Por ello, analizaba la subordinación económica de las fracciones hegemónicas del capital en el espacio económico nacional a procesos más amplios de acumulación de capital, así como la participación del Estado en la facilitación de dicho proceso. Se describían las principales políticas estatales implementadas contra el campesinado, señalando que las mismas se rubricaban finalmente con el componente represivo. De este modo, se discutía la idea de que la política estatal hubiera tenido un carácter “populista”

¹⁷ Tomás Palau y María Victoria Heikel, *Los campesinos, el Estado y las empresas en la frontera agrícola*, Segunda edición, Asunción, BASE-IS, 2016, p. 17.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*, p. 18. Los resaltados son nuestros.

y una orientación “campesinista”, clarificando los factores geopolíticos y económicos que pesaron en la orientación de las políticas agrarias estatales, así como los impactos de las mismas en la degradación social y económica del campesinado. El estudio concluía definiendo la concepción estatal como profundamente autoritaria y anticampesina²⁰.

En el segundo capítulo se caracterizaba a los distintos actores dueños del capital: el banco, el silo, la empresa maderera, las inmobiliarias, los agroindustriales. Se explicaba la doble subordinación de la agricultura campesina. Por ser campesina, se encontraba sometida a variados mecanismos de exacción de valor de los que disponía la agricultura mecanizada, la cual además avanzaba en parte a costa de tierras campesinas. La segunda forma de subordinación se realizaba por tratarse de una actividad agrícola, ya que tanto la agricultura capitalista como la campesina se articulaban con otros sectores económicos, sobre todo al financiero y a la agroindustria, en forma subordinada. Ya entonces estos dos sectores se encontraban controlados por capital extranjero y/o transnacional.

En los siguientes capítulos emergía el campesinado, “el campesino y su forma de hacer”, y se describía cómo habían ido poblando la región, cómo estaba estratificado internamente el sector, cómo organizaba su producción y cómo se vinculaba al mercado. El trabajo desarrollaba una tipología de las fincas campesinas, conforme a su modo de articulación con el modo de producción capitalista. En el Prólogo de 1987, Ramón Fogel señalaba:

Palau y Heikel enfatizan el análisis de las características y tendencias de la agricultura campesina y examinan, con un enfoque globalizante, su inserción en el conjunto de la estructura socioeconómica regional. Esta articulación, que es estudiada a través de las relaciones que los productores campesinos establecen en el proceso productivo con otros agentes (acopiadores, empleadores, proveedores de insumos,

²⁰ Cfr., *Ibíd.*, p. 328.

créditos, etc.), permite determinar los factores que empobrecen a capas de pequeños productores²¹.

En el Prólogo a la segunda edición, publicada en 2016, Fogel considera que el libro es de lectura obligada para entender el neoextractivismo actual, basado en la soja transgénica, a partir de la configuración de la estructura de clases y la captura del Estado por parte de las clases dominantes²².

Los refugiados del modelo agroexportador. El impacto del monocultivo de soja en las comunidades rurales del Paraguay

En este estudio, se retomaron las preguntas formuladas dos décadas atrás, pero a partir de la evidencia de los efectos empobrecedores y expulsivos que el modelo económico agroexportador había generado en el campesinado. El objetivo de la investigación fue conocer las dinámicas del fenómeno expulsor y el impacto socioeconómico y cultural causado en las familias campesinas por el avance del monocultivo de soja en el país. Se buscaba dar respuesta a una importante cantidad de temas sobre los cuales aún no existía información documentada, cuantificada y verificable.

Desde BASE-IS, Tomás Palau dirigió el equipo encargado de esta investigación. *Los refugiados del modelo agroexportador. Impacto del monocultivo de soja en las comunidades campesinas paraguayas* fue publicado en el año 2007. Este estudio rompería definitivamente la ilusión del agronegocio como factor de desarrollo, ubicando en el centro, a las víctimas de su violencia: los campesinos y campesinas. Quiénes son, cómo están, de qué manera les impacta el avance de monocultivos en lo social y económico, qué impactos provoca en la salud, qué ocurre con las personas desplazadas en las ciudades, qué oportunidades reales existen para ellas.

Bernardo Mançano Fernandes, probablemente el sociólogo rural más prestigioso de la región, sostiene en el prólogo de la obra, que al

²¹ *Ibíd.*, pp. 13-14.

²² *Ibíd.*, p. 12.

lector puede parecerle un tanto exagerado hablar de “refugiados”, ya que finalmente se está hablando de personas que fueron expulsadas, expropiadas de sus tierras debido al avance de un modelo de desarrollo de agricultura. Sin embargo, explica:

Desde mediados del siglo pasado con la implantación de la denominada ‘revolución verde’, muchos economistas estudiaron la destrucción del campesinado, e intentaron explicarlo como un proceso de exclusión y expropiación. Esta lectura economista no consigue explicar ese proceso porque no es solamente expulsión y expropiación. Es mucho más. Aun así, los estudios sobre la cuestión agraria de las décadas de 1960 a 1990 se limitan a esta tentativa de explicación. La expansión del agronegocio a través de las corporaciones transnacionales se intensificó en toda América Latina, desterritorializando comunidades campesinas e indígenas. Y el discurso analítico de las ciencias sociales continúa hablando de expulsión y apropiación. Este círculo vicioso no explicativo se repitió como una letanía. Y los desterrados migraban como si estuviesen destinados a perder sus tierras en un proceso natural del progreso y del desarrollo. El contenido de este libro representa, por lo tanto, una nueva lectura de la insuperable cuestión agraria²³.

Los autores de esta obra realizan una apuesta teórica al postular que los expulsados rurales son refugiados del modelo agroexportador. Fundamentan esta tesis con rigor, conscientes de que existe una resistencia, incluso en la intelectualidad progresista, a considerar la potencia de la violencia económica, coadyuvada con la represión y la criminalización judicial. Ello impide dimensionar la hondura del conflicto y abona el relato dominante de que el campesinado no logra arraigarse en el campo debido a una “deficiencia cultural”. Tras una década y agudizados los impactos que esta investigación describió, es posible comprender la profundidad de dicho planteamiento. Si se hace insostenible la perma-

²³ Bernardo Mançano Fernandes, “Prólogo”, en: Tomás Palau et. al., *Los refugiados del modelo agroexportador. El impacto del monocultivo de soja en las comunidades rurales del Paraguay*, Asunción, BASE-IS, 2007, p. 13.

nencia en un lugar, si no hay opción de quedarse, se destruye la libertad. En el fondo, hablar de refugiados y refugiadas implica considerar que la propia libertad y la propia seguridad del campesinado están siendo gravemente afectadas por las masivas violaciones de sus derechos económicos, sociales y culturales. ¿De qué libertad hablar si miles de personas campesinas no pueden hacer valer su decisión de vivir en su comunidad, su decisión de dedicarse a la agricultura, su decisión de producir alimentos para su familia y para su pueblo, sin exponerse a grados de inseguridad vital insoportables?

El problema de la violencia contra el campesinado, abordado a lo largo de la obra de Tomás Palau, se ha acentuado y complejizado. Por ello, la relectura de esta temática en su producción es necesaria para una comprensión del presente con vistas a su transformación. En la actualidad se ha expandido un tipo de violencia contra el campesinado que ya no es solo la económica, estructural, ni la simbólica que justifica el despojo, ni la represiva que impone obediencias, sino que se trata de una forma de violencia física, intersubjetiva, antijurídica pero no punida: agentes que emplean enormes maquinarias para expandir venenos sin un mínimo de protección para quienes viven alrededor, cometiendo de este modo varios delitos que nadie sancionará jamás. Si en la práctica se entiende que cualquier elemento capaz de dañar podría ser considerado un arma aun cuando esta no fuera su principal función, dependiendo de las circunstancias y fines con que se lo utilice, ¿qué son esos tractores para las personas campesinas que padecen sus efectos si no armas?

Palau consideraba a la sociedad campesina como una sociedad agredida. Sin embargo, los aparatos ideológicos insisten en definir al campesinado como la *rostrificación* del mal, dificultando que podamos ponderar lo que implica la configuración de vidas/muertes de clase²⁴, desde la violencia que se traduce en más de 115 dirigentes y miembros de organizaciones campesinas ejecutados y desaparecidos en la lucha

²⁴ Cfr. María Eugenia Boito, “Hablemos de clases y de violencia estructural”, en: *Deodoro*, Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, Año 4, Número 33, Julio de 2013, pp. 10-11.

por la tierra desde 1989; en niñas, niños, jóvenes y adultos campesinos fallecidos por estar expuestos a fumigaciones con agrotóxicos en las últimas décadas; en cientos de miles de personas expulsadas del campo y otras tantas sufriendo hambre en el ámbito rural.

Proyección

“Nos dormimos con la democracia y nos despertamos con el imperio”, decía Badiou en una conferencia en Argentina en el año 2000²⁵. En el caso paraguayo, el golpe de Estado parlamentario del 22 de junio de 2012 y la restauración que conllevó, amplió el cuestionamiento a la tesis de la inevitabilidad de una democracia conducida por el stonismo, así como sobre el verdadero sujeto de la soberanía en el territorio nacional. De este modo, la significación de los estudios críticos producidos desde 1989 se ha visto potenciada²⁶. La producción intelectual de Tomás Palau ocupa un lugar relevante dentro de dichos estudios pues ha logrado insertarse en el conflicto determinante de la formación social paraguaya como lo es el conflicto entre el capital y el trabajo en torno a la tierra.

Consecuencia

Queremos finalizar con una impresión acerca de la figura de Tomás Palau como intelectual. En una reflexión anterior habíamos destacado su tipo de relación con el poder²⁷. En ocasión de escribir este artículo nos hemos detenido a pensar con un poco más de profundidad en aquello que lo hacía tan necesario y digno de confianza dentro del propio campo progresista y de izquierda. Nuestra impresión es que en

²⁵ Alain Badiou, “La ética y la cuestión de los derechos humanos”, en: *Revista Acontecimiento*, N° 19-20, 2000.

²⁶ Consideramos que entre los elementos que caracterizan a las y los intelectuales críticos de este periodo se encuentran: i) una visión realista del proceso de apertura política; ii) una concepción no elitista ni voluntarista de la democracia, que entiende que la democratización de la sociedad requiere de la participación y movilización del pueblo; y iii) un esfuerzo por desarrollar herramientas conceptuales para elucidar el carácter de los procesos reales en curso.

²⁷ Milena Pereira Fukuoka, “Tomás Palau: El intelectual necesario”, *Correo Semanal*, Última Hora, 14 de marzo de 2015.

su persona se conjugaban una posición teórico-intelectual, una ética y una estética consecuentes. Roque Dalton llamaba concordancia a esa cualidad, Carl Rogers hablaba de autenticidad, puede denominársele integridad, congruencia o coherencia. Se trata de términos que intentan expresar la superación de las contradicciones en la integración de una personalidad en la cual lo que se piensa y se siente coincide con lo que se dice y se hace.

¿Por qué constituiría la consecuencia crítica una excepción? Entendemos que en buena medida por el modo de reconfiguración de la dominación en el capitalismo tardío²⁸. En esta fase ya no sería la acumulación, sino el consumo el elemento de definición de las clases²⁹, y un consumo que precisa ser exhibido. Los niveles de desigualdad que caracterizan el presente neoliberal dan cuenta de la supremacía total del capital, pero el modo de vivir deseado por la mayoría de nosotros lo que evidencia es el triunfo ideológico burgués³⁰. Si existe una producción social del deseo, en la actual fase capitalista el deseo de las masas se encontraría sometido a una organización al servicio del consumo por el consumo mismo, y del *confort*³¹. Pero el consumo impotente no sería el único deseo posible. Existen trayectorias que dejan ver una composición de vida coherente con los deseos de emancipación. La obra construida por Tomás Palau puede ser leída en muchas claves. Una de ellas es como la puesta en acto de un deseo, de un afecto activo, de la potencia productiva de la vida. Como una composición consecuente con el deseo del espíritu³².

²⁸ Diferentes denominaciones se han ensayado para dar cuenta de este cambio, tiempos líquidos, sociedad del riesgo, del espectáculo, de la transparencia y otras.

²⁹ Sobre fases del capitalismo y estratificación social, véase: Enrique Del Percio, *La condición social. Consumo, poder y representación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Jorge Bauddino Ediciones, 2010.

³⁰ La ideología burguesa es la ideología de “seguir mal que bien como hasta ahora” y la ideología de la pereza. Walter Benjamin, “Programa de un teatro infantil proletario (1928-1929)”, en: *Papeles escogidos*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011, p. 70.

³¹ Con relación al capitalismo y el deseo, véase: Gilles Deleuze, *Derrames*, Buenos Aires, Cactus, 2005.

³² Con relación a la idea de *espíritu*, nos remitimos a la concepción de Walter Benjamin: “Nada más odioso para el burgués que sus «sueños de juventud» [...] Porque lo que aparecía en esos sueños era la voz del espíritu, que también a él lo llamó una vez, como a todo ser humano”.

Varios pensadores, por su parte, vinculan la belleza con la verdad, lo bello estaría dado por el *esplendor de la verdad*³³. A su vez, en una sociedad en la que casi nada tiene consistencia ni duración, cuya tendencia epocal es la fluidez impotente, Badiou llamará hombre a aquel que tiene la larga paciencia del pensamiento y de la acción³⁴. Relacionará la belleza con el amor y con lo vinculante y lo llamará *fidelidad* en estos términos: “...de lo que fue un azar voy a sacar otra cosa. Voy a sacar de él una duración, una obstinación, un compromiso, una fidelidad. [Fidelidad] significa justamente el pasaje de un encuentro azaroso a una construcción tan sólida como si hubiese sido necesaria”³⁵.

El encuentro de Tomás Palau con el mundo campesino y con la teoría crítica pudo haber sido casual. Sin embargo, su compromiso sostenido con múltiples esfuerzos nos muestra la belleza de la verdad, el valor de ser fiel a lo real y, no menos importante, la posibilidad de encontrar en una vida consecuente, una cierta forma de plenitud.

Walter Benjamin, “Experiencia (1913)”, en: *Papeles escogidos*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011, p. 18. El espíritu exaltado por Benjamin es aquel que ha mostrado el abismo entre la existencia del burgués y la del proletario, aquel que propugnó la idea de que servir a los pobres es una misión del género humano y no una tarea accesoria, el espíritu verdaderamente riguroso de trabajo social, que no necesitaba de infantiles tentativas de identificación con la psiquis del obrero y del pueblo. Cfr. Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes (1915)”, en: *Papeles escogidos*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011, pp. 28-29.

³³ Referencias al pensamiento de Hegel y de Heidegger, en Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, Buenos Aires, Herder, 2015, pp. 75-82 y 105-108.

³⁴ Alain Badiou, “La ética y la cuestión de los derechos humanos”, en: *Revista Acontecimiento*, N° 19-20, 2000.

³⁵ Cfr. Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, Buenos Aires, Herder, 2015, pp. 109-110.

DEBATE

Participante: Bueno, creo que los aportes de Tomás están terriblemente vigentes por el nivel del capitalismo en Paraguay y el capitalismo agrario en particular, con toda su violencia, su expulsión, su despojo y –como decía Milena– Tomás decía cosas que no eran políticamente correctas en su momento o no eran admitidas, y entre esas cosas –y muy vigentes– es que el campesinado es presente y es futuro. Que no es pasado, que no es rémora del pasado, que no es una sociedad destinada a la extinción, como el pensamiento modernizador lo coloca. También hay un mérito importante de Tomás, en reivindicar la sociedad campesina, su modo de producción, su rol en la sociedad en diferentes aspectos, desde lo cultural hasta lo productivo, social y ambiental. Es un pensamiento muy vigente, muy necesario de recuperar, de poner en perspectiva histórica y de poder visualizar las salidas a la sociedad paraguaya actual. Porque la nuestra es una sociedad –yo creo y creo que Tomás también pensaba así– en desintegración, o sea el Paraguay, así como va, no tiene mucho futuro como país. O será parte del Brasil, o será parte de una multinacional o será cualquier cosa menos un Estado soberano. Él colocaba la necesidad de la reforma agraria, el protagonismo campesino, recuperar los valores comunitarios, creo que es muy vigente toda esa reflexión que nos ayuda a pensar esas salidas con los sujetos –que vos mencionabas Milena– de las organizaciones campesinas, sociales, que son los sujetos realmente que podrán llevar a cabo ese tipo de transformaciones. Entonces, además de ser un pensamiento esclarecedor –en cuanto a diagnóstico, en cuanto a dialéctica de lo real– es un pensamiento que abre perspectivas, abre alternativas, recupera experiencia y permite imaginar otra sociedad verdad. Creo que también es uno de los aportes más vivos que nos deja Tomás, verdad.

Participante: Don Tomás hablaba cien por ciento castellano y utilizaba términos no tan accesibles para todos y todas, pero el campesinado le entendía perfectamente. No sé cómo, pero su actitud, su humildad, su sencillez, su compromiso sincero, sentirse igual al resto; muchos elementos que le facilitaban la comunicación para que le pudiéramos siempre comprender, aunque hablara sólo en castellano. Esa

es una cuestión muy importante en don Tomás porque, con el resto de las personas tenemos dificultades para comunicarnos. Ese es un aspecto peculiar en don Tomás, porque siempre, producto de las charlas, los debates, nosotros hacíamos evaluaciones y con don Tomás nadie protestaba por su castellano, pero con otros compañeros o compañeras, sí se ponía como un impedimento para la comunicación; y en la mayoría de los casos, las evaluaciones eran que nadie le entendía al compañero o la compañera, que nos ayudaba en espacios o en procesos educativos. Pero con él nunca tuvimos problemas, siempre lo entendimos muy bien y creo que la mayoría de los liderazgos que hoy día estamos sobreviviendo, resistiendo y aportando en la lucha de nuestro pueblo, de alguna u otra manera tenemos su marca. No en el nivel, la calidad con la que él actuó y aportó, de alguna u otra manera, él tiene el respeto y la admiración por su compromiso sincero y por su humildad al lado de nuestro pueblo. Es nuestra responsabilidad ser los continuadores de esa lucha comprometida, de entrega sin límites al lado de nuestro pueblo. Y creo que don Tomás sigue muy vivo en quienes seguimos la pelea y seguimos soñando la construcción de una sociedad justa e incluyente, más humana.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2016.
Arandurã Editorial
Tte. Fariña 1028
Teléfono: (595 21) 214 295
e-mail: arandura@hotmail.com
www.arandura.com.py

Este material recoge ponencias y debates del Ciclo de Conversatorios realizado por BASE Investigaciones Sociales en 2016, oportunidad en la que pudimos compartir los aportes de Serafina Dávalos, Francisco Gaona, León Cadogan, Josefina Pla y Tomás Palau. Es parte de un esfuerzo por rescatar el pensamiento crítico de importantes autores y autoras que reflexionaron sobre la realidad del país.

