

La descolonización del saber

Entrevista a Bartomeu Melià, s.j.

Por Julio Ramos

Agradecemos la gentileza del Prof. Bartomeu Melià y del Prof. Julio Ramos en ceder esta notable entrevista a nuestra revista, en la cual, el lector tendrá oportunidad de acompañar un diálogo intelectual que indaga la realidad actual del mundo guaraní, un mundo que desborda y a la vez convoca las fronteras nacionales sobre las que se asienta. Aquí se presentan conceptos y situaciones centrales al tema de nuestro número, como por ejemplo el concepto guaraní de *tekohá* y de territorio, los dilemas de los procesos de inculturación y de identidad lingüísticas, entre otros. Con todo, la inquietud que mueve toda la entrevista quizás sea la que el título explicita, la de la circulación y reconocimiento de saberes mutuos, una búsqueda que encarna la figura de Melià y que desafía la conservadora y colonial delimitación de saberes en el ámbito académico tradicional.

J. Felicitaciones nuevamente por el Premio Bartolomé de las Casas.

B. Para ese Premio Bartolomé de las Casas uno no se presenta de candidato, o sea, uno no tiene que hacer nada, pero llega el momento en que quienes presentan la candidatura piden algunos datos, entonces yo les envié una nota autobiográfica, una especie de *curriculum* comentando un poco de mi vida en tres etapas: hasta la expulsión del Paraguay, mis trece años de exilio y la vuelta al Paraguay en el año 89.¹

J. Sí, la nota autobiográfica nos ayudaría mucho al presentar la entrevista. También le agradezco el mapa del mundo guaraní.

El mapa guaraní²

1 El lector puede encontrar estas notas al término de este entrevista bajo el título de “Experiencias del buen vivir indígena en tiempos de lucha y de nostalgia”.

2 Este mapa puede encontrarse en http://www.cepag.org.py/archivos/2273mapa_guarani_final_100dpi%2024.11.08.pdf

B. Este es el que se podría llamar el mapa de los Guaraní en la región de fronteras de Brasil, Paraguay y Argentina. El mapa continental del guaraní, que debe incluir Bolivia y la costa atlántica, lo estamos emprendiendo ahora. Esta semana, el lunes pasado, día 14 de diciembre, tuvimos una reunión con especialistas de Brasil, de Bolivia, de Argentina y de Paraguay en vistas al mapa continental. El que está terminado y publicado es éste: el guaraní retã 2008, o sea la patria guaraní situada en las fronteras de Brasil, Paraguay y Argentina. Son 510 comunidades las que están marcadas en el mapa con sus nombres propios. Estas comunidades están marcadas sobre el mapa basado en fotos satelitales de la NASA. El conjunto muestra sobre todo la ecología de la región, donde están ahora esas comunidades.

J. ¿Cómo interpreta los efectos culturales del avance del área del cultivo de la soja que se registra en el mapa?

B. Curiosamente, esta mancha rosada que aparece en la parte brasileña del mapa no es para distinguir el Brasil como tal; lo que se registra mediante la foto satelital es la ocupación del territorio guaraní por el cultivo de la soja u otros cultivos, que como se ve es casi total. También se ve hasta qué punto las comunidades guaraní en Brasil son mayores por estar la población indígena más concentrada. Alguien habla del confinamiento de los Guaraní en esa área, que era territorio guaraní hace apenas 60 años; o sea, no estamos hablando de hace doscientos años, estamos hablando de un fenómeno de los últimos 60 años; en el caso del Paraguay está entrando el mismo fenómeno en los últimos 30 años. Es cierto, en el Paraguay hay todavía más selva, pero con un avance de la deforestación tremendo, muy tremendo. Y si el índice de deforestación es cada año menor, es porque ya no hay casi selvas para deforestar. Llegará el momento en que no habrá deforestación porque todo será desierto, claro, y en el desierto no hay deforestación. Bueno, mira en el mapa la provincia de Misiones de Argentina, ahí aparece un verde más intenso; son serranías y hay todavía más monte. Pero esto es en parte también engañoso; estas áreas verdes son sí de árboles, pero de árboles no nativos, o sea, eucaliptos y pinos. Es, pues, otra ecología, otro paisaje.

J. La cuestión de la tierra era clave en sus investigaciones anteriores.

B. Sí, pero yo no hablo de tierra, yo siempre hablo de territorio; procuro adaptarme a la terminología guaraní.

J. ¿Y cuál es la diferencia?

B. Bueno, el territorio es un concepto que yo diría histórico y cultural, más que la tierra. La tierra es ese suelo que puede ser comprado y vendido, que puede

tener un propietario, y que puede estar incluso destinada y demarcada para un pueblo indígena al que le dan mil hectáreas, ocho mil, o sólo quinientas o cien; de todas las que les han usurpado, le devuelven mil hectáreas, o quinientas, que a veces el gobierno o alguna institución ha tenido que comprar para entregarlas a sus antiguos dueños. El negocio es perfecto y perverso; robar mucho, y devolver una pequeña parte. A los Guaraní se les ha despojado de sus territorios, no hay en todo el Paraguay un territorio guaraní, ni en el Brasil ni en Argentina. En Bolivia, sí. El territorio no es solo tierra, aunque también es suelo que pisamos, donde plantamos, donde paseamos, mejor diría conjunto de espacios; el territorio es lo que los Guaraní llaman el *tekohá*, “el lugar donde somos lo que somos” y por lo tanto es contexto histórico, es la conciencia compartida de que aquello es territorio tradicional. Esos territorios son conjuntos de elementos, donde se combinan bastante bien el monte, hay a veces campos naturales, hay arroyos, hay... bueno... ecología y es el lugar donde ellos viven lo que viven; eso se llama *tekohá*.

J. *Tekohá*... ¿Nos explica la palabra?

B. El *tekohá* deriva de la palabra *tekó*, que significa el modo de ser, es el modo de ser, de estar, en realidad un sistema y sus elementos son sistémicos. El primer diccionario de la lengua guaraní, el del padre Antonio Ruiz de Montoya, Tesoro de la lengua guaraní, de 1639 – y que acabamos de reeditar en Asunción en 2011 –, traduce *tekó* como ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito, vida. Bueno..., y el *ha* significa el lugar donde se da este modo de ser, este modo de estar, esta costumbre. Sin *tekohá* no hay *tekó*. Vienen a ser los casi los mismos elementos que da Edward Tylor, pero ya en 1871, para la definición de cultura; *tekó* es cultura en lenguaje occidental y esto se aprende, es histórico; corresponde perfectamente a la definición de cultura que tenemos ahora en antropología moderna.

J. Quisiera preguntarle un poco más sobre el fenómeno contemporáneo de la migración, pues el Paraguay, con más de la mitad de su población en el extranjero, es decir, en la Argentina, en España o más recientemente en los Estados Unidos, es un país diaspórico, como efecto, digamos, de la violencia histórica y de la economía nacional y global. Pareciera que la experiencia de la migración presiona a reconsiderar el concepto de territorio. Permítame entonces preguntarle sobre la relación entre el guaraní como una lengua que cruza estados nacionales, una lengua sin fronteras marcadas por la historia estatal.

B. Bueno...Hay una nación guaraní. En las últimas declaraciones del congreso que hubo en el mes de marzo aquí en Paraguay, en Jaguat), una aldea del

Amambay, los mismos guaraní dijeron: se terminó incluso la denominación que nos llama pueblos guaraní, somos la nación guaraní, la nación guaraní en la cual hay etnias cuyas diferenciaciones históricas son anteriores al tiempo de la primera colonia. O sea, los primeros conquistadores ya encontraron estos pueblos guaraní dentro un amplio territorio y formando parte de la nación guaraní, con sus diferencias dialectales, culturales, religiosas; bueno, al decir culturales, supone todo eso; lingüísticas también. Bien... pero que también les dan una especie de denominador común que es lo guaraní. Yo me atrevería a decir que lo guaraní es propiamente una lengua con sus diferencias dialectales, es una nación de migrantes, pero no de nómades –por desgracia se confunde migrantes con nómades–; las migraciones hacen parte de su historia –y las continúan teniendo hasta hoy–; son agricultores aldeanos, pero no se definen como cazadores recolectores; cazan y recolectan también, eso sí, pero no dependen principalmente de ello; son agricultores y buenos agricultores. De tal manera que la edad de oro de la agricultura en el Río de la Plata fue el tiempo guaraní con un cuadro enorme de plantas cultivadas que dan envidia a cualquier facultad de agronomía. Para tener una idea, yo no lo tengo todo en mi memoria, pero, diez, doce tipos de maíz, ocho o nueve de mandioca, otros tantos de batata, de porotos y alubias... en fin... y así una cantidad de cultígenos, son más de veinte con todas variedades ¿no?, algunas de esas especies hace tiempo que ya no se cultivan en Paraguay; algunas sí se cultivan; los campesinos los siguen cultivando en Brasil, por ejemplo, el cará, el cará blanco y el morado están incluso en los supermercados. Bien, entonces son aldeanos, agricultores. Al ser aldeanos agricultores, tienen una construcción política basada en el parentesco, en la familia extensa, estas familias extensas, a su vez, sin formar estados, sin embargo, tienen relaciones entre sí que se manifiestan en la asamblea, la institución política por excelencia de esas familias, en las cuales, bueno, hay casi siempre personas de prestigio, los *ñande ru*, nuestros padres, los ancianos, los sabios, por ejemplo, pero no hay que ser anciano para tener el papel de anciano, son los líderes, generalmente desdoblados en líderes políticos y religiosos, según las funciones que cumplen en distintas ocasiones, aunque a veces unos son más religiosos y otros son más políticos. Estamos hablando del sistema que políticamente se maneja mediante asambleas, cuyos cargos son temporales, si bien con tendencia a perpetuarse en ciertas familias. En la comunicación de bienes practican la llamada economía de la reciprocidad, o sea del don, de la dádiva, según lo describe para Nueva Guinea Bronislaw Malinowski y lo sistematiza Marcel Mauss, en su Ensayo sobre la dádiva. En lo religioso están dirigidos generalmente por chamanes, aunque todo el pueblo guaraní es chamánico; cada uno puede recibir su canto de Los de Arriba, puede tener su canto, aunque sea una pequeña estrofa inventada por él, tenida por inspirada.

J. ¿El chamán es una posición de discurso más que un puesto de poder?

B. Exactamente: el chamán es sobre todo el hombre de la palabra...

J. ¿Es una palabra dicha o cantada?

B. Cantada, generalmente. Pero también contada en los mitos de origen.

J. ...en relevo? ¿Muchos pueden ocupar el lugar del que la canta?

B. No, generalmente el chamán es que se recibe el don de las buenas palabras, de las palabras hermosas, de Los de Arriba, y entonces se puede ser chamán para toda la vida, pero lo que ocurre es que el chamán puede faltar a su vocación, diríamos, casi como el cura católico y entonces, bueno, sigue chamán, pero la gente ya lo trata de chamán falso o indigno, de burla, por ejemplo cuando un chamán se da mucho a la bebida, o es un chamán que ya no sabe curar, etcétera.

J. En una economía de la reciprocidad...

B. Sí.

J. En su libro *El Paraguay inventado*, cuando usted habla de la sociedad sin estado, tal vez en diálogo también con Clastres, relaciona aquellas sociedades sin estado con el anarquismo.

B. En realidad no es propiamente anarquismo en cuanto éste sería la negación del estado, pero tampoco pienso que sean sociedades contra el estado; no creo que se puede estar contra algo que no se conoce, aunque sí atenerse a modos de ser que impedirán la eclosión de lo que sería un estado.

J. Un aspecto antagónico.

B. Sí, antagónico. Yo creo que son sociedades sin estado, pero sin estado por lo mismo que son ágrafas, lo cual no quiere decir un grado previo de evolución. Tampoco soy evolucionista. Entonces son sin estado, como son ágrafas, pero las culturas ágrafas para mí tienen en la oratura mayor riqueza que en la literatura. El pueblo paraguayo hasta ahora, después de siglos, prácticamente no ha recibido gran cosa de la literatura, mientras que seguimos teniendo buenos rendidores del decir, según aquella frase que le gustaba mucho a Roa Bastos, ¿no? Roa Bastos filosofa sobre esto, sobre la excelencia de la literatura oral: esos pueblos a los cuales no se les puede plagiar, no se les puede robar, etcétera. Entonces, eh... cuando yo digo ágrafo es en ese sentido fuerte, hablo de esa palabra siempre viva; yo le temo mucho a la escritura, y la desgracia es que me

paso todo el día escribiendo. Le temo, porque la escritura fija demasiado el discurso ¿no? Eh... Bueno, yo creo que yo todavía no he llegado a este estadio en que uno se repite siempre; ahora en España tuve que dar unas quince conferencias, el título era casi el mismo, pero siempre eran todas ellas diferentes.

J. ¿Hay un elemento de improvisación intensa en las culturas orales? Generalmente se habla de sus marcos convencionales, pero menos de su capacidad a la variación y a la improvisación.

B. Sí. Yo por ejemplo no soy enemigo del power point, pero no trabajo nunca con él. Me gusta cuando veo un power point bien hecho, no tengo ningún problema, alguna vez he copiado un power point, al que le he aplicado otros contenidos, pero reconozco que el power point predispone a repetir siempre lo mismo –peor incluso cuando uno te ha salido bien–, y entonces, si supones que no vas a tener los mismos oyentes en un conferencia, sueltas de nuevo el enlatado ¿no? En cambio, entonces, esta oratura creo que tiene mucho sentido.

J. ¿Mantiene activa la oratura en su trabajo en el campo docente?

B. Esta semana, al final de esta semana, me voy a Florianópolis, a la Universidad Federal de Santa Catarina, donde hay una licenciatura para indígenas, y entre ellos indígenas guaraní. Son unos 40 (cuarenta), y bueno, es natural, hemos tenido varios laboratorios y talleres. En esta etapa el curso va a tratar sobre los fundamentos de la escritura y los voy a relacionar con otras expresiones de lenguaje, incluso con la pintura, aunque los Guaraní no son propiamente pintores en el sentido de producir obras de pintura externa, pero sí se pintan; eran indios pintados –*avá ikuatiáva*–, siendo la piel el soporte de su pintura; *kuatiá* vino a significar el papel escrito, dibujado, pintado con letras. Pero había también entre los Guaraní un arte plumario bastante relevante desde tiempos prehistóricos hasta los principios de la historia colonial. Todo eso era recurso para la comunicación de mensajes de índole muy diversa.

Licenciatura intercultural indígena do sul da Mata Atlântica

J. Permítame retomar el tema de la descolonización del saber y de las instituciones docentes, particularmente en el programa de ustedes en Florianópolis, ese diálogo con los intelectuales guaraní hacia la formación de intelectuales guaraní.

B. Sí, Ese... en Florianópolis yo solo estoy al tanto de lo que atañe a mi curso. Y ni siquiera lo tengo completo, o sea, yo he tenido con ellos tres sesiones en la parte presencial; es un curso para cuarenta Guaraní –ellas y ellos-, cuarenta Xoklém y cuarenta Kaingáng, que son indígenas que están más o menos entre en Santa Catarina, Paraná y Río Grande do Sul. Bueno, con los Kaingáng y los Xoklém solo tengo los contactos de convivir en un espacio, en el hotel, en el restaurante..., pero con los Guaraní ¿qué hemos hecho? Con los Guaraní hemos hecho un laboratorio de lengua guaraní que ha consistido en explicar –al final, claro, que desde mi punto de vista, que es exterior, pero que ellos en realidad no conocen suficientemente– entonces, la situación de la lengua guaraní en el complejo tupí guaraní de unas 23 lenguas; lo que es dialecto, estructuras fundamentales de la lengua... aunque la mayoría de ellos son docentes, maestros, pero no de un nivel universitario occidental muy avanzado, claro. Bueno... entonces se ha hecho un trabajo de este tipo: ciertas clases fundamentales de gramática en lo cual no hemos avanzado mucho, en gran parte porque están poco habituados a los análisis gramaticales, a pesar de que algunos han tenido en cursos anteriores diversos profesores muy eminentes ciertamente, como Ruth Monserrat, del Museo Nacional de Río de Janeiro, muy especializada en lenguas indígenas. Otros también han pasado por cursos de formación que le han dado misioneros lingüistas, por ejemplo, del Instituto Lingüístico de Verano. Procuro ir con calma, no decir esto está equivocado, esto no está equivocado, porque también se puede despertar ciertos fanatismos religiosos ¿verdad? Ahora el trabajo consistirá en un seminario de diez días sobre fundamentos de la escritura y una especie de historia de la escritura entre los Guaraní, o sea, textos literarios, para que se tenga una idea de lo que ya se ha escrito desde el siglo XVI, y que no ha sido exclusivamente literatura misionera, contra la idea que se tiene, sino más bien política.

J. En otras tradiciones, digamos, plurilingües, étnicas, por ejemplo en el caso de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, las universidades han ido creando nuevos programas de formación o de diálogo con intelectuales indígenas. ¿Acá hay algo paralelo?

B. Aquí en Paraguay, me parece que no; en Florianópolis, sí, por lo menos es lo que se intenta. Lo de Florianópolis es una licenciatura, no es un master, es una licenciatura de educación intercultural bilingüe, que se propone precisamente la interculturalidad, en la cual yo no creo demasiado porque le falta todavía el necesario diálogo entre iguales, lo cual es esencial para la interculturalidad; lo mismo lo de bilingüe que para mí es una trampa, porque quien pasa habitualmente a hablar, sea portugués, sea castellano, difícilmente vuelve a su lengua, ni estará en condiciones de desarrollarla en sus saberes.

J. ¿Pero le parece que sería posible o necesario crear instituciones, digamos instituciones en el sentido más tradicional...?

B. Sí.

J. ... con el guaraní?

B. Sí, ellos lo hacen. Limitémonos a los indígenas. Ellos lo hacen.

J. ¿Tienen sus propias instituciones intelectuales?

B. Que yo sepa, no. Pero tienen sí redes en las cuales estos profesores discuten su problemática, si bien muchas veces dependiendo mucho del sistema nacional de educación. En el caso del Brasil, por lo menos teóricamente, es lo que se llama Educación Indígena Diferenciada; existe una serie de libros, algunos de ellos muy bien hechos, en los cuales se presenta la matemática indígena, la historia indígena, donde se proponen los principios de una etnohistoria, cómo se debería hacer historia indígena, como los indígenas pueden hacer y escribir sus historias. Creo que los Xoklém lo hacen bastante bien, gracias en parte a que son casi contemporáneos de las masacres del contacto inicial, precisamente en Santa Catarina.

J. Su propia historia.

B. Sí, su propia historia. Esto sí existe, y en alguna Universidad, como la de Don Bosco, de Campo Grande, tienen esa sed de saberes y esto sí funciona; en estos días ha habido un simposio sobre infancia y niñez indígena, o sea, el proceso está muy activo en diversas universidades. En la federal de Dourados hay también una especialidad que se centra en el *teko arandú*, “ciencia”, ciencia guaraní, más bien sabiduría, también una licenciatura de la cual hay unos treinta y tantos egresados.

J. ¿Y esa ciencia guaraní está basada en la medicina tradicional...?

B. No lo sé en detalle, por que yo no estoy actualmente en este curso.

J. Pero en general, muy interesante esta cuestión de los saberes llamados subyugados, y cómo se puede crear espacios nuevos para la elaboración y reproducción de estos saberes.

B. Bueno... Sí, yo creo que en Brasil... –perdona que te hable tanto de Brasil porque aquí no se ha podido desarrollar sistemáticamente, y lo que tenemos no ha tenido todavía demasiado éxito—... en Brasil empieza a haber bastantes,

bastantes, por lo menos media docena de buenos etnohistoriadores, personas que saben leer los documentos entre líneas, rescatando lo que está dicho desde el punto de vista del conquistador, de quienes escribían que eran los colonizadores, que llegan a decir lo que no quisieran que se sepa, pero muestran la realidad de la crueldad colonial y los sistemas que destruyeron, sustituyeron o transformaron. A través de ellos, diríamos, el colonizado se traiciona a sí mismo diciendo. “y el indio me contestó tal cosa”, o “el indio tenían tal o cual comportamiento”, para mostrar su barbarie, y resulta que hoy vemos decían grandes verdades o su comportamiento era muy justo, sabio y racional. Esto ya viene desde el tiempo de la primera conquista del Brasil, por ejemplo, aquel “coloquio con un salvaje, en que se muestra que no son tan tontos como se les creía” que registra Jean de Léry (1580), en tupínambá, donde se muestran dos concepciones de vida contrarias, las del europeo y del indígena, precisamente sobre los recursos de la tierra. El indio pregunta: “¿Por qué ustedes vienen de tan lejos a buscar leña, no la hay en su país para calentarse?; ¿tanta necesidad de madera tienen ustedes”; el francés le dice que un solo comerciante es capaz de comprar toda la madera del Brasil, y quiere ser más rico. “Y ese hombre tan rico, ¿no muere? ¿A quien va todo lo que dejó?” retruca el indio. “A sus hijos y parientes” le contesta el europeo. Y el indio: “¡Trabajar tanto para amontonar riquezas para los hijos! Nosotros tenemos padres e hijos a los que amamos, pero estamos seguros de que, después de nuestra muerte, la tierra que nos alimentó los alimentará a ellos”.

J. Parece que hay ahí un saber del cuidado de la tierra, distinto del saber que presupone la propiedad.

B. Y se puede hacer una especie de lectura ecológica sustentable de este texto, ¿no?

J. Sí

B. ... y de otros, lo mismo, aunque de otro orden; por ejemplo, de entre los jesuitas, en que de repente, anotan algo como ingenua ignorancia de los Guaraní lo que hoy sentimos como expresión de gran sabiduría. Así cuando el jesuita recuerda que “los Guaraní desconfiaban de aquellos hombres que pasaban buen tiempo en leer sus breviarios y “sembraron por todo el Paraná —escribe el jesuita— que éramos espías y sacerdotes falsos y que en los libros traíamos la muerte” (hacia 1612). Es una frase extraordinaria, cuando después la comparas con lo que dice Lévi-Strauss acerca de la escritura, esa escritura que generalmente ha traído tanta muerte a los pueblos colonizados, muerte de lengua, de culturas, de sistemas de comunicación, pero también lo que estos pueblos dicen ahora: bueno, vamos ahora a apropiarnos la escritura, para que por la escritura no nos llegue más la muerte... Que no sé si podrá conseguir.

J. Y la creación de estos espacios, redes, nuevos cursos, nuevos horizontes del saber.

B. Pues sí; estos profesores indígenas tienen hoy un estudio, incluso teórico de lo que es etnohistoria, y que sobrepasa mi análisis; es otra cosa.....

J. Entonces parece que la etnohistoria es una de las zonas claves de “traducción” entre los saberes subyugados y las instituciones del discurso occidental.

B. Sí.

J. ... de reflexión sobre saberes subyugados...

B. Sí, sí, sí; después se dan estas cosas, los mapas, las historias locales, las historias de vida, ya hay muchos trabajos en ese sentido, investigaciones que ellos hacen sobre la situación lingüística de la aldea donde ellos están.

J. ¿Ellos mismos?

B. Ellos mismos.

El hombre pintado

J. Tal vez se podría pensar que en el arte plumario hay una especie de escritura, en el doble sentido que Góngora le da frecuentemente a la palabra pluma, una especie de escritura o grafismo sobre el cuerpo.

B. Sí, exactamente, o sea, así como las pictografías, que no son alfabetos, también el hombre pintado da un mensaje, eso yo lo he vivido, En el Brasil lo experimenté con los Enawené Nawé, que no son guaraní, sino de lengua arwak, bueno, cada día íbamos pintados, no siempre de manera diferente, a veces de manera muy simple; lo mas común era con el rojo del *urukú*, dicho también achiote o bija.

J. ¿Usted se pintaba también?

B. Sí, sí, yo andaba pintado, me pintaba y me pintaban; desnudo también como ellos, como le parece a nuestra civilización, aunque no del todo pues siempre se traía el estuche peniano.

J. ¿Cuántos años vivió allá?

B. Bueno, con intermitencias, cinco años.

J. Y, ¿en qué periodo fue?

B. Desde principios del 78 hasta el 82.

J. ¿Fue el periodo de su exilio de la dictadura paraguaya?

B. Sí, bueno. Entonces, el arte plumario es también un mensaje, o sea, cuando ellos hacen una corona de plumas, la colocación de las plumas de un color o de otro, da un mensaje, mensajes a veces de que se pertenece a un clan, o que se forma parte de tal categoría de personas.

J. ¿Pintura sobre el cuerpo?

B. Exactamente, yo lo he dicho. El guaraní es un hombre pintado, hoy diríamos el hombre papel. Hay una ciudad incluso que se llama Curuzu Cuatiá, que no toma el nombre de una cruz de papel, aunque la gente del lugar lo suele interpretar así. No es pues cruz de papel, sino cruz pintada-

J. ¿El hombre papel viaja? ¿Tiene una constitución migratoria? ¿El mensaje se mueve y se lee...?

B. Claro.

J. ... en movimiento?

B. Exactamente , sí...

J. Los saberes occidentales se archivan en la escritura...

B. Exactamente.

J. ... en las bibliotecas...

B. Sí, sí. El hombre pintado trae consigo su mensaje, y lo dice donde está, vive y se mueve. Basta mirarlo. Ahora bien, hay varios tipos de pinturas; las más distintas son el blanco y negro por ejemplo, con caolín o con el jugo de la fruta del genipapo que después de aplicado se vuelve de un azul oscuro brillante casi negro; así, bueno, entonces hay pinturas de guerra, hay pinturas de agresión,

hay pinturas de fiesta, y esto yo lo experimenté precisamente en ese pueblo que por desgracia acababa de salir de la prehistoria.

J. ¿En qué sentido salía de la prehistoria?

B. Bueno, en el sentido de que se encontraba con otra sociedad, una sociedad de otros que nos decimos históricos, y que aunque tuvimos mucho cuidado en no introducir cosas de fuera, como dinero, por ejemplo, después de unos cuarenta años no se pudo evitar que su economía haya cambiado profundamente y sus recursos de pesca enteramente deteriorados por el agronegocio que ha introducido en la zona la deforestación y los pesticidas.

J. ¿Qué zona era esta?

B. En el río Juruena a la altura del Camararé, en Mato Grosso.

J. ¿Es donde vivió usted...?

B. Sí.

J. Háblenos por favor un poco más de su trabajo etnohistórico. ¿Implica una crítica del evolucionismo?

B. Sí.

J. ¿Una crítica de Hegel?

B. Hum... eso, bueno, eso no lo sabía... (risas).

J. Bueno, la idea del estado como destino o encarnación del espíritu. En cierto sentido uno puede leer sus etnohistorias a contrapelo de la idea del estado y de la idea del destino del espíritu encarnado en estado. Pero ahora al escucharle pareciera que también mantiene ciertas categorías de evolucionismo ¿o no? Al contarme, por ejemplo, sobre momentos prehistóricos y momentos históricos de la evolución humana.

B. Yo hablaría de momento de etnohistoria como una traducción –la auténtica etnohistoria sería cuando las sociedades nos contaran su historia desde sí mismas, aun usando documentos de otros–. Los pueblos indígenas entran plenamente en la historia, diríamos, cuando cambian su sistema de comunicación. El sistema de comunicación está hecho fundamentalmente por –esta es una categoría de Lévi-Strauss–, el sistema de comunicación de mujeres, es decir, el

parentesco, el sistema de comunicación de bienes –la economía–, y el sistema de comunicación de símbolos –en lo cual entra también la lengua y la religión, así, grosso modo, y el arte, también–; bueno, entonces el paso que dan los pueblos es cuando ellos dan este salto en que abandonan su sistema de parentesco, abandonan su sistema de intercambio y abandonan su sistema de comunicación, y esto incluso se puede dar cuando aparentemente mantienen ciertos elementos del sistema antiguo, pero ya cómo nichos folclóricos, como nichos tradicionales, etc.

J. ¿Y en el campo lingüístico también?

B. También. Por ejemplo, cuando yo digo que la lengua guaraní del Paraguay, es la lengua de una sociedad no indígena que habla una lengua indígena, es porque ahí sí ha habido una especie de deshuesamiento en el sentido de que a las palabras se les va dando otro sentido, o sea, en el Paraguay actual la palabra *mburuvichá*, jefe, está ya pensada como el jefe, el que manda, el rey, incluso; al rey se le llama *mburuvichá eté* el verdadero jefe en la literatura colonial. Bueno, entonces, el *mburuvichá* en el sistema guaraní es simplemente el delegado de la asamblea para cumplir una función. Terminada la función, o la gestión de esa función, deja de ser jefe; lo que sucede es que la prolongación de sucesivos encargos hace que ese jefe parezca vitalicio. O sea, si se salió bien cuando le encargaron organizar la limpieza de un camino, o coordinó los trabajos de construcción de una de esas casas grandes, entonces, ahí, cuando de nuevo se tiene que hacer un camino, o se tiene que construir una casa grande, o hacer un puente, lo vuelven a designar jefe, y a veces se vuelve tendencia que el hijo, que ha aprendido de su padre y se reviste de su autoridad, prolongue indefinidamente los mandatos; así se ha podido hablar de una nobleza hereditaria, que ciertamente se manifestó en las misiones guaraní-jesuíticas de los siglos XVII y XVIII. Y su burda versión, el caciquismo, en tiempos más recientes.

J. Pero entonces, ¿hay formas de poder que se imponen sobre la multiplicidad de las gentes, de la lengua, de los cuerpos en el mundo mismo guaraní?

B. Sí, pero es, yo diría que es un poder sin poder, es decir, es un poder que viene del prestigio, el prestigio que casi siempre está en la capacidad de comunicación, una comunicación de carácter gratuito, ese es su poder, ¿no?, no el poder que pueda tener por tener cosas, por ejemplo; él no tiene poder, el poder lo recibe y siempre en cuando se lo reconocen. En fin de cuentas ese poder, que no lo es, es la autoridad y prestigio que se da a través de su palabra, ratificada por el consenso de su comunidad. Por eso entre ellos es más frecuente que entre nosotros la destitución de cargos, que ocurre cuando esa persona, en vez de dar, quiere recibir solamente y acumular para sí y su familia; entonces se desacredita.

J. En libros como Mundo guaraní y El Paraguay inventado tu crítica del discurso moderno, ilustrado, como destino tecnológico de la humanidad, se basa en la importancia de la paradoja de lo que es tanto pasado como futuro, el aún, es decir, lo que todavía no es: un potencial que no está realizado, y que viene del pasado y del futuro a la vez.

Cristo Rey y Carlomagno

B. Sí, bueno, puede ser que estoy cayendo en mi propia trampa, es decir, pensar que sería posible, sobre todo durante las crisis que estamos viviendo actualmente, que se podría aprender mucho de los indígenas, de sociedades donde hay comunicación gratuita de todo, equitativa, etc., se podría aprender mucho de los indígenas, de la no acumulación, la no retención, la no acumulación, esto que se da todavía entre los indígenas; el no comprar y vender. Es muy raro, yo propiamente no conozco ningún pueblo indígena en el cual alguien sea el almacenero, y por una razón muy simple: he visto algunos que lo intentaron, pero entonces el almacenero si tiene cosas, especialmente alimentos, los tiene que dar, no se puede negar, y claro, un almacén en el que tú das cosas y no las cobras, tiene los días contados. Yo me acuerdo de un caso en una comunidad guaraní, Tajy en el Amambay. Un *Pa*), por otra parte muy una persona muy representativa, el escándalo que se produjo el día que inventó vender mandioca, ¡cómo! vender mandioca, era algo que rompía la reciprocidad más esencial; es cierto que el indígena tiene que comprar algo, una olla de hierro o de aluminio, bueno, esto es más o menos, pero que se te venda mandioca, en tu misma comunidad... Porque ese indígena tampoco tendría que tener mandioca que le sobre, y, si le sobra, lo cual a veces ocurre, pues en la economía indígena se producen excedentes pero esa excedencia está destinada a la distribución gratuita, lo que eventualmente le dará un prestigio, pero que no es poder para mandar a otro. Sabe, ayer yo celebré la misa, en un barrio pobre a donde voy los sábados siempre...

J. ¿Tienen una comunidad ahí?

B. No.

J. ¿O va a dar misa?

B. ... Sí, son gente pobrísima...

J. ¿Cómo se llama?

B. La capilla del Espíritu Santo. Era la casa de una familia, la mitad de esta pieza. Ahí tengo que hacer verdaderos equilibrios para moverme dentro. Pues, ayer... fíjate, hoy es la fiesta de Cristo Rey. Y uno se pregunta por qué Cristo Rey; para los católicos conservadores venía a ser una respuesta a las repúblicas que se aplicó en tiempos de monarquía deseada, una monarquía con apoyo eclesiástico. La institución de la fiesta fue en 1925. Ahora bien, según las lecturas bíblicas de la misa del día, todas ellas contradicen el mando, todas ellas están diciendo: “es un rey que sirve”, “que no se sirve de nadie”, su reino no es de este mundo, un rey que está en una cruz Y sin embargo, se levantaron monumentos y se fue presentando como verdadero soberano con atuendos de realeza, una especie de Carlomagno del siglo XX.

J. Es muy interesante todo el tema de la interpretación y de la traducción en sus prácticas. Pareciera que el acto de la interpretación y de la traducción en su caso son muy cercanas, ¿no?...

B. Sí.

Escuchar y traducir

J. Si pudiera hablarnos un poco sobre la política de la traducción, como modo también de descolonizar los saberes, según lo ha planteado Boaventura Sousa Santos.

B. Exactamente. Hay un ejercicio que a veces le atribuimos al antropólogo -yo no soy antropólogo, no-, que se convierta en el antropologizado: en algún momento me dije, yo seré guaraní, pero ya se me quitó esa idea de que pueda yo ser guaraní, no soy guaraní, no lo seré nunca.

J. ¿Es isleño?

B. Exactamente, exactamente, o sea que mi lengua, a pesar de que soy académico de número de la lengua española en Paraguay, y correspondiente de la de Madrid, y muy amigo precisamente del director de la Real Academia de la Lengua, mi lengua es el mallorquín. Bueno... El Príncipe de Asturias, don Felipe, después de entregarme el premio Bartolomé de las Casas, ya en privado y en conversación muy amable, me dice: “Padre, su mallorquín no se le ha despegado” (risas), y bueno, sí, muy bien, no soy castellano, como no soy guaraní; estoy en una perpetua función de traducción, traducirme a mi mismo y traducir lo que veo a quien me quiera escuchar y leer. Ahora bien, en esa función de traducción, como cualquier traductor, uno tiene que escuchar primero, encontrar los momentos fuertes de la escucha, es decir, usted no va a escuchar guaraní si no ha dormido en su casa, sino se ha levantado a las cuatro de la mañana, si no ha pasado una noche cantando y danzando con ellos, si no se ha ido por el monte a pasear, bueno a caminar o a revisar las trampas, porque esos son los momentos en que el guaraní te dice cosas importantes, no cuando te responde como informante: cuando estás solo con él, caminando por el monte, y ahí, en ese momento se te dicen ciertas cosas que no te dirán nunca en presencia de otros, en su casa por ejemplo.

J. La tarea y la ética del traductor pone el cuerpo del traductor en la línea de lo que usted ha llamado la “inculturación” en tu lectura de los misioneros jesuitas y la colonización del mundo guaraní. El proceso de inculturación que tal vez comienza por la comida.

B. ...de la comida, sí, de la comida y de la lengua. Yo, hoy sería incapaz comer aquellos gusanos, gusanos de tacuara, gusanos de la palmera pindó, de los que el arcediano-conquistador Barco Centenera, ¿te suena?, en un mal verso de su poema La Argentina de 1602, dice “a manteca fresca me sabía, mas sabe Dios el hambre que tenía”. Entonces, esto hace que entres en un verdadero proceso de escuchar, que no es fácil pero tampoco tan difícil.

J. Es escuchar con el corazón, la labor del intérprete o del buen traductor. Es una labor de amor, pero muy peligrosa, de doble filo, en los textos coloniales.

B. Escuchar, escuchar. Ahora los mismos indígenas nos piden cursos de castellano y yo arrugo la nariz, no me convence –y a la institución que hace esto les parezco muy teórico y por eso ya no me consultan– (risas); les digo, bueno, pero ¿estamos en disposición de escuchar, no solamente de enseñar? Mentalmente, ¿nos consideramos superiores?, ¿o hablamos de igual a igual? Cuando estoy con un guaraní me siento un ignorante, y sé que lo soy, entonces yo estoy ávido por saber un montón de cosas, y tengo placer en escucharlas por escucharlas, y no

para almacenarlas, y almacena, almacena, como quien se quiere llevar el tesoro de la reina a su casa y mostrarlo. No.

J. ¿Para qué se usa lo que se escucha?

B. Bueno, lo primero se escucha para ser, para uno ser algo más y ese algo más que yo considero que está en el indígena, en esa economía que yo soy incapaz ya de hacer mía, esa de la reciprocidad.

J. Esa dimensión de su trabajo cuando escucha se relaciona con la posición paradójica de un “maestro ignorante”, me recuerda, bueno, en los textos coloniales, a la figura del náufrago, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, por ejemplo.

B. Es uno de los primeros que estuvo aquí.

J. Pero también otros relatos de “inculturaciones” que están en los textos de Bernal Díaz del Castillo o del Inca Garcilaso, relatos muy hermosos, sobre la figura del colonizador que pasa al otro lado de una frontera y convive con los colonizados. Ahí comienza un proceso de descolonización de las relaciones de poder.

B. Es lo que uno intenta, y entonces hay que escuchar, por eso es tan importante. Desde San Ignacio, el fundador de los jesuitas, insistimos en que tenemos que aprender las lenguas, porque la lengua..., es en la lengua, cuando la aprendes, te vuelves un niño, y peor para ti si no te volvés niño.

J. ¿Por qué es peor?

B. No aprendes nada, cuando lo sabes todo, cuando piensas que lo sabes todo. Tienes que volverte niño, eres un ignorante, un adulto niño, eres un infante dentro de ellos y se te riñe (risas) si pronuncias mal una palabra, o te la hacen repetir, o te recuerdan que ya te dijeron la misma palabra ayer. Bueno, me acuerdo de un guaraní que al que preguntaba: ¿y cómo se llama ese árbol?; y él me dice: ¡ya te lo dije ayer!. Pues bien, entonces, bueno, yo soy un ignorante que me lo dijo ayer y ya no me acuerdo. Porque si él le dice a su hijo el nombre de ese árbol, ese es su hijo, al día siguiente se acuerda.

J. La ignorancia de un filósofo, de un gran estudioso como usted, lo lleva a reconocer el saber teórico del otro.

B. Así es: también en eso del saber teórico yo considero que son verdaderos filósofos, sus saberes son también de carácter filosófico.

J. En algún momento usted habla del misticismo de los chamanes y del mundo guaraní. ¿Puedes explicarme un poco más eso?

B. Bueno, es decir: esto se expresa de dos maneras, se expresa de una manera ritual, o sea tú participas y, probablemente, tienes un sentimiento que no es el de los indígenas, los indígenas parece que la forma normal de su vida para mí es algo extraordinario ¿eh?, así como, de esta manera, me enriquece el asistir a un espectáculo, el ver una obra de arte, permanecer en un silencio prolongado, todo eso para mí es una especie de misterio. Esas cosas que ni siquiera entiendo, pues me impactan, quiero entenderlas, y a veces tengo que preguntar al chamán, etc. Bueno..., entonces está ese misticismo ritual, diríamos, que es para todos, en el que todos participan, y que uno lo vive asistiendo participando; pero después está las experiencias que uno puede tener, las personales y propias generalmente al contacto con algunos indígenas, que consisten en una cierta amistad con ellos; entonces te dicen cosas, por ejemplo, esto que decía antes, yendo por la selva; me acuerdo, una vez, de algo inesperado que al final redundó en mi provecho. Uno de los chamanes o dirigentes me invitó a ir a su casa, y me dice: “mira tenemos que atravesar el estero”; “bueno, ahí vamos, vamos”. Era un estero en el que uno se hundía hasta la ingle; claro para él no era nada, pero para mí... Dios mío, sacabas el pie y dabas otro paso y no sabías hasta dónde harías pie”. Bueno, están ese tipo de experiencias, que no son tan raras. Llegando a su casa, me dice : “nunca un *juru’a* – un blanco – había pasado por aquí”. Entonces se establece una relación personal que abre a nuevas y continuadas experiencias. Esta vez ni su mujer estaba cerca, en su casa, no sé adónde había ido, a lavar o qué sé yo..., es posible, Y entonces es ahí donde te hablan, de esto, de aquello, insistiendo en que no lo reveles a terceros...

Alfabetización y bilingüismo

J. ¿Ustedes se comunicaban en guaraní?

B. Sí, claro, en guaraní.

J. Perfectamente con...

B. Bueno, perfectamente, más o menos. Mi dominio del Guaraní-Mbyá es muy limitado, aunque he editado la obra escrita de León Cadogan, *Ayvu rapyta*; tex-

tos míticos de los Guaraní-Mbyá del Guairá. Otra experiencia fue con los Guaraní del Amambay: estábamos preparando dentro del Proyecto Pa)-Tavyterã unas cartillas para la alfabetización en su lengua particular. Bueno, no soy muy amigo de la alfabetización, pero, en fin, lo pedían y entramos en el juego... Los textos acerca de temas indicados por la comunidad me los dictaba un analfabeto, pero con tal sentido de precisión y extensión, que se daba perfecta cuenta de la proporción de su relato; alcanzaba el meollo de su tema cuando yo ya estaba a la mitad de la ficha de la que me servía, siempre del mismo tamaño, y en las últimas líneas de mi papel él cerraba su relato.

J. Y ¿por qué le parece que deseaba él escribir?

B. No, él no deseaba escribir, no. Él recibía el encargo de la comunidad que quería tener libros para la alfabetización de sus hijos.

J. ¿Por qué querían alfabetizarse?

B. Ah. Es muy complejo eso; hay una cierta magia en el papel que habla, y es cosa maravillosa la reproducción exacta de una serie de palabras, siempre la misma. ¿Por qué querían alfabetizarse? bueno, pues, primero les molesta ser tratados de analfabetos, les presiona que les digan que se tienen que alfabetizar, y no hay duda de que la escritura es una cierta magia que ciertamente se ha practicado con ellos y que quieren poseer también ellos; para todos, para nosotros también, es una magia la escritura.

J. Sí, la escritura, históricamente tiene un peso de fetiche.

B. Sí...

J. ... de hechizo.

B. La famosa "*Leçon de écriture*", de *Tristes tropiques*, de Claude Lévi-Strauss, que yo suelo usar en mis cursos. Pero también que "en los libros traíamos la muerte" como le decía un guaraní a un jesuita allá por los años de 1612.

J. Pero pareciera, digamos, que hoy, en el Paraguay, este año, que se ha celebrado...

B. ...el bicentenario...

J. ... el bicentenario, nada menos que con una ley de lenguas...

B. Sí, eso fue en el año pasado, en 2010, pero se está implementando en este 2011.

J. Parece que en la nueva ley hay algo distinto en el modo en que se entiende la relación entre la escritura normativa y las lenguas europeas y el guaraní ¿no?

B. Sí..., personalmente creo que esta ley será un nido de problemas, pero hay que encontrarle una salida. Colaboré en su proyecto y quedé bastante frustrado por la politiquería con que se actuaba, y Dios quiera haya terminado. El guaraní paraguayo es una lengua coloquial, pero ya estuvo muy bien normativizada en otras épocas y usada para la comunicación formal de ideas no solo religiosas sino también políticas. Hay pues modelos. Este hecho en parte se desconoce; ojalá no se piense que hay que comenzar de cero. El escollo está en la separación entre el guaraní hablado por sus usuarios ordinarios y comunes y el guaraní de escuela, que quiere ser normativo y carece de normas aceptables, sobre todo gramaticales.

J. Pero ¿cómo?, si se oficializa el guaraní en las escuelas.

B. En los últimos años poco se ha avanzado. Es decir, se ha avanzado algo folclóricamente: es verdad que ahora en actos oficiales, siempre hay algunos que “saben” guaraní. Yo también entro en esa comedia, y suelo comenzar mis discursos en guaraní. Pero yo sé que si lo prolongara, mi discurso en guaraní la gente se me iría, en primera por que no lo hablo con acento paraguayo, y en segunda porque la gente que viene a escuchar mi charla no sabe guaraní. En otros casos es una *captatio benevolentiae* captarse la benevolencia de la gente del pueblo pobre, y que encima les parece muy divertido que un sacerdote como yo hable guaraní, mal guaraní, pero guaraní al fin. Bueno... esa ley de lenguas, yo no sé por dónde va a ir. Parece que ahora lo primero que van a hacer es una Academia de la Lengua Guaraní, donde no me verán... El guaraní es oficial desde 1992... Se ha tardado 20 años para reglamentar esos artículos de la Constitución, y yo no veo que se haya dado un paso desde el punto de vista lingüístico en serio Y yo que pierdo el tiempo publicando textos guaraní del siglo XVII y XVIII, que es por donde se podría empezar; no quiero que todo el mundo sea especialista en siglo XVII - XVIII, pero... pero que por lo menos no inventen las gramáticas que inventan... Erasmo los pondría de nuevo en la piqueta, como hacía con los gramáticos de su tiempo.

J. ¿Por qué es un fracaso?

B. Porque los maestros no saben enseñar... y no quieren enseñar... y las familias en el fondo tampoco quieren esa enseñanza.

J. Acá la relación entre el guaraní y la gramática es muy compleja, usted lo ha estudiado con mucha precisión. También en la calle la cuestión de la mezcla de vocabularios y códigos no solo se limita al bilingüismo reconocido, sino a estas zonas muy creativas de mezclas lingüísticas.

B. Exactamente.

J. ...que me recuerdan la situación de los inmigrantes en Estados Unidos...

B. Sí.

J. .Del spanglish y de las nuevas lenguas del futuro que parecen ser las lenguas criollizadas.

B. Pero, ¿qué es una lengua criollizada?: el castellano a su manera es también un criollo, en cuanto colonizador colonizado; ¡cuántas palabras árabes no hay en ella!, ¡cuántas palabras de América, americanismos, no tiene! Incluso en el Diccionario de la Real Academia, entran palabras de otras lenguas. Y aquí se nos ha metido un purismo absurdo a través de esos malos profesores, en esas famosas escuelas de lenguas, aquí falta un mínimo de lingüística y sociolingüística. Los estudiosos se devanan los sesos para entender lo que es el jopará, esa mezcla de porotos y arroz, que se ha aplicado al fenómeno de la mezcla de lenguas, y que algunos rechazan de plano; pero de hecho se puede hablar guaraní con el 80 % de palabras castellanas y aún castellano con estructura guaraní. Es así como nos entendemos y nos comunicamos. Ya lo decía Marcos Morínigo: guaraní con palabras castellanas, castellano con palabras guaraní.

J. Y entonces pareciera, Bartomeu, que ahí hay una dimensión migratoria interna o transcultural interna al guaraní mismo, ¿no? O sea, el guaraní es una lengua global, o transnación, que viaja permanentemente (no quisiera citar a Kant en su ensayo sobre el cosmopolitismo y la paz perpetua).

B. Pero lo que sucede es que, ahora hace bastantes años, ha surgido una burguesía, una falsa burguesía, nuevos ricos muchos de ellos, o gente que llegó de otros países, etcétera, que en el fondo no hablan, ni quieren hablar, ni quieren que nadie hable guaraní, bueno, y estos se han hecho con el dominio de la televisión, de la prensa; incluso una parte de la Iglesia les está haciendo el juego. Las grandes parroquias de la ciudad, de Asunción, están en la práctica cerradas

al guaraní, y eso vale especialmente de la catedral. Ayer en la capillita tuve mi sermón en guaraní, pero no había preparado a tiempo las lecturas, concretamente del Antiguo Testamento, las hicieron en castellano. En realidad no tenía la biblia en guaraní ahí. En realidad no sé si habrá 3, 4 iglesias en Asunción donde hay misa en guaraní.

J. ¿Habrá en Buenos Aires?

B. Puede ser que haya alguna.

J. Me hace pensar la emigración a la Argentina, hoy día, y a España, bueno, tiene una obvia dimensión económica, que tiene que ver con las remesas...

B. Ajá...

J. ... y su importancia económica hoy día en el Paraguay, pero también me hace pensar que tal vez el espacio del guaraní es cada vez más complejo, ya no solo recorre internamente las fronteras nacionales, como en el mapa de la nación guaraní, va más allá, también incluye hoy a Europa y a otros países...

B. Pero...

J. ¿ Es una diáspora del guaraní?

B. Acabo de tener esa experiencia interesante, he hablado de la lengua guaraní en Barcelona, en Málaga, en Salamanca... Bueno, sobre todo Barcelona y en París... Quienes auspiciaban mis conferencias era la Embajada de Paraguay, por tanto invitaron especialmente a paraguayos y hubo bastantes. ¿Qué ocurre? Esos paraguayos que estaban allí, los que acudieron, eran funcionarios y gente allegada a la embajada, y que están más o menos bien. Bueno... ahí hay que ir con tacto, todos muy emocionados, bueno, entusiasmados al escuchar maravillas de la lengua guaraní, y yo mismo presentaba aspectos de la lengua y de su historia que despiertan el orgullo, tú sabes, pues hay que ir con mucho cuidado en hacer críticas, porque entonces ellos sienten que ese cristal, ese olla del guaraní es frágil y se les puede romper. No lo practican en su casa probablemente, menos en su oficina, pero tienen en el guaraní su imagen de cristal para mostrar. Bueno, la realidad es que en esos lugares de migración, incluido Buenos Aires, todo el mundo que es paraguayo dice que sí, que el guaraní contiene en sí gran valor, etcétera... pero ya no hablan con sus hijos.

J. Sí, es la historia de las emigraciones.

B. De las migraciones, sí, pero este fenómeno que es normal, que suceda en todas las migraciones, este fenómeno se da también ahora en Asunción, que en el Paraguay viene a ser una ciudad de migrantes, prácticamente se hace imposible oficializar la lengua guaraní en el sentido de ponerla en un discurso oficial normal, jurídico, o de ensayo literario, histórico, etcétera; a eso todavía no hemos llegado. Yo creo que se puede, si hubiera más posibilidades de que el guaraní en los medios de comunicación de masas, que se escriba, se imprima, sea más usado en las radios –que por lo menos las dirigidas al campo sí lo usan más– ... Fíjate que, incluso en Cataluña, el catalán tiene muchas dificultades en ser aceptado como escrito. Los periódicos en Cataluña, sólo desde hace poco ahora tienen edición en catalán, como la La Vanguardia; El Periódico desde sus comienzos; en Mallorca sólo el Diari de Balears. La lengua no puede estar fuera de la política de la comunicación.

J. ¿Usted creció hablando catalán?

B. Yo, por supuesto, curiosamente a medida que pasa el tiempo...

J. ¿Es su lengua materna?

B. Sí... a medida que pasa el tiempo me doy cuenta de que mi lengua es el catalán, en su variedad mallorquina. .

J. Ahora hablamos en una lengua extranjera...

B. Ahora, contigo, sí, exactamente.

J. ... aunque mi relación con el español es muy compleja...

B. Estoy muy consciente y la gente, la gente que me tiene confianza me lo dicen. Tu lengua es el mallorquín, no el castellano. Algunos no acaban de saber si soy un extranjero que hablo bien el español, si... de dónde he salido...

J. ¿Y que pasó al guaraní?

B. Sí, pero, pero yo no hablo castellano...

J. Bueno, creo que sí habla... (risas)

B. Más o menos, ¿no? Es decir, yo por ejemplo, si tuviera que escribir una novela, enseguida se notaría que es una novela escrita por un extranjero.

J. Y ahora al volver a la isla...

B. En la isla no hablo ya una palabra en castellano. Porque todo mi ambiente

J. ¿Mallorquín?

B. Mallorquín: todo, todo, todo.

J. ¿Y el sonido, el sonido del mar, no lo echa de menos acá en Asunción? El alboroto del mar...

B. Sí, me gusta muchísimo ir al mar. La semana pasada estuve en Río de Janeiro, solo ver el mar me anima, aunque el Atlántico siempre es un poco..., como diría, me impone mucho respeto, no veo aquellas pequeñas calas de Mallorca, aquellas en que los pinares llegan hasta pocos metros de la playa, no esas playas enormes que se ven por aquí. Pero tampoco creo ser tan nostálgico, no solamente porque llevo muchos años fuera, actualmente ya 62 años. Últimamente voy con frecuencia, una vez al año, más o menos. Pero también, uno ha internalizado eso de que somos de donde... del lugar a donde vamos, y esto es en sí una especie de idea central de nuestro modo de ser; nunca he pensado en volver, aunque, como el jesuita francés del Canadá del siglo XVII, uno puede sentir aquello de "Europa y sus delicias". Y puede ser que se viva mejor, si uno es llamado a sacrificarse se sacrifica en la riqueza, bueno, aquí nos sacrificamos en la necesidad. Pero no, yo no pienso volver a Mallorca, a no ser que tuviera cualquier trastorno de la cabeza, no pienso volver. Me siento muy identificado aquí, mi trabajo es bien aceptado, por lo menos ahora, me quieren mucho, eso es cierto, hay que reconocerlo.

J. Con razón lo quieren.

**Experiencias del buen vivir indígena en tiempos de lucha y de nostalgia
Bartomeu Melià, s.j.
Con motivo de recepción del
Premio Bartolomé de las Casas
Madrid, Casa de América, 6 de septiembre 2011**

I. Notas autobiográficas

1.1. De 1969 a 1976

¿Sería todavía posible en 1969, cuando volvía al Paraguay después de haber presentado una tesis de doctorado en la Universidad de Estrasburgo aproximarme a la religión de los Guaraníes que acababa de estudiar en los papeles de historia? Volvía con más preguntas que respuestas.

Los Guaraníes vivían en las selvas del Paraguay y algunos estudiosos se habían acercado a ellos y dado a conocer algunas noticias sobre su modo de ser. Vivía todavía don León Cadogan, el único no indígena que había sido aceptado como uno que se sienta “junto a nuestros fogones” y que por entonces había ya publicado el libro *Ayvú Rapytá*; textos míticos del los Mbyá-Guaraní del Guairá. Su nombre indígena guardado en secreto hasta su muerte fue Tupã Kuchuvi Veve “dios torbellino volador”. Con su recomendación me fue posible entrar en contacto con la más cercana de las aldeas mbyá, Mbarigúí, a 225 km de Asunción.

Un inicial interés por conocer a estas personas se convirtió en principio de aprendizaje, en el cual escuchar y practicar torpemente ese otro modo de vida fue mi principal tarea. Con ellos caminaba por el monte, y con ellos comencé a practicar su religión en largas noches de canto y danza.

Esa historia de convivencia, no solo con los Guaraní Mbyá, sino también después con los Avá Guaraní y los Pa)-Tavyterã, continuó de modo intermitente, pues no podía dejar de modo definitivo mis tareas en la universidad y dirección de varias publicaciones como *Acción*, *Suplemento Antropológico* y *Estudios Paraguayos*. Me encontraba con otro modo de buen vivir, de alegría, de moderación en el uso de los recursos de la selva, en el discreto cultivo de la tierra. De una comunidad pasaba a otra para volver de nuevo a las ya conocidas. El convivir se hizo tan natural en cierto modo que descuidé tomar notas sobre lo observado; el interés antropológico quedó relegado a segundo plano. Estaba más atento a vivir que a registrar, a la manera como se educan los niños.

Tuve el privilegio de poder compartir siempre habitación y comida con los Guaraníes, lo que me permitía seguir su vida y preocupaciones en todo el decorrer del día.

Participaba de modo especial en los rituales como uno más, si bien como aprendiz, incluso en varios ritos de iniciación y perforación del labio inferior de los adolescentes entre los Pa)-Tavyterã.

Formando parte del Proyecto Pãï Tavyterã, con el Dr. Georg Grünberg y su esposa Friedl, desde 1972, trabajé especialmente la lengua recogiendo un corpus de textos que pudieran servir en la alfabetización que las comunidades pedían. Esos textos figuran en dos cartillas (1975) y en el libro: Los Pa)-Tavyterã (1976 y 2008). El mayor éxito del Proyecto fue poder devolver y asegurar unas 30 áreas (llamadas colonias), que aunque no configuraban un territorio continuo, permitieron un desarrollo más tranquilo de la vida de ese pueblo.

Como secretario ejecutivo del Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal, visitaba en ese tiempo diversos puntos de misión dispersos por los lugares apartados del Paraguay, siguiendo de cerca los problemas y las cuestiones derivadas de métodos a veces poco adecuados en el trabajo de algunos misioneros. En diversas reuniones particulares o generales se procuraba facilitar el análisis crítico de la situación y proponer actuaciones más respetuosas y apropiadas según las necesidades y exigencia de los indígenas.

En la época se hizo más manifiesto el genocidio contra el pueblo Aché-Guayakí, crimen que fue denunciado por algunas personas de mayor conciencia al respecto y por la iglesia católica, ante la opinión nacional e internacional. La agonía de los Aché-Guayakí (1973) recoge documentos, fotos y crónicas al respecto. Hoy se sabe que la denuncia quedó por debajo de la realidad que de hecho fue más terrible, absurda y de mayor alcance.

En mayo de 1976 fue expulsado del país por la dictadura del Gral. Alfredo Stroessner, precisamente por causa de la defensa de las Aché (Guayakí).

1.2. De 1976 a 1989

Después de un año en Roma, donde ocupé mi tiempo en investigaciones sobre el Paraguay de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1970), en el Archivo Secreto Vaticano, pasé al Brasil en 1978, donde permanecí por 11 años.

Estuve en Mato Grosso, con los Enawené Nawé, pueblo indígena que acababa de ser contactado, y con el que viví tiempos de inculturación radical, intentando seguir la vida de ellos en todo lo posible: comida, largos rituales durante uno y dos meses y de más de diez horas por día, pintura corporal, aprendizaje de la lengua, trabajo en la pesca y cultivos de mandioca brava y maíz, recolección de miel en la selva. Estaba con el hermano Vicente Cañas, que años después, en 1987, fue asesinado – crimen nunca esclarecido, aunque se supone fue mandado por latifundistas que codiciaban las tierras de los indígenas. Gracias sobre todo al trabajo de Vicente y ese equipo – éramos sólo tres

personas de fuera –, ese pueblo consiguió evitar, mediante prevención y vacunas, las epidemias que suelen darse en esas situaciones de primer contacto con la sociedad envolvente, que por otra parte se evitaba al máximo. Mediante diligencias ante organismos estatales y, por desgracia, como consecuencia del asesinato del hermano Vicente, el pueblo Enawené Nawé pudo ver reconocido y asegurado su territorio – unas setecientas mil hectáreas. Ese pueblo ha pasado, en los últimos 25 años, de 140 personas a cerca de 400.

En 1982, en parte por motivos de salud, salí de la selva amazónica y pasé a Río Grande do Sul, para trabajar con los Kaingang, de lengua y cultura Gé [Yé], en un contexto muy diferente al dejado en Mato Grosso. Visitaba regularmente las “reservas” indígenas, pero me dediqué muy especialmente a revertir en lo posible el ambiente de discriminación que la población local brasileña, en gran parte de origen alemán, italiano y polaco, sentía y manifestaba contra ese pueblo originario. En este tiempo trabajé también en la URI, de Santo Ângelo, en diversos trabajos tocantes a la antropología e historia de los indígenas y jesuitas, que dieron como resultado dos libros: O Guaraní, uma bibliografia etnológica (1987) y Guaraníes y jesuitas en tiempos de las Misiones (1995).

Desde los años 1972 y en ese período hasta diciembre de 2006, acudía con frecuencia al trabajo con los Guaraní de Bolivia, Isoso de la región del Chaco boliviano y Ava de la zona de Charagua y Camiri. Mi contribución se dio especialmente en el campo de la lingüística – reflexión gramatical – y de la educación, así como en la reflexión sobre el sistema político guaraní, que desembocó en una mayor comprensión de la Asamblea Guaraní y el Teko Guaraní.

1.3. De 1989 a la actualidad

Por rara coincidencia llegué de vuelta al Paraguay en el primer avión que entró después de la caída del dictador Stroessner, el 3 de febrero de 1989. Fui de nuevo director de la revista Acción, y he estado trabajando en la reedición de la obra lingüística de Antonio Ruiz de Montoya, editada por primera vez en Madrid (1639-1640), reedición hoy completada con el Tesoro de la lengua guaraní, el Arte y Vocabulario de la lengua guaraní, y el Catecismo de la lengua guaraní bilingüe.

En la actualidad la compilación del corpus histórico de los siglos XVII y XVIII está transliterada a ortografía moderna y traducida al castellano. Esta forma parte del Centro de Investigación de Posgrado, de la Universidad Católica de Asunción.

En esta etapa, los trabajos en el campo indígena no son tan frecuentes, si bien acompaña diversas asambleas y grupos de trabajo que se relacionan con los pueblos indígenas.

He continuado ofreciendo aportes, con cursos y escritos en el tema de la educación indígena (grupo Ara Verá de Dourados en Brasil y Teko Guaraní en Bolivia).

Entré en la cuestión indígena del Chaco paraguayo, analizando las relaciones indígenas en el contexto de neo-colonización que se vive en la región. De manera puntual, entré en la defensa de las tierras de la comunidad Yakye Axá, de los Enxet, acompañándola en su denuncia llevada a la Corte Interamericana de Derechos Humanos de Costa Rica; la causa fue fallada a favor de la comunidad indígena contra el Estado paraguayo, aunque el Senado de la Nación se ha resistido hasta ahora a aceptar la condena.

Formo parte del grupo que trabaja junto a los Totobiegosode, grupo Ayoreo del Chaco, en defensa de su territorio usurpado en parte por supuestos nuevos propietarios.

Un trabajo reciente ha sido la colaboración en el Mapa Guaraní 2008 (100x80 cm) que enseña las más de quinientas comunidades guaraníes en las fronteras de Argentina, Brasil y Paraguay, como coordinador por el Paraguay y editor de los cuatro cuadernos – portugués, castellano, guaraní paraguayo y guaraní mbyá – que acompañan dicho Mapa.

Con frecuencia he participado en la presentación a los pueblos indígenas del Paraguay del Mapa Guaraní Retã 2008, que los Guaraníes asumen como su mapa para reivindicación de tierras y territorios y testimonio documental de su historia. El mismo Mapa ha sido presentado a la sociedad civil, con bastante éxito. Se pretende que esta realidad de la situación de los pueblos guaraníes entre también en la conciencia de toda la población, ya que no se trata sólo de un problema indígena.

En estos años de 2010 y 2011, aparte de la participación en Congresos y Simposios, ha podido colaborar con Guaraníes, mujeres y hombres, que estudian en universidades del Brasil, especialmente en Campo Grande y Dourados (Mato Grosso do Sul).

II. El buen vivir

La novedad de fray Bartolomé de las Casas es haber captado y sentido que la vida de los indios de América era buena, delicada, conforme con un ideal que no se alejaba demasiado del espíritu del evangelio. Y que la conquista y colonización vino a destruir estos modos de vida. De ahí la Brevísima historia de la destrucción de las Indias, que es la explicación con repetidos hechos históricos de esa destrucción. Colón había partido de la misma experiencia pero pronto la hizo derivar hacia otros supuestos, que son los que corren en Europa en el mismo tiempo, de los cuales no se puede decir que ninguna nación se

haya visto libre. Del dar tan propio de esos pueblos de las Indias se pasó rápidamente a la venganza, que es arrebatar y usurpar lo que no se ha dado espontánea y rápidamente. Los encubrimientos y perjuicios sobre la vida de los indios hicieron el resto.

La experiencia del buen vivir de los indígenas no deja de atraer en un primer momento a quienes se acercan a él sin intereses creados; pero esos mismos intereses encubren la realidad antes de ser conocida.

Llama la atención que lo que puede llamarse el espíritu de la colonialidad haya mudado tan poco en tantos siglos, aun en latitudes tan diversas y con pueblos tan diferentes; en efecto, los pueblos de América son sumamente diversos entre sí por lengua, religión, economía, desarrollo de tecnologías, formas de gobernarse, pero la colonialidad les ha dado reducido una sola idea genérica. Y ésta bien puede ser el buen modo de vivir que se opone las más de las veces callada y estupefactamente contra la agresión no comprendida, que de hecho es muy irracional.

La experiencia lascasiana es de hecho paradigmática porque el contraste se da en términos análogos.