

La conquista amorosa en tiempos de Irala	Titulo
Godoy, Marilyn - Autor/a;	Autor(es)
Asunción	Lugar
BASE Investigaciones Sociales	Editorial/Editor
1995	Fecha
	Colección
Identidad sexual; Guaraníes; Indígenas; Identidad cultural; Mujeres; Colonialismo; Paraguay;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Paraguay/base-is/20120911032452/conquista.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



LA CONQUISTA AMOROSA EN TIEMPOS DE IRALA

MARILYN GODOY

Copyriht

© Marilyn Godoy

BASE-IS

Milano 731 - Teléf.: 44 78 34 - Fax: 49 83 06

E-mail: base@ax.apc.org

baseis@baseis.una.py.

Asunción - Paraguay

Segunda Edición: diciembre, 1995

Tapa: Pintura de Ricardo Migliorisi

Edición al cuidado de la autora

Coordinación gráfica: Editora Litocolor

Composición: Marilyn Godoy

Diagramación y armado: Isaac Duré

Queda hecho el depósito que marca la Ley 94

INDICE

Prólogo.....	5
Notas preliminares	11
<i>Identidad sexual</i>	11
<i>Identidad cultural</i>	14
Introducción.....	25

Parte I

EL MUNDO MODERNO

Capítulo I

El renacimiento europeo

1. LA CONQUISTA.....	43
2. LA EXPANSION TERRITORIAL.....	57
3. EL HUMANISMO ESPANOL.....	59

Capítulo II

El renacimiento a lo femenino

1. LAS MUJERES DE OCCIDENTE	75
2. LA MUJER ESPANOLA.....	82
3. MUJERES DE AMERICA	90

Parte II

LAS SOCIEDADES GUARANIES

Capítulo I

Culturas indígenas

1. EL HOMBRE AMERICANO	97
------------------------------	----

Capítulo II

La nación guaraní

1. LA SABIDURIA DEL BUEN VIVIR.....	105
2. LACOHERENCIA DE UN MUNDO MITICO.....	110
3. LAS RIQUEZAS DE LAS PALABRAS.....	113
4. PENSAMIENTO SIMBOLICO.....	118
5. LA CREACION DEL LENGUAJE HUMANO.....	123
6. EL PODER SE OPONE A LA VIOLENCIA.....	128

Capítulo III

El poder femenino

1. NUESTRA ABUELA.....	133
2. PRINCIPIO DE EMANACION.....	137
3. DEL Matriarcado AL Patriarcado.....	140
4. MITOS Y LEYENDAS	142

Capítulo IV

Identidad sexual

1. LA MUJER GUARANI.....	147
--------------------------	-----

2. COMPLEMENTARIEDAD SOCIAL.....	149
3. ANTAGONISMOS SIMBOLICOS.....	155
4. ORGANIZACION DOMESTICA.....	156
5. EQUILIBRIO EN LA DISTRIBUCION DE PODERES.....	159
6. LA PUREZA FEMENINA.	164

Parte III

AMERICA SE ABRE AL MUNDO

Capítulo I

La colonización

1. EL IMPERIO COLONIAL.....	171
2. LA COLONIZACION SEXUAL.....	175
3. LA CONQUISTA DEL RIO DE LA PLATA.....	179
4. ASUNCION: CENTRO DE EXPANSION COLONIAL.....	183
5. CONDICIONES DE VIDA	188
6. VASALLAS Y CAMPESINAS.....	193

Capítulo II

Las misiones jesuíticas

1. LAS REDUCCIONES.....	201
2. FORMA DE VIDA DE LAS REDUCCIONES.....	205
3. FIN DE LAS REDUCCIONES.....	211
4. EXPECTATIVAS Y DECEPCIONES.....	215
5. DESENCUENTRO ESPIRITUAL.....	217

Capítulo III

La dominación colonial

1. FORMA DE DOMINACION COLONIAL.....	225
2. MALESTAR DE LA DOMINACION.....	227
3. LA CONQUISTA AMOROSA.....	232
4. DE LA IGUALDAD A LA DESIGUALDAD.....	237
5. LA SOCIEDAD PARAGUAYA.....	239

Conclusión.....	243
Bibliografía.....	247

Presentación

Cuando hablamos de los seres humanos y su cultura, indirectamente hablamos de nosotros mismos, porque las explicaciones o la simple presentación a la que a veces nos limitamos comprometen nuestra propia manera de pensar y enfocar la vida. Ningún análisis intelectual es arbitrario, pues ello implica un compromiso ideológico sin el cual no se puede responder a ciertos planteamientos, como es el caso, en este estudio de la presentación de los viajeros, cronistas y misioneros del siglo XVI, sobre las sociedades guaraníes, que nada tienen que ver con mi análisis estrictamente personal.

La antropología se ocupa de las sociedades indígenas, grupos humanos en su lugar de origen, que pueden ser tanto campesinas como urbanas, y utiliza como método la observación participante, entre las que se puede incluir las historias de vida. En los trabajos de campo que me han servido de experiencia antropológica en las sociedades campesinas paraguayas siempre han sido privilegiados los métodos de trabajo antropológicos y no los estudios estadísticos que es la metodología más utilizada en los trabajos sociológicos. Mi inclinación antropológica es marcadamente definida ya desde el inicio de mis investigaciones. Estudiar al hombre corriente, más que a los acontecimientos o los personajes, pienso que es más importante por la enorme influencia que tiene en la historia y porque es quien pone el acento en la vida.

En 1973, en la región de Alto Paraná, a petición de Gerardo Fogel, realicé un trabajo con un grupo de mujeres. La dirección estuvo a cargo de una socióloga que tuvo la buena idea de sugerirme como método de estudio las historias de vida. Método que presentó para mí un doble interés por su carácter innovador y proyección introspectiva. Mi anterior formación de psicóloga coincidía plenamente con esta opción metodológica. A partir de ese momento, releí Los hijos de Sanchez de Oscar Lewis, y Biografía de un Cimarrón de Miguel Barnet. Cuando en París conocí a Daniel Berthot y sus trabajos sobre historias de vidas de panaderos franceses, yo ya había realizado varios trabajos en este sentido, pero su experiencia me alentó a seguir en esta línea.

Mis experiencias posteriores, en 1976, 1977 y 1978 fueron con unas mujeres en Coronel Oviedo y Carayaó, localidades que forman parte de mi mitología personal, de aquellas épocas en que acostumbrábamos con mi familia, a salir a las cuatro de la mañana a enfrentar las peripecias y el polvo del camino, con una buena cantidad de provisiones para el estómago y otra de oraciones para el espíritu, y dieron por resultado treinta historias de vida que forman parte de mi tesis doctoral, y van incluidas en la tercera parte de mi libro Indígenas, Vasallas y Campesinas (1987). Tanto Maurice Godelier como Henri Deroche, profesores de la EHESS, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, directores informal y formal de mi tesis, me sugirieron reducir el trabajo a esa tercera parte, para que, al darle mayor relieve se pusiera en evidencia su valor y original aporte y, sobre todo, publicar esas historias aisladamente, pero por razones de tiempo no pude seguir sus consejos.

A partir de las investigaciones citadas realicé otras sobre productividad femenina. Yenny Aguilera me presentó a la jefa del proyecto sobre Familia rural del IICA, Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas, para quien hice un estudio sobre una comunidad de Acahay que más tarde tomó la forma de diez historias de vida y fue publicado con el nombre de Familia rural y productividad femenina (1982). Como toda investigación, también la mía implicaba algún tipo de limitación: hasta entonces, había dado prioridad a aspectos más productivos de la mujer. Por eso, seguidamente quise ocuparme del reproductivo y sexual. En 1986 propuse al CEPPEM, Centro de

Estudios de la Mujer, un estudio sobre sexualidad femenina, utilizando nuevamente como método de trabajo las historias de vida. En ese entonces , a pocos meses de dar a luz, significaba una dificultad desplazarme y pedí colaboración a los miembros del grupo. El resultado de ese trabajo fue publicado con el nombre de Pintadas por si mismas (1986).

En las ciencias sociales se utiliza un método o varios combinados, y la elección define una primera opción ideológica: clasificar una sociedad a través de un porcentaje estadístico no implica cada vez al observado y al observador como en las entrevistas. El tema condiciona y ,a la vez ,es condicionado por el método. Ocuparse de las relaciones intersexuales en una sociedad podría haber parecido una pérdida de tiempo, para quienes por ejemplo veían en aquel entonces vuelvo a señalar que mis primeras investigaciones datan de 1973 más eficaz ocuparse de la “clase obrera”, como grupo social dinamizador capaz de aportar cambios en la sociedad, en la línea de la vieja “conciencia mistificada”.

Por aquellos años, realizar estudios sobre la condición femenina comportaba el riesgo de todo movimiento de vanguardia. Más tarde, cuando el feminismo se puso de moda, ha sido muy fácil legitimarlo, aunque en muchos casos el interés tomaría el aspecto de puro oportunismo. Ahora que el feminismo está en “desuso” , porque nuestra atención ha sido solicitada por otras urgencias y parece anacrónico denunciar las injusticias que sufren las mujeres, puede tener un aliciente, indudablemente oportunista para quienes aspiran a alcanzar un poder institucional y las personas motivadas en investigar sobre la condición femenina, como es mi caso.

En la actualidad, tal vez muchas lo vean claro, pero no en 1973 en que cualquier estudio que se hiciera sobre la mujer paraguaya y que implicase un análisis de las relaciones de poder intersexual en las sociedades de origen, por encima de todo riesgo, podía ser considerado un aporte innovador. Desde este punto de vista, mis investigaciones pueden presentar un interés, a pesar de sus grandes limitaciones por falta de referencias bibliográficas, fondos de financiación e interlocutor sensibilizado al problema que permitiera un intercambio enriquecedor sobre el tema.

En general, los estudiosos de las sociedades agrícolas o campesinas sostenían la tesis del matriarcado en Paraguay. Sin elaborar este concepto no veían más allá de las apariencias y, en esas condiciones, cualquier discusión se hacía estéril. En cuanto a las mujeres, nadaban en grandes contradicciones y falta de sensibilización; aun las intelectuales más motivadas preferían poner de manifiesto otras formas de explotación; alguna hasta me afirmó no entender mis inquietudes cuando su “género” más bien era fuente de privilegios que de injusticias y que, por lo tanto, encontraba absurdo extirpar las diferencias de orden sexual en la sociedad. No obstante, debo agradecer a algunas personas como Tomás Palau y Estela Fernández por la ayuda que me facilitaron para visitar diferentes regiones del país y a Rubén Bareiro Sagüier por poner a mi disposición su biblioteca y su tiempo.

El interés que despertaron en mí los problemas femeninos, me refiero en cuanto a estudio sistemático, surgió como algo totalmente natural. Para toda mujer, llegar al feminismo en los años 70 en París era casi una consecuencia lógica de la vida efervescente que se vivió después de mayo del 68. El período de sensibilización inicial, en contacto con la colonia de mujeres latinoamericanas y europeas, me llevó a una etapa posterior de estudios, de investigaciones, más sistemática. En mi caso personal, el hecho de mirar el pasado y estudiar a las mujeres paraguayas en sus sociedades de origen suponía un problema más profundo de identidad que me llevaba a buscar el mío propio como mujer en una sociedad extranjera. Por supuesto, no lo comprendí en el momento, sino mucho después cuando yo había orientado mis estudios de tal manera que ellos me orientaron a mí. Como dice el antropólogo británico Leach (1980) , un estudio antropológico da a

conocer mejor al antropólogo que a los sujetos presentados.

Primeramente, en 1967 en París, en el hospital Sainte Anne, me ocupé de otro tipo de identidad: indagaba el estudio de la creación original de dibujos de alienados mentales. Pero al descubrir la enseñanza de ciertos antropólogos, mi formación, de orientación más individual, cambió hacia un campo social. No obstante, aquella primera formación psicológica, más tarde definitivamente psicoanalítica, fue definitiva en mi formación intelectual, y a ella vuelvo incesantemente en busca de recursos metodológicos.

La importancia de los aportes de Freud son considerables en antropología, más por lo eficaz del método psicoanalítico de poder ligar el deseo individual a la ley social, y no por considerar las interpretaciones psicológicas de hechos sociales. Y aunque muchos refuten esta forma de pensar, cualquiera que sea la escuela adoptada, evolutiva, estructuralista, positivista, todos admiten que algo escondido existe en la organización o estructura social, y ese algo precisamente es su razón de ser y principio de explicación.

Una segunda etapa en mi búsqueda de identidad se relacionó con el proceso del “desarrollo nacional”. En el 69, una beca de la UNICEF me permitió realizar un ciclo especial de dos años de duración sobre “Infancia y Juventud en el problema del desarrollo” en el I.E.D.S., Instituto Económico de Desarrollo Social, dependiente de la Sorbona, Paris. En busca del rostro del subdesarrollo y sus deficiencias sociales se inició mi temprana y corta carrera internacional en la UNESCO, que una depresión, a la que nunca fui propensa ni he vuelto a serlo, trunció, llevándome a buscar en donde pudiera encontrar una mejor salud mental, pero sobre todo lejos de esas frías oficinas burocráticas, en las que sin embargo comprendí la insignificancia del ser humano y la inutilidad de la soberbia. Retomé los estudios porque sentí grandes lagunas en mi formación, y entre conferencias y seminarios terminé la Maestría en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, la EHESS. Escuela elitista, pero absolutamente abierta al ingreso de cualquier individuo, que simplemente haya terminado el ciclo de enseñanza secundaria, la cual da acceso a seminarios dirigidos por los más prestigiosos intelectuales franceses. En medio de esta gama tan variada de criterios y puntos de vista se fue concretando el tema de mi tesis doctoral sobre “La mujer paraguaya en las colectividades tribales, en la colonia y en las sociedades campesinas”, que finalizó en 1981. Con limitaciones insuperadas y errores irremediables, los esfuerzos realizados en mis primeras investigaciones pudieron servir para evitar que otros cometiesen los mismos errores y para despejar algún camino orientado hacia nuevas investigaciones. Sin desviarme de mis intereses iniciales, vuelvo a insistir en el presente trabajo sobre los orígenes de la identidad sexual de la sociedad paraguaya, con la intención de profundizar sobre la formación de la sociedad y la familia paraguayas .

Notas preliminares

Identidad sexual

Muchos piensan que el feminismo está atravesando su fase postfeminista por las propuestas de nuevas formas de organización, intervención y planteamientos inéditos, que han demostrado que las mujeres organizadas han encontrado fórmulas distintas y nuevas, y hasta pueden salvar la democracia. Las mujeres en el poder están aprendiendo a manejar un lenguaje personal no estrictamente masculino.

En otro orden de cosas, el modernismo sacralizó el cuerpo y la publicidad lo ha utilizado como un instrumento de propaganda; la mujer se deshace por responder a una imagen que termina siendo la trampa de la contraofensiva moral y política del poder masculino; la supermujer ataca todos los frentes y ,además, tiene la obligación de la belleza física. El nuevo modelo de mujer prisionera del cirujano plástico y del gimnasio, necesita también éxito individual, profesional y familiar porque el mito de la belleza no basta.

A la degradación de la imagen hay que añadir la servidumbre sexual, es verdad que la mujer, en todos los tiempos, pudo entregarse, casarse si se quiere, por dinero, pero nunca el placer se transformó en un comercio internacional de tales proporciones, que trafica con todas las razas y edades, sobre todo niños, y transgrede todas las prohibiciones, como en la actualidad. La miseria económica, que alcanza proporciones sorprendentes en el mundo entero, antes que al hombre, afecta a la mujer, incluso en las sociedades urbanas ella es la primera que sufre la falta de trabajo.

La nueva alternativa pide propuestas revolucionarias y adaptadas a cada contexto y realidad histórica. Sea como sea, hay que admitir que la de las mujeres ha sido la gran revolución del siglo XX. Al menos han conseguido el reconocimiento de todos sus derechos; el de la igualdad ha sido una gran trampa en la que han caído algunas mujeres. A las conquistas se opone la lucha de la mujer por lograr en todas las sociedades el control de su cuerpo y hacer suya la decisión del aborto. Mientras sigue esta lucha, ya la técnica se está adueñando de su tarea reproductiva por lo que parece que en breve será posible prescindir de la mujer para realizar lo que hasta ahora representaba su fuerza. Los avances genéticos que están consiguiendo la reproducción humana sin intervención de la sexualidad es uno de los grandes peligros que afronta la humanidad actualmente. El poder de la evolución autónoma de los avances científicos demuestra que la historia de la ciencia es muy diferente a la historia de los hombres.

Si las sociedades pueden resistir, con su propia historia a los valores de occidente, una puerta les queda abierta, pero las perspectivas muestran cuán frágil es esta posibilidad. Deseo que el futuro me desmienta.

Este proceso tiene su historia. En el Renacimiento, la etapa histórica donde se sitúa este trabajo, se puede ver cómo las mujeres, embutidas en sus miriñaques, al llegar a este continente se enfrentan con otra representación de la feminidad: la desnudez, y el enfrentamiento fue en detrimento de la segunda. La forma en que fueron acabando con la representación dual de la mujer fue un proceso doloroso; la modernidad obligó a las mujeres indígenas a estrenar faldas que luego debieron remangarse para trabajar en duras y múltiples tareas con niños en anca. Sus compañeros se ahorraron las responsabilidades de la paternidad, alegando como pretexto la condición biológica de

la madre, sobre quien recaía la entera obligación de educar al hijo, y esta situación se vio reforzada por la ausencia de hombres en busca de salario o en busca de paz. Como resultado, la mujer asumió la producción y reproducción doméstica y social durante el período colonial.

Pero apenas restablecido el orden ya los puestos de prestigio estaban ocupados por los hombres, mientras que ellas, servían de *reposito del guerrero*. Muchas aceptaron la situación pero no todas. Reclamadas y utilizadas, la mayoría tuvo que volver a sus puestos de combate, entre ellas, algunas, ya advertidas de la maniobra, con un resto de rebeldía, como cuando el mar se retira y deja la arena húmeda. Por cierto, a lo largo de este siglo más son las que sufrieron, aunque hoy, cinco siglos más tarde, si muchas pueden estudiar, ejercer una carrera brillante, mantener un hogar, dedicarse a la vida política y acceder a la modernidad, se lo deben a sus abuelas.

Desde que realizara mis primeras investigaciones ha habido numerosas publicaciones sobre la formación social de la sociedad paraguaya. Aún así siguen faltando referencias sobre el equilibrio y la oposición de sexos en cuanto a la utilización del espacio público y privado, el análisis del contenido de los mitos de origen y la creación del mundo guaraní desde la perspectiva de la aparición de la Abuela, Tierra- Madre. Tampoco hay muchos estudios que hablen de la fecundación en términos de fertilidad y reproducción que señalen el valor de la tierra en femenino y resalten el sentido real o imaginario de la imagen de la mujer.

Lo que hubiese querido es hacer estudios casi biográficos, en detalle, de mujeres guaraníes. El método no es fácil, en ausencia de documentos escritos se debe recurrir más a arqueólogos e historiadores del arte y en ello el azar decide. Me he limitado a buscar el funcionamiento generador de las diferencias intersexuales y de las injusticias sociales en el proceso de colonización, el sentido del poder y el papel de la violencia y la represión como necesidades de control político y manejo de las estructuras ideológicas, económicas y político- religiosas. Esta metodología tiene la intención de hacer resaltar el papel del hombre y la mujer como elementos de cohesión de identidad y reproducción de la sociedad; la interpretación, tanto de la concepción del trabajo como el sentido de la guerra, buscan comprender la identidad sexual como medio de producción social, signo de intercambio y elemento principal de prestigio en los mecanismos de poder.

A partir de las raíces hispánicas y guaraníes, el planteamiento sobre la formación social de la sociedad paraguaya necesitó documentarse sobre los aspectos sociales relacionados con la producción y reproducción de las manifestaciones sociales, políticas y religiosas, dentro del espacio global en el cual los hombres se relacionan entre sí y con su medio físico natural. El funcionamiento de los mecanismos sociales y su reproducción, en la época de la conquista, muestran cómo se ha elaborado la condición femenina en cuanto a género y cómo ha recaído sobre la mujer el malestar de la dominación.

Para estudiar la identidad social de la mujer como del hombre ningún elemento es arbitrario; para escuchar su palabra y su silencio es tan necesario percibirla en el marco de lo histórico como de lo imaginario, en sus manifestaciones de poder real e irreal y en sus transformaciones, en sus múltiples facetas e imágenes. Perseguida por la religión o reclamada por el amo. Como vehículo de diabólicas tentaciones o como madre humillada, como sumisa sierva u honorable dama.

En el campo de las ciencias sociales, aun en la época del posfeminismo, se hace difícil en nuestro país lograr que se acepte un espacio femenino porque como símbolo social afecta al sentido de la historia. Lo no dicho es voluminoso, y para contribuir a lo que falta se necesita una gran dosis de humildad por todo lo que no se sabe, y mucho de honradez por lo poco que se puede compartir.

Identidad cultural

Como estudiosa de los fenómenos sociales me identifico con un cierto gusto por la autenticidad de los objetos y la naturaleza que en general manifiesta todo aquel que se dedica a las ciencias sociales, así como con el correspondiente sentimiento de temor ante la invasión del mundo tecnológico.

De entre las ciencias sociales, la antropología se proclama a la vanguardia de la lucha antirracista, aunque la historia, en innumerables testimonios escritos, se ha encargado de desmentirlo. La antropología, de cualquier modo, se presenta como una disciplina que ha aborrecido el racismo. Racismo que se presenta desbordando los límites del color de la piel para referirse en general a la forma cultural de vida. Lo que no significa que muchos etnólogos no lo manifiesten, y, a veces, incluso muestren desprecio hacia la negritud de la piel, para que el rechazo sea aún más inexorable. A este tipo de racismo cultural, más vale llamarlo etnocentrismo, para diferenciarlo del simple racismo. En la actualidad, es esta forma de racismo la que se ve crecer con inquietante rapidez en occidente. Al decir occidente, me refiero a un hecho histórico particular, ya que en el Oriente también se conoce el rechazo de una cultura por otra a la que define como inferior intelectual y moralmente.

El etnocentrismo sectario y discriminatorio es igualmente muy fuerte en los países latinoamericanos y presenta una dificultad para cualquier tipo de investigación. El punto de vista del nativo que pretende comprender mejor su verdad, no obstante su etnocentrismo no le permite alcanzar una visión global; y el punto de vista del europeo que pretende expurgar los quinientos años de dominación, explotación y racismo pronunciando un *mea culpa*, cae en el exotismo y la facilidad moral y desvergüenza intelectual.

Para construir una teoría interpersonal, las relaciones sociales que se establecen dentro de un sistema socio- económico global y de lógica social deben ser analizadas independientemente de todo medio geográfico, social e histórico dentro del cual se realiza la investigación etnológica. El observador ocupa en relación al observado un lugar predeterminado según su pertenencia a una clase social dada, pero estas relaciones evolucionan y se transforman aportando nuevos elementos de conocimiento.

El androcentrismo es una forma de discriminación cuyo olvido es muy frecuente y que consiste en una manera de ignorar o tergiversar los hechos, que hace muy difícil a cualquier investigador, lo ha sido en mi caso particular, llevar a cabo estudios sobre mujeres, porque el lenguaje masculino — puede ser el de una mujer— se ha apropiado de la escritura científica y de la literatura antropológica en particular, del mismo modo que en la historia el hombre se ha adueñado de la fecundación.

Para transmitir una información y comprender la forma de comunicación entre los individuos igualmente, debe ser respetado el rito cultural sobre el cual se apoya la comunicación, así como el lugar donde el observador se sitúa en relación a los demás. De ello depende la forma de adhesión a un ritual y la manera personal de interpretarlo que pueden variar las hipótesis iniciales: un religioso, un antropólogo y un psicoanalista interpretarán de diferentes maneras un acto como el de la comunión. Para cada uno de ellos, el “comerse la carne de Cristo” será visto desde diferentes puntos de vista, siendo cada uno de sus argumentos perfectamente fundados.

En esta línea, el ser antropólogo o investigador latinoamericano o indígena no significa ningún privilegio con respecto a un europeo o norteamericano, pues su pasado no presupone ninguna ventaja moral ni intelectual. Este razonamiento no tiene sentido porque existe un tipo de análisis

antropológico o de objeto intelectual independiente de la naturaleza de los objetos empíricos o tipos de sociedades.

Por el contrario, existe una forma de proceder absolutamente deshonesto y para lo cual no importa el pasado ni la pertenencia social o geográfica. Para legitimar un poder en la sociedad existe un tipo de intelectual que por necesidad de eficiencia utiliza mecanismos de represión del pensamiento, que se manifiestan en formas de subterfugios, como el plagio tan común y generalizado en el medio intelectual, la pedantería del arribista, el mimetismo y la debilidad en general de los seres con una fuerza muy relativa pero con aspiración de poder*. Las clases sociales recurren a la represión por la fuerza para someter a otra clase, mientras que el ideólogo mediocre, plagista o arribista, utiliza como forma de deshonestidad la violencia intelectual hacia el otro.

Para hablar de una sociedad, de la manera más honesta posible, antes que nada, se necesita tener un buen conocimiento del contexto histórico y estar alerta ante las formas de poder que pesan sobre el individuo dentro de su sistema de representación. Sólo así se puede interpretar el carácter de los modelos de comportamiento y la lógica de los actos, para intentar formular hipótesis sobre la composición del discurso y las estructuras elementales de la práctica ideológica aplicables a la sociedad y a sus formas de poder.

Las estructuras ideológicas de las relaciones de poder se presentan simultáneamente como maneras de decir y hacer las cosas. Las primeras conciernen a la razón, y las segundas a la eficiencia y la represión cuando el poder se ve debilitado. El conquistador español legitimó su poder a través de mecanismos de razonamiento escritos: las leyes en contraposición al pensamiento mágico del panel mitológico del conquistado, y las estrategias de alianzas pero, sobre todo, utilizó la fuerza y la represión.

En Paraguay, la historia tiene la ventaja, sobre muchísimas otras culturas, de haber podido conservar la lengua de origen. Este fenómeno se lo debemos, en gran medida, a los jesuitas, igualmente castradores de cultura, pero que más sutilmente supieron utilizar el arma más poderosa para conquistar al conquistado: su lengua, porque inmediatamente comprendieron que el guaraní insistía y de un modo muy explícito sobre el tema lingüístico. El punto fuerte de las creaciones de los guaraníes residía en *La Palabra* que transportó consigo a través de su peregrinaje sin fin. Falto de cultura material, sin expresiones arquitectónicas, esculturales o pictóricas, con una cerámica elemental más bien utilitaria, la palabra cumplió la función social de importancia no sólo religiosa sino también política. Y consiguieron conservarla.

El indígena, al comprender el mecanismo de poder de dominación que utilizó el misionero para conquistarlo, se sirvió de él como forma de resistencia, silenciando el contenido de su cultura oral, de su riqueza lingüística y de sus posiciones teológico- filosóficas durante siglos. El producto más elaborado de la palabra que es la poesía se lo guardaron secreto, el contenido poético del enjambre mitológico, de sus oraciones y de sus normas de comportamiento, no entró en contacto con los europeos hasta apenas hace unas décadas.

En la actualidad, el haber conservado la lengua es un fenómeno de la mayor importancia. Considerando que las demás lenguas indígenas han desaparecido casi por completo, y sabiendo que el lenguaje es fundamental para identificar a los hombres quienes se comunican con sus semejantes por medio de señales, análogas al animal, pero de quienes justamente se distinguen por su capacidad de hablar, de relacionarse por medio del lenguaje, fin antropológico genético podemos comprender el alcance de este hecho. Descartes, en el *Discurso del Método*, se explaya sobre esta característica fundamental del lenguaje como particularidad del hombre en oposición al animal. Pero no me

refiero sólo a la importancia de ese tipo de lenguaje de orden genético, de estructuras profundas en donde se encuentran un cierto número de elementos uniformes que existen en todas las culturas. Me refiero a la lengua como fenómeno cultural, con manifestaciones variadas aunque con idéntica estructura, a su importancia al presentarse, ante todo, como un acto de creación. ¿Los guaraníes no lo consideran el primer acto de creación?, ¿antes de crear acaso lo primero que hizo Ñamandú no fue hablar y hacer que todo se realizara mediante un acto verbal?

Umberto Eco, en el primer capítulo de *La Ricerca della lingua perfetta* (1993), señala un hecho digno de considerar para el caso del Paraguay en particular. En el continente, la realidad muestra hoy otra fase de la colonización: el predominio del inglés, e irónicamente Umberto Eco constata, en un contexto diferente, que la lengua de los vencidos va tomando fuerza sobre la de los vencedores; el americano sobre el inglés y en particular, en Florida, el español sobre el americano. De igual manera, me pregunto si los guaraníes no tendrán aún ocultos conceptos secretos sin revelar y todavía no han dicho su última verdad.

Es evidente que el haber seguido las enseñanzas de antropólogos como Godelier, muy alentador en su forma de trabajar con los alumnos a quienes convierte inmediatamente en amigos, y el haber asistido a conferencias dictadas por Levi- Strauss, cuyo respeto humano hacia las comunidades indígenas y calidez personal lo distinguen además de comunicar su inmensa cultura, me dieron una percepción muy particular de la etnología.

A Godelier se lo sitúa entre los filósofos marxistas, con quienes sin embargo guarda ciertas diferencias y, justamente una de ellas que nos interesa en particular, es con respecto a las relaciones de sexo. Los marxistas asignan a una parte de la humanidad una existencia simbólica de representaciones, con una armonía social relativa, y a la otra, una existencia ideológica de manipulaciones y luchas, y sitúan el paso de lo simbólico a lo ideológico en el momento de la aparición de las clases sociales y de las relaciones de sexo. Este debate hace girar todos los problemas en torno a la cuestión de clases, y sitúa históricamente las relaciones de sexo después de las clases sociales. Por el contrario, Godelier considera la aparición de las relaciones de poder intersexual anteriores a las relaciones de clases sociales.

En general, la dificultad de la teoría marxista consiste en no considerar que la diversidad de pueblos y épocas no siempre permite plantearse los problemas en términos económicos. Están los que objetan este punto de vista y el del sentido y alcance del concepto de ideología y su aplicación a las sociedades sin clases como las guaraníes. Al considerar la ideología, inexistente en las sociedades sin clases y existentes en las otras, como instrumento de manipulación de las clases dominantes, se olvida, cuando muy bien se sabe, y lo repite Althusser, que la forma pura y definitiva de la ideología, que es la religión justamente, es primordial en las sociedades sin clases. Pero el aporte válido de la antropología marxista, para nuestro interés particular, es su posición teórica con respecto a la forma de familia de la sociedad capitalista, considerada producto de la historia social como unidad biológica, universal y eterna.

Por encima de todo, el estructuralismo permanece en antropología como un método de análisis irrefutable. La riqueza del pensamiento de Levi-Strauss radica en el método estructuralista, además él tiene en cuenta la teoría psicoanalítica para analizar las expresiones sociales, simbólicas y míticas de la sociedad. Esto no tiene nada de sorprendente, ya que ambos métodos muestran la identidad del espíritu humano tal cual se manifiesta en sus producciones simbólicas por detrás de las particularidades culturales, como ejemplifican los materiales recogidos sobre temas de cosmogonía, mitos de gemelos, héroes fundadores, incesto, etc., donde convergen el método psicoanalítico y el

estructuralista.

Levi-Strauss tiene afinidades con el pensamiento de Lacan en algunas etapas de su extensa evolución teórica. En Lacan, el ser es el inconsciente a través del lenguaje al que Levi-Strauss da tanta importancia. En la óptica de Lacan el hombre habla por cuanto responde al lenguaje escuchado, lo dicho por el lenguaje, subordinando lo semántico a lo sintáctico. En este plano de la comunicación, fue Jakobson quien diera un aporte considerable al tomar los sistemas semióticos y determinar dos polos en el lenguaje: la metáfora y la metonimia, homólogos del desplazamiento y la condensación, que inauguran un juego simbólico donde el hombre vislumbra su propio ser real. La mayor parte de los rituales humanos que se practican conscientemente en la sociedad consisten en acciones simples enlazadas entre sí por asociaciones metonímicas. La *metonimia* y la *metáfora*, fue traducido en antropología por Sir James Frazer en dos clases de magia: la *contagiosa* y la *homeopática*.

Levi-Strauss y Lacan convergen en el sentido de estructura. Lacan entiende por estructura una organización caracterizada por posiciones o lugares vacantes que pueden ser ocupados por distintos personajes, e introduce la metáfora paterna diciendo que el complejo de Edipo corresponde a una estructura intersubjetiva. El estructuralismo reemplaza “la eficiencia del asesinato” de Edipo por la “eficiencia de las instituciones”, tan fundamental para Levi-Strauss.

Si este autor reconoce el valor a las instituciones, no es ése, en particular, el tema que retiene nuestro interés, sino su polémica teoría sobre el *intercambio de mujeres* y *prohibición del incesto*, que define el papel de la mujer en la sociedad, que surge de los tres tipos de relaciones familiares: consanguínea, por alianza y por filiación. El *intercambio de mujeres*, en el momento histórico que nos concierne, tiene un valor doblemente estratégico: haber sido la forma superior y ejemplar de intercambio económico entre dos comunidades, y haber convertido la apropiación de mujeres por parte de los colonizadores en perturbadora para el equilibrio económico y demográfico de la sociedad.

Según Levi-Strauss, en todas las sociedades humanas, estudiadas por la etnología y la historia, las normas jurídicas e ideológicas son masculinas y el hombre se encarga de intercambiar sus mujeres entre los grupos. Sin entrar, con las feministas, en los detalles de la polémica teórica, es importante retener que él atribuye esta limitación de poder en la mujer al hecho de que, en términos ideológicos, ella es un ser social por naturaleza como instrumento de reproducción biológica, mientras que el hombre necesita conquistar y afirmar un poder en la sociedad.

A partir de Levi-Strauss, análisis más sutiles intentan integrar los problemas de eficacia, insistiendo, por ejemplo, en mostrar la dimensión orgánica, biológica, y sensorial de la actividad simbólica y ritual. Indiscutiblemente, el análisis social de mayor influencia en los estudios antropológicos más relevantes de los últimos años utiliza la noción de estructura social de Levi-Strauss como principio fundamental, y a partir de él se han ido agregando otras tendencias enriquecedoras para el debate teórico de las ciencias sociales.

En varios artículos Freud realiza contribuciones directas e indirectas a la investigación antropológica; la prohibición de tener relaciones sexuales con una mujer perteneciente al mismo totem, según dijera Freud en *Totem y Tabú*, coincide con el crimen de Edipo. El animal totémico, prohibido matar en las hordas primitivas, es un sustituto del padre y coincide igualmente con los deseos primitivos del niño, y cuando el totemismo desapareció, la prohibición del incesto fue reconocida como ley universal.¹

La interpretación dada por Freud sobre la religión ha sido completamente rechazada por los etnólogos, considerada como una reconstrucción extravagante de la historia. En general, el mundo científico no aceptó la teoría presentada en *Totem y Tabú*, sin embargo la elaboración de la teoría del inconsciente estimuló los estudios sobre símbolos y mitos.

Es un error, dicen los seguidores de Freud, buscar en una cualidad intrínseca de la madre o hermana las razones del impedimento incestuoso, en lugar de considerar que estos calificativos definen las relaciones de los individuos entre sí.

De todas maneras, el aporte de la teoría freudiana al pensamiento antropológico es inagotable, y lo que este camino metodológico lleva a comprobar es que el símbolo está admitido como una expresión del psiquismo humano.

Se puede admitir la universalidad del símbolo como base de la cultura y la represión como legitimación de la dominación en todas las sociedades, pero teniendo en cuenta que los tipos de expresión simbólica y los modos de represión toman configuraciones culturales diversas. Con gran acierto, señalaron Pontalis y Laplanche en el *Complexe d'Edipe* (1967), que lo importante no es saber si el deseo de la ley edípica se dirige a la madre o a la hermana, haciendo alusión a Malinowski, o si la figura represora es el padre o el tío; lo importante es que se pueda ligar el deseo a la ley, a lo que se podría agregar que lo más eficaz de la unión es el efecto de la dominación.

En última instancia, lo eficaz de la ley deriva del hecho de que ésta interviene como instancia prohibidora que bloquea el acceso a la satisfacción naturalmente buscada, y, en consecuencia, la violencia y la fuerza con que ella actúa.

Las expresiones de masculinidad y feminidad no son puntos de partida del desarrollo del sujeto sino puntos de llegada, términos ideales de desarrollo, y la formación de la identidad sexual depende de la simbolización que el individuo hace de la escena primitiva. Esta teoría que defiende Freud va al encuentro del *hombre cultura* de Levi- Strauss. Con esto quedan demostrados los puntos de convergencia entre la antropología y el psicoanálisis, y en especial el interés que representan ambos puntos de vista para definir el concepto de identidad, tanto masculino como femenino, que se desarrolla en un lugar y en un momento dado, como en la llegada de los europeos al Paraguay, con su carga de valores que transgreden las leyes fundamentales de la escena primitiva de los indígenas.

El gran aporte del estructuralismo, como dije anteriormente, es haber develado una estructura inconsciente universal subyacente a las diversas realizaciones culturales del espíritu humano, y aportado nuevos elementos de análisis a los mecanismos intelectuales de las relaciones de poder y funcionamiento de las instituciones, con sus producciones y sistemas simbólicos. La interpretación simbólica muestra un doble sentido de la sociedad, uno último y otro específico, a su vez, susceptible de diversificaciones por sus múltiples relaciones de significado que hace que ninguna sociedad, por más diferente que sea con respecto a otra, pueda tener un sentido particular, porque va asociado a símbolos bajo los cuales las instituciones reducen sus funciones.

Para el estructuralismo el sentido de los símbolos forma parte de la estructura social a la cual la vida afectiva de la sociedad se subordina y somete. De este modo plantea el problema de la alienación frente a las instituciones y frente a los que la dominan o controlan. A la inversa, Castoriadis en *L'Intitution imaginaire de la société*, presenta el inconsciente individual como resultado del social imaginario.

Esta cuestión ha planteado a ciertos teóricos sociales más interrogantes sobre los mecanismos de interpretación de los símbolos, y menos sobre sus funciones, buscando por un lado entender la

estructura inconsciente de las representaciones sociales, y por otro, los esquemas constitutivos de las formas de proceder. Levi- Strauss propone pensar un movimiento de totalidad sincronizado con una lógica diacronizada, y sustituir el análisis de las relaciones funcionales por el de los efectos de la dominación, y la noción de evolución por la de transición y ruptura.

En última instancia, aunque sean necesarias estas referencias teóricas para analizar los fenómenos sociales, considero que cualquier punto de vista racional sobre los sistemas conscientes de perpetuación de las creencias y usos, e inconscientes que actúan como máscaras de la vida colectiva, debería impedir los prejuicios teóricos y la alteración de la naturaleza e importancia de los hechos.

Proceder con gran honestidad tampoco ahorra las dificultades prácticas, porque todos, aun los más honestos, corren el peligro de caer en identificaciones tendenciosas por el riesgo que comporta toda palabra. El arte de convencer no depende de la elocuencia, y como la interpretación de los actos y los hechos no es mecánica, de ahí surge la necesidad de medir las palabras. El que habla se delata, pero cada individuo, en diferentes grados, está capacitado para afrontar el riesgo y justamente de estas desigualdades se ocupa el análisis social.

Introducción

Cada día se me hace más evidente que la historia de los habitantes del territorio de la actual República del Paraguay no es la que me enseñaron en los libros ni en la escuela. La primera confusión se me dio cuando me presentaron a los guaraníes como nacidos en el territorio nacional paraguayo, como si los conceptos de *nación* y *territorialidad* tuvieran hoy el mismo sentido que cinco siglos atrás. La segunda confusión fue que me presentaron como un corte radical la llegada de los *conquistadores*, como si este hecho fuera el inicio de la historia. Se ha cerrado los ojos ante la historia, no por ignorancia sino por falla discursiva al asumir la postura del colonizado.

En determinados postulados de ideologías nacionalistas latinoamericanas se pretende buscar las raíces autóctonas entre los pueblos indígenas o bien se da el rechazo total. Poder prescindir sin angustias de estas opciones radicales, en el *Encuentro de dos culturas*, como propuso llamar a este hecho el Director de la UNESCO, significa confrontar ambas formas de ser y pensar, cuyo resultado permite concluir que la incorporación de la civilización cristiana occidental provocó la destrucción de las culturas indígenas, como siempre ocurre con el contacto de dos culturas: el más fuerte extermina al más débil.

Mi intención aquí es poner de manifiesto un pedazo de nuestra memoria para contribuir a recuperar una parte de identidad que a veces tenemos olvidada. Sin pretender estudiar el peso del sincretismo de los elementos occidentales en las culturas indígenas —de lo que en realidad pienso no queda mucho— intento comprender el proceso de las transformaciones sociales de la sociedad paraguaya en un período preciso de su historia. Como decía, no se trata de detectar el grado de supervivencia de las ceremonias y creencias, ni de las formas de vida indígena, porque el concepto occidental cristiano, junto con la conquista, penetró por completo la sociedad paraguaya. Se trata más bien de ver cómo se ha ido desestructurando el universo indígena y separando el espíritu mágico del mundo de las cosas naturales, hasta llegar a formar otra realidad, pero que no es exclusiva de nuestra civilización. Por primera vez en la historia de nuestra especie, vivimos los comienzos de una sociedad mundial, la Occidental, de la cual, como dice Octavio Paz (1993), los americanos somos una dimensión excéntrica, su prolongación y su réplica; lo mismo puede decirse de otros pueblos de Oceanía o Africa.

La dificultad de los europeos de poder concebir las experiencias familiares fuera de sus propias experiencias, ha sido un obstáculo mayor para el encuentro de culturas. Lo que podía ser el ideal de alianza entre los guaraníes constituía para los españoles un incesto y, de hecho, consideraban desordenada su organización doméstica, cuando en realidad en aquella, como en la suya propia, la familia era el centro de convergencia de la sexualidad y de los sentimientos, además de ser transmisora de valores, aunque las proporciones de individualismo y oposiciones personales las diferenciaban. De entre todas las confrontaciones de la sociedad agraria y de cazadores, de católicos con heréticos, de unos frente a otros; colonizadores con colonizador, jesuitas con encomenderos, ricos con pobres, hombres con mujeres, la más dura, sin lugar a duda, ha sido la que dejó al colonizador frente al colonizado.

Sociedad patriarcal, sin duda, la sociedad guaraní. Sin embargo, no conoció el privilegio incontestable de la falocracia, y a la inversa, la feminidad, no como sexo sino como forma de poder, ha sido eminente. La masculinidad se percibió frágil y, en cierto modo, fue una formación

secundaria que debió defenderse con artificios e instituciones, en un universo donde lo femenino no se opone a lo masculino ni las relaciones sexuales se interpretan en términos de relaciones psicológicas opuestas, sino de relaciones duales y dentro de estrategias de complementariedad.

Más maternales que las madres cuando se obstinan en ritualizar en la *cuvada* el nacimiento, como si hubiera llevado la progenitura en el vientre, al ser conquistado, el padre guaraní osciló del todo a la nada. Forzado al exilio, su ausencia social e inexistencia material creó una paternidad diluida detrás de las nebulosas de la humillación y la dependencia.

Para la mujer guaraní la distinción se creó entre lo real y lo simbólico y definió, igualmente, el espacio real del disimulado. En esta distinción la mujer perdió su poder de sujeto, para adquirir irónicamente un inmenso espacio como objeto reproductor, y caer bajo el registro masculino del poder productivo. Utilizó, como última arma de defensa, el recurso demográfico, cuyos efectos drásticos arrastraron las consecuentes anomalías: infanticidios, esterilidad, ausencia de reproducción. La moral colonial, al dar al uso del cuerpo y la palabra o silencio, al goce y al deseo, un carácter artificial, hizo sentir a la mujer vergüenza de sí misma y de su destino de vasalla y manceba. Perdió el poder al instalarse la feminidad como sexo y al abandonar el control del universo simbólico y la verdad ética del deseo.

Bajo el efecto de esas mutaciones y sobre sus escombros se han constituido nuevas relaciones intersexuales, en las que se constatan la decadencia del orden moral de antaño, por lo que una búsqueda sobre temas seculares por recuperar un orden social coherente y racional pueda ser estéril.

Los fundamentos aquí expuestos pueden ser útiles para reducir el “complejo de indio”, surgido al creer que la civilización guaraní no había contribuido con nada importante al desarrollo de la cultura moderna. La razón de tan grave acontecimiento se debe a los análisis que habían partido de supuestos falsos y a los criterios valorativos de los europeos, en particular de los españoles, quienes, a su vez, vivían en aquellas épocas conflictos de castas en un trenzado de convivencias desgarradoras, con profundas lesiones en su estructura social. El que esto no haya sido tenido en cuenta en aquel entonces no impide que tan elemental verdad vaya siendo aceptada, y eso gracias a la labor infatigable de investigadores como Cadogan, Susnik, Meliá, Chase, Escobar, para citar a los más conocidos.

Trabajar sobre documentos escritos por europeos, preferentemente en el siglo XVII, como lo hice, es considerar lo indisoluble que, en ese entonces, era la creencia del estado salvaje con el canibalismo. Las nociones etnográficas y geográficas del “mundo conocido”, en la época clásica y en la edad media, dejaban abierta la posibilidad de otros mundos poblados de monstruos legendarios; así el europeo llegó a América, con la firme convicción de que estos seres eran diferentes al hombre, en su concepción occidental. Aunque los indígenas fueron catalogados como individuos con una “especie” de humanidad, definir esa especie les ha llevado un cierto tiempo y los parámetros occidentales e intereses de dominación se ocuparon de decidir sobre el físico, la inteligencia o la religión.

Juan Ginés de Sepúlveda decía que estos individuos debían ser los esclavos naturales mencionados por Aristóteles en su libro I de *Política*. Recién en 1537 una bula papal declaró con alma a los “salvajes” del Nuevo Mundo y les fue asignada la cualidad de ser humano, aunque su inferioridad intelectual fuera reconocida por decreto papal. Entre 1550 y 1551 aún se discutía en Salamanca la calidad humana del indio americano, ya que éste parece estar más cerca del animal, y el mismo Bartolomé de las Casas admitía una condición infra-humana o condición humana

diferente para explicarse los abusos e injusticias cometidos con los indios por los conquistadores. En realidad, las reflexiones inmediatas a la conquista delatan con claridad las intenciones de dominación por parte de los europeos y, el definirlos como seres infrahumanos daba la justificación para realizar la explotación y el exterminio.

Para el europeo, la confrontación y el encuentro se dio en el plano de la experiencia vivida pero también de lo imaginario. Se escribieron cantidad de testimonios, crónicas, informes, en apariencia reales o verídicos, la escritura se ha ido apropiando de elementos fabulosos de las tradiciones primitivas y han sido inevitables las contaminaciones etnocentristas de hombres con su propia carga de mitología e historia. Es la razón por la cual en ciertos casos, irremediamente, se ha caído en lo fantástico puro; cuando Colón llega a El Salvador, los indígenas le dicen estar en guerra con los *canibas* o *caribas*, éste cree tratarse de los *Kan*, antropófagos con cabeza de perro, de ahí la palabracanibal, pero ni en Baracoa ni en ninguna otra parte el navegante encontró canibales. El primer contacto con los antropófagos es probable que lo hayan tenido los conquistadores ocho años más tarde en la costa brasileña, ya que de esta fecha datan los primeros testimonios. La sorpresa — tal vez decepción— fue cuando se encontraron sobre estas tierras con seres humanos ordinarios y los extraordinarios debían seguir siendo imaginados en tierras aún no alcanzadas, en rumbos desconocidos.

La antropofagia, como la existencia de las mujeres amazonas, muy presente en la iconografía, corresponde a un preconceito del europeo de lo que entiende por gente diferente, venida de otras tierras, con otras costumbres y otros dios. Así se ha creado y dado paso a la leyenda, y, en general, las descripciones sobre estas sociedades reflejan más la mentalidad renacentista clásica de los cronistas y misioneros, y menos la ideología indígena.

El proceso al pensamiento estereotipado del europeo de entonces no se hizo esperar. De ello se ocupó Montaigne, que en 1579 escribió sobre los caníbales, sirviéndose de informaciones obtenidas de un individuo quien al vivir con los indígenas del Brasil constató que éstos no tenían de *bárbaros* más que el llevar ropa distinta. Montaigne admitió las diferencias, pero para él ser diferente de otro no significaba ser peor. Su concepto de *bon sauvage* ha tenido una influencia decisiva en la historia del pensamiento antropológico y en muchos nostálgicos de la idea de un paraíso terrenal, aunque no con seres de otro mundo, a lo más *salvajes* pero de una gran *nobleza natural*.

En medio de grandes contradicciones y fuertes contrastes, en este siglo comienza a desarrollarse el concepto de *hombre*. A partir de aquí se llega a considerar al hombre como unidad psíquica de la humanidad e identidad de la especie humana, y en la actualidad los sabios y científicos admiten como dogma a todos los hombres como miembros de una única especie biológica: el homo-sapiens. Pero, en el pasado, las variaciones raciales fueron objeto de grandes controversias; conquistar el sentido genérico de la humanidad ha llevado varios milenios, y todavía se hace difícil tolerar las variedades culturales y sociales a pesar de lo bien que hoy la etnología, el psicoanálisis o la lingüística demuestran la gran diversidad de las posibilidades humanas.

El oficio de antropólogo da una sensibilidad más aguda para percibir en la vida cotidiana la resistencia feroz de los individuos a admitir a las sociedades indígenas como parte de la propia cultura. La explicación debe buscarse, en general, en los estratos inconscientes, en la educación o en las ambiciones personales. Se desprecia a los demás por intolerancia, lo que en el fondo es una máscara que oculta el miedo. Al prohibir a los indios danzar o cantar a sus dioses, o al despojarlos de sus bienes y de su libertad, se cree defender los intereses propios, cuando fundamentalmente, por ignorancia, de lo que se protege es de lo desconocido. Al ir a la búsqueda de una identidad diluida

se toma una postura de supuesta superioridad cuando el oponente ni siquiera representa una amenaza, y al colocarse del lado de los vencedores se rechaza la capacidad de aceptarse limitado.

El proceso y la lógica del etnocidio y del genocidio son en sí mismos condenables, sin que para eso se necesite aportar datos que idealicen al indígena, como tampoco se los debe utilizar para transmitir otro tipo de información, como ha pasado con algunos proyectos antropológicos¹. Es igual de inútil caer en sentimentalismos irracionales, pero no tan peligroso como cuando se hace de agente de información con el pretexto de neutralidad científica. Cualquier esfuerzo intelectual es igualmente condenable si va en el sentido de querer exaltar las diferencias confrontando criterios de mejor y peor porque con facilidad se llega a confusiones intelectuales y *a priori* arbitrarias.

Sin ir más lejos ni pensar en las crueldades o el desprecio, es profundamente chocante nuestra indiferencia diaria llena de soberbia que mantiene en la marginalidad a las culturas oprimidas. De la misma forma, es sorprendente la falta de sensibilidad de tantos individuos latinoamericanos desertores de su cultura, o extranjeros, incapaces de ver la inteligencia y riqueza del pensamiento primitivo, la meticulosidad de los sistemas sociales aztecas o incas, o la fineza y profundidad del sentimiento religioso guaraní. Mientras, justamente al enfrentarnos a estos tipos de testimonios del genio humano y de su admirable capacidad de conjugar lo sagrado con lo político y social, es cuando se nos replantea el sentido de la noción de progreso en ciencias sociales.

En cualquiera de los casos, las sociedades tienen sus reglas establecidas que el observador no debe ignorar para cuidarse de no proyectar en sus interpretaciones las sombras de sus fantasmas. Con toda evidencia la objetividad absoluta no existe. No es fácil deshacerse de sus juicios de valor y caer en el etnocentrismo. Ejemplos se encuentran en abundancia en la literatura etnológica, sobre todo en los escritos de los cronistas y misioneros. El análisis de Clastres sobre la sociedad guayakí en *Société contre l'Etat* (1974), que tanta controversia suscitó en los medios intelectuales por la visión pesimista de la evolución social², puede incluir la misma intención de etnocentrismo, aunque en sentido contrario, porque las diferencias señaladas por él nada tienen que ver con las irresponsables, por lo general formuladas por los no especialistas en relación a la antropofagia o los sacrificios humanos, que atentan contra la integridad.

Una cultura se juzga en relación a otra porque las sociedades nunca están solas. Una cultura anula o contradice a otra, o por el contrario, se juntan para formar un todo armónico, todo depende de las relaciones que se establecen. Al entrar en enlace recíprocos no todas las culturas difieren del mismo modo o en el mismo plan y, las diferencias también se dan en el interior de una misma sociedad, a su vez constituida por diferentes castas, agrupaciones o clases sociales.

La actitud corriente consiste en repudiar las formas morales, sociales, éticas o estéticas de cualquier otra cultura que no sea aquella con la cual uno se identifica. Esta realidad existe desde siempre: los antiguos griegos llamaban bárbaros a los que no participaban de su cultura, el occidente llama salvaje a quien no comparte la suya. En ambos casos, la similitud busca oponer lo humano a lo animal. Esta actitud no ha exceptuado a los mismos “salvajes” al establecer una frontera más allá de la cual cada uno de los pueblos tiene por costumbre denominarse de forma distinta a los demás.

En las diferentes cosmogonías, el concepto de hombre emerge indirectamente. Un pueblo se identifica con sus “padres originarios”; normalmente un hombre y una mujer copulan y tienen un hijo. En el Talmud, en realidad, se dice que para un nacimiento son necesarios tres; la madre, el padre y Dios. Ese es el mito de origen de cualquier grupo humano, pero cada uno de ellos tiene un punto de vista extremadamente restrictivo del *hombre* porque siempre priman los puntos de vista

etnocentristas y egocentristas. Los guaraníes se autodenominan *Ava* que quiere decir hombre. Los demás, los que pertenecen a otros pueblos, son diferentes porque no poseen la misma lengua, no comparten la misma cultura, ni participan del mundo físico que les rodea y menos aún del imaginario que alberga a sus hombres- dioses.

Todas las sociedades tienen una historia, simple o elaborada, verdadera o falsa. Todas las historias cumplen su función de mito de origen, explican el inicio del cosmos y la creación del hombre. Los mitos- historias aportan al individuo el tiempo y el espacio y sirven de fondo cosmogónico, pero las reglas y convenciones para ver las cosas de esa manera son bien complejas, pues la distinción entre lo posible y lo fantástico no está delimitada. A esto se refiere Leach en su libro (1980); a partir del ejemplo de la Biblia cristiana comienza con el Jardín del Edén, algo puramente imaginario, y llega hasta el Imperio Romano auténticamente histórico, pasando por Egipto y la tierra de Canaan, tan confusa desde el punto de vista geográfico, que, sin embargo, sirvió de modelo al cristianismo para ofrecer una explicación de los orígenes del mundo.

Las grandes filosofías y religiones, el cristianismo entre ellas, se han manifestado en contra de la aberrante actitud que discrimina y han declarado la igualdad natural entre todos los hombres, pero en el fondo el problema no lo han cambiado. Con frecuencia las actitudes filosóficas han caído en vanos compromisos al buscar suprimir o negar las diferencias.

El europeo ha tenido grandes dificultades para entender al indígena y ubicarse en su universo. Ha sido igualmente difícil para el indígena entender al europeo. Así como apareció el rechazo al ver y al percibir al otro como diferente, el descubrimiento del otro también ha sido de una importancia extraordinaria para la evolución de las ciencias sociales porque sentó las bases del pluralismo y la autocrítica, como ejemplifica Montesquieu en las *Cartas persas* y Cadalso en las *Cartas marruecas*.

Por encima del extrañamiento fascinante por lo ajeno se abrió el camino a la tolerancia, porque ciertamente éste ha sido un proceso de equilibrio entre formas de culturas antagónicas, de diferentes formas de trabajar y percibir el universo. En medio de la humillación y el sometimiento nació la confraternización, facilitada por la permeabilidad social que dio acceso a los hijos naturales a ocupar posiciones sociales y políticas. Entre contradicciones y ambivalencias se sentaron las bases sobre las cuales se edificaron estas culturas, y se permitió la convivencia. Por lo tanto, la tolerancia no fue una actitud contemplativa sino una posición dinámica que iba al encuentro de las potencialidades secretas y de la vocación de los seres humanos de vivir juntos.

De cualquier manera, la vida del indígena quedó totalmente desorganizada, se destruyó el equilibrio del hombre con su medio natural y se arrasaron sus valores culturales. Lo más terrible fue que para ello el colonizador se sirvió del propio indígena, quien se vio obligado a jugar en contra de su propia identidad. Bajo la presión técnica y moral de la sociedad más desarrollada, el indígena fue perdiendo su capacidad de imaginar y tomar iniciativas hasta olvidar la dimensión creativa que le permitiese seguir construyendo su cultura de acuerdo a sus conceptos de tiempo y espacio.

No se puede decir si un proceso histórico es positivo o negativo, pero sí admitir con Hegel que lo real es racional. Tampoco se puede mirar la historia con una versión desfigurada por el elitismo y el racismo como por lo general nos fue contada, ni se puede conservar el comportamiento cínico que han tenido los gobiernos nacionales con respecto al indígena, o la indiferencia de los desertores de su cultura. Sin avergonzarnos de nuestro pasado, deberíamos tratar de encontrar respuestas a tantos de-sencantos del presente.

El interés está en pensar la realidad del pasado como transición y no en ofrecer ilusiones o intentar retener el pasado, pues archivar o coleccionar no es un fin intelectual. Querer retener el pasado y volver a la época que precede a la descomposición actual no es realista, pues el hecho de que en el pasado los indígenas viviesen mejor y estuviesen más cerca del misterioso secreto de la muerte no les evitó agresiones y despojos. Con este tipo de actitud se logra aislar a los indígenas a reductos marginales, y al mistificarlos en forma exagerada se roza el cinismo. Pero considerar y respetar la búsqueda ancestral de la verdad y la justicia que estos pueblos llevan haciendo durante tanto tiempo nos evitaría el olvido del pasado, causa de la incomprensión de las asimetrías actuales y la violencia que nos acosa. Además, sólo aceptando sin repugnancia y sin rebelión nuevas formas de expresión social, podremos prever, comprender y promover lo que queremos ser.

Predicar la vuelta de las culturas guaraníes es una aberración sentimental, respetable pero errónea, o un acto de cínica demagogia. No se trata de idealizar, pero es necesario diferenciar entre las clases de violencia. Como dice Levi-Strauss, los “salvajes” tienen un desorden natural existente en todo hombre; pero una cosa es que sea propio del ser humano destruir la naturaleza para crear cultura, y otra, totalmente contradictoria e incoherente, ser considerados “salvajes” por quienes, a su vez, destruyen su cultura y viven en un desorden que a veces lleva al caos. Al ejemplo presentado por Helen Clastres sobre el ritual de muerte que los Tupinamba imponen a sus prisioneros que entretanto viven y se casan en espera de la muerte, Augé (1977) lo compara con las prácticas de tortura realizadas en las sociedades contemporáneas y, se pregunta si en realidad existe una sociedad más “salvaje” que otra. A la dificultad de responder a esta interrogante Levi-Strauss diría que no es posible comparar lo incomparable.

Kostas Papaioannou ¹ atribuye el cambio radical que se operó con la llegada de la cultura judeocristiana a la desvalorización de la naturaleza y su transformación en objeto. Se puede afirmar con él que, la escisión que rompió el lazo orgánico entre el hombre y la naturaleza, el espíritu y la materia, que opuso el cuerpo al alma, la fe al entendimiento y la libertad a la necesidad, terminó por englobar la oposición de subjetividad absoluta a objetividad absoluta.

Vivir juntos es el anhelo imposible e inalcanzable de la humanidad. Sin embargo, los mitos guaraníes muestran, en la lógica extraordinaria de su pensamiento, que han sabido encontrar, a su manera, las soluciones para coexistir. Ellos tratan fundamentalmente de la buena distancia, de la sabiduría para encontrar el paso, el vínculo, la unión que sirve de mediación entre los seres para no devorarse entre sí. Esa sabiduría consiste en mantenerse no muy cerca ni muy lejos, a una distancia que separa y une. Sus mitos, metáfora de la coexistencia en todas las instancias del terreno donde se ejerce el pensamiento, contienen una moral y una lógica totalmente alejada de la occidental.

Para los guaraníes el *yo* cuenta menos que el orden general del universo porque el orden de la humanidad no comienza con el ser humano. El mundo se sitúa antes que la vida, la vida antes que el hombre, y el respeto hacia los demás antes que el amor propio. Ni siquiera el hecho de haber vivido miles de años sobre estas tierras les da el derecho de apropiarse de ellas y conducirse sin pudor ni discreción con la naturaleza que cuenta más que todo.²

Los guaraníes siempre han vivido en el respeto de sus convenciones culturales, condensadas en rituales cargados de mensajes, como reflejos condicionados de un estímulo, no siempre fáciles de descifrar, que les ha servido para identificarse como miembros de un mismo universo cultural, lo que les da pocas posibilidades de elección cultural, pero también, de encontrarse perdidos. La convicción de no estar sólo condenados a envejecer y morir, sino, de vivir en una sociedad que se perpetúa por medio de rituales, les ha permitido creer en la continuidad de la vida a pesar de la

muerte.

Desde siempre la humanidad ha soñado con poder tomar y fijar el instante fugitivo para permitirse engañar a la ley de intercambio, y poder ganar sin perder, gozar sin repartir, mientras, que para los guaraníes eso era una ilusión. Para ellos, lo que contaba era el mundo, la vida por delante del hombre. Sin duda, con la llegada de los españoles la felicidad ya no les era accesible, la beatitud de la *Tierra sin Mal* inalcanzable y pensarían tal vez que ello se debía a la confusión de lenguas, como Yavé que tras el Diluvio diversificó todas las lenguas de la tierra y de allí se dispersaron por la faz de la tierra (Génesis 11,1). Lo más probable es que los guaraníes no supiesen de Babel, pero con seguridad supieron de inmediato que la felicidad les quedaba fuera de su alcance.

La realidad actual en que viven los indígenas del mundo entero tiene su lado de tragedia. La protección al indígena y, lo mismo, la protección a la naturaleza que le sirve de hábitat, toman carácter de urgencia. La explotación de los recursos de las selvas y de sus habitantes por las empresas multinacionales ha sido objeto de denuncias y, sin embargo, el exterminio sistemático del indígena continúa, como el régimen de esclavitud a la que le redujeron los hacendados, y el desastre ecológico es irreversible. La devastación de los bosques está provocando perturbaciones climáticas y se teme en el Amazonas un gran incendio, como se produjo en Indonesia en 1983 después de haberse cortado 10.000 kilómetros de floresta y que destruyó 3.700.000 hectáreas. Algunos hablan ya de una nueva era del fuego, porque el bosque tropical devastado pierde los elementos de autodefensa ante él.

La historia ha envejecido y con ella sus protagonistas. Con el tiempo los fantasmas asumieron el papel de actores principales y la identidad de los conquistadores y conquistados se ve diluida. Ambos protagonistas miman el mito del cual nacieron en un ritual en el que se repiten gestos y palabras al encuentro de una identidad difusa y termina de nuevo en la fatalidad de una violencia brutal.

Aquel pasado reciente se nos escapa y nos deja la amarga sensación de haber perdido las configuraciones de los objetos funcionales y la natural belleza. Debemos intentar recuperar la memoria borrada por el tiempo, lo restante de la identidad, que, tal vez, es el último suspiro que exhala este pueblo antes de desaparecer por completo.

La historia de la antropología nos lleva a admitir que, en toda cultura, existe por un lado la individualidad e identidad del ser humano, y por otro lado las relaciones sociales y especificidades culturales. En *Raza e Historia* (1962) Levi-Strauss tiende a relativizar la oposición que aparece entre la supuesta universalidad de la evolución y especificidad de las culturas, y la oposición entre las culturas entre sí y la supuesta universalidad del símbolo. Ante la noción del evolucionismo reductor de las especificidades culturales Levi-Strauss encara la idea de un progreso diversificado, afirmando que las diversas formas de civilización han podido coexistir y no existir escalonadas en el tiempo. Desde ese punto de vista, el progreso se ha procedido por saltos, mutaciones, rebotes, sin que se produzca una acumulación por ganancias.

Los saltos o rebotes que se han registrado en la humanidad no significan que se haya ido en la misma dirección. La humanidad no evoluciona en un solo sentido, en uno se puede ser regresivo y en otro estacionario, aun provocando transformaciones. Graves (1958) recuerda que siglos atrás en México ya se conocía la rueda como juguete de niño aunque no se usaba como medio de transporte, y que las pirámides que se construyeron cerca de la ciudad de México fueron cortadas con una exactitud tal que a Occidente le tomó cinco siglos imitarla.

La historia nunca ha sido el hecho de culturas aisladas, sino de culturas combinadas, voluntaria o involuntariamente. En este sentido el hombre colabora y en el curso de la colaboración los aportes diversos se van convirtiendo en un conjunto fecundo. Kurt Unkel, bautizado por los Apopakuvá-Guaraní, habitantes de la frontera brasileño paraguaya, con el nombre de Nimuendaju, confirma que los Bororo del Brasil, que poseían un grado excepcional de refinamiento sobre el plan sociológico y religioso, no representan un fenómeno aislado sino más bien una variación sobre un tema fundamental que se da en común con otras poblaciones.

Levi-Strauss por su lado, señala que entre los aztecas y los guaraníes existen obscuras semejanzas pero afinidades al fin, ocasionadas, por la proximidad en que vivían ambos pueblos, ya que probablemente los guaraníes estuvieron ubicados más al norte, y descendieron bajo la dirección de sus chamanes en busca de la tierra donde no se muere. Los guaraníes también tomaron mucho de los Caribes, como los Guaicurúes del Chaco de los indígenas de la llanura de los Estados Unidos y Canadá.

Los estudios sobre las analogías durante mucho tiempo han quedado oscuros por la convicción de que la penetración al continente databa sólo de 5000 a 6000 años, mientras que ahora se tiene la certeza que en América el hombre existía desde hacía más de 20.000 años y cultivaba el maíz desde hacía por lo menos 3000 años. Es innegable que estas culturas mantenían contactos entre sí, pero conservando sus peculiaridades, lo que en parte contribuyera al derrumbe de las civilizaciones precolombinas, y que la variedad jugó a favor de un puñado de conquistadores sin agilidad ni flexibilidad alguna.

Las sociedades sudamericanas, aunque permanecieron aisladas del resto del mundo, durante un período de tiempo que Levi-Strauss lo sitúa entre diez y veinte mil años, tuvieron contacto entre sí, aun las más aisladas, y más estrechas de lo que uno puede imaginarse. La proximidad ha llevado a cada una de ellas a buscar su oposición con respecto a las otras y a marcar diferencias para distinguirse e identificarse. Es raro que un hombre mire como normal a otro, lo corriente es que lo vea naturalmente distinto, y es normal que una cultura aparezca terriblemente cruel o escandalosa para el que lo ve desde otra cultura.

El estado de las civilizaciones americanas en el momento de la conquista evoca el período neolítico europeo, pero se debe tener cuidado con este tipo de analogías, pues en Europa la agricultura y la domesticación de animales van unidas; en América, la excepcional evolución de la agricultura va acompañada de la casi total inexistencia de la ganadería. Lo mismo ocurre cuando se quiere establecer diferencias de edad entre Europa y América, dejando sentado que estos pueblos “no tienen historia”, como si fueran niños en confrontación a adultos. Según dice Levi-Strauss, todos los pueblos son adultos, la historia acumulativa no es el privilegio de una civilización o de un período histórico, y, justamente, América es un ejemplo. No obstante, no todos comparten este punto de vista, por ejemplo para Hegel en la *Filosofía de la historia universal*, el pasado histórico lo tienen sólo aquellos pueblos que forman claramente un Estado; la vida pre estatal es irracional, en consecuencia, como antes del Estado no hay historia, los pueblos primitivos no entraron en la historia y, de este modo, Hegel elimina a América de la historia ignorando los veinte a veinticinco mil años que han precedido al descubrimiento, que es, al decir de Levi-Strauss, cuando se ha logrado acumular una de las más asombrosas demostraciones de historia acumulativa que existe en el mundo. Esto lo han demostrado los indígenas al explorar a fondo el mundo natural y cultivar especies vegetales para la alimentación, fármacos, tóxicos e incluso drogas y, al llevar el tejido, la cerámica y el trabajo de artesanía a su más alta expresión. No olvidemos que los mayas utilizaban el

cero en las matemáticas mientras que en Europa recién se conoció cinco siglos más tarde con los árabes, y que el régimen socio- político de los Incas era más moderno y adelantado que el europeo del mismo tipo siglos después. Lo mismo, en lo que al dominio de la naturaleza se refiere, las formas de producción comunitaria han precedido igualmente varios siglos a las fórmulas de solidaridad de vida humana, y en Occidente apenas aparece con el sistema marxista.

Morgan en su *Ancient Society* (1877) distingue tres etapas en la historia: la salvaje que corresponde a la alfarería, la bárbara a la cerámica y la civilizada a la escritura. Los antropólogos evolucionistas se adhirieron a esta teoría y tuvieron igualmente una gran influencia en Engels y Marx. Sin embargo, el progreso que ha realizado la humanidad, aunque sea evidente y asombroso, es difícil ordenarlo en una serie regular y continua porque se ha comprobado que las diversas técnicas coexistieron simultáneamente. Esto hace, según Levi- Strauss, que no tenga sentido clasificar a la humanidad en un esquema de edades como los científicos lo han hecho.

Por todo esto, es imprescindible considerar la validez de los hechos, y el momento en que el hombre fue considerado un ser histórico, que implicó una profunda transformación de la conciencia europea. Si la historia tiene un sentido, éste es el de la progresiva desalienación de los hombres, con sus derrotas y constantes amenazas. Y en ella, la antropología tiene un sentido y una función crítica que hace necesario conciliar todas las ciencias sociales, para que en la práctica interdisciplinaria no se pongan el símbolo a la historia y el sentido a la función.

La aparición y adhesión unánime a la cultura occidental, con sus instituciones y como modelo único de cultura, se produjo como resultado de una falta de elección y a causa de las presiones ejercidas por la civilización occidental, a consecuencia de la cual se han trastocado todas las formas de vida y principios morales de todas las civilizaciones que no fueran las occidentales. Este hecho no tiene precedente en la historia. En estas condiciones, uno se pregunta si queda lugar para dar libre curso a la imaginación. De cualquier manera, resulta imposible aceptar que se imponga la idea de un solo conjunto de individuos.

Parte I

El Mundo Moderno

Capítulo Primero

Renacimiento Europeo

1. LA CONQUISTA

La llegada a América marcó el inicio del mundo moderno y de la colonización en el sentido moderno; esto significó para los europeos un nuevo concepto de nación y un ideal de Hombre nuevo. Depurado el territorio de árabes y judíos los españoles se aprestaron a crear nuevos ideales, y donde mejor se podía crear el cristiano puro era en el Nuevo Mundo porque consideraron que los indígenas respondían admirablemente al ideal.

Como los actos de la colonización se tradujeron en acciones materiales, los idílicos conceptos cristianos y espirituales se fueron ajustando según las conveniencias de los conquistadores y el hombre nuevo se convirtió en esclavo.

Es evidente que el saber que se había ignorado durante siglos la existencia de una gran parte del globo supuso en sí una serie de cambios importantes, pero también el que los países de Europa se definieran como nación al imponer Francisco I el francés como lengua oficial de Francia, establecer Martín Lutero las normas del alemán moderno en Alemania, intervenir Caxton por el inglés en Inglaterra y Nebrija por el castellano en España. El ánimo imperialista de los castellanos hizo que su dialecto se impusiese sobre el catalán e impidió la participación de los catalanes y aragoneses en la empresa de las Indias.

España inauguró la era moderna con la conquista de América, entre otros logros, en un período de florecimiento económico y cultural. Del lado americano, desde el principio, el modernismo significó el fin del modo de vida y culturas indígenas condenadas a las sombras. El combate estaba perdido de antemano.

En su segundo viaje Colón ya se encontró con un verdadero genocidio por los abusos, la explotación y los nuevos microbios contra los cuales los indígenas no tenían defensas. En el siglo XVII, cuando los jesuitas se instalaron en el Paraguay con la intención de protegerlos de los cazadores de esclavos, ya la suerte estaba echada. Los mercaderes llevaban las de ganar, el Vaticano abandonó a sus hombres y los jesuitas perdieron el intento de realizar el sueño de la utopía cristiana.

El genocidio estaba en total contradicción con la voluntad de los colonizadores, lo que menos deseaban era la desaparición de la mano de obra gratuita, muy pronto reemplazada por esclavos negros. Ni siquiera las riquezas acumuladas justificaban tantas pérdidas de vida.

La relación hispanoamericana empezó en el momento en que Colón llegó a las Antillas. Es probable que América la hubiesen conocido ya sus antepasados viajeros y aventureros, pero fue a partir del momento en que por lo acordado con Isabel y Fernando que: *“todas aquellas islas u tierras firmes, que por su mano o industria se descubrieren o ganaren”* cuando pasaron a ser gobernadas y explotadas por los españoles. Por lo demás, ningún pueblo europeo hubiera podido emprender esta aventura religiosa, pues el español como ninguno estaba poseído por esa religiosidad épica o teología militante. No obstante la época de esplendor apenas comenzaba cuando España ya

había perdido el control del poder.

En realidad, las expediciones navales de envergadura las inició la China, una de las grandes potencias de entonces, mil años antes del viaje de Colón a América. El imperio Ming en 1405 dominaba el Asia y se hizo conocer por el resto del mundo afirmando su presencia por las relaciones diplomáticas y comerciales. En aquel entonces, el Cipango de Marco Polo estaba aún cerrado. Navegantes genoveses, lusitanos y castellanos iban cosechando experiencia de navegación, siendo los portugueses con los italianos y mallorquines los más grandes constructores navales y geógrafos.

Si nos remontamos a principios del siglo V, un griego llamado Euzymeno parece haber pasado por Gibraltar y reconocido las costas del Africa, y otro marino cartaginés llamado Himilcon bordeado las costas españolas. Los griegos ya conocían la India e imaginaban redonda a la tierra. Un cúmulo de experiencias y conocimientos como las estimaciones de Aristóteles, Marino de Tyr y Esdrás, permitieron a Colón pensar franquear el océano. Lo cierto es que a partir del año 1000, en un proceso cuya cronología y circunstancias es imposible reconstituir, no han faltado expediciones que hicieran suponer del otro lado del océano un continente, escenario de hechos considerables. Hacia 870 se establecieron los noruegos en Islandia, y hacia el año 900 los vikingos, aunque nadie sabe con exactitud, ya habían llegado a Groenlandia y percibido las costas americanas, y 90 años después Erik el Rojo costeaba la península del Labrador. No obstante, los hallazgos de los vikingos se olvidaron o se ignoraron en la Europa occidental.

La gran relación de viajes y mejor colección de informaciones sobre el continente asiático sólo empezó a circular hacia 1300. Rustichello de Pisa, en el *Libro de las Maravillas*, que se imprimió en la temprana fecha de 1477 en Nüremberg, comenzó a dar forma a los fantásticos viajes de Marco Polo. Por lo grandioso de sus estimaciones su libro se convirtió en insustituible en cualquier biblioteca geográfica. Gracias a Marco Polo, que con sólo diecisiete años emprendió la ruta continental a la China, la idealización de Catay (China) y Cipango (Japón) se hizo común en la literatura geográfica europea de la Edad Media y del Renacimiento.

Hacia 1370 el Extremo Oriente se cerró para los europeos, tanto durante la dinastía china de los Ming como el imperio mongol turco, pero para entonces ya el interés de los europeos tenía un nuevo objetivo: Africa o sus costas occidentales, y tomaron Canarias a mediados del siglo XIV como trampolín a las costas del Africa. La expedición tenía sus dificultades, el desconocimiento del Atlántico originó leyendas que añadieron una barrera psicológica a los obstáculos del agua. Al acercarse al Ecuador se decía que las aguas hervían, los vapores hacían imposible la vida y las rocas imantadas atraían a los navíos y los descuartizaban.¹

La escuela monástica del siglo VI sin duda afectó a la geografía. La obra de Cosmás, *Topografía cristiana del Universo*, escrita en 530 después de nuestra era, desarrolló la representación teológica o bíblica de un mundo plano cuyo centro sería Jerusalén. Cosmás, a su experiencia de vida retirada unió una más activa como marino, que le dio la experiencia del saber geográfico, y en su obra puso a prueba la credulidad occidental, inspirada desde los albores del Renacimiento en libros como el de Polo y Jean de Nandeville, cuyas fabulaciones tuvieron mucha aceptación.

El interés de Cosmás por la geografía fue puramente religioso. Para él el universo era un cubo con la Tierra en la base y rodeada de un paraíso, ambos, separados por los océanos. Esta leyenda convirtió al Atlántico en un mar temible e impenetrable y colocó la gran interrogante sobre la localización del paraíso terrenal. Los datos se mezclan con referencias bíblicas a Noé o al Arca de la Alianza según el relato del Génesis. La polémica se inició en el Medioevo y recién se extinguió a

comienzos del siglo XVIII. Hacia finales del siglo IX nace la leyenda de san Brandán; se trata de un abad de un monasterio irlandés que vive errante durante años por el Atlántico hasta llegar a abordar una isla que resulta ser el lomo de una ballena. A fines del siglo XVII todavía se habla de esta isla que algunas cartas náuticas la sitúan hacia las Azores o quizá Canarias.

Filón como Orígenes, ambos alejandrinos, aunque el primero de ascendencia hebrea y el segundo cristiana, e igualmente familiarizados con la filosofía platónica, definieron la concepción alegórica del paraíso y admitieron la existencia real del Edén cuyo emplazamiento llegaron a fijarlo en el extremo de Asia. Esto hace pensar a Colón, al llegar al Orinoco, que está en las proximidades del paraíso. En ese ambiente místico de la Reconquista, Colón quiere probar a la reina que es un enviado de Dios, y en su *Libro de las Profesías* se sirve de los pasajes bíblicos para convencerla. Pero, como hombre de su tiempo, también anida una nueva visión de la naturaleza y anhela descubrir “los secretos de este mundo”.

El europeo de 1492, ambiciona la modernidad, mayor grandiosidad, armonía y belleza en la ciudad, pero vive la naturaleza a través de las imágenes mágico- religiosas heredadas de la Edad Media. La naturaleza es el límite entre la salud y la enfermedad, las bestias y los hombres. Durante la noche los campesinos atrancan las puertas por el temor a los diablos, las brujas y los hombres lobos que pueblan los bosques. Las fábulas y las supersticiones sirven de inspiración al ambiente de acoso y terror. La naturaleza inanimada también se comunica y los objetos transmiten cosas precisas; Carlos V pretende poseer una piedra para curar la gota.

A principios del siglo XVI Lisboa era el centro de actividades marítimas. A ella venían comerciantes y navegantes de toda Europa. El más célebre de todos fue el genovés de veintiséis años, dicen de madre judía expulsada de Barcelona en 1391. Buscaba la ruta al Asia por el oeste. Portugal rechazó el proyecto, pero las Cortes de Castilla terminaron aceptándolo. Gracias al apoyo de los reyes, Colón llegó a América y la mayor parte del continente pasó a pertenecer a España.

Una profunda transformación de la imagen del mundo se llevó a cabo a lo largo de ese siglo. El mapa trazado por Toscanelli en 1479, sobre el cual Colón basó su proyecto al demostrar que la ruta occidental a los países de Oriente era practicable, terminó con la imagen milenaria del mundo. Experiencias de navegación por un lado, adelantos técnicos cartográficos por otro, lo cierto es que se acabó por desterrar la idea de que la tierra era plana. Cristóbal Colón además había seguido con gran interés las informaciones traídas por Días, igualmente gran navegante, que había revelado que el sur del Africa no formaba un todo continuo con el Asia, sino había una ruta marítima viable hasta allí. El comportamiento colonizador de Colón en América será bien diferente al de Días que se limitó a contornear el Africa, o al de Vasco de Gama que le bastó con comerciar en Asia.

El Brasil, lo mismo que las islas del océano Indico, España lo perdió por el Tratado de Tordesillas, fijado mientras Colón realizaba su segundo viaje, empresa tenebrosa de la cual los reyes creyeron que no regresaría jamás. Ni Castilla ni Portugal pudieron disfrutar por mucho tiempo de sus posesiones americanas sin oposición de terceros. El rey francés Francisco I fue el primero en alegar los derechos de posesión con la ocupación efectiva de la tierra, sin considerar que ya estaba ocupada por los indígenas. Las potencias europeas y en especial Inglaterra dieron buena acogida a esta oportuna intervención.

Los habitantes del Nuevo Mundo crearon asombro, curiosidad y también admiración aunque eso no impidió que los mataran. Los religiosos realizaron tratados etnográficos detallados acerca de estos pueblos y los viajeros trataron de aprovechar las exquisiteces que existían en estos pueblos. Américo Vespucci describió el estilo y dulzura de vida de los indígenas, sin escatimar exageraciones

como al describir una iguana y presentarla como un dragón en potencia. Toda esta información sirvió para dar libre curso a la imaginación del pueblo europeo, aunque la propia realidad ya era insólita, más de lo imaginado, y los europeos no estaban preparados para lo que se encontraron.

Desde Europa se exportan las ideas y experiencias y se las transplanta a América. Las nuevas experiencias urbanísticas en práctica en España, concretamente con la ciudad de Santa Fé, surgida como campamento militar en la reconquista de Granada, se convierte en modelo a exportar a tierras americanas; la gran plaza central donde se ubica el mercado y los principales edificios civiles y religiosos, amplia, armónica y bien ventilada.

En La Española el Navegante nombra *Adelantado* a su hermano Bartolomeo, y reparte entre sus hombres tierras y esclavos, es lo que llama *repartimiento*. Encuentra que sus hombres son perezosos y desobedientes, y que no están contentos a pesar de no existir uno sólo que no posea por lo menos dos o tres indígenas y varias mujeres “*tan bellas que es una maravilla...*”. Esto fue lo que le hizo pensar que la presencia de algunos religiosos sería de gran utilidad, lo que le valió mayor impopularidad.

El 5 de octubre de 1498, en el salón de la reina Isabel, Colón encuentra a un empleado florentino de los Médicis, Américo Vespucci, quien con Alonso de Ojeda acababa de pasar por el Orinoco y encontrarse con Duarte Pacheco Pereira, un compañero de Días, a quien la historia identificara como el primer europeo en haber pisado el continente americano. En ese mismo momento en que Vespucci y Colón se encuentran, Vasco de Gama parte de las Indias para iniciar el terrible viaje que lo llevaría a establecer el nexo marítimo tan anhelado en Europa.

Vespucci es más moderno que Colón, no viaja por el triunfo de la fe, sino en nombre de su propia gloria, como él mismo contará en sus cartas al joven Lorenzo de Médicis, floreadas de maravillas, exageraciones y fantasías, en un escrito cuyas revelaciones dan a conocer a un ser vanidoso, y en las que también dirá de las pretensiones de Colón de haber descubierto un continente cuando tan solo ha descubierto islas. En 1507, se las arregló para que por primera vez se imprimiera un mapa del mundo *Cosmographiae introductio*, en el cual el Nuevo Mundo aparecía como continuidad del Asia, tal cual la imaginaba Colón al final de su vida. Pero algo nuevo traería consigo este mapa: el nombre de “Amériga” o “América” que se proponía dar a este continente, y que se dio, más tarde, en su homenaje.

En las Cortes de Castilla la gente se agita, América es un asunto demasiado serio para dejar en manos del Almirante y se decide crear una Casa de Contratación, encargada del gobierno de los descubrimientos, que hace de Colón un simple administrador, por cierto malísimo y que sólo tiene en mente viajar y, que de todos modos, molesta en las Cortes.

Juan Rodríguez de Fonseca, administrador de la Casa de Contratación, da a entender que Colón es un espía al servicio de Portugal, y éste, sin saber las intenciones de aquél de romper su monopolio, se instala tranquilo en La Española, donde a su vez las tensiones entre indígenas e hidalgos y las existentes entre sí mismos, crean un clima de impopularidad en contra de Colón. Fonseca aprovecha para revertirlo en su interés y Colón es llamado a las Cortes, pero logra obtener el perdón y vuelve a América por tercera vez, para seguir la empresa colonizadora.

En medio de colonos haraganes y rebeldes Colón sigue su misión, y Fonseca envía como encuestador real a Francisco de Bobadilla, que lleva encadenado a Colón a España. Delante de la Corte, el navegante obtiene su inocencia pero pierde su título de virrey y todos sus privilegios. Enfermo, menos que nada, casi ciego, quiere de nuevo partir para encontrarse con Vasco de Gama

pasando por el Oeste. Y va, acompañado de su segundo hijo Diego de doce años, en lo que será su último viaje y del que volverá a España el 7 de noviembre de 1504, unos días antes de la muerte de la reina Isabel.

El hombre de la Edad Media da lugar a uno nuevo impregnado de humanismo, despejado de creencias supersticiosas y que toma el control de sus actos. En la religión se insiste en la necesidad de hacer de lo religioso una vivencia humana. La crisis de valores y la creación de nuevos modelos de vida provocan una serie de interrogantes sobre la finalidad de la vida y el modo de alcanzar la felicidad.

Hombres y mujeres luchan por el renacer de una cultura recogiendo el modelo de la antigüedad, pero no sólo el conocimiento retorna a las fuentes de los clásicos griegos y latinos, sino también la moral y la religión hasta llegar a la misma Biblia. Sabios alemanes determinan la naturaleza de los cometas, y Cristóbal Colón utiliza la obra "*Ephemerides*", sobre la posición de los cuerpos celestes desde 1475 hasta 1506, para impresionar a unos indígenas de Jamaica al predecir un eclipse.

Con la llegada de Colón a América quedaba demostrado lo falso de la cosmografía tradicional; los cosmógrafos y geógrafos e incluso los Padres de la Iglesia se habían equivocado, como San Agustín al afirmar que cualquier hombre que se aventurase hasta las antípodas corría el peligro de caerse de la tierra. Los navegantes llegaban a lugares inexplorados emulando a héroes de la antigua epopeya, pero se diferenciaban de ellos porque dominaban su destino y decidían su vida con fuerza y firmeza de voluntad.

La visión renacentista coloca al hombre en el centro del mundo y crea una sociedad y una ética nueva. Por un lado se exalta la naturaleza, y por otro, se afirma la excelencia humana afianzada en el hombre mortal, en su coraje y fuerza de la razón. En este ambiente resurge la retórica y se vuelve al antiguo principio de conducir al hombre hacia el bien, con ideales éticos de belleza y bondad. Es también el tiempo de los mercaderes y del capitalismo naciente con una especial importancia en lo urbano y el arte.

En arquitectura se contempla la perfección de las obras más bellas de la historia de la arquitectura; Filippo Brunelleschi se encarga de hacer de Florencia el escenario de estas realizaciones. Pensador, escultor, y filósofo, comparte la creencia de que el único camino válido es el de la antigüedad clásica abandonando lo gótico y el espíritu godo que ha sumergido a Europa en el obscurantismo. Las estatuas de la Grecia clásica, conocidas a través de las copias romanas, son fuentes inagotables de inspiración. La arquitectura se convierte en una ciencia, el nuevo estilo se extiende por toda Italia y desde allí al resto de Europa, pero además las falsificaciones más notables de la historia del arte se realizan en esta época, y después se venden como descubrimientos arqueológicos.

El nuevo hombre es de fe firme, cultura clásica, prudente y honrado, con una profesión y una familia, vive en comunidad y participa de la vida política de su ciudad. El renacimiento europeo se ve encarnado en la figura de Lorenzo de Médicis. Admirador del mundo clásico, del platonismo, de la poesía, de las artes y la música, con su divisa escrita en francés, "*Le temps revient*" vuelve al tiempo clásico, a la sabiduría griega y a la belleza como ideales supremos, y logra la gloria al unir su nombre con el de Florencia. Abierto a los placeres del espíritu pero también a las diversiones, los banquetes, las cacerías y al contacto con la naturaleza. En su época lo definen como un hombre "voluptuoso" y "libidinoso". De exquisito trato y dotes personales, lo rodean de una aureola de bondad, aunque fue gran amante del poder y no escatimó crueldades.

En esta época se vive la euforia de un mundo en movimiento. El hombre se revela explorador, curioso, inventor. Todo conocimiento prepara al individuo para la vida política, Pico de la Mirandola indaga “*La dignidad del hombre*” en un mundo que doblega a la fortuna con la virtud. Es el reflejo de un mundo iluminado por la elocuencia, la gramática y las palabras de los sabios. Sin duda es una *edad de oro* escribe en 1492 Marcilio Ficino, filósofo neoplatónico.

El estudio de la retórica, la historia antigua y la filosofía moral, son conocimientos que preparan al individuo para la nueva vida en la que prima el interés general sobre el particular, y proporcionan medios para luchar contra la tiranía y la corrupción. La política pasa a primera fila y el hombre a protagonizar la historia. Los temas políticos interesan en cuanto conciernen al hombre y orientan su actuación y, en cuanto presentan un modelo de sociedad más perfecta y más humana.

A través de la imprenta, se publican ediciones eruditas. Este fue el gran vehículo de difusión de las ideas humanistas y de sus logros científicos y técnicos. La imprenta se asienta en Francia y en Italia. En 1490, Venecia ya se convierte en la capital del libro impreso. En Sevilla, en 1492, también se instalan impresores. Las prestigiosas universidades medievales, Oxford, París, Bolonia, Salamanca, continúan siendo los focos principales de transmisión de la cultura. En 1508 se crea la Universidad Complutense en Alcalá de Henares, bajo el patrocinio del cardenal Cisneros, y se impulsa el estudio del latín, del griego y del hebreo. Desde principios del siglo XIV se inicia la búsqueda de textos antiguos, de Petrarca y Boccaccio, mientras que los autores griegos presentan una dificultad mayor, por la falta de traductores al latín de estas obras. Sólo a partir de la toma de Constantinopla por los turcos un considerable número de eruditos bizantinos emigran a Italia y se encargan de enseñar el griego y, en 1485, Marsilio Ficino publica la primera traducción de las obras de Platón. La primera edición en latín de Euclides aparece en Venecia en 1482 y sucesivamente se hacen ediciones latinas de las obras de Arquímedes, Apolonio, Diofanto, pero sobre todo los grandes nombres de la sabiduría helenística y latina, como Homero, Virgilio, Ovidio, Herodoto, Plutarco, Tito Livio, Platón, Aristóteles, Cicerón, fueron traducidos a las lenguas modernas. En el campo de la recuperación filológica y editorial de obras clásicas, hay traducciones revisadas de Hipócrates y divulgación de la obra de Plinio el Viejo.

La difusión de la cultura clásica provoca imitaciones y a la vez desarrolla actitudes similares, a partir de los clásicos se va a llegar a una interpretación personal y por lo tanto a la creación de una obra nueva. La recuperación de la cultura clásica abarca muchos factores. Se analizan, critican y depuran textos conocidos, y se buscan y descubren nuevos. Despiertan interés los temas filológicos y proliferan los libros sobre asuntos gramaticales. El español Antonio de Nebrija, profesor de latín en Salamanca, es el primero en publicar un libro de gramática; en el año 1492 surge la “*Gramática de la lengua castellana*”. Con esta obra la lengua castellana se convierte en lengua culta, elevada a la categoría del latín y el griego. El ejemplo es seguido por Trissino con la gramática italiana (1529), Fernando de Oliveira con la portuguesa (1536) y Luis Meigret con la francesa (1550).

Las matemáticas con su aplicación en la mecánica y otras disciplinas, es fundamental. Leonardo y Durero realizan los primeros estudios sobre perspectiva geométrica y geometría descriptiva. La importancia de las matemáticas es evidente en un mundo de comerciantes y banqueros, de arquitectos e ingenieros, de pintores y músicos, de astrónomos y navegantes. Leonardo da Vinci supera con creces la capacidad creativa de los creadores con sus diseños de fortalezas y cañones, tanques y ruedas hidráulicas, un helicóptero y un submarino, además de mostrar en sus dibujos una familiaridad científica con la anatomía. En España, el interés y la fuerte tradición musulmana se añaden en una medicina y cirugía ejercida preferentemente por judíos, algunos de los cuales son médicos de los Reyes Católicos.

El optimismo renacentista está concentrado en el impulso de las fuerzas creadoras, en la nueva valoración de la vida activa y la nueva significación moral del trabajo. Se comienza a valorizar al artista y a los profesionales: ingeniero, médico, militar, y ya no al guerrero medieval. Los jóvenes quieren ser discípulos de los grandes artistas y las familias pagan sueldos para cubrir los gastos de los que viven en casa del maestro. Se cuenta que ya un tiempo atrás un maestro llamado Cimabue vio por el campo a un humilde pastor dibujar un cordero sobre una roca utilizando una afilada piedra y, admirado por su habilidad, se lo llevó como aprendiz a su taller; el pastor era el Giotto.

Es también el descubrimiento de la perspectiva. Brunelleschi, el arquitecto florentino, despertó gran admiración al aplicar sus estudios de las leyes matemáticas sobre una superficie plana, de tal forma que los objetos quedaban plasmados tal y como se mostraban a los ojos del que los mirara.

Mientras en Italia los artistas son llevados por la pasión de dominar racionalmente la forma en el espacio, en España predomina la intensidad en la expresión del sentimiento, y hasta la muerte es susceptible de ser idealizada. Los artistas se afanan en reducir las amenazas y lo sagrado sigue empeñándose en calmar la angustia con la promesa de la salvación; en general, se inauguran formas de expresión para diseñar la muerte, que los flamencos, como el Bosco, recrean morbosa e imaginati-vamente describiendo las torturas infernales.

El hombre del Renacimiento considera estrechos sus antiguos límites, no sólo abre su mente y enriquece su lenguaje, sino que también, como dijimos, ensancha geográficamente su mundo. La importancia creciente de los viajes llevan a una mayor exactitud a los cartógrafos y cosmógrafos. Copérnico, médico, filósofo y astrónomo de diecinueve años, se dedica a la elaboración de una hipótesis heliocéntrica sobre bases matemáticas, que recoge la herencia de la ciencia helenística.

Pero el Renacimiento no es un éxtasis: se mueve, avanza y además destruye, son épocas de intrigas y situaciones críticas. En España a una monarquía unificada muy pronto seguirá un imperio basado en la fuerza y no en la razón y pronto vendrá el desencanto. La situación política parece haber alcanzado las condiciones ideales pero es pura utopía. En política, no existe una coherencia posible para evitar la dominación y se institucionaliza la confusión.

La descomposición se refleja igualmente en la religión. En la Iglesia el desorden es la norma y los abusos la rutina. No hay ninguna relación entre las prédicas y las acciones de los predicadores. Algunos luchan contra los abusos, pero una división parece inevitable y la solución llega con la ruptura definitiva en el concilio de Trento. El dogma impuesto por el Concilio cierra todas las puertas a un entendimiento racional. En ella se llega a legitimar incluso las guerras de religión y el castigo a los herejes. Los bellos ideales humanísticos, o bien no alcanzan a florecer o se incendian en la mística.

El nuevo Estado, constituido en Europa a finales del siglo XV, trae una serie de transformaciones sociales y económicas. La creación de una infraestructura estatal moderna hace posible la concentración del poder en manos del monarca. Las ciudades desarrollan una economía basada en el intercambio comercial y financiero cuya organización imprime un gran dinamismo social y cultural. Cuyos principales exponentes, Florencia, Venecia y Milán, no han sabido evitar el ambiente de guerra y amenazas, que empujarán a estas repúblicas a pedir ayuda y crear alianzas con Francia y España.

Italia marca las pautas artísticas, culturales y económicas en Europa. Mientras Maquiavelo, canciller de Florencia, observa cómo las monarquías europeas, española, francesa e inglesa, sufren un proceso de centralización del poder en manos del rey, la forma de actuación de las ciudades-

estado italianas son un ejemplo para el resto de los Estados debido a su alto grado de perfeccionamiento y forma de defensa de sus propios intereses por encima de las consideraciones morales.

En España Fernando e Isabel lograron unir los reinos rivales de España, la dinastía de los Tudor afirmó su poder en Inglaterra, mientras los reyes franceses sentaron las bases de un poder autocrático. Es la época de estructuración de las diferentes clases sociales: el clero y la nobleza guerrera por un lado y los campesinos por otro. Las relaciones feudales basaban los vínculos personales en la prestación de servicios, pero el incremento del comercio contribuyó a sustituir esta relación por otra basada en el dinero. La organización gremial se resquebrajó a favor de la libre competencia. En algunas regiones se comenzó a ver la fusión de la nobleza medieval con la burguesía comercial, cuyo resultado fue la formación de una nueva aristocracia con influencia política y económica. El mérito personal y el trabajo sustituyeron a la importancia del nacimiento. La tensión entre ética y política terminó por favorecer la autonomía de la esfera política.

La esclavitud, existente durante la Edad Media y especialmente concentrada en el Mediterráneo por la guerra y el comercio con los árabes, desaparecerá. En Génova se fijaban los precios de los esclavos, aunque Venecia también mantenía una intensa actividad mercantil. Se comenzó por prohibir la importación de esclavos tártaros por su carácter violento; más tarde se prohibió la captura de niños y se solicitó que quien dejara preñada a una esclava indemnizara a su amo, hasta que oficialmente desapareció la esclavitud. España, por la guerra entre cristianos y musulmanes, mantuvo la economía esclavista, y los miembros de las comunidades judías, aunque gozaban de libertad de culto, no tuvieron fácil acceso a la integración social y fueron discriminados, con la obligación de llevar en sus ropas una marca amarilla inconfundible.

Por decisión del coloquio de religiosos que se concluyó en Burgos en 1540 los indios, por ser considerados incapaces de organizarse, siguieron reducidos a la esclavitud. Las protestas de Bartolomé de las Casas lograron la creación de las *Nuevas Leyes de las Indias* y, en 1550 se enfrentó públicamente a Sepúlveda. Este consideraba que los sacrificios humanos realizados por los aztecas justificaban su exterminación, a lo que Las Casas respondió que los sacrificios eran testimonio del valor humano de este pueblo al ofrecer a sus dioses lo más precioso que tenían. Por primera vez alguien se atrevió a interrogarse sobre la manera como éstos, a su vez, veían a los europeos, y sus conclusiones lo llevaron a pedir por la recuperación de la dignidad del indígena, de su libertad y autonomía.

La Inquisición fue el órgano utilizado por España para velar por la pureza de la fe y perseguir la brujería y las desviaciones de la ortodoxia religiosa. La labor del Santo Oficio se centró fundamentalmente en la represión de los conversos y descendientes de judíos bautizados, siempre bajo sospecha de practicar en secreto los ritos de la antigua religión. Esta no sería la única manifestación de persecución: las curanderas, brujas, comadronas y hechiceras fueron igualmente objetos de caza sistemática. La crueldad de los primeros diez años llevó a la hoguera a más de dos mil personas y marcó para siempre la imagen de la Inquisición española. Heinrich Kramer y Jacob Sprenger en el *Malleus Maleficarum*, citado por Eva Velasco (1992), describe con ingenua crueldad la situación de unas mujeres convertida en chivos expiatorios de la comunidad.

Este siglo es una época de inseguridades y miedos por las guerras, el hambre y la peste. Las epidemias que Europa vivió en 1492 son similares a la peste negra de 1348. El terror y la impotencia dominaron los sentimientos. Demetrio Castro, en un artículo de una Revista Especial de El País sobre el Descubrimiento, "La Peste" (1992), afirma que en esta época hasta los sentimientos de

solidaridad y cohesión de lazos familiares se resintieron. Bocaccio incentivó esta actitud en el *Decamerón*, diciendo que se debía evitar cualquier contacto con los enfermos e incluso con sus ropas o cualquier objeto manoseado por ellos. Las numerosas procesiones y ceremonias religiosas se convirtieron en espectaculares penitencias y tuvieron como objetivo combatir el pánico.

La peste se interpretó como un castigo divino, pero que discriminaba socialmente, ya que los más afectados eran los sectores desfavorecidos de la sociedad. Las ciudades eran invadidas por turbas de campesinos famélicos, desolados, esqueletos cubiertos de piel que desfallecidos se precipitaban a las puertas de los conventos donde se originaba el reparto de comida. No sólo la peste sino también la malaria y la lepra hicieron estragos; a los afectados de lepra les obligaban a vestirse de gris o de negro y a anunciar su presencia con una campanilla. En los últimos años apareció la sífilis, el “mal francés” de los italianos o el “mal napolitano” de los franceses, que los españoles llamaban el “mal alemán” y éstos el “mal español”, mientras, los turcos decían el “mal cristiano”; para los cristianos los microbios malignos venían de América. En definitiva, siempre se buscaba culpar al otro.

El temor al avance de los turcos reforzó la creencia en la acción demoníaca sobre el mundo. Las ejecuciones y quemas de brujas dieron rienda suelta a las iras y a los miedos de la población. Lo macabro penetró en el sentimiento; en sus quince xilografías del Apocalipsis Durero expresa la angustia y el terror de la época. Leonardo manifiesta su melancolía diciendo: “*nada de lo que existe sobre la Tierra, debajo de ella o en las aguas quedará sin ser perseguido, molestado y estropeado, y lo que existe en un país será traspasado a otro. Los cuerpos se convertirán en tumbas de todos los seres que ellos mismos han matado* “. Angustia que se revelará más tarde como una verdadera profecía.

Los precios bajos de los productos agrícolas, las dificultades del transporte y del comercio, originaron carestías y penurias, aunque los propietarios de tierra y titulares de derechos señoriales o diezmos disfrutaban de una dieta abundante y, como es bien sabido, el clérigo consumía más calorías de lo necesario. En las mesas bien surtidas las especias como la pimienta, el jengibre y el azafrán, que crearán el deseo de llegar a sus fuentes de origen al inicio de los descubrimientos, eran muy solicitadas.

La conquista de Granada en 1492 puso fin a la presencia musulmana en el occidente europeo. Sin embargo, apareció un nuevo peligro amenazando las fronteras de la cristiandad: el imperio otomano. La toma de Constantinopla por el sultán Mehmet II, el 24 de mayo de 1453 marcó el inicio de la expansión otomana. A finales del siglo XV los Balcanes, Serbia, Bosnia, Albania y otros estados ya se habían incorporado al imperio. El Mediterráneo fue escenario de continuas incursiones hasta llegar a apoderarse de las plazas venecianas y finalmente, en 1522 el sur de Grecia hasta la isla de Rodas. En 1529, bajo el reinado de Solimán el Magnífico, los turcos sitiaron Viena y la costa africana, desde Egipto hasta Túnez y Argelia, que a partir de la segunda mitad del siglo XVI quedaría en poder de los turcos.

Los jenízaros, cristianos raptados de diez y quince años, trasladados a Constantinopla para ser educados en la religión musulmana y en las costumbres otomanas, se convertirán en una potentísima máquina política para los altos cargos que serán destinados a ocupar. La élite —los otomanos u osmaniles— está sujeta al capricho o interés del soberano, y ni siquiera los miembros de la familia real se sustraen a esta dependencia. Es frecuente, para evitar problemas de sucesión, asesinar a los príncipes; a mediados del siglo XVI, Solimán el Magnífico ordena el asesinato de sus dos hijos a fin de evitarle problemas al favorito Solimán II para subir al trono.

Al librarse de la guerra interior España irá a convertirse en un potencial militar continental, con el general Gonzalo Fernández de Córdoba, gran innovador de la ciencia bélica e inventor de la guerra moderna, según Luis Blanc (1992). Este puso en práctica el principio de coordinación entre las distintas armas y enseñó a utilizar como auxiliares de la infantería a la caballería y a la artillería, como forma totalmente nueva de hacer la guerra, con soldados perfectamente adiestrados, con instrucciones programadas y férrea disciplina.

2. LA EXPANSION TERRITORIAL

Entre 1492 y 1515 España se hizo dueña de las Antillas que fueron sometidas a una dura explotación. Los inmigrantes acudían en busca de un rápido progreso económico por medio del oro y las perlas, y en quince años estuvieron agotadas las riquezas de las islas y se buscaron nuevas fuentes en tierra firme. Alejo García llegó al Paraguay en 1524, y hacia 1550 España ya poseía casi todo el continente, organizando un inmenso imperio colonial: el primero de la época moderna.

Los recursos naturales que atrajeron a miles de europeos fueron, sin duda, el oro y la plata. Según F. Braudel, en 1500 en Europa habría un almacenamiento de oro de 5.000 toneladas y 60.000 de plata. Entre 1500 y 1650, el metal precioso de procedencia americana añadiría 18.000 toneladas de plata y 200 de oro, las que se acrecentarían durante el siglo XVIII, y tal cantidad de esmeraldas y perlas acumuladas hizo que éstas se desvalorizaran, dice José de Acosta (1540- 1600).

La gran prosperidad económica se debió también a la explotación minera, seguida de la producción del azúcar, café, tabaco y cacao. La prosperidad de sus tierras la diferenciaba de la América anglosajona, realidad que cambió radicalmente después de la independencia.

El continente sur, además de sorprender por su desarrollo, lo hizo por sus universidades y sus imprentas. Esta labor se debió en gran parte a la Iglesia que, aunque extendió sus dominios desmesuradamente, contribuyó a la prosperidad de las colonias españolas, atrajo al indígena a formas de cultura europea e hizo florecer un arte que fue la gran manifestación de la civilización hispanoamericana, producida en detrimento y pérdida de las culturas indígenas.

La sociedad española del siglo XVI no fue monótona ni estacionaria, sino más bien innovadora, expansiva y relativamente rica. Sin embargo, a pesar de las riquezas que le suministraron sus colonias, no supo aprovechar la oportunidad para transformarse en una nación moderna, la prioridad dada a las exportaciones dificultó el desarrollo industrial y la cantidad de desocupados tomó proporciones alarmantes. Hay que tener en cuenta que la Península Ibérica no era un país homogéneo ni lingüísticamente unificado, tampoco disponía de una industria sólida y eficaz, y cuando apenas iniciaba un proceso de modernización, lleno de particularismos, de culturas y religiones diversas unas veces integradas y otras veces aisladas y con ideas contradictorias, como la unificación y el pluralismo pasó a depender de Europa, y con ello comenzó el fin de su apogeo económico. La prosperidad a que se llegó, gracias a los Reyes Católicos y a Carlos V tras la reconquista de Granada, de sus victorias en Italia y de la expansión colonial en América, se desvanecerá, y España perderá el lugar destacado e incluso hegemónico que ocupaba en Europa, pero dejando testimonios de su grandeza y apogeo en las letras, las artes, y en las importantes manifestaciones de tradición oral, como sus refranes, romances, coplas y cuentos.

El inmenso poder de la España del siglo XVI provocó en Europa reacciones opuestas de

admiración y rechazo. Es evidente que España ha cometido errores e injusticias, pero sería injusto ignorar los aspectos positivos como la contribución de gloria y grandeza que ha aportado a Europa. Adam Smith dice que: “ *El descubrimiento de América y la ruta a Oriente a través del cabo de Buena Esperanza son los dos acontecimientos más grandes e importantes en la historia del hombre* “.

El rechazo se manifestó en relación con los crímenes que cometieron los conquistadores en América y, por mucho tiempo convirtió esta extraordinaria aventura en un momento histórico cargado de culpa. La gran aventura del espíritu humano que había supuesto desembarcar en nuevas tierras y que fue vista como un acontecimiento extraordinario, fue perdiendo prestigio a raíz del fenómeno de la conquista y el avasallamiento de las poblaciones indígenas, y la *leyenda negra* tardaría mucho en desvanecerse. Pero no hay que olvidar que la exploración colonialista ha sido una inquietud generalizada de este lado del mundo, por lo tanto, debemos reconocer que la responsabilidad ha sido general y las consecuencias un abuso compartido. La conquista ha formado parte del proceso inevitable que ha sido la aparición del capitalismo, para cuya consolidación y desarrollo ha sido necesaria esta empresa de expansión económica que con la apertura de sus mercados ha provocado un gran flujo económico.

3. EL HUMANISMO ESPAÑOL

La situación política en las Cortes de Castilla, antes de la llegada de los reyes católicos, era tormentosa. Enrique IV, conocido por su inclinación hacia la cultura musulmana, y en particular hacia los jóvenes practicantes de quienes vivía rodeado, hizo anular su matrimonio con Blanca, hija del rey de Aragón, y volvió a casarse con Doña Juana, hermana del rey de Portugal, con quien tuvo una hija. Conociendo la impotencia del rey, nadie dudó en remontar el origen de esta hija al favorito del rey Beltrán de la Cueva, y “la Beltraneja”, como la llamaban, se convirtió en la principal pretendiente de la corona. Por otro lado, también Isabel, hermana del príncipe Alonso, ambos hijos del rey de Castilla, era candidata a la corona. Las intrigas y las traiciones se desarrollaban en torno a ambas favoritas que encarnaban los intereses de Portugal y Castilla respectivamente.

Al casarse Isabel con Fernando de Aragón el repudio de Blanca de Aragón quedó lavado y los aragoneses volvieron al poder. Ni la invasión de Portugal, ni las amenazas de Luis XI contra los reinos de Castilla y Navarra, pudieron contra la legitimación al trono de Isabel y Fernando que, además de estar sostenidos por las grandes familias aristocráticas, aparecieron como los candidatos del pueblo, por saber, entre otros logros, explotar la fibra nacionalista ante la injerencia de Portugal y Francia.

En medio de la confusión reinante en las Cortes, Colón partió hacia América. Nombrado Almirante del Mar, título aparentemente honorífico, que le daba derecho de posesión de las tierras alcanzadas.

El viaje a América, y la conquista de Granada del 2 de enero de 1492, convirtieron a Fernando e Isabel en los reyes más populares de la historia, y en este siglo justamente se proclamaron Reyes Católicos al implantar en España la unidad de fe. Conquistado el último reducto de los moros, tras una ocupación de 774 años, el territorio de los reyes católicos quedó liberado de la ocupación musulmana, y con ello fue sellado el triunfo del catolicismo como ideología nacional. En estas

circunstancias, la ortodoxia católica se impuso con mano dura, y recibió el apoyo del Estado y del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, instrumento eficaz, que penalizaba con una serie de castigos, desde una simple multa hasta la muerte en la hoguera y la confiscación de todos los bienes.

La “limpieza de sangre” iba dirigida a los judíos conversos los practicantes ya habían sido expulsados y a los musulmanes, convertidos al catolicismo, llamados *moriscos*. Los no conversos habían abandonado el territorio, tras la conquista de Granada por los Reyes. A pesar de la obsesión de los españoles por la limpieza de sangre, doña Juana Henríquez, madre del Rey Católico, era de casta hebrea¹.

El año 1500 marcó un cambio importante en la corona. Nació en Gantes el futuro rey de España, nieto de Fernando e Isabel, hijo de Juana y Felipe el Hermoso, archiduque de Austria. La desaparición prematura de Felipe y la progresiva locura de Juana abrieron camino a Carlos, proclamado rey en 1519. Las relaciones tumultuosas con Portugal se habían calmado, el conflicto de territorio de las costas del Sahara resuelto, y la corona de Castilla y Aragón estaba en plena expansión con la ocupación de Cerdeña y Navarra. En estas condiciones, dueño de una parte de Italia y las islas del Mediterráneo, en plena batalla en África y expansión en América, Carlos V se convirtió en Rey de España, sin ser, no obstante, popular entre los castellanos, aragoneses y vascos, por haber sido proclamado en Bruselas y representar una dinastía extranjera. Pero justamente esto permitió que se abriera una concepción del mundo diferente a la inclinación absolutista que reinaba, y que Carlos de Habsbourg convirtiera Bruselas en la capital del mundo occidental; los españoles corrían por sus calles, Hernando, hijo de Colón, se proveía en ella de libros, y Durero visitó una exposición sobre los tesoros de México que Cortés enviara a Carlos V. En torno a la Corte de los Países Bajos se reunía gente políglota y cosmopolita, entre ellos Erasmo.

Confirió el rey Carlos legalidad institucional a la grandeza de España. Entre 1519 y 1521 se produjo la expansión occidental, con la cristianización de los valores y la cultura. Las reformas católicas iban al par de las protestantes, y la empresa americana se convirtió en europea. Muchos dicen, con Américo Castro (1976), que los cristianos se apropiaron totalmente de esta grandeza cuando también los moros y judíos tuvieron derecho a la herencia. Los errores y desdichas infligidos a estos pueblos, según el autor citado, se deben en gran parte, a la ceguera de los españoles por aceptar este legado, y de no haber sido de esta manera se hubieran ahorrado odios infecundos e innecesarios.

Una de las características fundamentales de la España del siglo XVI fue el carácter religioso, que hizo que el prestigio y el poder de la Iglesia católica se identificara con el Estado. No obstante, la unanimidad cristiana era menor de lo imaginado, y más tarde, hasta un vigoroso anticlericalismo ganaría a todas las clases sociales españolas. En tiempos de Carlos III y Fernando VII se obtendrían muchas medidas: los clérigos serían excluidos de los órganos de gobierno, la Inquisición disminuiría, y los jesuitas serían expulsados de América.

Entretanto, la vida cotidiana de los individuos estaba saturada de religión, el calendario fijaba el ritmo económico y determinaba las fechas aptas para la diversión, como el carnaval, o para el recogimiento, como la cuaresma. Todas las perturbaciones provocaban una réplica religiosa y todo era pretexto para festejar. El ciclo de procesiones, penitencias y ceremonias buscaba salvar a la población de las inundaciones y sequías, y se ofrecían hasta cien misas, por un supuesto valor de redención. El brillo de las celebraciones daban a las Navidades o Pascuas una significación muy festiva, como a los casamientos, nacimientos y hasta a la muerte del monarca.

La implicación de la Iglesia iba más allá del pecado y alcanzaba hasta a la prostitución; aceptaba que el hombre fuese un pecador y no pudiese privarse de las debilidades de la carne. En consecuencia, consentía dar al dinero del pecado una significación cristiana y tolerar la prostitución hasta ir a administrar prostíbulos. La fornicación fuera del matrimonio no era mal vista, mientras fuera con una prostituta y no se hablase mal del sacramento del Matrimonio.

El culto a María, cargado de un enorme fervor popular, había tomado en España una dimensión desconocida en otros países. En Andalucía era popular el saludo de “Ave Maria purísima”, al que se respondía “Sin pecado concebida”. En Málaga los campesinos reemplazan el :“Vaya usted con Dios” por: “Vaya usted con la Virgen”. En el siglo XVI los nombres de pila de las mujeres iban acompañados de María, y en el siglo XVIII ello pasaría a convertirse en una especificidad típicamente española.

Epoca de las cofradías, de glorificación al culto y asistencia a pobres y enfermos. Esta Iglesia produjo fundadores de órdenes como Ignacio de Loyola, mártires como Francisco Javier, místicos como Teresa de Avila, Juan de la Cruz y Luis de León, políticos como Cisneros y defensores de causas perdidas como Las Casas. Los ricos no dejaban de dar dinero a la Iglesia y ésta de enriquecerse; se conoce el caso de una gran fortuna laica que en los años 1602-1605 había pasado enteramente a la Compañía de Jesús de Córdoba, y no fue la única, pues situaciones como éstas aparecerían sin cesar. La Iglesia a veces jugaba el papel de un verdadero banco y las mujeres que buscaban recluirse en algún convento de órdenes como la de Calatrava, debían testimoniar un origen noble y, sobre todo, una buena dote.

En los siglos XVII y XVIII se ve la decadencia del pensamiento católico; la Iglesia ya no produce grandes figuras, ni místicos, ni teólogos, como en el pasado, con excepción de Góngora, Tirso de Molina, Calderón de la Barca o Lope de Vega. La religión se convierte en prácticas supersticiosas que se desarrollaron hasta la caricatura; pongo el caso del escrúpulo de evitar que la hostia consagrada pueda quedar en una caries dental, o el creer en la magia de los ensalmadores y saludadores que predicen la suerte y curan, o el poder del nacido un Viernes Santo o la noche de Navidad. La costumbre de santiguarse o las supersticiones de todo tipo eran desconocidas en el resto de Europa occidental.

Las tendencias heterodoxas de los discípulos del humanista Erasmo eran severamente perseguidas por la Inquisición, y la defensa de la religión católica siguió siendo la preocupación constante de las autoridades religiosas y del Estado. No obstante, sería un error considerar el triunfo final de la ortodoxia únicamente como resultado de la intransigencia de la Inquisición, cuando en realidad en España el catolicismo dio muestra de renovación, con la congregación fundada por Ignacio de Loyola.

La intención de expansión del cristianismo e imposición de la exclusividad religiosa y de los valores morales del catolicismo se impusieron como ideología dominante. El clero se ocupó de dar una unidad política a través del derecho canónico y reorganizar, económicamente el territorio recuperado de los moros, concentrando la población en torno al catolicismo, pero tolerando las dos religiones; judía y morisca. Cuando se levantó el Santo Oficio en contra de ello, la influencia que los musulmanes y hebreos habían dejado en los españoles sería irreversible; tanto es así que el nombre “español” recién fue importado en el siglo XIII¹.

Ser cristianos no les dispensaba de protagonizar desigualdades e injusticias sociales, ni significaba compartir los mismos puntos de vista. Los colonos, protegidos por la corona, no pensaban ni actuaban como los jesuitas, ni admitían que éstos pudiesen interferir en sus intereses y

erigirse en un nuevo Estado independiente. La sociedad colonial paraguaya vivió desgarrada entre estas dos relaciones de poder, sacudida por las confrontaciones, algunas suficientemente graves hasta llegar a soluciones sangrientas.

La preocupación de los españoles por los dogmas, según el historiador Laurent Vital, se debe, en gran parte, a la convivencia con moriscos y judíos, que hizo que buscasen marcar con su religión la diferencia. De ahí además la preocupación por convertir por la catequización y la evangelización. La intensa vida religiosa y creativa y el contenido del catolicismo español se empobreció rápidamente, y es muy probable, en este sentido, que la presencia de la Inquisición haya tenido que ver. La redacción del Index y prohibición de la lectura de ciertos libros hizo, después de 1560, que la expresión religiosa perdiese contacto con la evolución del pensamiento científico y se convirtiese en triste, mórbida y sombría, con un cúmulo de prohibiciones y un espíritu de casta fortificado. Al cortar con los moriscos y extirpar la disidencia se condenaron a la certeza de la soledad de quienes no admiten discusiones.

Intentar definir el pasado cultural y étnico de España es muy difícil porque su posición geográfica, entre Europa y África, facilitó la presencia y mezcla racial con árabes, judíos y africanos. Según A. Castro la España musulmana conoció una civilización brillante, con un despliegue de todos los refinamientos de Oriente, como las técnicas de irrigación, trabajos en cueros y metales, construcciones en piedras labradas, encajes, y hasta el cuidado del aseo corporal. Mientras, la España cristiana era un país ignorante, formado por ciudades pequeñas, con un sistema de cultivo simple y producción poco variada, que desde el siglo XIII dominó y terminó con las pequeñas comunidades de árabes y judíos, que, eran dignos de ser estimados por buenos administradores, sutiles comerciantes, grandes diplomáticos, notables funcionarios y médicos competentes.

Por el contrario, Sánchez Albornoz en *España, un enigma histórico*, niega la importancia de la herencia morisca y judía, aunque esté de acuerdo en admitir que para la España cristiana la paz nunca fue tan productiva como la guerra, y que los ejemplos de un itinerario hacia la riqueza, el poder y los honores ignorando las vías del trabajo, tampoco se pueden negar.

Durante la invasión de los moros, los peninsulares absorbieron valores de la cultura del invasor. Como conquistador, el moro tuvo tanta influencia como el conquistado; como esclavo, trabajador, técnico o cultivador, supo valorizar la tierra y dar mejor utilización económica a sus recursos. Los terrenos desertizados por los musulmanes, y las joyas y metales preciosos que saqueaban en las campañas militares, pasaron a manos de los cristianos, y el gusto por éstas quedó en los españoles. A pesar de lo dicho, es imposible determinar la cantidad de sangre mora, y el grado de influencia, en un pueblo que ha recibido el aporte de tantas culturas. Por lo mismo, Morner reprocha a Freyre el exceso de idealismo al dar tanta importancia a la influencia mora en el extraordinario mestizaje luso brasileño.

Los procesos de la Inquisición aportan datos sobre la presencia de esclavos “turcos”, cuando se trata de esclavos del imperio otomano. En las casas señoriales ya se veía desde principios del siglo XVII, como en la Corte de Felipe III (1601-1606) y en la época de Carlos V, la presencia de varias centenas de esclavos; mientras, los indígenas, como simple curiosidad, sólo fueron traídos al inicio de la conquista. En general, la esclavitud no representaba un modo de producción en España; más que nada, fue un lujo y una figuración de prestigio. Pero no solamente, los comerciantes y artesanos obtuvieron de ellos una importante contribución en el trabajo y, desde el punto de vista cultural, un aporte cuya influencia acabamos de señalar. Está demás agregar que muchas de las mujeres esclavas

compartían el lecho de sus dueños, y era la razón por la cual se evitaban los matrimonios de aquéllas, aunque la Iglesia los autorizara.

Lo cierto es que esta formación heterogénea desarrolló en España, sobre todo durante el reinado de Carlos V, una aptitud colonial y un carácter cosmopolita. La flexibilidad de adaptación a lo extranjero rompió con la rigidez doctrinal y moral de la iglesia medieval. España se abrió al feudalismo cerrado y a las influencias culturales diversas, desde el color africano en sus manifestaciones, al tinte moro en su alimentación, o judío en su religión, y a otra serie de influencias de pueblos que llegaron a la península y que, aunque seguían guardando los rasgos de sus propias costumbres, se latinizaron adoptando el derecho romano y la religión católica.

Así como es imposible determinar el grado de influencia de africanos, moros, o judíos en la sangre hispana, es igualmente difícil decir el grado de infiltraciones que sufrió por las culturas romanas o cartaginesas. Por cierto, se convirtió en un pueblo más o menos flexible, capaz de adaptarse a otras tierras, soportar su clima, y tener una actitud más o menos abierta para relacionarse con el indígena. El provenir de pueblos históricamente mestizos los hizo más abiertos a nuevos mestizajes, aunque ello no implique el impedimento de abusos y violencias.

La sociedad española estaba representada en su mayoría por cristianos-viejos, compuesta de campesinos y, en su minoría por cristianos nuevos de la burguesía judeo-cristiana. Américo Castro atribuye a esta diferencia y a los conflictos entre ambas castas, los problemas decisivos que afectaron a la economía del país. El qué dirán, la murmuración y la delación habían servido para crear un clima turbio. No es que los estatutos de “limpieza de sangre” fueran causa de la pugna entre cristianos viejos y nuevos, sino un reflejo de ese problema, iniciado mucho antes y agudizado por la creciente avidez de la nueva “casta” que conquistaba las remotas tierras.

Al español le urgía hacerse valer. Las cuestiones de honra, fueron vividas y estructuradas, incluso poéticamente, como en ningún otro país europeo. No se dejaba afectar por las circunstancias materiales obtenidas por el trabajo. Eso quedaba para los moros y judíos, lo único que le alborotaba era la sospecha de que en el centro de sí mismo se hubiesen injerido elementos extraños capaces de alterar su integridad. La actitud de oposición a los hebreos, la codicia de sus bienes, combinada con rencores de diversa índole, iban dirigidos a fortalecer y engrandecer los reinos cristianos desde fines del siglo XV. Antes, en los siglos XI al XV había existido armonía entre cristianos, hebreos y moriscos. En esta época a pesar de ser España una sociedad fundamentalmente agrícola y ganadera, muchos eran los profesionales del derecho y la nobleza, algunos de los cuales se veían apartados de las responsabilidades políticas y ocupaban preferentemente cargos militares y diplomáticos. Su potencial económico era considerable; las propiedades inmensas, latifundiarias, les proporcionaban rentas sustanciales.

Existían varias categorías dentro de la misma clase social: los de grandes títulos, los caballeros y los designados simplemente hidalgos. El término hidalgo significa hijo de algo, mientras el caballero, hombre rico, que sirve a su rey o a su señor con un caballo y varios hombres a su servicio, se sitúa, en la jerarquía, por debajo de los títulos pero por encima de los hidalgos.

De todas maneras, la hidalguía tiene un gran prestigio porque otorga la exención fiscal, signo visible de la nobleza. Los letrados, de origen plebeyo, al ocupar puestos administrativos importantes y lograr enriquecerse, avergonzados de sus orígenes, procuran incorporarse a la nobleza comprando títulos de hidalguía. Este privilegio se busca obtener por cualquier medio, inclusive los ilícitos, como el soborno a los oficiales municipales; pero también existe el medio legal de compra de títulos, que ayuda a aumentar los ingresos de la Corona. El resultado es una inmensa cantidad de

hidalgos repartidos en todo el territorio, preferentemente urbano para no confundirse con los campesinos rurales. Irse a América da la misma ventaja que el mudarse de domicilio, puede hacerse pasar por hidalgo, sin dejar huellas de la antigua condición social. Existen innumerables hidalgos de sangre “impura”, y muchos nobles, igualmente, se ven afectados por la indeleble relación con moros y judíos. En otro sentido, la limpieza de sangre vino a desmoronar cinco siglos de convivencia y tolerancia.

La prosperidad de esta época, de expansión demográfica y geográfica, se ve aumentada por los metales preciosos de América, que, desde luego, no se reparten equitativamente. La proporción creciente de hidalgos hace que las ganancias no sean substanciosas y, como es de esperar, que las cargas tributarias recaigan sobre los más desfavorecidos. Nada cuenta en esta época como el dinero, que es lo mismo que ser noble. Por ello, muchos son los que buscan casarse con mujeres de rango superior y en cualquier caso, confirman los historiadores, el estilo de vida ideal es el aristocrático.

Es el momento de las riquezas rápidas y fáciles. En 1475, en la iglesia de Almagro, fue encontrado un niño abandonado, llamado Diego, quien más tarde fue a América y asoció su destino al de Pizarro en la conquista del Perú. Diego de Almagro, hombre de inmenso coraje, generoso y, dicen, más humano que Pizarro pero sin sentido político, se convirtió en el hombre riquísimo que aspiraba y el rey lo hizo hidalgo. Aventureros de genio o de talento, aventureros o misioneros de la fe, todos se precipitan a conquistar para hacerse ricos.

Las ambiciones personales se ven satisfechas y algunas familias ganan prestigio. Las más modestas, inclusive, encuentran en América la ocasión de ganar esclavos y bienes. En España el señor se hace transportar hasta el sombrero y pone al campesino a trabajar las tierras. El cristianismo es bastante flexible como para permitir a los españoles mantener inmensas cantidades de tierra y hacer trabajar como esclavo al campesino en España y en América al indígena. Queda claro, los intereses comerciales corrompen al pueblo agrícola en la metrópolis y, en América, la situación no hace sino agudizarse.

La codicia de riquezas fue sentida por todos los pueblos europeos: franceses, como ingleses y holandeses, venían a sacar provecho de la desidia española. Pero el modo en que los españoles dieron forma y expresión a la ambición fue único, y en este punto están de acuerdo un gran número de historiadores. La cuestión esencial de quién es quién, hizo que el cristiano español necesitara demostrarlo con su fe y con su materialidad corporal; ser rico no deshonor, mientras la fuente del dinero no sea el negocio, lo que durante años habían venido haciendo los judíos.

Las clases sociales están bien divididas, los hidalgos pobres en general no existen sino en la literatura y son los campesinos y plebeyos los que deben solventar esta sociedad marcadamente injusta. En casa de los ricos y pobres, hombres, mujeres y niños se sientan juntos a la mesa, pero los criados comen aparte de las sobras de los platos de sus señores. Los campesinos y miembros de familias humildes comen del mismo plato o colocan los trozos de comida sobre rebanadas de pan, pero entre las clases medias y altas el refinamiento obliga a poner un plato para cada dos o tres comensales. Todavía no se utilizan tenedores, lo normal es comer con los dedos o ayudarse con el cuchillo si los manjares están muy calientes. La punta de los manteles hace de servilleta, además circulan los aguamaniles para lavarse las manos. La higiene pierde sentido a fines del siglo XV en Europa; no es que sean más sucios o que se laven menos, es que el concepto de higiene ha cambiado y ya no posee el carácter de purificación moral y de mantenimiento atlético.

Los oportunistas o nobles improvisados reproducen el comportamiento social típico de las clases dominantes en el poder al demostrar la pasión por hacerse servir, y poseer una domesticidad

numerosa, la ostentación en sus manifestaciones y el desprecio al trabajo. Cuentan que Gaspar de Guzmán, futuro conde de Olivares, llegó a estudiar a Salamanca acompañado de un gobernante, un preceptor, ocho pajes, tres camareros, cuatro lacayos, un jefe de cocina, un médico, un barbero, una decena de sirvientes y de ayudantes de caballeriza; en 1787, el palacio del duque de Alba disponía de cuatrocientos cuartos de servicio, el duque de Arcos empleaba trescientas personas en su palacio, y el duque de Osuna utilizaba a su servicio veintinueve contadores.

Para tener poder, hay que tener riquezas que se pueden amasar al servicio del rey o en las empresas expansionistas. La sed de riquezas explica mejor la pasión que anima a los conquistadores en la empresa colonizadora. La pobreza es muy conocida en ciertas regiones como Extremadura justamente de donde proceden muchos conquistadores, como Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Orellana, Núñez de Balboa, Valdivia. Curiosamente la pobreza no es objeto de desprecio o insulto, y al pobre se lo trata con la cortesía y la caridad “de Dios y la Virgen”. Esto lleva a los hidalgos a participar personalmente en el cuidado de los enfermos pobres en los hospitales.

Bartolomé Bennassar (1975 y 1979), entre otros autores, dice que los pecados del hombre español del siglo XVI al XIX consistieron en: gastar desmesuradamente en la apariencia, considerar el trabajo como una tara, tener la manía de los antepasados, cultivar el vicio de la ignorancia y despreciar el saber. Concluye diciendo que el que la moral tuviese más importancia que la economía, entre otras actitudes, impidió mentalmente a España integrar la revolución industrial. La tendencia al consumo y el desdén al trabajo, acentuados por el prejuicio social, hicieron de ella un modelo de sociedad de instituciones retardatarias, que dejó secuelas hasta el siglo XIX.

Américo Castro, en *La España en su historia: cristianos, moros y judíos*, confirma que en el espíritu de los cristianos católicos el trabajo aparecía como una actividad del vencido, por el triunfo de la civilización cristiana sobre la morisca y judía, y se convirtió en una maldición y una condena. Es evidente que España no asimiló como en los pueblos del Norte que la contrapartida del trabajo podía ser la riqueza, e irónicamente lo manifestaba el típico personaje de Castilla, el caballero villano que alimentaba sus relaciones de poder y riquezas con el trabajo de los labradores y campesinos. Teófilo Gautier (1964), gran amante y admirador de España, cuenta que cuando él la visita, esta tendencia continúa, ya que “aquí, cada uno está ocupado conscientemente en no hacer nada”.

La pasión ostentadora, venía emparejada a la poca estima al trabajo. Los nobles españoles eran hombres que vivían como dueños de gentes que trabajaban para ellos. El hábito de no tener contacto con las cosas ni sentir la necesidad de transformarlas, sumado al deseo de conquista y expansión del territorio, hizo que América surgiese en el momento apropiado para permitirles desarrollar ese gusto ya muy incrementado. Este proceso, afirma Bennassar, en su fino y completo análisis, llevó a crear un modelo de individuo más propenso a afirmar que a razonar, a dudar que a experimentar. Esta estructura mental, que tanto tiempo perduró en España, no se dio en otros aspectos de la vida, como en la manera de concebir la fe y el amor, donde las transformaciones han sido constantes.

En Francia, se acostumbraba a decir “buena familia”; en cambio en España se dirá “familia honorable”, y en caso de familias pobres, en lugar de “casa honorable” se dirá “posada honesta”¹. Las expresiones de familias o mujeres honorables” eran peyorativa, como la de decir “aunque pobre es hombre de honor”. Toda candidatura para ingresar en el colegio universitario provocaba inmediatamente una encuesta sobre la *pureza de sangre*. El carácter secreto de la investigación aseguraba la libertad de las declaraciones y permitía, al mismo tiempo, por razones de venganza o de celos, afirmaciones que podían ser comprometedoras para el honor de la familia.

Para democratizar la administración Carlos III permitió el ingreso de jóvenes de familias modestas en las grandes universidades. Esto hizo que muchas familias se sintieran deshonradas por tal promiscuidad y rechazaran la idea de enviar a sus hijos a tales universidades. Lo que significa que en España la pureza de sangre no se refería solamente a la contaminación de sangre mora o judía en las venas, como, más bien, sería el caso en América.

Tal era la seguridad que Carlos IV, reputado por las infidelidades de su mujer, cometió la indiscreción de asegurar que las cabezas coronadas tenían la fidelidad de sus mujeres asegurada, privilegio otorgado por la ventaja del honor sobre los demás hombres, pues aunque ellas tuviesen inclinaciones a la malicia, creía el rey, no encontrarían reyes ni emperadores para jugar a la coqueta.

Por la concepción del honor muchos han matado. Pero éste no fue el único motivo que desencadenara la violencia social que conociera España. Las escrituras de procesos muestran que otra de las motivaciones fue el insulto, las “palabras de enojo” que ponían en duda el linaje del ofendido. En casos como éste, desde luego, había una gran indulgencia al juzgar al asesino. Las autoridades lo protegían y sus penas se reducían a unos pocos años de exilio. Pero el gusto a la agresividad y a la violencia estaba a flor de piel.

El sentido del honor hizo que, por otro lado, se manifestase poco miedo a la muerte. Cada vez es necesario considerar el momento y la época, pero lo cierto es que en todos estos siglos la idea de la muerte está muy presente en España. Hemingway explica este sentimiento de los españoles diciendo que siendo la muerte una de las certezas más absolutas, rendirle culto es prueba de sentido común y consecuencia lógica del amor por la vida; para él, el torero es el símbolo de la victoria de la vida sobre la muerte. Esa actitud ante la muerte puede explicar el riesgo a veces inútil e innecesario al que se exponían. Bennassar dice que este poco miedo a la muerte puede explicar que en las últimas décadas España haya tenido la menor tasa de suicidio de Europa.

En vida, los seres son ricos y pobres; sin vida, todos deberían ser iguales y la muerte debería abolir las diferencias, injusticias y riquezas. Sin embargo, la sociedad de clases encontró una diferencia también en la muerte o en la manera de morir: vivir bien se convirtió en morir bien. También es verdad que se vivía en la alegría y la despreocupación, y que las danzas, los juegos y las tertulias estaban a la orden del día. En general, había una gran tendencia a exteriorizar las alegrías como las riquezas y en todo se mostraba una gran exuberancia; las mujeres se maquillaban exageradamente y se adornaban con exceso.

En el siglo XV Jorge Manrique define tres formas de existencia del hombre español; la vida temporal, la eterna y la de la reputación, que sitúa el honor por encima de la vida. Este comportamiento considerado excesivo llegaba al punto de no importarles la muerte. El honor se definía por la reputación, que a su vez se definía, si era necesario, arriesgando la vida. El honor, en la hija era la virginidad y en la mujer casada la fidelidad, cuyas deshonras caían sobre la reputación de toda la familia.

En oposición a estos caballeros, tan susceptibles a la ofensa, nació un personaje picaresco; la vida entera del pícaro era una exhibición de deshonor. La literatura y novela picaresca han permitido crear este gracioso personaje que se convirtió en un verdadero elemento histórico; carente del privilegio que podía conceder el nacimiento, ya que en su linaje se encontraban ladrones, asesinos, judíos y prostitutas, se hallaba desposeído de honores.

El interés por la muerte se expresa tanto en la literatura como en el teatro. Quevedo se deleita en la escatología, y tantas otras narraciones son una galería de muertes. Las pinturas del siglo XVII, y

de más tarde también, son testimonio evidente de manifestaciones de belleza desgarradora de cómo los personajes pierden la vida. En 1649, Sevilla en particular, fue arrasada por la peste, y es normal que ello haya influido en la inspiración de los artistas de la época y de más tarde; el grito del general franquista Astray “Viva la muerte” es retomado por Arrabal en su apología a la muerte.

El siglo XVI fue la gran época de la cultura española, mientras la ciencia y la técnica se habían vuelto arriesgadas y sospechosas, y se había pasado por encima del progreso moderno. Aunque se dijera que el español manifestó la voluntad de no saber y el orgullo de su ignorancia, se desarrollaron importantes focos de cultura, como Valencia, Castilla y Andalucía, y a la expansión política de España fue a unirse la política cultural y lingüística al convertirse la lengua castellana en lengua española. En la expansión cultural intervino el clero y la nobleza. La corte, durante años fue itinerante, y cuando se estabilizó, las perspectivas que ofrecía atrajeron a los mejores artistas. Esta prosperidad suscitó un movimiento artístico e intelectual extraordinario, y el desarrollo de la imprenta confirmó este mapa cultural.

La literatura de la época presenta tres orientaciones principales: ante todo el espíritu caballeresco triunfa, con *Tirant lo Blanc* y *Amadis de Gaula*. En las palabras de Tirso de Molina este triunfo se debe a que “la desventaja de España se ha hecho caballería”; después viene una serie de obras que reflejan las dificultades de una sociedad urbanizada, como el *Lazarillo de Tormes* y la *Celestina*; con una crudeza en el lenguaje muestra el mundo del dinero y del libertinaje, además refleja una actitud crítica con respecto a la moral represiva que reina en la España de la Inquisición, y las ideas corrientes de honra y deshonor; en la última orientación se encuentra la categoría de literatura que refleja la realidad, también se incluyen diálogos filosóficos y tratados de espiritualidad como las obras de Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Las Gestas, el Romancero y la Comedia, tenían el carácter de crónica del pasado. La Comedia llevó al pueblo la expresión cargada de sentido de la honra y de la hombría de los labriegos limpios de sangre (ver Fuente Ovejuna). El honor no aparece como concepto sino como dimensión de la vida. La comedia de Alarcón: “*Quien mal anda, mal acaba*” presenta a una esposa adúltera de raza judía, una hija prostituta, de casta morisca; por consiguiente, el cristiano nuevo aparece como un ser degradado. Quevedo también satirizó el tema del linaje.

También existió una literatura en la que se encontraban ecos de la conquista de América, primero editadas en italiano y luego en castellano, lo que se explica por el hecho de que en torno a la corte gravitaba un grupo de italianos con Pierre de Martyr en la cabeza. Entre estas publicaciones se encuentran las crónicas de Colón —editadas por su hijo Fernando— y las primeras crónicas escritas sobre un viaje a México de un conquistador anónimo. Lo que se llamó la *leyenda negra* suscitó críticas como la de Quevedo en *La España defendida* (1609). Lo notable es que mientras en otros países Cervantes afectó a la literatura, ya a partir del siglo XVIII, no sucedió lo mismo en España.

Capítulo II

El renacimiento a lo femenino

1. LAS MUJERES DE OCCIDENTE

La historia de la condición social de las mujeres es un largo proceso de opresión y sumisión y el Renacimiento no ha sido una excepción, hasta tal punto que se cuestiona si el mismo tiene sentido aplicado a la condición social de las mujeres, no obstante se produjeron algunos cambios. Varias figuras femeninas manifestaron ejemplos de sensibilización y concienciación con respecto a la idea que tenían de sí mismas, aunque el resto apenas aparecen en crónicas y documentos, como las esposas, madres, o aquellas que alguna relación tuvieran con los protagonistas de la historia de Europa o América.

Esta época de la historia, para la mayoría de las mujeres, es una historia de sumisión a valores y normas masculinas, aun cuando el Humanismo haya aportado una revalorización de la mujer casada y logrado mayor libertad a las mujeres cultas, como el caso de grandes escritoras, reformadoras religiosas y también de grandes reinas, pero sobre todo fue caracterizada por la cultura patriarcal y eclesiástica. Esto no excluye que entre los siglos XVI y XVII, en toda Europa, se estableciera un polémico debate entre mujeres y hombres, y hasta se llegara a hablar de “guerra de sexos”.

La literatura popular presenta a la mujer maliciosa, imperfecta y capaz de hacer diabluras, y por su cuerpo, apariencia y sexualidad, se convierte en peligrosamente atractiva. Aunque se la mira con temor, no se la puede evitar porque está presente en la escena política, social, doméstica o pública y, además, en la escena lúdica de la sociedad. De ella se habla pero en un discurso que busca hacer de su presencia una forma de ausencia, o por lo menos una presencia discreta. Es el siglo en que se desea crear una nueva jerarquía social y definir las diferencias de sexos.

Para hacernos una idea de la representación de la mujer en el Renacimiento, la iconografía escribe en imágenes y, respecto a esta promoción, se encuentran ambigüedades. Esto lo podemos ver en la selección de cuadros que ha hecho Françoise Borin: “*Iconographe*” en *Histoire des Femmes en Occidente*, 1991; en 1540 Jean Cousin presenta *Eva prima Pandora*, actualmente en el museo del Louvre, en el que mitología, de la Biblia y de la historia, en el que van implicadas alegorías de orden metafísico, moral y político; el cuerpo desnudo de la mujer llama la atención en este cuadro, igual que en tantos otros del Renacimiento, como un testimonio divino de la belleza pero, a la vez, del peligro. Es su función animal de reproductora la que se valoriza en el grabado de *Natura* de Martín Heemskerck, en la Biblioteca Nacional de París, realizado en 1572, donde una mujer de múltiples senos, inspirado en el modelo de Cibele e Isis —símbolos de fertilidad— está alimentando a un niño en un ambiente bucólico. Esta imagen de fuerza salvaje contrasta con el mundo técnico y científico, y en esta confrontación de fuerzas se prevé la desestabilización del mundo moderno. En el grabado *Madragore* de Bosse, Biblioteca Nacional de París, a la imagen de la naturaleza la mujer responde con el sexo. El contenido moralizador, de larga tradición bíblica, sobre el pecado original, se ve muy bien representado en el *Jugement de Paris* de Deutsch, museo de Bal.

La fecundidad es encima de todo un tema que por su poder y misterio produce miedo y estupor a la sociedad. El vientre y los senos en consecuencia juegan un doble papel, erótico para inspirar la

imaginación masculina y nutritivo como objeto de un discurso normativo. Esa dualidad femenina sobre todo, es porque la vida y la muerte queda a lo largo de la vida como un doble privilegio de la mujer. Igualmente en un grabado anónimo que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, *Miroir de la Vie et de la Mort*, vemos que el doble de la mujer es la muerte. Causante de la muerte, como hija de Eva, por su vulnerabilidad a la tentación, ha causado la muerte del género humano. Cuando el doble de la mujer no es la muerte sino el diablo, el mal aparece haciendo con ella perfecta simetría; la *Vraye femme*, otro grabado anónimo, de la Biblioteca Nacional de París, muestra un horrible monstruo de dos cabezas que es ángel en la Iglesia y diablo en la casa.

La independencia femenina también se manifiesta en pintura: unas aparecen escribiendo y otras como en *Judith y Holopherne*, 1617, de Artemisa Gentileschi, acualmente en la Galleria Uffizi de Florencia, manifestando la más cruda violencia. La autora de esta obra, ella misma víctima de violación, representa una escena de violación a un hombre por dos mujeres. Es una reivindicación personal pero también sirve para exorcizar y neutralizar una violencia por otra, al menos, en ese sentido lo interpreta Roland Barthes. Con todo, la violencia femenina se manifiesta. En este siglo convulsionado, donde no faltan las representaciones de brujas que alcanzan a todos los países y a todas las épocas, Goya, impregnado del mito, llega a su apogeo. Estas representaciones de la imagen de la mujer, en pintura y grabado, son el reflejo de lo que la memoria colectiva almacena.

La extraordinaria producción teatral de la época revela ideas, costumbres e identidades con frecuencia contradictorias. Fernando de Rojas, autor español de la célebre tragicomedia de *Calisto y Melibea* (1502) que se presentará con el nombre de la *Celestina*, muestra en escena la “vieja puta” que subyuga por su astucia y encanto, por su espíritu abierto, pero además corrupto. Ha habido otras, como *Lena* de Arioste (1528), escrita para ser representada en el carnaval de Ferrare: Lena, vendida y prostituida por su marido, mal pagada y mal tratada por su amante, se convierte en abogada elocuente de la instrucción y del saber.

Las mujeres provocativas y de mala reputación tienen un atractivo evidente y esto crea una reacción de malestar. Las actrices son mal vistas, la omnipresencia de la mujer corrupta en el teatro quiere reflejar una imagen negativa de la mujer, pero con los papeles sexuales alternados, representando una visión alternativa del Eros, donde la mujer corteja y seduce activamente al hombre que desea. En 1508 el Concilio veneciano de Dieci promulga un decreto prohibiendo las producciones teatrales, particularmente las que se representan en recepciones privadas y celebraciones de bodas. En el siglo XVI en Francia se identifica a los autores con “proxenetas” y a las actrices con “mujeres de mala vida”. En Inglaterra igual, los puritanos y moralistas se encargan de desprestigiar el teatro.

En cuanto a la belleza femenina, se tiende a atribuir un nuevo valor, como atributo necesario a la personalidad moral y a la posición social, donde ser bella es una obligación. La estética que acompaña al pensamiento hace que la mujer bella corra todos los peligros, mientras la fea pierde toda identidad. El ideal de belleza medieval de la mujer graciosa de caderas finas y senos menudos es reemplazado por el modelo femenino de caderas anchas y escote generoso. La delgadez es sinónimo de fealdad, enfermedad y pobreza. El cuerpo y la apariencia, que son una manifestación del origen social, no da lugar a errores. Siguiendo estos criterios cambian las recetas de cocina y la manteca y la crema de leche abundan en la mesa de los ricos.

La higiene se convierte en una limpieza sin agua que se reemplaza por la ropa. Desaparecen los hábitos de baños públicos por miedo al contagio de la sífilis o la peste, y por esta causa se cierran muchos prostíbulos. La nueva higiene corporal desarrolla técnicas más “elitistas”; los médicos

temen que el vapor abra los poros y que éstos absorban y propaguen las enfermedades, y aparecen los polvos que reemplaza al agua; se empolvan los cabellos por la noche y se cepillan al día siguiente, los perfumes eliminan los olores y las toallas perfumadas limpian rostros y torsos.¹

La vida religiosa y del espíritu son elecciones femeninas que ayudan a escapar de la monotonía del poder familiar y conyugal. La Contrarreforma de la Edad Media fue decisiva en este sentido al impartir educación a la mujer, pues en el seno familiar no alcanzarían jamás el nivel del saber que adquirirán en las congregaciones y escuelas. En 1523 J. J. Vives se manifiesta favorable a la instrucción femenina alegando que la mayoría de los vicios de la mujer cristiana de ese siglo y de los precedentes se debía a la falta de cultura, lo que corrobora Erasmo. Por cierto, las tarifas de los conventos sólo dan acceso a jóvenes de la aristocracia y la burguesía.

La dama sevillana de origen noble, ante la dificultad de encontrar marido, entraba en un convento, y se educaba en él, pudiendo frecuentar cierto ambiente literario académico, privado, manteniendo viva la tradición de la dama cortesana. El discurso femenino, de cualquier manera, no podía ser autoritario ni manifestarse con fuerza. Es una novedad la mujer escritora: Leonor de Ovando y Elvira de Mendoza en territorio americano, pero medida. Probablemente, con el objeto de tapar la transgresión de manifestarse públicamente, con frecuencia se dirigían a mujeres; este ha sido el caso de Ana Caro que dedica su *Relación de las Fiestas y Octava* a doña Leonor de Luna Enriquez, y de Teresa de Avila, quien también dice que mejor se entiende una mujer con otra. La jerarquía social hace que el espacio de transgresión sea diferente según se trate de una mujer rica o sin recursos. Las más audaces buscan el camino de la rebelión, mientras que otras caen en la marginalidad y hasta llegan a la prostitución.

Aunque en España la mujer se contenta con escribir manuales de devoción, tratados sobre educación de jóvenes, o consejos morales y prácticos para otras mujeres, la situación es algo diferente en el resto de Europa: en Inglaterra la duquesa de Gournay publica panfletos denunciando la injusticia sobre la condición social femenina, sin olvidar que ella es duquesa de Newcastle y por eso se le perdona la intromisión en la filosofía y su pretensión de abanderar el feminismo. Madame de Sevigné escribe cartas pero no para ser publicadas. Se puede además leer las memorias de viaje de Lady Mary Montagu (1717), aunque recién fueran publicadas después de su muerte y sus memorias personales quemadas por su hija. En general, pocos nombres resaltan, y se supone que muchas habrán sido las que renunciaron a escribir por prejuicios, por desilusión o amargura.

En este mundo, el protagonismo de la mujer fue muy débil, aunque algunas lo consiguieron a costa de sacrificar su imagen femenina; Christine de Pisan, escritora del siglo XIV, dice que de mujer se convirtió en varón porque viuda, con tres hijos y dos hermanas que mantener, tuvo que escribir para ganarse la vida. Para elogiar el talento y la erudición de alguna mujer se decía: “tiene alma masculina en un cuerpo femenino” como fue el caso de Casandra Fedele, escritora del siglo XV. Y la italiana Catalina Sforza (1462- 1509) que pasó a la historia con el sobrenombre de “La Virago”; esta viuda con diez hijos se puso al frente del señorío de Forli, y acaudilló diversas campañas militares contra sus enemigos una vez condujo a sus tropas a la batalla cuando se encontraba encinta de siete meses.

Hay mujeres que se imponen por encima de las costumbres de su tiempo y desempeñan un papel importante en la protección de las artes y las letras. En la corte de Mantua, Isabel de Este (1434-1359) es la más famosa. Con su formación humanista, se interesa por las lenguas clásicas, la cartografía y la astrología. Reúne en su corte a literatos y artistas, entre los que se encuentra Leonardo da Vinci, y acumula valiosas colecciones de libros y esculturas. También está Vittoria

Colonna, una poetisa que mantiene una estrecha relación con Miguel Angel. Como unas más, son ejemplos femeninos que juegan un papel en la renovación cultural del Renacimiento. En Francia Margarita de Navarra tiene gran influencia política y literaria en la corte de su hermano Francisco I. A través de su obra "Hectameron" se difunde el Renacimiento en Francia.

El periodismo, que nació a mediados del siglo XVII, ha dejado un lugar menor a la mujer. Ella ha sido rara en esta profesión, para ello había que ser una mujer poco convencional. Un coraje extraordinario era necesario para hacer carrera, para dirigir un periódico como el *Journal des Dames* que recién apareció en el siglo XVIII y duró veinte años. Otra periodista de suceso, ha sido la inglesa Eliza Haywood con su *Female Spectator* (1744-1746) se hizo conocida en toda Europa y hasta en América. Y Lady Montagu lanzó un semanal *The non sense of commun sense*, en donde preconizaba el acceso de las mujeres al saber y al trabajo, pero con seudónimo.

Trabajar, lejos de representar una emancipación para la mujer, al menos significa una manera de participar en la sociedad. La mujer trabajadora, obligada a mantenerse, no puede hacerlo independientemente del marido o del padre. En general, trabaja en casas de familias que contribuyen para su subsistencia y el salario es mínimo porque se considera que el hombre le da techo. En caso de recibir techo y comida el salario es aún más reducido. La soltera que trabaja puede acumular para su dote, lo que a veces le lleva de diez o doce años. El trabajo doméstico es considerable sobre todo en la Inglaterra del siglo XVII, donde representa el 12 por ciento de la población activa, el grupo activo más vasto de la población urbana. La industria de la seda y del encaje atrae a las jóvenes a la ciudad, la costura es trabajo de las grandes damas y se realiza en familia.

La participación femenina también se da en la escena política, las manifestaciones y protestas son sobre todo de orden religioso. En favor de la Reforma se proclaman jóvenes y viejas, burguesas y campesinas, y, atacan a curas y monjes. Esto es así tanto en Alemania como en Inglaterra y Francia, menos en España, donde, a pesar de todo, la mujer se hace presente y su presencia perturba.

En Europa, entre las mujeres que reivindican tanto en el plano de la política como en el de la religión, se encuentran Marie Dentiere que aclama la liberación de Ginebra de la tiranía católica por los protestantes, Margaret Fell Fox que defiende en el contexto de la restauración inglesa a las mujeres predicadoras y, finalmente, Eleonor James que defiende la Iglesia de Inglaterra. Los reinos de Francia, Inglaterra, los ducados florentinos, principados alemanes, y también los reinos de España, oficialmente reservan un lugar de privilegio a la mujer al ofrecerle un espacio público y permitirle llegar a ser reina; Isabel la Católica, Elizabeth de Inglaterra, Margarita de Valois, y Catalina de Médicis son grandes ejemplos, que cambian el sentido del matrimonio y se hallan en el origen de los conflictos de la alta política.

Las aristócratas y mujeres de clase media se casan menos que las obreras. Una o dos por familia lo hacen para establecer alianzas que permitan conservar la posición social, pero las restantes se quedan en sus casas y sus bienes permanecen con la familia. El rechazo al placer físico, que se conoció durante la Edad Media, se radicaliza con respecto al amor extra-conyugal y hacia las actitudes de todas las formas de desnudez. El pudor es signo de distinción social y moral de la clase media, en contraste con el placer grosero de las clases inferiores y el libertinaje de la aristocracia. Las posibilidades de establecer relaciones sexuales satisfactorias para ambos cónyuges eran mínimas, considerando que la unión sin amor caracteriza a la aristocracia y a la burguesía.

La fornicación entre dos personas no casadas era juzgada más o menos grave según la condición

social de los individuos y la edad. El adulterio era tolerado en el hombre y prohibido en la mujer, pero la aristocracia hizo excepción y sus mujeres fueron prácticamente empujadas al lecho de los monarcas para saciar la ambición de sus maridos, quienes, a su vez, no se privaban de tener amantes. El incesto fue juzgado como una forma de adulterio, del mismo modo que la seducción a una religiosa. Los crímenes sexuales más graves fueron la masturbación, la homosexualidad y la zoofilia. El onanismo fue la pesadilla de la época y un pecado no nombrado, siempre mencionado en latín.

Frente a la tolerancia medieval, entonces se sentía la represión del concubinato y de las relaciones extra-matrimoniales, que se vio reflejada en la baja tasa de natalidad de hijos nacidos fuera del matrimonio, con consecuencias en las prácticas contraceptivas, abortos e infanticidios. En definitiva, en los siglos XVI y XVII, la condición que predominó fue el acto sexual conyugal moderado, sin amor, mientras que las relaciones extra-matrimoniales reprimidas socialmente daban campo libre al sentimiento y al placer.

2. LA MUJER ESPAÑOLA

La situación de la mujer española estaba determinada por una serie de códigos generales que regulaban el derecho y que se habían ido acumulando con el tiempo. Se trata de las Siete Partidas (1265), del rey Alfonso X el Sabio, el decreto de Alcalá (1386), decreto de Castilla (1484) y Leyes de Toro (1505). Estas leyes determinaban la condición jurídica de la mujer.

Según los historiadores, en esta época el lenguaje del amor es contradictorio, pasa de la virtud al adulterio. Según Tirso de Molina —notable misógino—, Lope de Vega o Calderón de la Barca, la virtud de la mujer es pura leyenda, todas las mujeres son coquetas, hipócritas, desleales y adúlteras, lo que hace pensar en la existencia de una cierta tolerancia social y, sin embargo, en 1530 a Gracia de Arguignano, la mujer de Juan de Iturgoyen, la condenaron y ejecutaron degollada por adulterio en Navarra. La imagen de la mujer española, y del hombre español, cambia según los lugares y las clases sociales. Lo cierto es que los problemas de amor y de sexo les ocuparán mucho tiempo y durante todas las épocas.

La prostitución era considerada protectora del matrimonio. Fornicar con una prostituta o con una mujer soltera de mala reputación no era pecado, al menos si el mismo no era casado, si pagaba, o si el acto carnal no era consumado por siete veces consecutivas. Las mujeres eran sistemáticamente inspeccionadas por un médico, bastaba con que no fuesen casadas o vírgenes y no ejercieran el oficio durante la cuaresma. Los jóvenes artesanos no se privaban de sus visitas a las “*mancebías*”; entre los campesinos igualmente raros eran los que no las frecuentaban. En las cortes de Carlos IV y Manuel Godoy, amante de la reina, el escenario erótico no cambiaría. La *putería pública*, al decir de Henry Coock, desde 1591 era frecuente en España, no obstante no se menciona en la literatura ni los pintores se inspiraron en cortesanas reputadas, como fue el caso de las venecianas o romanas.

El humanismo cristiano ejerció influencia en ciertos medios para rehabilitar el matrimonio, y pensadores como Erasmo, con su *Elogio del matrimonio* de 1518 y *Matrimonio cristiano* de 1523, fueron trascendentales en España. En ellos se exaltaba el valor moral del matrimonio cristiano y resaltaba el amor físico. El humanista español Vives se dejó influenciar por Erasmo y publicó a su vez la *Institución de la mujer cristiana* donde situaba la vida conyugal en alta estima. A pesar de todo el amor no fue primordial en las uniones matrimoniales y el matrimonio entre nobles y

burgueses era fundamentalmente de conveniencia. Para que ellos fuesen provocados por mutuo y tierno amor se debió esperar los albores del siglo XIX.

La ilegalidad del nacimiento concernía a los solteros, y parece ser que recién a partir del siglo XVII también fue cosa de casados. En 1655 Antonio de Brunel escribió que no había nadie que no mantuviese a su dama o no cayese en brazos de alguna prostituta. Tampoco era extraño encontrar hombres que tomasen a sus sirvientas de amantes. El rechazo al amor carnal no era característica del catolicismo español, el puritanismo era del norte y no tuvo adeptos en el sur sino a finales del siglo XIX. Mientras que en los siglos XVI y XVII muestran los documentos, tales como registros notariales, archivos y escrituras de perdón, con frecuencia las relaciones intersexuales se referían a pasiones amorosas que fundamentalmente se daban con el o la amante.

La población femenina ha demostrado vocación para las prácticas de brujerías eróticas. Julio Caro Baroja estudió los procesos de Toledo y encontró que la magia negra tenía como intención primera recuperar a un infiel o eliminar a el o la rival, aunque el precio fuera la enfermedad o la muerte; la *Celestina* sirve de ejemplo. Hasta con el clero tuvieron éxito las prácticas mágicas que sometieron a algunos al encanto de las que las practicaban. Bien conocido fue el caso de las beatas de Almagro en los años 1617-1619 y otros casos bien sonados que terminaron con la ejecución capital.

El pueblo reaccionó enseguida en relación al adulterio y contra la dureza del derecho medieval y las leyes de Toro donde se reconoce la influencia de los Reyes Católicos. Una cierta indulgencia se logró con respecto a los pecados de carácter heterosexual, pero los de carácter homosexual fueron severamente sancionados. A pesar de la represión no eran raros los casos de sodomía aunque no se registra ningún caso de homosexualidad femenina. En Valladolid se encontraron numerosos homosexuales moriscos, pero también eran frecuentes entre los detenidos y los monjes, esclavos, soldados y marinos, entre los vagabundos y adolescentes artesanos o campesinos; dos grandes procesos hubo en Valencia en contra de importantes personalidades religiosas. También se menciona casos de bestialidad —práctica cargada de significaciones mágicas— sorprendida entre solitarios y desarraigados.

En este país —donde la imagen tradicional de la mujer era la fragilidad— la protección a la mujer, cuando no la impartía la familia, la hacían las instituciones, la Iglesia en particular. La mujer se presentaba física y moralmente más diabólica que el hombre, menos racional, fácil víctima de las tentaciones y demasiado emotiva. La sexualidad femenina era considerada perniciosa, y considerando que ella debía preservar el honor de la familia se exigía de la mujer una moral intachable.

Para la mujer era la esclavitud del trabajo doméstico, la miserable situación en el trabajo, la desigualdad del trabajo y desigualdad de salarios, los continuos partos y la vida retirada del claustro. Esta condición la mantuvo en la misma posición humillante de siglos anteriores.

Si el Renacimiento fue una época de santidad femenina sin precedente, fue también la época de persecución a las brujas y de brutalidad excepcional contra las mujeres, perseguidas, torturadas y silenciadas brutalmente. Los ejemplos de violencia no eran casos excepcionales sino que se multiplicaban.

El matrimonio permitía el reconocimiento social de la mujer y fijaba las leyes de la transmisión de la propiedad. La mujer tenía derecho a una dote que le permitiera contraer matrimonio y que cumpliera un papel fundamental en la movilidad del patrimonio familiar. El reparto de bienes del

padre y la madre era un elemento básico en la reconstitución de patrimonios divididos y disgregados, y evitaba la acumulación de bienes. La dote constituía una parte que se descontaba en el momento de la repartición de la herencia, tras la muerte del padre o de la madre, aunque no se daba de igual manera en todas las regiones.

Pero en general la mujer casada perdía el derecho de disponer libremente de sus bienes. Los beneficiarios eran los maridos que se hacían cargo de la administración de la dote, incluso tras su muerte sólo tenía la viuda el derecho de usufructo. El matrimonio podía convertirse en una pesadilla para una mujer si el marido dilapidaba su fortuna, y la vuelta de la mujer al hogar paterno era poco frecuente.

El matrimonio tomaba un carácter mercantil; el objeto fundamental de la unión era la procreación, que quedaba garantizada con la elección de una mujer joven y sana. La mujer no elegía a su pareja, el padre se encargaba de ello y siempre se esperaba la plena aceptación. En caso contrario, la joven podía ser desheredada y castigada severamente. El matrimonio de mutuo acuerdo entre los cónyuges, como se dijo, fue una conquista que se alcanzó muy avanzada la edad moderna.

La edad para contraer matrimonio variaba según las clases sociales, desde doce a trece años, para las clases acomodadas, y de diecisiete a dieciocho años entre las campesinas. Las mujeres ricas solían tener más hijos, pero no muchos; es realmente excepcional el caso de una mujer veneciana que tuvo 26 hijos. El número elevado de hijos entre las burguesas era posible debido a que estas mujeres no los amamantaban, sino que eran entregados a nodrizas campesinas. A pesar de las recomendaciones de humanistas como Vives sobre la obligación natural de la madre de amamantar a los hijos, esta práctica era rechazada por su carácter contraceptivo.

Santo Tomás de Aquino reprueba la pasión en el matrimonio y condena a la mujer amorosa como al hombre sensual. Toda acrobacia erótica fuera de la reconocida para favorecer la procreación era desaprobada; la mujer española, no obstante, parece haberse manifestado menos reprimida que sus vecinas europeas. Para el resto, las modestas posibilidades de placer se limitaban a la práctica del *coitus interruptus* y la masturbación.¹

La familia cristiana fue uno de los primeros criterios de logro social a los que llegó la Iglesia tras el enfrentamiento con la nobleza por controlar el matrimonio. Como resultado de ello le quedó prohibida al clero toda relación sexual, y el celibato se convirtió en el medio para marcar las diferencias entre laicos y religiosos y para facilitar a la Iglesia la concentración de poderes y riquezas. Los laicos aseguraban la continuidad de la especie en el seno de uniones contractuales, con la promesa de fidelidad monogámica, todo ello controlado por el Concilio de Trento que sancionaba las uniones y las consideraba en la esfera de lo sagrado. Los cristianos fanáticos rechazaban el matrimonio cuando no desarrollaban una misoginia radical. El ideal de abstinencia sexual jugó un papel determinante con la identificación a los primeros cristianos, en total contradicción con la concepción de amor al prójimo, que ni San Pablo lo pudo resolver.

No es exclusivo de España del siglo XV la monogamia en el matrimonio, pero sí su rigidez y dificultad en hacer aprobar el divorcio al clérigo, ya que se afirma de carácter indisoluble y por lo tanto perpetuo. Todo queda establecido para hacer posible un control social eficaz. La unión matrimonial debe hacerse en presencia de un cura, exigiendo para ello una triple publicación llevada a cabo en misa solemne. El casamiento se escribe en un registro con fecha y nombre de los testigos. Los novios no deben vivir juntos antes de la bendición eclesiástica. En fin, una serie de medidas permite un control de la sociedad y de las familias sobre los cónyuges.

En época de Carlos V se declara a los bigamos culpables de alevosía y se les condena a perder todos sus bienes junto a otras penas establecidas por la ley. Felipe II igualmente declara que la bigamia es una vergüenza pública. No obstante, en el siglo XVI, Toledo cuenta con un número tan importante de bigamos que ya no le dan importancia. El delito primero se masculinizó: dos hombres por una mujer, y el femenino se hizo raro, por lo menos en Toledo que es de donde se disponen datos.

La simple fornicación no fue objeto de persecuciones por la Inquisición, para eso estaban los tribunales laicos o eclesiásticos. La simple fornicación fue nuevamente una cualidad masculina, es decir que en público la iniciativa era de los hombres. La visita a los burdeles, como ya mencionamos, no era considerada pecado, por lo menos mortal, podía ser absueltas con agua bendita. La libertad sexual tomó proporciones importantes. En ciertos casos se llegaba hasta justificar el incesto, porque: “*maldito sea el hombre que no toma lo que la mujer le ofrece: no tiene por qué confesarlo si lo hace.*” Esta cita pertenece al defensor de un caso entre nueve que trata de incesto en *Relaciones de Causas* en Toledo (1606-1610), mencionada por Jean Pierre Didieu en un artículo sobre “La defense du mariage chretien” (1979).

Los pecados de orden sexual eran de dos especies: los naturales; la lujuria y la fornicación, entre los que va incluido el incesto, y los contra natura; la masturbación, la sodomía, eran a la vez pecados contra Dios y contra el prójimo y permanecían bajo la atención vigilante de la Inquisición. La zoofilia era a la vez pecado contra Dios y contra sí mismo. Ambos comportamientos heréticos condenaban a los culpables a ser quemados en la hoguera. La sodomía tomaba mayor dimensión cuando descubrieron los monjes que en América ciertos indígenas acostumbraban a practicarlo y, con mayor razón al constatar que tenía un carácter ritual, lo que les permitía afirmar que era influencia del diablo. A pesar de todo, la Iglesia tenía preocupaciones mayores y con frecuencia la represión se dirigía hacia otros derroteros, pero cuando se daba algún proceso en ese sentido, la curiosidad del clero era morbosa y necesitaba saber exactamente todos los detalles; en el caso de sodomía por ejemplo, querían saber hasta a quien correspondía el papel activo o el pasivo.

Las mujeres no sólo sufrían en el parto, muchas de ellas morían por infecciones o complicaciones que no se podían resolver. La mortalidad infantil era muy alta debido a enfermedades, infecciones y carencias. La “inconstancia” femenina requería que el marido ejerciese una autoridad incuestionable sobre la esposa para intentar prevenir las relaciones adúlteras que ponían en peligro la legitimidad de los futuros herederos.

Las ocupaciones de la mujer debían estar en el hogar y en la familia. La costura y el bordado, que inmovilizaban el cuerpo y la aislaban y mantenían en el oscurantismo, eran las más adecuadas. Una persona que no sabía controlarse y que, por lo tanto, era esclava de sus pasiones, podía provocar estragos muy graves y el fin que le esperaba era el sufrimiento o la muerte.

A la vigilancia del marido y la presión de la sociedad se sumaba la de la Iglesia que establecía un control estricto sobre el comportamiento sexual que hasta llegó a fijar un calendario para los momentos en los que la pareja podía unirse sin provocar objeciones eclesiásticas y a indicar el momento, el lugar y el modo correcto de cómo se debía realizar el acto sexual.

Las pasiones podían llevar a la mujer al suicidio como sugieren *La Celestina* y muchas composiciones poéticas. Los poetas cortesanos hablarán del amor físico pero para decir que producía insatisfacción y que no valía la pena, buscando transformar el amor humano en divino. La literatura eclesiástica represiva se hizo en base a principios como el culto a la Virgen, el miedo al diablo y el peligro al desorden de la sociedad.

La devoción a la Virgen, según unos, nacía de la necesidad de confiar en una figura materna que pudiera interceder en favor del hombre, mientras que para otros, era la de hacer aparecer la virginidad como la más elevada de las virtudes. Sea como fuera, era un índice de la importancia que se empezaba a dar a la imagen femenina.

A la fertilidad había que superponer la mera maternidad, esto para las casadas mientras que la virginidad era la ley para las solteras. Las mujeres debían ser virtuosas, ante todo vírgenes y en muchos casos mártires por defender su pureza. De los hombres se resaltaban virtudes como la pobreza, la humildad pero se daba por descartada la castidad.

En las incertidumbres de los grandes cambios que se viven en este siglo la misoginia tiene que adaptarse al nuevo sistema. En la batalla antifeminista se emplean nuevas armas. La Iglesia se sirve de la mujer para someter ideológicamente al hombre. La burguesía se alía a la Iglesia para hacer frente al desmoronamiento social y desenfreno de las costumbres. La ineficiencia de los sentimientos devotos presagia el peligro inmediato que representa la presencia femenina. Aunque no faltan mujeres de alta alcurnia de vida ejemplar. La Iglesia, en su lucha contra la propia naturaleza humana, fracasa cuando ya los albores del Humanismo se hacen sentir.

Las diferencias sociales son enormes y, según algunos especialistas, la presencia de la mujer popular se debe a la influencia árabe, o por lo menos es lo que los poetas provenzales testimonian en las composiciones líricas mozárabes recogidas. Mientras, la lírica popular castellana, aunque trata de los mismos temas, refleja una realidad social totalmente diferente. La temática de las jarchas, que como los villancicos castellanos pertenecen a la tradición peninsular, quizá europea, es principalmente amorosa y en general las expresiones están puestas en boca de la mujer de origen popular. Todo ello en un lenguaje directo, y ya presente desde el siglo XI y XII.

En los romances la mujer toma la revancha de su inmovilidad social. Toma la iniciativa, aunque medrosa y autorreprimida. En ellos, los maridos engañados son numerosos, con un interés en mostrar más la meta del matrimonio por conveniencia que ofrecer una imagen realista. El hombre que se expresa no es anónimo, es menos popular y más individualista que la mujer. Los poetas cultos intentan apoderarse de la temática tradicional y desvirtuarla en sus composiciones, desviándolas hacia el amor cortés o la versión de lo divino.

Durante los siglos XV y XVI el hecho de encontrarse el hombre español con religiones diferentes, mentalidades y formas del pensamiento distintas, lo hizo particularmente sensible y temeroso de perder sus prerrogativas, y el resultado del enfrentamiento de culturas no fue la victoria del pensamiento humanista. Los monarcas, bendecidos por la Cruz y la Espada, protegieron los intereses de su clase en un proceso de desmoronamiento de los ideales caballerescos, lo que dio lugar a una mentalidad cortesana característica de la burguesía.

La literatura sentimental de la época, enteramente escrita por hombres, se desarrolla en obras las que se encuentran como más representativas; “*Cárcel de amor*” (1492) de Diego de San Pedro, “*Grisel y Mirabella*” (1495) de Juan de Flores y “*Question de amor*” (1553) de Juan de Segura. Pero se debió esperar el siglo XVI para que en España la mujer fuera considerada una persona humana, y aun entonces fue difícil contar con figuras como Alienor de Aquitania o una Cristina de Pisa, aunque en la corte de la reina Isabel se mencionaba a dos mujeres destacadas: Beatriz Gallindo, profesora de latín de la reina, y Beatriz de Bobadilla, su amiga y consejera. Por lo demás, tanto en las formas del pensamiento como en el comportamiento sexual las corrientes se reducen a represores y oprimidos.

La Inquisición se encargó de atacar el discurso femenino. En 1529, en Toledo, la beata Isabel de la Cruz fue acusada por ser inspiradora de una corriente mística que enseñaba el abandono de Dios. Su popularidad había sido considerable en Castilla e hizo que el proceso fuese muy conocido, porque además parece que éste fue el primero que hiciera la Inquisición contra el iluminismo. Igualmente, en Toledo, el caso de Ana de Abella fue otro caso de inculpação debido al uso de pactos implícitos o explícitos con el diablo. Durante siglos el Santo Oficio investigó, torturó y condenó a las brujas; María Rodríguez fue quemada en 1577 en la Plaza del Campo en San José de Compostela. Las persecuciones también alcanzaron a las religiosas. Los escritos de Teresa de Avila no serán publicados antes de su muerte y sólo por la intervención de Luis de León, y si había escapado a la Inquisición, se debe a que ella guardó el respeto debido a la Iglesia y sus jerarquías.

Todos participan en una intensa exaltación de la divinidad en que se confunden prácticas ostentosas con una intensa fe. Los conventos que sirven de refugio a las mujeres se multiplican. Algunas beatas hacen votos de humildad y recogimiento. El sentimiento de exaltación de la divinidad, como dice Claire Gilhem (1979), más bien parece haber sido una elaboración mental de los inquisidores e historiadores en lugar de una herejía coherente, ya que resulta curioso que todas las incriminaciones de iluminismo se asocien a acusaciones sexuales. Es evidente que a la mujer se la sitúa en un estrato social pero sobre todo, como sostiene la autora, se trata de una fuerte y discriminada jerarquía sexual que busca encerrarla en una casta, un orden o un grupo social.

3. MUJERES DE AMERICA

Por largo tiempo la empresa colonialista fue presentada como una historia de hombres. Significaría escribir de nuevo la historia, reconsiderar los conceptos que ahogaron la imagen de la femineidad en prejuicios vedados por el pensamiento renacentista e hicieron aparecer los mitos femeninos de nuestra sociedad actual.

Poca es la presencia femenina en América que nos llega de la época de la conquista. De la indígena nos habla Bartolomé de las Casas y la imaginación popular del genovés no deja de mencionarla, pero como sirena. Fundamentalmente, es los Archivos y, en particular, la Legislación de Indias de 1680 sobre los derechos de la mujer, de donde se puede apreciar la condición de la mujer indígena. Del resto, por lo general, se ignora todo lo concerniente a las protagonistas de la historia americana. Nada se conoce de la princesa Isabel Chimu Occllo, o de la princesa de cuya unión con un conquistador nació el gran escritor mestizo el Inca Garcilaso de la Vega.

Entre los pocos cronistas que mencionan a la mujer en América se encuentra Hernando Colón, hijo de Beatriz Enríquez de Arana y el Almirante, quien afirma que las primeras mujeres europeas que llegaron a América lo hicieron a partir del segundo viaje, como pasajeras clandestinas o acompañando a sus maridos (1493-1496). Sin embargo, sabemos hoy por Juan Gil en *El rol del tercer viaje colombino* (1985) que algunas también vinieron en el primer viaje y otras en el tercero. En el año 1502 el gobernador Nicolás de Ovando y su familia salieron de España con 2500 personas, entre las cuales unas setentas eran mujeres que seguían a sus maridos. Diego Colón, hijo de la noble portuguesa Felipa Moniz Perestrello y del genovés, que llegó como gobernador a Santo Domingo, vino acompañado de María de Toledo, quien ya encontró aquí un gran número de damas españolas. Es difícil precisar el número de mujeres que llegó al continente en estos primeros años pero parecería que su presencia fue más importante de lo que se dijera.

La increíble historia de Catalina de Erauso, citada en un documento dirigido por Paola Antolini y editado por la Comunidad Europea *Cuadernos de Mujeres de Europa, N° 37* es menos conocida y sin embargo una de las más impresionantes de las crónicas de América; Catalina había escapado del convento y, luego de mil vicisitudes, encontrado en Sevilla una nave en la cual embarcara con destino a América. En México se había hecho pasar por hombre y vivía con gentes del otro sexo, sin ser reconocida ni siquiera por sus padres ni hermano. La aventura de Catalina la llevó de Cartagena a Lima, pasando por otras ciudades. A su vuelta a Europa miles de peripecias le esperaban. Vestida de monje entró en el convento de la Trinidad. En Piamonte fue acusada de espía, pero al final en España le concedieron el título de alférez por sus veinte años de servicio como soldado. En 1625 escribió sus memorias en Sevilla para obtener una pensión que le permitiera retornar a las Indias. Bajo el nombre de Antonio de Euraso morirá en 1650.

Entre las historias audaces podemos citar la de la mestiza Juana Inés de la Cruz del siglo XVII. Poetisa, autodidacta, de gran éxito aún hoy, es considerada como una de las más grandes exponentes de la creación barroca y un fenómeno de la historia colonial peruana ha sido el de Rosa de Lima, prisionera de la leyenda popular, adorada en el altar, inmortalizada por Murillo en su célebre cuadro, y condenada por el Santo Oficio. El mencionado documento hace referencia a ambas.

La crónica de las mujeres de América fue marcada por la llegada de Colón a La Española cuando Anacaona, soberana de una de las islas, muere y todo su pueblo es exterminado excepto algunos pocos que se refugiaron en las montañas. La descendencia femenina de la soberana, su hija Heguemota y su cuñada Mencia, ha desempeñado un papel determinante en una posterior rebelión. Pero la verdadera historia de las mujeres de este continente comienza mucho antes de la conquista.

En términos generales, la vida cotidiana de las mujeres de América corría en medio de una gran sencillez y simplicidad, aunque ofrecía diferencias entre unas regiones y otras. Entre contrastes violentos algunas características las identificaban, mientras que otras las diferenciaban notablemente.

En Florida la mujer no gozaba de ninguna consideración, ni en Chile, donde la mujer araucana era una verdadera esclava del hermano, el padre o el marido que la adquiría en carácter de compra y tenía sobre ella todos los derechos, ya fuera de despreciarla o darle golpes. La mujer azteca estaba socialmente sometida, pero gracias a la influencia que recibió del pueblo tolteca, pueblo esencialmente agrícola que adoraba a la diosa tierra, símbolo de fertilidad, ella ocupó un lugar de notoriedad en el panteón religioso, que aunque secundario hasta le permitió llegar a ser sacerdotisa.

En el Perú, Mama Ocllo y su hermano y marido Manco Cápac contribuyen, ambos por igual, a sentar las bases de la organización social de su pueblo, con un criterio de división sexual más igualitario que el que se conoce en la Sierra. En el llano, cuenta Las Casas, la mujer solo puede tener esclavos eunucos, mientras que en la Sierra la mujer lleva una vida muy dura. Algunos pueblos conocen el sacrificio humano, femenino en particular; en el Ecuador sacrifican doncellas, en México sacrifican esclavas al Dios del Agua y al Dios del Fuego y está muy generalizada la idea de que al rey se le debe enterrar con algunas de sus mujeres.

Los viajeros y cronistas no dejan de hacer alusiones de connotaciones eróticas sobre la desnudez de la mujer americana. No obstante, los hábitos de vestir varían mucho según las regiones; en las Islas Españolas las doncellas llevan pollera, lo mismo en Honduras y Nicaragua, y en el Yucatán se cubren hasta el tobillo. No es lo mismo la mujer de las Sierra que la del Llano peruano, pero ambas por igual llevan mantas que le cubren hasta el pie, ceñidas en la cintura con cintas de lana que van enrolladas varias veces sobre sus cuerpos, y por encima llevan otras mantas más ligeras sobre todo

las señoras que cubren los brazos

Tampoco se puede hacer generalizaciones sobre la educación de la mujer. La azteca iba a escuelas especializadas donde le enseñaban recogimiento y discreción; las hijas de los señores apenas podían salir de sus casas excepto para las fiestas de gran solemnidad, sino no iban solas ni al jardín. Debían ser sobrias en las comidas y silenciosas. Vivían separadas de los hombres, las hacían acostar tarde y levantarse temprano, les enseñaban a lavarse dos o tres veces al día. Las doncellas eran severamente castigadas si mentían o desobedecían, los castigos podían ser crueles y hasta había padres que llegaban a ahorcar a sus hijas.

La desnudez representó un choque profundo en el europeo. Les impresionó el constante contacto del cuerpo con el agua, la carencia de enfermedades como la lepra o la sífilis, y el contraste con sus hábitos de limpieza e higiene; Léry, impresionado por la limpieza con que mantenían a sus hijos los Tupi-guaraní, cuenta como los aseaban con hojas de árboles y ramas tiernas. Thévet igualmente mencionó el hábito que tenían las mujeres de bañarse constantemente en los ríos y que, según su punto de vista, hiciera que las mujeres se opusieran a usar vestimenta europea.

Las Casas presenta a la mujer como una gran tentación para el hombre, a causa de sus “*notables cualidades*”, “*belleza sorprendente*” y por “*el aspecto angélico* “. Schmidl, quien participó en la conquista del Río de la Plata, dice que las tupí-guaraní son “*las más bellas y maravillosas amantes, afectuosas y de cuerpo ardiente* “. No es seguro que estos comentarios estén basados en la experiencia, pues ya sabemos la idealización que hacen los autores del siglo XVI en beneficio de los usos literarios de la época. En el caso de Schmidl, probablemente la falta de mujeres y los largos meses de abstinencia durante los viajes cuentan más que las idealizaciones en búsqueda de la belleza literaria de sus escritos. Todo esto, sin negar cualidades a las mujeres que por cierto las tendrían.

Las Casas no deja de mencionar la “*asombrosa fecundidad*” y “*frecuentes partos dobles*”, además la facilidad con que “*dan a luz y se entregan inmediatamente a sus tareas cotidianas*”. No cabría hacer reproches al más grande de los defensores de la causa indígena, sin embargo la ceguera androcentrista no le permitió ver el precio que han debido pagar estas mujeres por satisfacer las exigencias que los conquistadores les imponían como reproductoras.

Los cronistas europeos buscan trasplantar en la “*robustez*” y “*el vigor físico*”, asociadas a la imagen de la fertilidad, los cánones de belleza renacentista, y en el Paraguay se da esto y más, ya que aquí la fecundidad también va asociada a la tierra; así, la mujer agricultora responde a la imagen ideal de mujer.

Parte II

Las Sociedades guaraníes

Capítulo I

Culturas indígenas

1. EL HOMBRE AMERICANO

Establecer el origen del hombre americano es una cuestión polémica. A partir de conocimientos bíblicos, históricos y mitológicos, se han considerado como posibles antepasados de los pobladores de América a los fenicios, cartagineses, chinos, hebreos y hasta a los habitantes de la legendaria Atlántida. En la actualidad, se acepta que el contingente fundamental procede de las áreas siberianas a través del estrecho de Behring.

El asentamiento humano se inició antes de la era cuaternaria. Posiblemente la época coincide con algunos estadios de la glaciación Wisconsin, iniciada hace unos 70.000 años. A partir de ahí es posible establecer dos oleadas migratorias: de recolectores que entraron en América hace 30.000 años y de cazadores que vinieron hace unos 10.000 años. Entre los primeros parece ser que existieron mongoles y, que las oleadas originarias se replegaron al interior del continente ante el empuje de otros contingentes con mayor capacidad técnica. Se apunta la posibilidad de la llegada ocasional desde zonas australianas a la Tierra de Fuego, a través de la vía antártica.

Los hallazgos más antiguos que se encuentran en México y Perú, corresponden al período arqueológico que se sitúa entre 20.000 y 13.000 años. A los 13.000 años les corresponde los restos de cultura de cazadores, cuyos vestigios más importantes son las puntas líticas de proyectil y hacia los 7.000 años los elementos de pesca. Desde hace 5.500 años se puede confirmar experiencias agrícolas en Perú. Entre 2000 y 1500 años de nuestra era se extienden los sectores cultivados y algunos alcanzan a ser poblados urbanos. Estos primitivos agricultores incluyen en su dieta porotos, maíz y calabazas, también frutas y leguminosas.

Sabemos que a la llegada de los europeos en el norte de este continente, vivían unos pueblos, de los que, como no han dejado escrita su historia, sólo disponemos de datos proporcionados por antropólogos contemporáneos, agricultores cazadores, nómadas como los otawas, guerreros como los comanches o pacíficos como los pimas. Unos se organizaban en linajes patrilineales como los cheyenes y otros como los hopis dejaban el control del pueblo a las mujeres. Los natchez no compartían sus riquezas, al contrario de los iroqueses.

Los territorios centroamericanos, México, Guatemala y Honduras, eran el dominio de entidades políticas variadas y diversidades lingüísticas marcadas, donde 2000 años a.C. la agricultura ya había adquirido importancia y la división del trabajo se había agudizado, notándose además actividades comerciales manifiestas. Las ideas religiosas iban desde las más primitivas hasta las más complejas, siendo la religión el elemento integrador, sistematizado por un orden de divinidades, cultos organizados y clases sacerdotales con un poder considerable. La figura mítica de los grandes centros ceremoniales como en muchas culturas era el jaguar.

Hacia el siglo X, los mayas, poderoso imperio fraccionado en varias provincias o estados, abandonaron sus principales ciudades, debido, tal vez, al empobrecimiento de sus tierras. Este pueblo conocía el culto a las fuerzas naturales y cuerpos celestes, tenían un Dios del cielo, de la luna y del saber, del maíz, de la lluvia y del viento, de las mujeres parturientas y de la muerte. La

vida y la muerte estaban mediatizadas por rigurosos ceremoniales en los cuales el sacerdote cumplía una función fundamental, como en los sistemas matemáticos de medición del tiempo y control del calendario de las labores agrícolas. Por lo demás, conocían el cero, las inscripciones jeroglíficas de contenido cronológico y el juego de la pelota.

A principio del siglo XIV los aztecas, pueblo nómada y belicoso, se instalaron en este territorio. Este poderoso pueblo de origen mítico y misterioso, teocrático y sanguinario, estaba intensamente organizado, dominaba por la fuerza de las armas, y sometía a la esclavitud a los extranjeros. Sabían escribir, poseían conocimientos extraordinarios, tenían un calendario que cumplía una función importantísima de control de los ciclos agrícolas, ritmo de vida campesina, propiedad de la tierra y hasta del excedente de la producción. Utilizaban la irrigación en la agricultura y otras técnicas sofisticadas. La cerámica apareció unos 1.500 años a.C. La escultura monumental que desarrollaban era índice no sólo de un sentido estético sino además reflejo de una gran calidad y talento técnico. En este caso como en el anterior estamos ante la presencia de un arte resplandeciente de delicadeza y libertad.

Por ese entonces, Pachacutec dejó a su hijo Yupanqui un imperio inmenso que dicen que le llevó cuatro años visitar. Los orígenes del Inca se pierden en la nebulosa de la leyenda. Parece que en el siglo XII un grupo de inmigrantes se instaló en la zona de Cuzco, bajo la dirección de Manco Cápac, casado con su hermana Mama Ocllo. Es posible que haya sido poco tiempo antes de la conquista cuando el dominio Cuzco se estableciera y, sin embargo, en poco menos de un siglo había alcanzado unas dimensiones superiores a los 3.500.000 kms² con casi doce millones de súbditos. Esta sociedad jerárquica consideraba a su soberano como hijo de Dios. Con un poder absoluto e inefable, se casaba con su hermana y a su familia pertenecía el gobierno de las cuatro regiones del imperio. Los campesinos eran monógamos y la mujer ocupaba un puesto de subordinación con respecto al hombre. La lengua oficial era el quechua y la religión oficial el culto al Sol y a su hijo el Inca. Realizaban cálculos estadísticos y utilizaban un alto nivel técnico en la construcción, aunque llama la atención lo primitivo de los instrumentos. Tenían igualmente un calendario solar.

Los Incas, como los Mayas o Aztecas, vivían lo más alejados que se pudiera imaginar del imperio romano al que sin embargo se asemejaban por el deseo manifiesto de afirmar un poderío inmenso, concentrando sus recursos también sobre algo más que la fuerza y buena administración de sus bienes: el refinamiento cultural y artístico. Cuando se piensa que tanta finura y perfección, de los mayas en particular, no era sino el reflejo decadente de un apogeo cultural alcanzado un milenario atrás, uno puede imaginarse el grado de cultura que habían logrado.

La parte norte del continente era escenario de la vida de pueblos cuyas organizaciones sociales, políticas y religiosas sorprendieron a los europeos por su sofisticación y complicada elaboración, mientras en las costas del Atlántico, unos indígenas nómadas, venidos del Orinoco, llamados caribes, se protegían bajo las sombras tenebrosas de la selva. Sus enemigos los tainos, de la familia lingüística de los Arawaks, eran los que inicialmente habían estado instalados en las históricas islas y con quienes el Almirante tomó sus primeros contactos.

Es de preguntarse cómo México y Perú, con los que estos indígenas mantuvieron contacto, andaban a pasos agigantados, mientras éstos guardaron un retirado silencio. Es indudable que lo que ha pasado en América tropical no se sabrá nunca exactamente, debido a las condiciones del clima, desfavorables a la preservación de vestigios arqueológicos que hubieran ayudado a esclarecerlo. La sorprendente y sofisticada organización de los Gé o la estructuración social de los pueblos Boroboro, que se parecen a ciertos vestigios preincaicos reconstituidos, es insuficiente para

elaborar hipótesis.

Curt Nimuendaju investigó a varias tribus de la familia Gé y señaló que en cuanto a organización social manifestaban un sistema sorprendentemente complejo: mitad exogámicos, con sociedades secretas y asociaciones masculinas, clasificaban sus sociedades por categorías de edad. Lowie (1941) atribuye a esta sociedad relativamente arcaica esta organización compleja, normalmente de sociedades evolucionadas, al resultado de los contactos existentes entre las diferentes civilizaciones. Entre los Incas y los Tupi-guaraní sabemos que existieron relaciones, lo testimonian los objetos de oro que los conquistadores encontraron en la costa atlántica provenientes del Perú. La importancia mítica del águila o del jaguar y otras similitudes religiosas asemejan a varias culturas entre sí y sirven de prueba de la comunicación que existía entre los pueblos. Pero el ritmo de la expansión colonizadora y el declive de las civilizaciones indígenas, según Levi-Strauss, han hecho que estos intercambios fueran esporádicos y breves.

Los indígenas del sistema del Orinoco y del Amazonas eran pueblos, que en diferentes grados compartían un mismo tipo de organización social. Los *caribes*, *arawak* y los *tupí-guaraní* se caracterizaban por instalar sus habitaciones colectivas a orillas de los ríos y bosques, dedicarse a la agricultura del rozado, rudimentaria pero de cultivos varios. Los indígenas situados en las regiones del centro del Brasil eran los más rudimentarios, nómadas o semi-nómadas, ignoraban las construcciones permanentes y no conocían la cerámica. Los *Ge*, *Boroboro* y *Nambikwara*, vivían de la colecta de frutos salvajes, miel y cuando eran sedentarios recurrían a la caza individual o colectiva, pero pocos cultivaban huertas individuales. Los *Ge*, enemigos tradicionales de los Tupí-guaraní, pudieron haber sido expulsados por éstos en sus migraciones hacia el interior.

Al contrario que los *Ge*, los *Nambikwara* no tenían nada que ver con las expresiones de culturas desarrolladas. Cuando Levi-Strauss los visitó, en 1935, los describió como sobrevivientes de la Edad de Piedra; la inquietante pobreza se reflejaba en la ausencia hasta de hamaca para dormir a la que remplazaba el duro suelo. Entre éstos como entre los *Boroboro*, señala el mismo autor, las relaciones intersexuales ambivalentes hacían que una verdadera maldición metafísica cubriese a la mujer.

Sobre la costa atlántica, en un territorio de unos tres mil kilómetros de diámetro que abarcaba la casi totalidad del Paraguay y el curso del Amazonas, los viajeros del siglo XVI, encontraron a los representantes de la gran cultura tupí-guaraní. Tardíamente fueron empujados a ocupar el interior del Brasil en un movimiento migratorio que continuó hasta el siglo XIX. Como dijimos anteriormente, estos pueblos se asemejaban en la organización social a los *Caribes* de las Antillas y a los *Arawak*, que se encontraban desde Florida hasta el territorio de los *Mbayá-Caduveo* de la frontera de Bolivia y Paraguay.

Los datos anteriores a la conquista nos llegan a través de los españoles, por lo tanto no se puede evitar los puntos de vista y prejuicios etnocentristas. Las descripciones de los conquistadores, fascinados por su descubrimiento, a veces tienen algo de exagerado, pero sobre todo el carácter sistemático que le han dado a sus descripciones hacen difícil suponer una correspondencia fiel a la realidad. Metodológicamente, estamos obligados a aceptarlas como situación inicial, considerando las analogías que se presentan entre los pueblos y las causas complejas de sincretismos, cuyas razones históricas y locales son muy anteriores al período de la conquista. Volver a encontrar la verdadera imagen de la situación inicial es imposible.

Definir el carácter diferencial de una cultura y determinar su grado de primitivismo de una

organización determinada es muy difícil, porque el carácter dualista de las sociedades hace que las mismas características se puedan presentar en diferentes culturas. Definir el nivel de antigüedad lleva con facilidad a crear falsas analogías.

Resulta imposible probar si una cultura es de agricultores debutantes o cultivadores regresivos, todo depende de las condiciones de existencia que se han impuesto o que han sido obligados a adoptar; los Guayakíes, guaraníes primitivos del Paraguay, o Nambikwara del Tapajoz, ignoraban la agricultura, según Levi-Struass, debido a circunstancias históricas particulares y no a su antigüedad.

Las diferencias entre los pueblos que viven en la montaña o en la selva es evidente, pero no significa que unos prefieran un tipo de vida a otro; en la mayoría de los casos es por razones de fuerza mayor. Para los unos, obligados a refugiarse en los bosques, los otros en las montañas, es el medio ambiente el que favorece el tipo de actividad que desarrollan. En la selva las grandes migraciones Tupí-guaraní tenían sus razones económicas y religiosas, pero muchas de estas expulsiones fueron ocasionadas por el ataque de las tribus enemigas que los hizo dispersar por un inmenso territorio.

Los pueblos de la selva tenían en general un mismo esquema de organización política y social además del lingüístico, y buenos conocimientos sobre los alimentos, la forma de procesarlos y de extraer el almidón de las raíces y transformar algunas plantas venenosas en alimentos.

El guaraní es un ser religioso que refleja sus manifestaciones sagradas en símbolos, mitos y seres sobrenaturales que pueblan su universo y para cuya interpretación se necesita una hermenéutica particular. En los niveles más arcaicos de una cultura el vivir como seres humanos es ya en sí mismo un acto religioso: la alimentación, la vida sexual y el trabajo son valores sentimentales. El interés que encierran estos mensajes no es exclusivamente histórico, recuerda M. Eliade en *La Nostalgie des Origines* (1969), porque no hablan de un pasado muerto sino que revelan situaciones existenciales, fundamentales y de interés inmediato para el hombre moderno.

En concreto, es difícil dar a estos pueblos el sentido de primitivo, que está por detrás de toda investigación etnológica, porque se presentan ambivalentes y reflejan una armonía en contradicción con lo que se ve en el mundo actual, aunque se los puedan denominar arcaicos son discordantes por el resultado de las huellas que han ido dejando los acontecimientos y las innumerables grietas que han sobrevivido a las destrucciones del tiempo.

Los pueblos de Occidente dejaron de ser los únicos protagonistas de la historia, los valores espirituales y culturales de este sector del mundo cedieron el lugar privilegiado, por lo menos ya no tienen la autoridad indiscutible de antaño. En efecto, Occidente se había considerado el concededor de Dios y poseedor de una revelación única, dueño del mundo y autor de una civilización universalmente válida, hasta que de repente comprendió que su realidad estaba condicionada por el inconsciente y la historia.

Un conocimiento más profundo del hombre nos llevará inevitablemente a estudiar y analizar el universo en otros horizontes y a comprender los fenómenos que suceden en él y que escapan al modo de ser que le es propio a Occidente. Si el hombre se hace a través de la historia, todo lo que el hombre hizo en el pasado es importante para cada uno de nosotros porque hay una historia y ella es universal. Por lo demás, todo hecho adquiere profunda significación cuando se lo considera dentro de su contexto y propias referencias. Las migraciones tupí-guaraní, mencionadas en particular por Métraux y Susnik, como ningún otro movimiento mesiánico estaban ligadas a las circunstancias

socio políticas de los pueblos coloniales, aunque existieran desde siempre.

Capítulo II

La nación guaraní

1. LA SABIDURIA DEL BUEN VIVIR

El Humanismo del siglo XVI ha sido una variante de las sucesivas tentativas de deshumanización que han sufrido los hombres desde sus comienzos. En América los europeos decidieron que los indios no eran racionales, lo mismo se dijo en otra ocasión de los negros, los chinos, los gitanos y otras colectividades. Deshumanización por la diferencia: no son como nosotros, en consecuencia no son enteramente humanos. En el Paraguay, gran parte del pueblo sigue tratando al indígena como a un animal: han seguido habiendo prohibiciones, persecuciones, atropellos y matanzas.

Narrar el universo de los guaraníes, que como ninguna otra cultura del actual territorio paraguayo cobró importancia en la formación histórica de la sociedad paraguaya, es contar la historia de una nación. Sobre todo, es hablar de la tragedia de esclavitud y exterminio a la que ha sido sometida por los inflexibles y cruentos dictados del predominio y la opresión. Como ése no es mi objetivo, me limitaré a presentar la forma como los hombres se relacionan entre sí y entran en contacto con el mundo mágico-religioso. Mis fuentes de referencia histórica son los documentos de la época de la conquista: Charlevoix, Léry, Thévet, Cardim, Lozano y Montoya entre otros, y algunos estudios realizados por etnólogos contemporáneos como Chase, Meliá, Susnik, Clastres, y sobre todo Cadogan, sobre los pocos sobrevivientes que quedan irremediabilmente condenados a desaparecer.

Los recientes desarrollos de las investigaciones etnológicas muestran las constantes modificaciones de las formaciones históricas de las sociedades guaraníes, aun las mejores preservadas en apariencia.

Las mutaciones que la historia nos permite ver van asociadas a efectos locales de una turbulencia migratoria concerniente a vastos espacios. A grandes rasgos, el efecto de la llegada de un nuevo grupo social ocasionó un proceso de homogeneidad con causas endógenas y a la vez exógenas. La llegada de un grupo extranjero exigía un reajuste en la organización interna de la sociedad, tanto en función de sus propias necesidades como en la del grupo de origen, y una redistribución de lugares con la consiguiente transformación del espacio y el tiempo. Existen nebulosas sin solución de continuidad entre dos estados sucesivos de tiempo, pero se puede asignar a estos pueblos períodos históricos.

El grupo histórico guaraní procede de capas sociales superpuestas de orígenes diversos, constituidas en diferentes épocas, pero es un núcleo étnico mayoritario, detentor de las formas ideológicas esenciales del poder político y sagrado y cumple las funciones fundamentales de la sociedad.

En breves palabras, el guaraní histórico se constituyó entre el 2500 a.C. y el 1492 d.C., cuando unos pueblos inmigraron desde el norte, donde habitaban los Caraibes y Arawak, hacia la zona central de América del Sur, tierra de los Ge y otras tribus chaqueñas. Se suponen otras sucesivas olas migratorias con cierta homogeneidad racial y cultural: todos amazónicos. Ello no excluye una

heterogeneidad étnica y un paulatino proceso de diferenciación y particularización etnolingüística. Desde luego, las características culturales y sociales de esos pueblos son tan antagónicas como las de los españoles.

Hacia el 2000 a.C. una catástrofe ecológica alteró la fauna y la flora del Amazonas y empujó a los Guaraníes hacia el sur, región oriental del Paraguay y sus alrededores. La agricultura se convirtió en una práctica común con su consecuente tendencia a la sedentarización. La necesidad de poseer las mejores tierras para la agricultura les dio una cierta superioridad con respecto a los demás.

A partir de estos supuestos, los amazónicos se instalaron hacia el centro este y sur del continente recibiendo la influencia de los carios marcando diferencias con el complejo amazónico y con los demás pueblos independientes; a partir del grupo amazónico se constituyó el Tupí-guaraní, núcleo que a su vez volvió a dispersarse a causa de crecimiento demográfico, necesidad de nuevas tierras y presiones ocasionadas por la llegada de nuevos pueblos.

La visión que tenemos de la región antes de la conquista es a partir de diferentes familias lingüísticas y diversos pueblos. El que algunos de los cuales todavía existen nos hace suponer que su estructura lingüística era similar a la actual aunque poseyeran rasgos culturales diferentes. Los conglomerados Tupí-guaraní eran núcleos de un cierto potencial demográfico y se instalaron siguiendo el curso de los grandes ríos Paraguay, Paraná y Uruguay concentrándose en la región oriental del Paraguay, en el Matto Grosso, en la costa Atlántica del Brasil y las Misiones de Argentina, con ramificaciones en Uruguay y Bolivia.

El intento de reconstrucción de la historia primitiva de los Tupí-guaraní es una simple hipótesis. El punto de vista científico sólo nos permite afirmar con certeza la existencia de una cultura nuclear, compuesta de elementos cuyo centro de dispersión y distribución espacial estaba bien definido y establecido sobre la orilla izquierda del Amazonas y al borde del Río de la Plata, hasta llegar a establecerse en la costa atlántica en una época más tardía. Por aquel entonces indudablemente existía una gran homogeneidad cultural que hizo mantener constantes contactos entre sí. Esto facilitó a los conquistadores la comunicación entre los diferentes pueblos y les permitió visitar los territorios del Paraguay, Argentina, Uruguay, Bolivia, Perú, Ecuador y Guayana en calidad de amigos.

Se conocieron movimientos migratorios muy grandes y se siguieron registrando en el presente siglo. En las primeras décadas del siglo XV se conocen al menos siete en dirección oeste, uno de los chiriguanoes desde el Matto Grosso, a través del Chaco, hasta llegar al pie de los Andes en las fronteras con el imperio Inca, durante el reinado de Yupanqui. La primera tentativa la registró Egon Schaden en 1515, pero sobre todo Métraux menciona, entre 1539 y 1549 grandes migraciones, una de ellas los llevó hasta el Perú. Estas migraciones aparentemente económicas, según Pierre Clastres, tienen razones profundamente religiosas. Ellas manifiestan además características propias con la aparición del Estado y una primera forma de liderazgo, aunque el poder del *Karáí* fuera contrario a toda relación de subordinación jerárquica, y a cualquier forma de violencia sobre los demás. Por sus tendencias éste tendería a afirmarse y consolidarse si no hubiera sido interrumpido por el proceso colonial.

Con certeza, cuando los europeos llegaron a estas tierras las diferencias sociales e intersexuales no tenían fundamentos económicos, tampoco el poder del jefe era fuente de injusticias en el interior de la sociedad o del grupo doméstico. Han sido el ejercicio de la política y el abuso del poder los que han convertido las relaciones sociales y de sexo en relaciones de explotación.

Vivían en los *tey'i* o *teko'a* dentro de los cuales buscaban proteger la independencia y a la vez afirmar la identidad lingüística y supremacía de verdadero *Ava*. Vivían en territorios bien definidos y la posesión de la tierra a la que tienen pleno derecho les daba el sentido de territorialidad. El *tey'i* reunía unas cien familias, la división en grupos locales por unidad de producción y consumo separaba a los grupos domésticos, pero manteniendo las relaciones de reciprocidad y cooperativismo, y la producción *oñopytyvo* reunía a la comunidad entera. Además, la distribución de los productos se hacía de manera colectiva, siendo personal la producción artesanal.

El espacio se dividía en subespacios, a cada grupo le correspondía un territorio y una vez al año se reunían para la gran danza, la fecha coincidía con el carnaval del calendario occidental. La *Nimongarai*, siguió siendo hasta hace unos años la fiesta Apapokuva más importante, se realizaba todos los años, entre enero y marzo, como toda celebración de la fertilidad, en la época en que el maíz comienza a madurar. Días y noches ininterrumpidos de bailes y danzas; al cabo del quinto día, por fin, por la madrugada, se llevaba a cabo el *Nimongarai*, en presencia del Paje, del “padrino” y de la “madrina”. La fiesta, cuyo objetivo era estrechar los lazos entre los miembros de la comunidad, exigía largos preparativos y en ella se ofrecía abundante comida y bebida. Participaban todos los que se sentían parte integrante de la comunidad, volvían los que habían desaparecido para ir a trabajar en alguna propiedad agrícola o ganadera y se acercaban los que vivían en comunidades vecina.

La lengua, sin duda alguna, es el elemento de reconocimiento de unidad de este pueblo, pero eso no quiere decir uniformidad. La perceptible unidad no impide distinguir tres agrupaciones con sus particularidades dialécticas: el grupo amazónico con el *Ne'engatú*, la lengua pulida o hermosa, caracterizada por un mayor arcaísmo morfológico y fonológico, frente a otros dos: el tupí o *Tupinamba* de la costa atlántica, llamada *Lengua geral* en portugués, influyó fuertemente en aquella lengua hasta terminar por desaparecer, aunque dejó huellas en el portugués. Finalmente, el *Ava ñe'e*, la *lengua del hombre* comprende todos los dialectos del Paraguay, Argentina, Brasil, y Bolivia. Es la lengua más evolucionada, la que mejor ha sobrevivido al impacto de las lenguas europeas, y por lo mismo más distorsionada en su estructura interna.

Existen otras familias lingüísticas emparentadas con los guaraníes: los *Zamuku*, *Maskoy*, *Matako* y *Guaikuru*. Estas se mueven, entre los guaraníes, en el interior de la selva, en un área que va desde Misiones argentina y paraguaya hasta el Estado de Paraná en el Brasil.

De la gran nación guaraní, de los centenares de miles de hombres, hoy sólo quedan unos miles dispersos en unas cien minúsculas comunidades *Mbya*, *Chiripá*, *Paï* y *Guayakí*, repartidos en la Región Oriental del Paraguay. Los Guayakí y ciertos núcleos de los actualmente llamados Mbyá del Guairá no fueron catequizados por los jesuitas; estuvieron a punto de aceptar su protección, según cuenta Dabrizhoffer en la Historia de los Abipones, pero la expulsión no permitió la fundación de ninguna reducción y posteriormente opusieron resistencia a los mestizos. Por eso guardaron con mayor pureza su cultura espiritual. De los *caingua*, no aculturizados por los colonos y jesuitas, quedaban hace unos años apenas unos tres mil instalados en el Guairá. En 1912, se encontraba aproximadamente la misma cantidad de *Apapokuva* en territorio brasileño pero hoy han desaparecido casi totalmente. En general, los que quedan dispersados por el territorio paraguayo se han convertido en mano de obra barata de las grandes propiedades forestales o ganaderas, trabajan cuando necesitan dinero y parten silenciosamente hacia algún rincón protegido de la selva para que ningún ruido perturbe el decir las Bellas Palabras *ñe'e porã*.

Actualmente, y con seguridad por lo menos desde hace cinco siglos, la familia lingüística guaraní es la más difundida y se distribuye de esta manera: Mby'a o cultura ayaká, Chiripa o cultura

ajo, Pai Taviterá o cultura pynakú, Guayaki, llamados los primitivos guaraníes y finalmente los Guarayos o Tapieté. Los Mbyá conservan la lengua y los Chiripá hablan guaraní paraguayo, pero todos conservan la tradición religiosa de origen y una notable homogeneidad en sus mitos; la misma manera de concebir el espacio, distribuir el tiempo, compartir la memoria, y manifestar una inquietud profunda por dar respuesta a la serie de interrogantes sobre el universo y los fenómenos naturales. La organización material del espacio combina la fijación a un lugar, como requiere su condición de agricultor con la movilidad del cazador y las migraciones. El principio del guaraní es ser libre y busca señalar, frente a los otros pueblos, el orgullo del hombre que no tiene dueño *I'yary-y'i*.

La religión de los guaraníes es como un aliento que emana espontáneamente, se relaciona con los actos más cotidianos de la vida social e invade todos los hechos y fenómenos de la naturaleza; su religiosidad se manifiesta a través de elementos y fenómenos como la luna, los truenos, los relámpagos o la primavera. El indígena valora su existencia al integrarse al ciclo cósmico y comparar la vida del hombre con la de una flor o una planta, porque la condición humana comparte el destino de otros seres vivos en el ciclo infinito de fecundación y muerte. A través de sus dioses, fuente inagotable de creación, el indio participa de lo sagrado, como expresión del misterio del universo, y puebla su mundo, real e irreal, de hombres, dioses y semidioses, héroes mitológicos y hechos mágicos que, ayudados por su imaginación creadora, acudían para encaminarlo a la anhelada búsqueda de la *Tierra sin mal*.

Ser buen guerrero y tener el coraje y la valentía de un buen cazador es tan importante como poseer la misma noción de espacio y respeto del territorio vecino, pero compartir los mitos y la tradición, que se difunden a través de la lengua, es la virtud fundamental del hombre guaraní. Al someter a otros pueblos les imponían su *Ava- ñe'e* y su cultura y, para que la integración fuera total les casaban con una mujer guaraní.

Un fuerte sentido de exclusividad es el factor de cohesión interna, el *ore* es más fuerte que el *ñande*, aunque ambas palabras signifiquen “nosotros” éste con un sentido más amplio permite la integración.

2. COHERENCIA DE UN MUNDO MITICO

Las Bellas Palabras originales *Ne'e Porã Tenonde* son la manifestación del profundo sentimiento y fervor religioso que impregnan todos los fenómenos naturales y expresiones de la vida cotidiana. De profundo contenido poético, los mitos reflejan una preocupación por distinguir lo sagrado de lo profano, y presentan una transmutación lingüística del universo cotidiano a una lengua secreta; *flor del arco* es la flecha, *esqueleto de la bruma* la pipa y *ramajes floridos* los dedos de Namandú. Este pensamiento de alta creatividad espiritual, cargado de dolor y esperanzas, penas y sueños, está expresado en un lenguaje simbólico y alegórico.

El contenido de sus cantos y oraciones sagradas dirigidas a sus dioses es secreto para los blancos. El enjambre de mitos da lugar a la teología y forma la representación religiosa. Su riqueza se manifiesta en la visión del mundo. La inquebrantable búsqueda del *Aguyje* de la perfección acompaña y ritualiza la vida social y el comportamiento individual, y lleva al encuentro de la *Tierra* coherente *Sin Males*, donde la presencia divina se articula con lo humano y los hombres conviven

con los dioses en un ideal de vida inalterable. Esta búsqueda incesante les valió a los guaraníes el nombre de Fenicios de América.

Cuentan Schaden, Métraux y Nimuendajú que los indígenas tienen la firme convicción de que el diluvio, o incendio, que destruyó la tierra una vez, se repetirá en un futuro más o menos próximo. En general, todos hablan de un diluvio y de un incendio de proporciones cósmicas que condenará indefinidamente a la tierra a la oscuridad. El único lugar donde podrán protegerse es la Tierra donde uno se esconde *Yvy- ñomi- mbyre*, el *Yvy mara-ey* de los Mby'a. Allí se intenta llegar en carne y hueso antes de la destrucción del mundo para vivir desde allí su fin violento. La transformación apocalíptica del mito de la Tierra sin Mal ha tenido lugar como consecuencia de la influencia jesuítica es el punto de vista de E. Schaden (XXX Congreso Internacional de Americanistas). Por el contrario, Nimuendajú interpreta el "pesimismo" de los Apapokuvás como una fatiga cósmica y forma de agotamiento universal, y niega la existencia de una eventual influencia cristiana, porque parece que la creencia de que vendrá un fin a este mundo no es provocada como castigo por los pecados de la humanidad, según la convicción judeo cristiana, sino que la tierra misma está cansada de vivir y trabajar y aspira a un reposo. Existe un pesimismo en los guaraníes como resultado de la conquista y, en parte, las danzas ininterrumpidas en busca de la beatitud del mundo como fuente de belleza y gloria primera es para huir del terror que desencadenaron los bandeirantes cazadores de esclavos. Pero no solamente —agrega Nimuendajú— los siglos de vagabundaje, llevados por la idea del fin del mundo y con el deseo de escapar a la miseria y al sufrimiento, tienen su origen, en una búsqueda esencial que no es el resultado del choque cultural, ya que la búsqueda incesante existía desde mucho antes. Los conquistadores le han dado un carácter urgente y trágico, hasta más pesimista tal vez, a la huida desesperada de la catástrofe cósmica que se anuncia inminente a causa de la extrema miseria, pérdida de libertad y hundimiento de los valores tradicionales.¹

La nostalgia primordial se puede interpretar como el retorno a los orígenes para redescubrir una situación inicial, igualmente denota el deseo de comenzar la historia, de revivir la exaltación creativa del comienzo. Es la nostalgia de la tierra perdida. A la vez, es la razón que hizo atravesar el Atlántico a tantos conquistadores. El Almirante no dudó en dar una significación escatológica a sus descubrimientos geográficos por lo menos así lo afirmó en su *Libro de las Profecías* convencido de acercarse al Paraíso y, estar cumpliendo las profecías del Evangelio con la difusión de la religión cristiana, la conversión de los paganos y la destrucción del Anticristo.

Entre la Tierra Imperfecta *Teko Achy* y la Tierra sin Mal *Ivy Marae'y* hay una mediación. Pertenecer a una no excluye la posibilidad de pertenecer a la otra, pero en la sucesión y no en la simultaneidad. *Ivy Tenonde* existía anteriormente y desapareció con el diluvio, castigo a la transgresión cometida por Jupí con la hermana de su padre. Por el olvido de las reglas y el respeto a las leyes se realizó el incesto y se creó la disyunción entre este mundo y el otro, se destruyó la primera tierra feliz en la que el hombre cohabitaba con los dioses, dando lugar a la creación de la Tierra Imperfecta.

La destrucción y ruptura ocasionaron la búsqueda de *Ivy Marae'y*, la tierra ideal para la lucha perpetua que les encaminó por el sendero justo y garantizó una vida sana y pura, y la transgresión de la suprema ley de los mortales les dio acceso a la divinidad. Variantes de estos mitos se encuentran en general en todas las familias lingüísticas Guaraní, también en otras familias indígenas sudamericanas, como los Anawak, Caribe y Ge. Determinar su origen es difícil, los testimonios se convierten con facilidad en narraciones aisladas, por las transformaciones e influencias culturales diversas.

Los guaraníes saben que la vida está en este mundo, donde también hay otra vida que pueden conquistar y alcanzar si uno tiene la gloria de haber cumplido con su destino, por eso saben recibir la muerte. La muerte, como germen de vida inmortal es un proceso de este ciclo, no les da miedo. La máxima aspiración de los guaraníes es alcanzar la inmortalidad, atributo supremo de los dioses y sus elegidos: hombres que igualan a los dioses. La inmortalidad se puede lograr en esta vida, aunque en la otra Tierra de la perfección eterna, del lado del Levante.

El destino es un orden de la vida al cual ninguna persona puede escapar, limita el poder y la duración de los seres, y somete a una clasificación en categorías que asigna una jerarquía y determina una desigualdad en el universo.

En el sentimiento religioso radicaba la comprensión de la riqueza de esta cultura. Fue este pensamiento filosófico y religioso profundo y sutil el que les valió el nombre de *Teólogos de América del Sur*. Hasta llegar a comprender el significado de esta inquietud y la proclama incesante de los *Karai* o jefes religiosos ha pasado mucho tiempo. Por ceguera etnocentrista, ignorancia o conveniencia sectaria, lo cierto es que han querido eliminar a estos pueblos su cultura, borrarles su pasado, negarles el derecho a la tradición, impedirles la posibilidad de formular proyectos propios y optar por sistemas alternativos.

3. LAS RIQUEZAS DE LAS PALABRAS

Cuando los europeos llegaron a la tierra de los Tupí-Guaraní se sorprendieron porque no encontraron construcciones monumentales, urbanizaciones notables, ni ciudades estructurales como las civilizaciones incaicas o aztecas. Son hombres, dicen los cronistas, “*viven a su gusto, sin fe, sin religión y sin dios* “. Las referencias de los europeos sobre las antiguas religiones griega, persa y romana, les acostumbraron a imaginar a las demás con una genealogía de dioses y semidioses, ritos orientales, templos fastuosos e ídolos ricamente esculpidos, y aquí les sorprendió no encontrarse con nada. Por lo menos, los antiguos creían en un falso dios, éstos ignoraban toda divinidad. La ausencia de ídolos hacía pensar en el no reconocimiento de ninguna figura de dimensión divina. Sin rituales y sin ídolos tampoco adoraban a ningún astro, animal o planta, sin lugares sagrados ni castas sacerdotales, estos “salvajes” ni siquiera eran paganos.

Entre los primeros cronistas que relataron sus aventuras por estas tierras se encuentran M. Nóbrega (1549) y Juan de Lery, un discípulo de Calvino que visitó por primera vez el Brasil en 1555¹. Según sus testimonios, los Tupí-Guaraní no creían en nada. Más tarde M. Nóbrega rectificó sus apreciaciones y mencionó la creencia de los indígenas en *Tupana*, trueno, que también significa cosa divina. Más tarde Lery y Lozano afirmaron la existencia de un *Tupã*, a quien los indígenas atribuían el poder de enviar rayos y hacer tronar como efecto de la cólera divina.

En 1550, Ives d'Evreux admitió la creencia de los espíritus y la inmortalidad del alma, tal vez porque los indígenas ya sufrían la influencia de los religiosos europeos, De todos modos, insiste en que no sabían orar ni conocían ninguna clase de sacrificio. En 1554 en la crónica de sus viajes el cosmógrafo monje Thévet transcribió unos mitos que califica más bien de cuentos extravagantes sin relación con creencias religiosas. Los misioneros dieron a conocer ciertos mitos o actos rituales de la vida religiosa indígena sin saber apreciarlos; por el contrario, los despreciaron por considerarlos productos de la fantasía y de la imaginación de los seres primitivos. No apreciaron lo auténtico de lo primitivo y consideraron todo desechable, subestimando un pensamiento humano que les hubiera

ayudado a comprender otra forma de sentir y vivir la vida.

En 1545 Hans Staden, un aventurero alemán de poca cultura, cayó prisionero de los indios y, aparentemente sin ninguna pretensión de hacer interpretaciones personales sobre sus experiencias de vida con los indígenas y menos aún desde el punto de vista religioso, escribió su “*Verdadera historia*”. Es el que menciona por primera vez el *culto de las maracas*. Es significativo que un hombre sin preparación manifieste interés por este tipo de costumbre. Podría ser que los indios hayan ocultado sus mitos celosamente de los europeos, pero pudo haber sido que los europeos no hayan sabido descubrirlos. Lo cierto es que Staden, exento de prejuicios y despojado del etnocentrismo encefalizador de los europeos, percibió en las creencias y en la mitología de los indígenas un sentimiento religioso. No obstante, los cronistas nunca dejaron de sorprenderse de la homogeneidad cultural e intensa inquietud de estos pueblos.

Hace apenas unas décadas, especialistas como Nimuendajú, Métraux o Levi-Strauss, han comenzado a rescatar la memoria y los sueños de los hombres de la selva pero, sobre todo, el verdadero redentor de los guaraníes ha sido León Cadogan, quien convivió con los Mby'a, de los cuales quedan unas ciento veinte comunidades diseminadas por todo el territorio. Hasta ese entonces, la historia indígena había permanecido silenciada, ignorada y desconocida por la sociedad en general, no tomada en cuenta por los gobiernos, ni siquiera como instrumento de comprensión de su propia historia. Aún es escaso el esfuerzo por integrarla a la historia nacional, cuando ello significaría una toma de conciencia del pasado y un intento de racionalizar, en un contexto mundial más amplio, el complejo colonial que nos asimila a todos.

León Cadogan, consagrado *chamán* por los Mby'a, profeta y teólogo a la vez, un hombre blanco que supo ganarse la confianza y ocupar el lugar de verdadero compañero como miembro genuino del asiento de los fogones, narra esta larga y empecinada lucha en: *Ayvu Rapyta*, El Fundamento del Lenguaje humano, y *Yvyra Ñe'ery*, Del Arbol Fluye la Palabra, las obras más estructuradas que existen en el dominio de la mitología guaraní, confirman Meliá y Chase. Así han pasado siglos, hasta que por fin, desde las tinieblas de la selva, estas tribus errantes nos han legado sus costumbres y ritos, su modo de ser y de sentir la vida, desvelándonos unos rostros desconcertantes que nos obligan, cada vez, a reconsiderar su imagen.

Otros testimonios también nos llegan por las voces de los Pay Tavyterá, de los Ache-Guayakí y de los Ava-Katu- Eté o Chiripa, familia de los Apapokuva, cuyo mito por excelencia es el de *Los Gemelos*. Los Apapokuva fueron los primeros en dar a conocer sus textos gracias a la tarea de Kurt Nimuendajú. En 1944 fueron traducidos al español y al guaraní paraguayo por Juan Francisco Recalde y publicados en una edición mimeografiada del autor, con una tirada de cien ejemplares. Casi cincuenta años después M. A. Bartolomé recogió la mitología de los Ava-Chiripá, autodenominados Ava- Katu- Eté, los verdaderos hombres, muy próximos a los Apapokuva. Estos grupos del Alto Paraná y Caaguazú son considerados los más aculturados por haber integrado las misiones durante ciento cincuenta años, aunque después de la expulsión de los jesuitas hayan vuelto a la selva.

Debemos igualmente a Cadogan varios poemas Chiripa recogidos en 1952, en los que se encuentran los *kotiu*, piropos que los hombres dicen a las mujeres, y los *guau*, recitados que se dicen en medio de las danzas. También existen unas cortas oraciones recogidas y traducidas por J. Vellard en 1930. Como en tantas culturas, existe el mito del robo del fuego; la versión guaraní transcrita por Clastres cuenta como el sapo robó el fuego. Esta recopilación sobre el *Origen del Fuego*, muestra varios elementos de aculturación, con la presencia de caballos y del hombre

blanco, sin dejar de ser una narración mítica de carácter etiológico.

Como complemento del Ciclo de los Gemelos, Rubén Bareiro Saguier recuerda que también existe una larga serie de mitos de origen, en los que se narra la creación de una variedad de plantas y animales, por medio de los cuales se completa la concepción de la naturaleza sagrada. El enjambre de textos recopilados por Bareiro Saguier en *Literatura Guaraní del Paraguay* (1980), relata desde el momento inaugural de la historia del mundo o fundamento del lenguaje humano hasta los relatos en apariencia de los más triviales; *Normas para la Agricultura* o los *Remedios Imperfectos*. El mito sobre *El Señor del cuerpo como el Sol*, es el más sagrado que se ha podido conservar de esta cultura.

La inmensa riqueza del pensamiento guaraní se desliza entre la meditación rigurosa y el pensamiento liberado; este bellissimo lenguaje tiene el valor estético de la palabra y, a la vez, la coherencia de un mundo míticamente lógico. Este sistema cultural, aun habiendo persistido en la memoria durante siglos desafiando al tiempo y la memoria, hoy nos llega contaminado por los vestigios de la dominación y la dependencia como el reflejo sombrío de una cultura herida de muerte. Pero a pesar de hallarse acorralada y acosada en sus fundamentos culturales, materiales e ideológicos, todavía conserva en ellos la radiación de sus núcleos indisolubles y secretos, la unidad y originalidad de una visión cosmogónica. Ha sido admirable la perseverancia de los Mby'a en haber mantenido silencioso este pensamiento liberado y en guardar respetuosa la meditación rigurosa. Cinco siglos de humillación no lograron silenciarlos y, fieles al ejemplo de sus antepasados, conservaron su modo de vida y su religión persiste, conforme a las normas de su propio sistema de creencias más o menos exento de contaminaciones. Los Mby'a han resistido a las luchas de la civilización occidental y condenado al fracaso toda empresa misionera.

Esta secular resistencia toma su fuerza en la convicción de que sus destinos se ordenan según la promesa de los antiguos dioses y de que viviendo en el respeto de las leyes sobre esta tierra recibirán de ellos signos favorables para la apertura del camino hacia la tierra eterna. Saberse depositarios de un saber, respetado hasta en el más humilde gesto cotidiano, les hace permanecer fieles a sus dioses y guardianes de sus leyes.

El contenido judeo cristiano del pensamiento occidental deshechó por completo el pensamiento indígena, y la Iglesia ignoró su contenido a fin de poder valorar la enseñanza espiritual de la Biblia y fundar sobre el pensamiento indígena su imperio. El hombre cristiano tomó el lugar del *chamán*, reemplazó *Las Bellas palabras* e impuso sus creencias.

Al ser revelado y reconocido el poder seductor de las *Bellas Palabras*, los padres de la Iglesia les atribuyeron el principal obstáculo para la evangelización; creían que las supersticiones diabólicas exaltaban su espíritu de manera tal que tomaban forma de religión. Todavía hoy los guaraníes se resisten a la fascinación cristiana de las verdades parciales del hombre como centro del universo, ellos, parafraseando a Píndaro, parecen decir: "El hombre no es más que un sueño de los dioses, una sombra de la naturaleza, y su vida se convierte en una dulce placidez por medio de la virtud y de la sabiduría que se difunden como una luz radiante".

El indígena guaraní responde con un pesimismo sin consuelo por este pueblo moribundo que ya se ha resignado porque todo se ha echado a perder y el dios paraguayo sólo escucha los ruegos de los paraguayos. Ante la angustia y el dolor de la destrucción ya no les basta la filosofía y la poesía, que han sido las fuentes de creación de sus culturas.

Los pocos sobrevivientes de estas culturas saben que el pasado está irremediabilmente perdido.

Hasta hoy las huellas de Nuestra Abuela permanecen intactas pero ya se van volviendo menos nítidas, y pronto para crearla; tras el rechazo de *Karaí* por cumplir su cometido y al copular *Karaí* con la hermana de su padre y transgredir la máxima ley social dejó una herida abierta para sus hijos. No obstante, tras el diluvio que se desencadenó como castigo para todos los hombres, se salvaron los supuestos culpables, y además *Karaí* fue elevado a la categoría de dios, designado a ocupar un lugar entre ellos. Al ignorar las reglas que afectan a los hombres rompió con su condición humana y alcanzó la divina; al transgredir la prohibición escapó de ser un simple humano y convirtió el incesto en bisagra entre lo humano y lo divino, tal vez porque su cometido iba más allá de la simple culpabilidad.

El incesto vuelve a aparecer en el mito de los gemelos. La ruptura producida es diferente pero la transgresión es la misma. En la larga serie de aventuras de los gemelos una hembra jaguar que estaba preñada se les escapa. Más tarde, ésta dará a luz a un hijo con quien la madre copulará para poblar la tierra.

Estos mitos son dos formas distintas de hablar de la misma cosa; el incesto y, una manera de trascender de la condición humana a la divina determinando, además, la condición social de la mujer en el mundo por su función fundamental de poder dar la vida.

El incesto, como símbolo universal, es el reflejo de la violencia y sus efectos en los mecanismos de dominación. Aquí, igualmente sirve de base a la cultura con sus formas propias de expresión simbólica y represiva. No obstante, no es concebido bajo el aspecto negativo de la prohibición por la absolución de los culpables, sino como una obligación para la mujer de cumplir su función fundamental en la sociedad. Lo importante en la estructura ideológica es la eficiencia de poder ligar el deseo a la ley, que aquí no se manifiesta como una manera de actuar negativa, sino que da una nueva disposición a los elementos en el espacio social; provoca una convulsión, cambia los papeles y provoca la separación de roles al instalar la disimetría.

El mito *Mby'a* de los gemelos además relata el adulterio de Nuestra Madre; los gemelos fueron engendrados en el vientre de Nuestra Madre por dos padres diferentes: el hijo mayor, nuestro futuro sol, es hijo de *Namandú*, en tanto que el menor, la futura luna, es hijo de *Nande Ru Mba' e kuaa*, Nuestro Padre Concedor de Todas las Cosas, que desaparece luego de tener relaciones con Nuestra Madre. Al enterarse *Namandú* del adulterio por boca de su compañera, disgustado recogió sus cosas, se colgó el collar, se colocó sus adornos de pluma en la cabeza y con la maraca en la mano se marchó a la morada eterna. A partir de ahí, se inician las aventuras de los gemelos en busca de la morada del Padre.

Karaí utiliza el secreto femenino de la creación. Ella traiciona sus leyes, su sexo y su secreto; en un caso traiciona a su marido, y en otro a las normas de comportamiento social, porque la simple unión, la fuerza y la inteligencia, no bastan para conquistar un grado más alto y un lugar más vasto. Para eso se necesita la ayuda de la mujer.

Los efectos del incesto y el adulterio son devastadores, aunque, en la traición femenina sea más sutil y menos inmediato la traición de Nuestra Madre que provoca la partida de Nuestro Padre, altera la descendencia y anuncia una nueva época. La traidora suprime, por la traición, su propio origen, arranca su vida del contexto habitual y conduce al Padre hacia la desaparición. Por su propia traición se encierra sobre sí misma renegando la realidad en un juego que la anula.

En ambos casos, las disyunturas producidas causaron efectos irreversibles, y a partir de entonces, se constituyó el otro eje de la mitología guaraní, la búsqueda de la Tierra sin Mal *Yvy Marãe'y*, elemento dinamizador de la vida colectiva e inspirador de las migraciones mesiánicas.

El mito de los gemelos es una larga sucesión de aventuras y desventuras hasta alcanzar la Tierra sin Mal o morada sagrada del Padre. Hay intentos y fracasos en un continuo comenzar hasta terminar con éxito y acceder a la morada eterna, desde donde, uno maneja la noche y el otro el día.

En el mito de los gemelos se ve reflejada la búsqueda visionaria, salir en busca de una gracia o en busca del padre, como Telémaco en busca de Ulises. Este tipo de mito presenta la búsqueda esencial, los gemelos salen del mundo en que viven, mundo social, para penetrar en los misterios de la selva, en el mundo de lo desconocido, mundo metafísico. Al encontrar el universo que les faltaba deben tratar de conservarlo. Los héroes parten con la responsabilidad de realizar una hazaña, una aventura heroica. Buscar al padre les lleva a las fuentes, al origen de la naturaleza del ser. Es la búsqueda de la identidad masculina. Es de notar aquí que, como en toda la mitología universal, no se conocen héroes femeninos que emprendieran el camino en búsqueda del padre; algunas han ido al encuentro de sus amantes.

En el mito de los Gemelos el terreno de la acción lleva al héroe a actuar irremediamente. Su actuación se desarrolla en un escenario de intensa turbulencia, donde los hechos se suceden entre la tragedia y la muerte, el sufrimiento y el triunfo. Los protagonistas, en una terrible experiencia, deben enfrentar su destino en la acción. La grandeza del héroe les lleva hacia ese terrible destino y, a ello corresponde la gran gloria final, pero esta grandeza del héroe, lejos de ser el auge de sus aventuras, es el trance de sus desventuras.

A pesar de las diferencias entre la religión guaraní y cristiana, ambas coinciden en su voluntad de romper con este mundo y pasar a otro, pero el cristianismo lo logra por amor a la divinidad; el Dios cristiano padece por los hombres, mientras el guaraní alcanza el otro mundo por la escala de la purificación, con participación del hombre pero sin reciprocidad.

El Padre Último-Último Primero está por encima de los héroes, pero éste no les exige tomar una determinada actitud. La decisión del héroe es libre, el camino está abierto e igualmente la posibilidad de cometer un error. Esta voluntad del protagonista por decidir su destino es el resultado de un movimiento interior que lo impulsa hacia el acto. Su destino puede interpretarse como un acto de responsabilidad y libertad personal condicionada, sin duda, por su esencia divina.

Cabe preguntarse si el héroe realmente es libre de tomar decisiones personales o si entre él y la necesidad impuesta por los dioses existe una íntima unión, un extraño acuerdo y, se debe pensar, con los que se sitúan en esta posición, que al forzar alguno de sus actos y admitir la existencia de la fatalidad, se niega la libertad humana. Se puede conciliar ambos puntos de vista, afirmar lo innegable del libre albedrío y admitir los condicionamientos de la libertad por la necesidad de realizar la aventura heroica.

Los Gemelos no obran por la fuerza, lo hacen por el impulso de la pasión. Por ignorancia, las consecuencia de sus actos les lleva al error, en un mundo donde cabe lugar la equivocación, las pasiones, las violencias y el horror.

Los guaraníes tienen por virtud la ciencia y, en consecuencia, el ignorante comete el mal por error de juicio. El conflicto y el desastre están vistos como problemas de inseguridad radical del Saber: *“Los que carecieron de entendimiento, los que se inspiraron en la mala ciencia, los que transgredieron contra los situados encima de nosotros, se fueron en mala forma, sufrieron la metempsychosis”*. (Yvyra Rapyta)

Su espléndido coraje y su dolor hasta alcanzar la gloria, tales son las condiciones del héroe a través de este mundo feroz. Los paradigmas que amenazan a todos los hombres, el sentido del

deber, que nada tienen que ver con el aspecto temerario y heroico que se reflejan en las conquistas realizadas durante su travesía por la selva. La grandeza del hombre queda demostrada a la hora de enfrentar los peligros, ya sea desde el punto de vista humano o religioso, como hombre o como dios.

Los mitos comportan transgresiones, incestos, se ven padres que devoran a sus hijos, relaciones sexuales irregulares, perturbadoras, desviadas y excepcionales. Es la razón por la cual el padre abandona su casa, toma la ruta y se exilia de la tierra de los hombres que no saben respetar las reglas. Y todo eso da origen al héroe. Tales actos no llevan en sí ninguna instancia del juicio que los condene, la desviación de las relaciones sexuales ocasiona la separación del padre pero crea los héroes legendarios, los elegidos. Desde el principio ellos encarnan una figura ambivalente, fruto de una desviación. Personajes míticos son abandonados por el padre y condenados a la tierra de los hombres imperfectos. De ahí, los obstáculos que les impiden avanzar en la vida y encontrar fácilmente la senda. Al en-caminarse a la búsqueda, van al encuentro de su identidad hasta llegar junto al padre y alcanzar la morada de la divinidad, desde donde a partir de entonces los gemelos reinan, uno de día como dios del sol y otro de noche como dios de la Luna.

Levi-Strauss llama la atención sobre el desequilibrio en el andar, como rasgo común que se presenta en ciertos personajes de la tragedia griega. La falta de simetría entre ambos lados del cuerpo y un defecto en los pies confieren al individuo un privilegio fuera de lo común y una calificación especial; Laios, el padre de Edipo —que significa “pie hinchado o defectuoso”— nace con dificultad al caminar y engendró un hijo condenado, porque tuvo un comportamiento homosexual erótico violento y además con el hijo de su anfitrión, cometiendo doble transgresión social. Este hijo nace marcado con el signo trágico, pero a la vez, como nuestros héroes guaraníes, se encamina, hacia el padre, y pasa a ser considerado héroe legendario. El nacimiento de Cristo también tiene un carácter excepcional, por ser fruto de relaciones sexuales fuera de lo normal, la naturaleza divina y humana de Cristo exige de María una anomalía en relación a la condición humana. Se observa un significado implícito en una cadena de nacimientos anormales en su linaje: niños destinados a convertirse en héroes. Isaac, Juan el Bautista, nacidos en la ancianidad de sus padres, son ejemplos.

A la figura del héroe los filósofos han opuesto la figura del sabio; tanto Platón como Aristóteles toman al héroe como ejemplo del error y al sabio como modelo de libertad. Al sabio no le asedian pasiones, no le zarandean dioses ni cede a las presiones externas; avanza seguro hacia la felicidad, su autosuficiencia le depara estabilidad emocional sin riesgo. Es el ideal del ser justo y feliz. Mientras que al héroe, como se muestra en la recreación mítica, le arrastran la naturaleza implacable y la cultura humana, lo que nos lleva a una reflexión profunda sobre el alcance de ambas sobre el hombre.

El relato mítico es una poesía de sentido épico caracterizada por un cierto dramatismo y patetismo, por su forma de observar el mundo, por su valor social y existencial. Su función estética y sentido social hacen del héroe, de naturaleza humana y divina, la figura esencial del entramado cultural. Y de las relaciones sexuales desviadas o desequilibradas las responsables de la ruptura de las leyes de la simetría y reciprocidad.

5. LA CREACION DEL LENGUAJE HUMANO

El panteón guaraní se presenta como un sistema de clasificaciones de potencias del poder actuar de los dioses sobre el universo. Samaniego (1968) enumera quince dioses del panteón Pai. La figura central es el gran Dios *Ñamandú*, el Padre Último - Último Primero, creador del lenguaje humano e inspirador de la Palabra. Es la sabiduría contenida en su propia sabiduría. Sin tener una teología sistematizada ni conocer una teocracia de castas poderosas de sacerdotes, o una minoría de privilegiados detentores de la verdad que fijan soberanamente las reglas de vida y los valores, los *pajes*, más bien, cumplen una función social para la cual, en principio, todos los individuos en estado de purificación son aptos. A ello se tiene acceso conciliando la justicia con los fines de una vida pura que excluye las pasiones individuales. La purificación libera el alma del individuo del exceso de fuerza afectiva del mal, que es causa de enfermedades y transtornos y que se cura por la manipulación del poder chamánico, ayudado por rituales en donde la danza y el canto se convierten en espectáculos de música y plástica corporal, y la pintura con que adornan su cuerpo les confiere poderes mágicos, dentro de una grandiosidad sobrehumana. Ayudados por el humo del tabaco invocan a los espíritus para encontrar la inspiración necesaria y comunicarse con los poderes sobrenaturales por medio de las *Bellas Palabras*.

Cuentan los Mby'a que *Ñamandú* creó la Tierra sobre Cinco Palmeras Eternas, sostuvo los Siete Paraísos sobre Cuatro Varas- Insignias, y dio origen a los vientos, al tiempo y al espacio. Tras el gran diluvio para recomponer el mundo *Ñamandú* transmitió a su hijo el Saber, le indicó cómo poner un gancho para disponer y mantener fijo el fundamento de la futura tierra imperfecta. Designó a *Tupan* para vigilar el equilibrio de la tierra y hacerla suficientemente ligera para afrontar a *Ñande Ru Eté*, dueño de las brumas densas y tenebrosas que exhala su pipa y hace inhabitable la tierra imperfecta. El divino *Tupan* debía velar para hacer felices a los seres humanos y hacerles sentir el frescor.

En la realidad, donde se ordena y conceptualiza el universo guaraní, el gran Dios *Ñamandú* se puede llamar *Karaí*, *Tupa*, o *Jakaira*, pero cada uno de los Verdaderos Padres de la palabra con las Verdaderas Madres tienen sus respectivas moradas, desde donde hacen cumplir las leyes y transmitir los cantos sagrados a los hombres y mujeres de la tierra. En los relatos míticos, los Padres y Madres se suceden sin existir diferencias sensibles entre ellos, pero, una vez en la tierra, si se busca el origen de la mujer, la visión es invertida: aquí es el Padre el generador de todas las cosas y el que fija las bases del orden cultural; es el héroe solar Kuarahy quien crea a la mujer sobre la tierra. En varias versiones el héroe solar crea expresamente imágenes de mujer con las que logra engañar a *Chara* o *Añá*; la semilla del *Guembe*, flor de la selva, es una metamorfosis de la hija del sol.

Una vez creados, el universo y el canto sagrado del hombre y la mujer, el Padre de los dioses se retiró a las profundidades de su morada. Aunque todavía nada de lo creado poseía aquello que había creado, faltaba **La palabra**. Entonces, los dioses deciden crear los únicos seres capaces de hablar y nombrar las cosas creadas. Así nacieron los hombres, con el propósito de mantener la creación divina mediante la palabra.

Los hombres, iguales a los dioses por la sublimación del espíritu y su relación con la inmortalidad, se diferencian de ellos por el poder atribuido a cada uno de ellos, y, sobre todo, por la relación de distancia, y a la vez de acercamiento, que los caracteriza. Para alcanzar la condición divina, los hombres deben responder a la medida justa sin excederse en sus derechos, y los dioses realizar y perpetuar lo que los hombres no pueden alcanzar sino bajo el cumplimiento estricto de las

leyes.

El poder divino relaciona las actividades humanas y sociales a los fenómenos naturales, pero las fuerzas naturales no están encarnadas en las fuerzas divinas aunque una realidad parezca ligada a la otra. Pensar en una equivalencia de los dioses con las fuerzas naturales es una explicación naturalista que no corresponde; *Ñamandú* viene a la vez del mundo de lo natural y lo social, de lo humano y lo sobrenatural. Hay diferencias entre el dios y la naturaleza, pero no las mismas distinciones que haría el cristianismo. Para los guaraníes existen múltiples fuerzas con distintas formas de poder, la acción no se limita a un solo campo, sino que se extiende a todos los de la realidad del hombre y la sociedad, de la naturaleza y el más allá.

El poder de *Ñamandú* se manifiesta con elementos juntos y ordenados en todas los fenómenos de la vida cotidiana, tanto en las realidades como en los fenómenos de la naturaleza, pero también en lo imprevisible. Cuando el *paje* necesita inspiración para intervenir, el poder de *Namandú* influye en sus actos, desde los más simples a los más transcendentales como dar el nombre a un niño, en cuya elección se juega el destino propicio o nefasto de una persona.

El poder divino no ha sido eterno. *Ñamandú* ha sido creado de las tinieblas primigenias en el curso de una evolución, no ha sido eterno pero es inmortal, dicen *Las Primitivas Costumbres del Colibrí* en la versión Mbya. Recordamos que también los hombres se vuelven inmortales y pueden acceder a la condición divina imperecedera. *Ñamandú* tampoco es todopoderoso ni omnipresente; su mujer lo engañó al cometer adulterio. Tiene una forma particular de poder y saber, de lo que resulta un mundo divino con antagonismos, tensiones y contradicciones, conflictos y luchas.

Pero, sobre todo, lo importante es el Saber de los dioses. Mientras no existía el saber, no existían dioses, no existía Tierra ni las cosas sobre la tierra porque no existía el saber de las cosas, de los dioses y la tierra.

El *Origen de Ñamandú* anuncia:

*“su futura morada terrenal
su futuro firmamento,
su futura tierra,
que desde siempre estaban...”*

El *fundamento del Lenguaje humano* explica:

*“reina la noche originaria,
no existe aún saber de las cosas”.*

A medida que se fue nombrando y conociendo, se fue creando y como una planta se fue desplegando: “*las divinas plantas de sus pies*”, “*divinas palmas con sus floridas ramas*”. Rubén Bareiro Saguier encuentra que en el mito de la creación la utilización del recurso reflexivo-pronominal instaura un círculo, como símbolo esencial de la génesis guaraní, un despliegue en círculo cuyo punto central es el futuro pecho de *Ñamandú*. La llama, la bruma, el sol y la fuente del sagrado canto se multiplicó y proliferó, gracias al eterno movimiento de los Padres y Madres verdaderas. En virtud de su divina sabiduría creadora, *Ñamandú* creó a los dioses secundarios de la palabra y designó sus funciones divinas; les encargó las llamas sagradas, el mar y sus ramificaciones y la neblina; Karáí es moderación, Tupa refrescante y Jakaira vivificante. Los dioses se saben divinos como resultado de un movimiento y no como principio de la creación. El saber contiene una enseñanza.

La naturaleza es movimiento, y está en el principio de todas las cosas, como el saber se sitúa por

encima de todos los dioses:

*“ del divino saber de todas las cosas,
saber que despliega las cosas,
hace que se sepan divinos,
Karaí Padre verdadero
Jakaira, Padre verdadero
Tupa, Padre verdadero.
Verdaderos padres de sus futuros hijos numerosos,
Verdaderos padres de las futuras palabras- almas,
De sus futuros hijos verdaderos:
Ñamandú hace que se sepan divinos”.*

Cabe agregar que la sabiduría, el saber; *sofía*, origen de todas las cosas en la cultura guaraní y fundamental en el pensamiento de la creación del mundo, es una figura femenina, lo que podría ser el reflejo de una manifestación más del equilibrio de poderes de la sociedad guaraní.

El poder divino, en diferentes aspectos y planos, está representado por la unidad, y sus diversos poderes concentrados en una sola persona divina. Definir los dioses separadamente es arriesgar lo esencial, pues hay una distinción entre la individualidad de los poderes divinos y la unidad de los mismos. La filosofía cristiana dice que la divinidad es una, y justamente, los guaraníes, piensan que lo Uno encierra la genealogía del mal: el cielo, la tierra, el agua y el fuego, los vegetales, los animales y los hombres, están marcados por el sello maléfico, y en ello se reconoce su valor corruptible. El modo de existencia transitorio, pasajero y efímero de este mundo, lo finito, es porque la tierra de los hombres encierra la imperfección, lo malo, por eso la llaman *Ivy Mba'e Meguã*, reino de la muerte. Lo uno, lo mortal, es incompleto; la tierra que habita es imperfecta porque en ella o se es hombre o se es dios. En un mundo trágicamente designado con seres cuyos destinos están determinados, esto significa que es esto y no otra cosa. Los guaraníes, por el contrario, enuncian en silencio su convicción secreta de que es esto y aquello al mismo tiempo; los *Ava* son hombres y al mismo tiempo pueden ser dioses.

Los guaraníes tienen la convicción de no estar hechos para la infelicidad y, la certeza de que alcanzarán el *Yvy-maraey*. Sobre los medios meditan los profetas y se remontan a los orígenes. Saben que desde sus orígenes viven sobre una tierra imperfecta, y se han habituado al mal porque lo conocían desde antes de la llegada de los europeos a sus tierras. La existencia es injusta, lo saben, pero ellos no lo desearon así. La injusticia les viene de este mundo que en su totalidad es imperfecto, y la desgracia se engendra en ello. Esto los lleva desde siempre a buscar otro espacio, en una existencia curada de la herida esencial, liberada de la imperfección.

En la tierra donde no existe la imperfección desaparece la infelicidad, el maíz crece solo, la flecha trae sola a la liebre, no existen reglas de casamiento y los hombres son eternamente jóvenes, y, sobre todo, el hombre es hombre y a la vez dios. Es decir, lo bueno es *lo doble*, lo que es a la vez lo uno y lo otro. Lo doble designa al ser completo que aspira a alcanzar a los últimos elegidos en el *Yvy-maraey*, destinación de los últimos guaraníes. Para llegar hasta ahí y ocupar el lugar de rango divino que les está reservado, han vagabundado a través de los siglos. Es pensamiento dualista en la religión y en la organización social, entre el hombre y la mujer, padres e hijos, y dualidad en el espacio y las formas.

El mito de los gemelos es ejemplar en la manifestación del espíritu dualista; dos mitades, el sol y la luna, los hermanos gemelos, como símbolo de la dicotomía sobre la cual están basadas todas las

instituciones y la cultura guaraní. El *alma-planta* encarnada en cada niño que retorna al lugar de origen, muestra el concepto de la existencia de dos almas y la creencia en la dicotomía de la naturaleza. Las interpretaciones dualistas están al margen del significado cosmogónico y del tema mítico. Este esquema dualista de disposiciones complementarias se integra dentro de un sistema cuadriforme del universo, en cuya creación se mencionan cuatro creadores míticos sostenido por cuatro varas dirigidas hacia cuatro direcciones; al norte se opone el sur, al este se opone el oeste. El esquema de las cinco *Palmeras Eternas* sobre las cuales se creó la tierra, con toda seguridad, representa los cuatro puntos cardinales y es el centro, el ombligo de la tierra de donde sale la Abuela. Esta representación de un huevo con un útero, da sentido por otro lado, al cádaver de las ánforas funerarias en su posición de retorno al útero. En este esquema dualista se organiza la vida simbólica y religiosa, y en él se desarrollan las actividades intersexuales en una distribución complementaria y recíproca de actividades.

El dualismo religioso y filosófico tiene una larga historia en la humanidad, desde Durkeim a Mauss. Tanto el dualismo como la polaridad, la complementareidad y el antagonismo. El dualismo es esencial al pensamiento de los pueblos primitivos, afirman unos y la escuela difusionista inglesa en particular, que se ha adherido a esta teoría. Según Elliot, Smith y Perry, el mundo arcaico se había uniformizado con los mismos elementos culturales de origen egipcio que habían viajado por el mundo entero e impuesto su civilización y organización social. Esta teoría ilustra una gran pobreza en la creatividad de los pueblos o de los seres humanos, pero se debe admitir que existe, en todos ellos, un tipo de oposición, como expresión de un sistema riguroso y articulado, perfectamente coherente de la actividad inconsciente del espíritu humano.

6. EL PODER SE OPONE A LA VIOLENCIA

Desde el momento en que los *Karái*, los grandes conocedores de la temática religiosa, los verdaderos sabios, perdieron la grandeza del poder, vino la esclavitud. Cuando la desgastada tierra y la devastada selva ya no pudieron seguir alimentándolos, vino el abandono, la fuga y la esclavitud, pero quedaron *las palabras* y permanecieron *las mujeres* para difundirla.

La creación del hombre como integrante del mundo y parte del cosmos se da por la palabra, humana y sagrada, al mismo tiempo que confiere al hombre su condición de elegido y le da la posibilidad de ser inmortal y a la vez divino. El *ayvu*, la máxima expresión del ser libre, es libertad y a la vez solidaridad, como medio de comunicación colectiva destinada a conglomerar. El *ayvu* es el principio vital que anima y mantiene erguido; la pérdida de la palabra es la muerte, por eso se entierra a una persona cuando ha perdido la palabra. El guaraní es portador de la palabra divina como su depositario sobre la tierra. Gracias a ello los elegidos, los *Porangue'i*, pueden conservar la vida y alcanzar la inmortalidad, sin pasar por la muerte. La palabra sirve para pasar de un mundo a otro sin perder su naturaleza, y de una tierra a la otra conservando la fuerza humana. A los autodenominados *tapedja*, pueblo de peregrinos y viajeros, las danzas y oraciones conducen hacia la tierra de sus antepasados, encaminados por el *paje*, gran “especialista del camino”.

Apasionados de la palabra como oradores pero también como oyentes inspirados, alcanzan un estado de ebriedad verbal. El público siempre se muestra ávido de escuchar, aún cuando los discursos tratan siempre de los mismos temas: el destino de la tierra, la importancia del respeto a las normas fijada por los dioses y la esperanza de alcanzar el *aguyje* de la perfección. Los interrogantes van siempre dirigidos a la memoria del pasado, a sus padres y a los padres de sus padres, los que

antaño fueron recompensados por los dioses y guiados hacia la Tierra sin Mal. El *Ñe'e pora* que los dioses envían a los que saben escuchar es un vocabulario especial no utilizado en el lenguaje corriente y, traduce conceptos abstractos cargado de metáforas, de uso estrictamente religioso.

El no cumplimiento de la palabra trae el mal, la falta de conocimiento y buena conciencia, pero, fundamentalmente la privación de sabiduría. Esta falta no es mera fatalidad, sino elección equivocada o desatinada. Para recordar las buenas normas y poder vivir en el cumplimiento de las leyes existe para cada ser la repetición reverberativa de las Sagradas Palabras.

Las *Bellas Palabras* que resuenan ante el silencio y cuya agudeza penetra los misteriosos laberintos de la muerte, reúnen elementos del pensamiento filosófico universal, con la figura del hombre de ascendencia divina como criatura inmortal. La riqueza y hondura de los poemas, de valor humano, antropológico, social y poético, sirven de mediación entre la naturaleza y la cultura.

Todos pueden escuchar e inspirarse en el lenguaje divino. Es más, los hombres se clasifican según sus dones de saber escuchar esta inspiración de los dioses; la primera categoría, que reúne a la mayoría de los adolescentes y unos pocos adultos, no podrá dirigir jamás las danzas porque no posee ningún canto; la segunda categoría, que incluye hombres y mujeres con varios cantos sin un poder susceptible de ser utilizado para fines colectivos, varía de estilo y contenido según el sexo, y ellos expresan modos de vida y valores distintos de la existencia humana. La mujer canta de rodillas con la cara escondida entre las manos y, de tanto en tanto, lanza sollozos estridentes; su canto es triste como si cantase llorando, en tono plañidero, su voz es fuerte. Cantan en conjunto y el resultado produce una sensación de malestar. Intervienen con su canto en circunstancias rituales y el tema central es la muerte, las enfermedades, o la violencia de los blancos. El hombre canta con voz potente y brutal, simula irritación, expresa una extrema virilidad y el contenido es estrictamente personal. Todo lo que dice es en primera persona, habla de sus hazañas, de sus heridas de cacería, de sus habilidades en la guerra, y aunque parece escucharse un coral de hombres, la apreciación es falsa pues el hombre, canta solo, en la noche, en ausencia de las mujeres. El canto del hombre no está adaptado a un ritual específico, depende de su humor e inspiración para improvisar. A esta categoría pertenece la mayoría de los adultos y ellos hasta pueden dirigir ciertas danzas. A la tercera categoría acceden los que son capaces de curar, prever el futuro y descubrir el nombre del recién nacido, en esta categoría van incluidos hombres y mujeres con el derecho a ser llamados *Ñanderú* y *Ñandesy* respectivamente; presiden los actos mágico- religiosos, los funerales y ritos de iniciación. A esta categoría pertenecen los *chamanes o pajes*. Y al fin, a la cuarta categoría solo acceden hombres cuyo prestigio de *paje* trasciende los límites de la comunidad, y pertenecen a un linaje de privilegiados; éstos tienen el control de la *circulación de las mujeres* y distribución de los productos. Se convierten con frecuencia en los dirigentes políticos del grupo y pueden conducir la gran danza del *nimongaraí*. A estos *Karaí* los españoles llamaron *Reyes de la Provincia* y les atribuyeron la responsabilidad del fracaso de la colonización.

Las bellas formas del saber, en la voz inspirada del *paje*, surgen generalmente en la placidez del alba o antes de caer la noche. En todo caso, el impulso de la fe parece caer en rebelión de la quietud de la noche, como si el sueño nocturno fuera la muerte de la cual la luz les arranca, y el silencio de la noche el desamparo en el que le han dejado sus dioses. Por eso, las lamentaciones diarias del *paje* se dirigen hacia el encuentro del sol mensajero de *Ñamandú*. Acostado en su hamaca o sentado alrededor del fuego habla en voz alta sin que nadie calle, y tranquilamente todos continúan sus tareas sin que nadie escuche, porque el discurso del jefe no está hecho para ser escuchado, ya que no dice nada nuevo. Nunca habla con la palabra del poder o de la autoridad: cuando habla no ordena, recuerda normas de vida. El sentido es una repetición, un acto ritual, en el que no cuenta la función

de comunicación inmanente al lenguaje, sólo cuenta el ritual.

La palabra se opone a la violencia como factor eje del poder. No debe ser interpretada como un simple privilegio de un individuo, más bien, como una manera de mantener el poder sin violencia, una garantía repetida para descartar la amenaza.

Capítulo III

El poder femenino

1. NUESTRA ABUELA

En el mito del *Agua genuina* y *Nuestra Abuela rejuvenece*, los Mby'a- guaraní plantean la filiación femenina en el origen de la creación; en el inicio del mundo existía la *Abuela de la humanidad* que vivía en el futuro centro de la tierra. La Madre Diosa quedó en el pasado, se convirtió en algo lejano que pasó a ser una *Abuela*, como es el caso de la anciana Tiamat de Babilonia.

En Ayvu Rapytá, los Mby'a recuerdan:

“ Nuestra Abuela no tenía madre, padre tampoco tenía, ella por sus propios medios se proveyó de cuerpo...” “...tenía un hijo Nuestra Abuela,... pero ella tuvo hijo sin causa, sin causa tuvo hijo en sus entrañas”.

El texto mítico de los Mby'a, que relata el misterio de la maternidad en el momento inicial de la historia del mundo o fundamento del lenguaje humano, dice que la Abuela tuvo un hijo; *Nuestro Padre Ultimo- Ultimo Primero* del contacto con una lechuza:

La futura madre de nuestro padre l'a'i era niña púber...Todas las noches hacía dormir su ave a la cabecera del lecho. Ella golpeaba suavemente a su dueña con sus alas en la cabeza, y la niña con esto quedó embarazada.”

En el mito Pa'i de la creación del mundo, como en el mito del *Agua genuina*, la mujer es representada como una Madre universal, gran diosa totémica. En el origen de la creación del mundo está la imagen de la feminidad. La futura Madre surge “inengendrada” del fluido vital. En los textos Pa'i este elemento vital, el principio de emanación del que emergen los dioses y la misma humanidad es *Jasuká, Jasuká-vy*. Para Schaden no es un dios ni una persona. Por el contrario, para Cadogan (1957) probablemente ha sido una diosa totémica, especie de madre universal. *Jachukáva*, en mbyá, es el símbolo de la feminidad; *jachukavá- vyapú* el canto ritual de la mujer y, adorno ritual de los apapokuva, reincidentemente, *jasukávy* es el bastón de plumas que ofrece el *paje* a cada participante del ritual.

Al remontarse Cadogan al origen de este fluido vital hace referencia a los mitos tupí- guaraní y a otros troncos étnicos y lingüísticos y se encuentra con que los antepasados míticos Guayakí son de origen subterráneo y aparecen en la tierra gracias a un hermoso curso de agua. El padre de los pueblos guaraníes del área de Asunción, según encuestas realizadas por Cadogan, también surge de las profundidades de un lago, igual que la Abuela mby'á, madre del héroe solar, *Ñande Ru Pa'i*, que nace inengendrada del fluido vital y aparece misteriosamente de las entrañas de la tierra, gracias a un hermoso curso de agua subterráneo situado en el centro *Yvy Pyru'ã* ombligo de la tierra. Al pie de una palmera pindó eterna que se yergue al borde de las aguas surgentes *Yva Yvu* nacen las primeras semillas de vida y formas evolutivas. También el Abuelo de los Avipones, como el antepasado mítico de los Mbayá, surge de un profundo lago. ¹

La mujer originaria surgió de un agujero del fondo de la tierra y nació sin la intervención de un

hombre. Antes de que apareciera el fluido vital, el universo era una “singularidad” cósmica, una especie de “agujero negro” primordial que hace pensar en el big-bang de Hawking, lo que revela que la tradición religiosa y filosófica guaraní ha dado respuestas que la moderna cosmología especulativa da de lo que se presume sobre el inicio del mundo.

Samaniego describe el elemento primario o vital como una llovizna perpetua y clara. Con seguridad, de este *rocío primigenio* surgió el germen de la tierra y de ella también fueron creados la legendaria y el bambú sobre las cuales se creó la humanidad, y de estas dos plantas se fabrican los instrumentos rituales que en varias culturas representan el elemento femenino.

Aquí, como en la abundante literatura mitológica universal, este hecho otorga el privilegio de la creación de una Madre virgen. La virginidad, que en estos casos es atribuida a una disposición y no a una actitud sexual, es lo que más tarde se convirtió en ideología.

Sin lugar a dudas, es con la confrontación de las capacidades sexuales como se disputa el poder y la capacidad de la mujer de engendrar nuevos seres, como motor de vida. El campo predilecto donde se desencadena el enfrentamiento de poderes convierte a la fecundación en el núcleo de la legitimación del poder femenino. La capacidad reproductora pone en evidencia que, según su función, la mujer no siempre ocupa el mismo lugar en la sociedad o en los actos rituales. Las doncellas o las ancianas, que no tienen el poder de dar vida y carecen del don de fecundación, tienen designado un papel de alta consideración en la sociedad: las doncellas, se reservan el ritual de mascar los granos para fabricar el Kaguayjy o mazamorra para fortaleza de los guerreros y cazadores, mientras que las ancianas preparan el cadáver para el ritual antropofágico.

La fecundación y la fertilidad de los seres humanos han dado lugar a leyendas, mitologías y creencias que jalonan toda la historia de la humanidad; de este modo, igualmente son extraordinariamente reveladores los mitos y creencias guaraníes sobre los orígenes de la especie humana.¹

Si se considera imposible la concepción en el hombre, la fecundación sólo puede ser femenina, y ello nos remonta indefectiblemente a una Madre primera, Abuela, Tierra- Madre. Por lo demás, el proceso fisiológico del nacimiento no siempre se presenta evidente en las creencias de los diferentes pueblos y sigue planteando el interrogante sobre el punto inicial. Este debate pasó a convertirse en uno clásico dentro de la antropología. La historiografía universal sobre el carácter femenino del origen del mundo data apenas de los años setenta, y ha sido fundamentalmente desde el punto de vista del hombre; ello hace que siga siendo difícil situar a un dios o una diosa en el origen de la humanidad. La crónica ha sido escrita de tal forma que la idea de concebir los espacios específicamente femeninos en la vida social y política en general significa cambiar el sentido de la historia.

Se atribuye a la mujer el primer elemento vital, pero la creación de la futura morada terrenal y el fundamento del lenguaje humano son obras de *Ñamandú*., hijo o esposo de la Abuela, según el contexto. La Abuela o Madre es el elemento primario, pero *Ñamandú* es el creador, el Primero- Ultimo Ultimo- Primero. Un estudio realizado por Gabriel Soares en 1567, *Tratado Descriptivo do Brasil*, sobre el comportamiento de los Tupi- guaraní en el campo de la sexualidad lo confirma: los indígenas atribuyen al hombre la concepción del hijo y a la mujer la de simple recep-táculo; el hombre concibe y pasa el hijo a la mujer sólo para que se lo guarde por un cierto tiempo. ¹

La relación entre copulación y procreación es inexistente y la imagen es invertida al negar el papel de fecundadora a la mujer y presentar la paternidad sin madre. Aparentemente, el vínculo

entre el hijo y la madre sólo se da por el reconocimiento social de la unión matrimonial de la pareja.

Para los evolucionistas la teoría del matriarcado en el origen de las sociedades se basa en la ignorancia sobre el proceso de fecundación de los pueblos primitivos, y en la creencia de la fecundación sin participación masculina. Graves admite, que ha sido tan sólo a partir del momento en que oficialmente se reconoció que una mujer daba a luz a un niño a continuación de un coito, cuando las concepciones religiosas del hombre dejaron de atribuir a los vientos y a los ríos el poder de fecundar a las mujeres.

La creencia en los mitos originarios de la existencia de una Madre diosa es inegable, lo discutible es la negación de la fecundación como la causa de la filiación masculina. Tampoco se puede decir que la magia y la religión existen por ignorancia, ni que se acostumbra a practicar un ritual por ejecutar meros gestos mágicos, de eso se ha ocupado suficientemente Leach en la *Unité de l'homme* (1980). Existe la necesidad de repetir los mitos como una verdad, pero no por eso son necesariamente admitidos como verdad. Los gestos y la palabra influyen en el deseo, afirmar lo contrario llevaría a cuestionar muchas creencias, como la de la Virgen María, que engendra un hijo y no obstante es un dogma admitido como de valor teológico por toda la comunidad católica.

2. PRINCIPIO DE EMANACIÓN

En el mito del *Agua genuina*, los guaraníes hacen una caracterización sutil con respecto al nacimiento del hijo. La Abuela concibe en forma mágica sin copulación, y la forma es más mágica aún por tratarse de una abuela, una mujer sin poder de fecundación. La significación implícita de esta gracia acordada, como dijimos anteriormente, se debería al hecho de que el hijo engendrado está destinado a ser un dios.

Las creencias cristianas igualmente atribuyen un sentido mágico a la creación y divide la naturaleza de Cristo en dos: la divina y la humana. La divina, elemento masculino de la concepción, es atribuida al espíritu santo, y la humana a José, esposo de María, quien aun siendo madre virgen está casada con José. La existencia de la Madre virgen en el seno de sociedades, como la cristiana o guaraní, confirma ser una versión estructural repetida en diversas culturas, y, también en las patrilineales. Por cierto, la fuerza de las interpretaciones ideológicas ha sido un motor de recuperación decisiva en las creencias y mitos.

No obstante, aunque este mito cristiano presente alguna semejanza aparente con el guaraní, la diferencia es más importante. En las sociedades guaraníes la Abuela es el reflejo de un poder eminentemente femenino en la sociedad, mientras, el mito cristiano de la Virgen madre ha venido a legitimar la superioridad masculina sobre la femenina y la dominación de las clases dirigentes sobre las clases sociales dominadas que dio lugar al dogma del Dios Padre. En nuestras sociedades colonizadas por los españoles, éstos no se casaban con las indígenas, pero tampoco las rechazaban, como concubinas sumisas y, en el Paraguay en particular, permitieron a sus hijos acceder a la clase elitista. Por el contrario, en las sociedades colonizadas por los protestantes, que de manera general rechazan el mito de la virgen, el dogma del Dios Padre no ha dado lugar al culto de la Virgen Madre y los colonizadores se negaron a dejar a sus hijos bastardos ascender de condición social, aceptando únicamente la legitimidad del nacimiento como garantía para beneficiarse de una condición privilegiada. La virginidad aparece, de este modo, como una disposición ideológica y no como una actitud sexual.

La ignorancia natural sobre la fecundación, que algunos antropólogos atribuyen a los pueblos primitivos, se documenta en la historia religiosa y en las costumbres de algunos de ellos; esta teoría igualmente tiene su fundamento en revelaciones hechas por los Mby'a; éstos sostienen que una mujer engendra un hijo porque ha sido golpeada por las alas de una lechuza, mientras que otros afirman que es porque la mujer se ha sentado cerca del fuego, ha sido capturada por un animal o simplemente después de haber tenido un sueño. Del mismo modo, la aceptación de la maternidad parece haber sido un largo proceso histórico.

La hipótesis de la ignorancia de la fecundación en algunos pueblos, indirectamente les atribuye una edad, considerándolos niños, con creencias infantiles, en confrontación a otros considerados adultos. El descubrimiento del huevo reproductor, de todas maneras, es un hecho que data de apenas un siglo y medio. Los indígenas, observados por M. Mead, piensan que un niño es fruto de largos cuidados y no de una breve relación y es impensable que pueda nacer un niño cuyo padre ha estado ausente durante varios meses después del acto. La paternidad biológica no ha quedado establecida pues, sin duda, los conocimientos que tienen al respecto son confusos e imperfectos. No obstante, el no establecer una relación entre copulación y fecundación no significa que lo ignoren. Como bien saben los antropólogos, todos los pueblos aceptan vivir en la creencia de sus mitos para legitimar su identidad, por lo tanto la simple ejecución de ciertos actos no significa que se crea en sus efectos mágicos.

En la actualidad tal vez parece absurdo considerar la ignorancia del proceso de fecundación, sin embargo, en este aparente desconocimiento se ha basado la teoría para dividir a los pueblos en niños y adultos, aproximar el hombre al animal y hacer la distinción entre “salvajes” y “civilizados”, dejando establecidas las diferencias ideológicas radicales en los análisis antropológicos.

En definitiva, la falta de relación entre cópula y procreación no parece atribuirse a la ignorancia, sino que, como dice Leach, la ignorancia se presenta como una especie de dogma. La línea de demarcación entre los dos mundos, humano y divino, necesita una mediación. En este caso, la concepción virginal es la de un hijo destinado a ser un dios o héroe legendario. La mediación se hace a través de una condición femenina “mágica” que descarta la intervención masculina en la procreación. De cualquier manera, los temas mitológicos de copulación legítima o ilegítima, entre los dioses y los hombres están ligados a un simbolismo del tiempo y una forma imaginaria del más allá, difíciles de entender.

El primer conflicto que se plantea es cómo se puede conciliar la creencia de la madre virgen y la de la paternidad sin madre. Al descartar la hipótesis evolucionista de la sociedad, ¿es acaso la necesidad de afirmación y legitimación del poder masculino la que descarta a la mujer de la fecundación?. En varias sociedades existen ritos de transexualidad o de inversión. Entre ellos puede incluirse el *ritual de la cuvada* de los tupí-guaraní: conjunto de comportamiento y rituales en que el marido desempeña el papel fisiológico y social de la madre, su esposa, en el momento del nacimiento del hijo. Según unos, es una manifestación masculina de protesta contra la resistencia femenina a la dominación. Pero, en lugar de hacer figura de inversión de las formas de resistencia o decir que el hombre busca asimilar la femineidad a su propia humanidad, se puede afirmar que estos ritos conciernen a ambos sexos y afectan en ambos sentidos. En provecho del orden establecido y ante el efecto del poder segmentado encuentran el equilibrio de fuerzas dentro de una dinámica compartida.

Para ser reconocido como padre, el hombre debe cumplir una serie de funciones “maternales” como cuidar y proteger al hijo que reconoce como suyo. En el ritual de la cuvada el hombre afirma

el derecho de “segunda madre”, se declara reproductor y marca la ascendencia definitiva con el hijo que va a nacer. El convertirse en “madre masculina” le permitirá ser llamado padre. El padre guayakí, dice Clastres, es el primero en tomar al hijo en sus brazos para legitimar su paternidad; entre los Mby’a, otro hombre llamado *abuelo* asiste al parto en lugar del padre y es la tía paterna quien tomará al niño en sus brazos y le acariciará.

El nacimiento no determina la paternidad, es el cumplimiento de un acto social que necesita ser legitimado en un acto social iniciático que reconoce al hombre como padre.

La sociedad guaraní es patrilineal, no obstante la organización social de la comunidad depende casi exclusivamente de la mujer y la preeminencia del linaje femenino es indiscutible, como demuestra el hecho de que el casamiento preferencial sea con el hermano de la madre. En muchos casos se conserva la residencia matrilocal; la mujer mantiene su residencia de origen y disuelve las relaciones paternas del hombre; de hecho, un inminente poder femenino coexiste con el poder masculino en esta sociedad y los hermanos de la mujer pasan a desempeñar un papel primordial en el grupo doméstico.

¿Cómo el poder masculino se impone e irrumpe en la sociedad? ¿Es acaso porque el hombre necesita probar el poder que en la mujer es evidente que recurre a mecanismos ideológicos y busca recursos en esquemas represivos si es necesario?.

3. DEL MATRIARCADO AL PATRIARCADO

Toda la Europa neolítica, a juzgar por sus mitos y leyendas, poseía creencias religiosas ostensiblemente coherentes, fundadas en el culto de la Diosa Madre, con diferentes nombres. En todos se encuentran presentes los mismos elementos aunque estructurados en forma diferente y con elementos diversos. El caso de Adonis,¹ es una variante distinta pero con características similares a la cristiana. Este tipo de creencia es una variación de un solo y mismo tema estructural que considera que la cópula de los dioses con los hombres es incestuosa. Y sólo una madre-virgen puede resolver el conflicto sin transgredir la prohibición.

Han existido muchas madres vírgenes en la antigüedad; Afrodita también llevaba el nombre de virgen. No es raro encontrar, sobre el misterio de la maternidad, relatos míticos guaraníes análogos a los de la mitología universal, sobre todo en lo que se refiere a las representaciones rituales y a las estructuras elementales, aún cuando el sentido anecdótico sea diferente. Se conocen creencias de Madres diosas y vírgenes en el origen de la humanidad en muchas regiones del mundo. Más tarde, éstas fueron remplazadas por otras de orientación masculina; la lucha contra la diosa, recuerda Campbell (1988), ha sido muy fuerte entre los hebreos, y por haberla adorado en la cima de las montañas muchos reyes han sido condenados. Al buscarse los orígenes remotos de la sociedad griega, autores como Graves presentan a Deméter como la madre terrestre, la representante mortal de la Madre originaria, sacerdotisa, intérprete iniciada en las prácticas del culto. A ella se le confía el desempeño de los misterios de la religión. Las costumbres prehelénicas, continúa diciendo Graves, preservaron en la devoción por Deméter, en su gineocracia, un germen de naturaleza femenina reprimida y desmembrada por la evolución posterior.¹

El paso del matriarcado al patriarcado, en lo que a poder femenino y masculino se refiere, es uno de los puntos de inflexión más crucial en la historia de las relaciones intersexuales de las

sociedades. Esta gloria, de haber producido el más puro desarrollo de la naturaleza de la paternidad —dicen numerosas feministas y antropólogos— se la atribuyeron históricamente al pueblo ático: Atenea, hija de Zeus, brota de la cabeza del padre y nace, por segunda vez, sin madre, por lo cual se instituye la paternidad sin madre. En la “*Orestíada*” de Esquilo Atenea absuelve a Orestes del matricidio cometido. A partir de estos hechos se asegura la paternidad, incluso en la legislación, y la diosa aparece benévola con todo lo masculino, y servicial con los héroes del derecho patriarcal, mostrándose funesta y hostil con todas las diosas del estado amazónico de los tiempos primitivos. Pero también, existe Las “*Danaides*” otra tragedia de Esquilo que no se menciona lo suficiente: Afrodita absuelve a Hypermestra de la acusación de no haber cometido el crimen y matar a su esposo. En la anterior, Atenea absuelve al hombre, en la segunda Afrodita libera a la mujer. El error existe en ambas; el del hombre es evidente, el de la mujer paradójico y, en base a estas absoluciones, ante el error que en uno se presenta como real y en otro paradójico se fundó la Atenas clásica. Con esto, la existencia de un sistema matriarcal en el origen de las sociedades no parece ser evidente, pero tampoco se niega su existencia. Faltan elementos en la antropología universal para llegar a una conclusión definitiva.

Del mismo modo, es imposible afirmar la existencia de un sistema matrilineal en el origen de las sociedades guaraníes. Con certeza, ha habido transformaciones, y si en el origen de ellas se encontraba un sistema matrilineal, los fenómenos en mutación han dado lugar a diferentes combinaciones, cuyos caracteres entraron en correlación en formas variadas. Sea cual sea la teoría de parentesco adoptada, “la familia” no es la misma en todas las sociedades humanas ni en el espacio ni el tiempo; existen familias monogámicas y por grupo, consanguíneas y por clases, dentro de las cuales se observan otras variantes y combinaciones.

4. MITOS Y LEYENDAS

Los sistemas simbólicos, las instituciones, las creencias y representaciones sociales, nos llevan al estudio del conocimiento del ser humano, para cuyo análisis se utilizan diferentes puntos de vista. Las escuelas funcionalista, culturalista o estructuralista no definen de la misma manera lo que es la cultura como objeto de estudio ni ve del mismo modo al otro que es sujeto de análisis. Cada uno a su manera, lo cierto es que todos en general muestran pueblos nostálgicos de un paraíso perdido, melancólicos de un pasado donde se vivía mejor.

La dificultad intelectual del ser humano estriba en poder considerar al otro como diferente e igual a la vez. Las divergencias antropológicas se definen por la categoría con que se define al otro; el evolucionismo lo sitúa como un ser diferente o retardado, el culturalismo igualmente pero desde el punto de vista cultural, y el funcionalismo, analiza los diferentes componentes de cada sociedad. Estos puntos de vista tienden a ocuparse exclusivamente de los mecanismos internos de una sociedad e ignoran el aspecto histórico, eliminando el devenir de las sociedades.

Excluyendo el evolucionismo, las demás escuelas: funcionalista, positivista, empírica, descriptiva o estructuralista, niegan la existencia del matriarcado en la historia. Admiten que si bien existieron sistemas matrilineales la autoridad política siempre ha estado en manos de los hombres.

El evolucionismo sitúa al matriarcado en el inicio de la humanidad y ve entre los iroqueses una verificación empírica de las teorías sobre el matriarcado de Bachofen y Malinowski, que para la mayoría de los antropólogos es una aproximación folclorista a la realidad. Sin embargo, estas teorías

han servido de testimonio a autores como Reich, no sólo para demostrar el paso histórico de un estado de filiación a otro, sino para probar lo falso de la proyección del complejo de Edipo, al proclamar además como típicamente occidental la sociedad patriarcal y la imagen del padre opresor que Freud presenta como símbolo de autoridad y orden social.

La teoría que defiende la existencia de sociedades matrilineales en el origen de la humanidad se opone a la universalidad del complejo de Edipo y, hace surgir el legendario enfrentamiento de las teorías de Freud y Malinowski. Este etnólogo de profesión ha conocido la celebridad por la sexología, pero no ha sido en ella donde reposa su valor de investigador. Él sostiene que la organización matrilineal de los trobriandeses destina al hermano de la mujer a compartir con su cuñado el papel social de padre opresor, símbolo de autoridad y orden social, y responsable de la violenta separación del hijo de la madre en nombre de la prohibición dramática y traumática del incesto. En estas condiciones, el concepto de la figura del padre como enemigo de la unión madre e hijo se acerca a la tesis de Levi- Strauss, que presenta al hombre no como pura natura sino cultura. Como esta teoría aparece en una época en que el psicoanálisis está en plena voga, los enfrentamientos se hacen sentir de inmediato y la respuesta de Ernest Jones (1925) se sitúa entre las primeras.

Tylor, conjuntamente con Boas, Levy- Bruhl, Radcliffe- Brown y otros, fue uno de los primeros en ocuparse de grupos humanos desde el punto de vista de las ciencias sociales. Este ha establecido una correlación y evolución entre los sistemas de filiación y la práctica de *la cuvada* y presenta a las sociedades patrilineales como supervivientes de la preeminencia femenina.

Tylor considera primordiales las relaciones de parentesco para la comprensión de las sociedades primitivas y las convierte en la ley más importante de la organización social; lo mismo confirma Briffault en *The mother* al decir que es lo más sagrado en la mayoría de las sociedades primitivas porque está en el origen de ellas mismas. Esta regla permite controlar la vida sexual de una sociedad y hace que las mujeres no se casen con sus hermanos o padres sino con hombres de otros grupos para que pueda efectuarse el intercambio social. Es la ley de “intercambio de mujeres” en la terminología de Levi- Strauss.

El punto de vista evolucionista de Morgan, que ha influido considerablemente en el pensamiento marxista, como se puede constatar en el *Origen de la Familia* de Engel, afirma que los sistemas patrilineales derivan de los matrilineales, y que en un momento dado de la historia tanto Grecia como Roma tuvieron que ser matrilineales. Estas conjeturas tienen un valor relativo, ya que presuponen algo que no demuestran. No obstante, estas observaciones revelan combinaciones de carácter que pueden correlacionarse con las particularidades de los diferentes sistemas. La complejidad de los mismos, aún desconocida por Morgan y por Tylor, hoy es ampliamente admitida; las sociedades no son exclusivamente patrilineales o matrilineales sino que vienen combinadas.

Aunque se pueda refutar los argumentos evolucionistas, estas afirmaciones, independientemente del punto de vista de esta teoría, han permitido clasificar los sistemas de parentesco y abrieron una vía fecunda en este campo. Lo que se sigue reprochando a esta escuela es la falta de nexo entre estructura de parentesco y demás instituciones y sistemas simbólicos de la sociedad, que redujo la función social al carácter de símbolo y la función de símbolo al carácter de cultura.

Sin embargo, aun cuando el evolucionismo del siglo XIX ya no sea de actualidad, sigue ejerciendo una fuerte influencia entre los estudiosos de la mitología y de las sociedades primitivas en general. Graves, gran especialista de la mitología universal, sigue convencido del poder femenino en los orígenes de la humanidad y comenta en *Los Mitos griegos* (1958) que en los pueblos de

Europa antiguamente hubo un período de tiempo, cuando el concepto de filiación masculina aún no había penetrado el pensamiento religioso, en que no se conocía la existencia de un dios pero sí de una diosa, como Hestia en Delfos, a quien se ofrecían los sacrificios públicos y era considerada inmortal, inmutable y todopoderosa. El mismo en sus “*Mitos bíblicos*” y en “*Diosa Blanca*” hace lo mismo con respecto a la diosa Astarté y sus versiones transculturizadas.

Graves considera que la teoría freudiana está basada en un malentendido cuyas raíces se encuentran en Tebas, cuando el viejo rey debía morir para que el próximo lo sucediera al casarse con la viuda. El nuevo rey, aunque fuese extranjero, teóricamente era considerado hijo del viejo rey. Más tarde los pueblos patriarcales que invadieron Tebas interpretaron mal esta costumbre y consideraron que se trataba de un parricidio y de un incesto, configurando en la historia de Layo - Yocasta - Edipo.

Primeramente el rey tenía un período limitado de reinado, al término del cual debía morir. Luego se aceptó que un niño rey sustituyera al rey adulto por un día, al término del cual debía ser sacrificado para salvar al viejo rey. Más tarde se substituyó al niño por un animal. Finalmente, se compartió el reino en dos períodos alternados, o la reina autorizaba a dividir su reino en dos para que ambos reinaran simultáneamente en diferentes regiones. Con todo, sigue diciendo Graves, el rey vestía atuendos femeninos como representante de la reina en las diferentes ceremonias, y el trono permaneció matrilineal por mucho tiempo, hasta que un rey audaz, en el momento en que su reinado llegaba al fin, quiso prolongar su derecho y decidió cometer un incesto con la heredera al trono que era considerada como hija suya.

Graves sitúa el paso de la filiación femenina a la masculina en Grecia antigua en el momento en que se produce una sublevación de la población prehelénica, que comienza como una conspiración contra Zeus y termina con el sometimiento de la diosa Hera; Atenea, al votar en favor de Dionisos y pasarse al lado del padre en el Consejo de los dioses del Olimpo, lo hace ocupar el sitio de Hestia y provoca un desequilibrio en la representación equitativa de sexos. El nuevo consejo que se constituyó estaba formado por cinco diosas y siete dioses en lugar de los seis equitativos del prehelénico. Al ser reconocido por todos, el nuevo sistema del Olimpo se convirtió en un compromiso entre las concepciones helénicas y las prehelénicas, que permitió que la ascendencia, la sucesión y la herencia patrilineal fueran restando importancia a los mitos para dar lugar a la leyenda, que a su vez integró la historia.

La filiación masculina en el origen de las sociedades y la universalidad del complejo de Edipo se convirtieron en los debates fundamentales que dividieron a los antropólogos en dos grupos: por un lado, los que como Boas defendían esta tesis; por otro, los que como Lowie reprochaban a aquellos no tener suficientemente en cuenta las variables individuales de los pueblos estudiados. Pero no quedaron sólo en eso las divergencias, que por cierto las distinguían de las sociedades más *avanzadas*, sino que sirvieron a estudiosos, como Clastres para elaborar su teoría de la *Sociedad contra el Estado* de los guayakíes, y a Deleuze para construir su teoría del *anti-Edipo*. De esta manera, han atribuido a los indígenas una forma de intersubjetividad particular y les ha hecho caer en nuevas tendencias evolucionistas. A éstas se suman ejemplos que prueban la dificultad de explicar las creencias, y la eficacia a la vez de lo sagrado y de la historia.

Capítulo IV

Identidad Sexual

1. LA MUJER GUARANI

Lo que sabemos de la mujer guaraní de la época de la colonia ha sido exclusivamente transmitido por la mirada del hombre. El hombre catalogó, creó y designó la imagen de la mujer americana. Existen lagunas en la información que dificultan la definición del papel de la mujer, como del hombre, en la sociedad. Sin duda, los cronistas y viajeros nos transmiten lo esencial, pero éstos, como los demás que se ocuparon de los indígenas, no vieron la sociedad desde una perspectiva intersexual y además agravaron ciertos puntos de vista con su visión androcentrista.

La mujer Tupí- guaraní, de la que nos hablan Thévet (siglo XVI) , Léry (1557), Staden y Schmidl (1534-1554), es una mujer de cuerpo vigoroso y bien proporcionado, de rostro emotivo y sensual y, sobre todo, alejada de la atmósfera de inseguridad de la temible selva, cultiva la tierra como máxima expresión de fecundidad. Es la imagen de la mujer idílica, símbolo de fuerza y salud en respuesta a la visión ideal de la sociedad agrícola primitiva. La mujer guaraní no solo sabe parir hijos con la sorprendente facilidad con que describen los cronistas, además posee la facultad mágica de hacer crecer las plantas y por esta capacidad de fecundar y hacer germinar los frutos se la identifica con la tierra.

En general, llaman la atención las características pintorescas con que se describe a las mujeres indígenas; aparecen, detrás del hombre, relegadas a un segundo plano. No obstante, ciertas ilustraciones muestran a la mujer afirmándose con cierta omnipresencia, como el caso de las *canibales* salvajes. Estas mujeres representan la femineidad monstruosa, y abren las puertas a la transgresión al invertir las reglas; aparecen desnudas, con un rictus amenazador en los labios, una mirada amenazante en los ojos, y una abundante cabellera negra desparramada, como llevaban las brujas en Europa y como éstas parecen tener poderes infernales y salvajes. El mundo natural de la selva, igualmente amenazador, que les rodea, con sus misterios y fantástica exuberancia, ayuda, aún más, a que estas mujeres encarnen la maldad primaria.

Llama la atención el aspecto de horror, de dolor y muerte en la mujer guaraní, porque si los europeos están acostumbrados a los horrores de las guerras sangrientas, el monopolio de la violencia ha estado siempre en manos de los hombres. Esta representación de la mujer peligrosa es muy conocida por ellos, como lo reflejan magníficamente bien los grabados de Dürero del siglo XVII de la mujer embrujada o endiablada. Pero la guaraní es más. Asesina, devoradora de hombres, con su gesto desafiante y su físico peligroso que refuerza la crueldad, es también la seducción. Mujer sensual, amable y cariñosa. Bella, de trazos armoniosos, elegante y de gestos graciosos. Todos estos elementos se han ido agregando para incitar la imaginación erótica del europeo.

La mujer guaraní, se ha dicho, ocupa un lugar preeminente en la sociedad, y de hecho, es autónoma en su producción e independiente en sus actividades, pero decir que “la libertad con que se entregan estas mujeres que viven carentes de freno”, en un “verdadero clima de libertinaje” o “promiscuidad sorprendente”, como dicen los viajeros y religiosos, carece de fundamento, a menos que se trate de comentarios provocados por los prejuicios de los europeos. Aquí es verdad que el

clima permite y favorece la desnudez por el constante contacto con el agua y, como menciona Azara, también ayuda a desarrollar una precocidad sexual en las mujeres que las lleva a casarse entre los diez y doce años. Tanto esto como el estado general de limpieza e higiene en estas mujeres que, según parece, siempre van, si no desnudas, impecablemente vestidas de blanco, es lo que deja muy sorprendido a los europeos.

En cierto modo, esta imagen de mujer sirvió para que la imaginación del hombre europeo proyectase sus propias actitudes, creencias y representaciones. Formas femeninas que recuerdan sorprendentemente los cánones de belleza renacentista, donde la desnudez, en contraste con el hombre cubierto de armaduras, era uno de los temas más repetidos en la representación de la sensualidad. No obstante, los europeos no estaban acostumbrados a este choque sensual de la desnudez porque aquí se trataba de un impacto simbólico, del descubrimiento del cuerpo de la mujer por la vista y el tacto, del conocimiento del otro que tenía enfrente y aparecía cubierto por lo desconocido, pero descubierto por la desnudez, inocente y excitante, de la mujer que con aire tímido y sumiso en ese ambiente frenético canta y danza infatigablemente, como máximo símbolo de sensualidad y erotismo.

La mujer encarnó la femineidad maravillosa y monstruosa a la vez, la maldad primaria pero también la seducción y, en ambos casos, se convirtió en leyenda. A partir de esta mujer amenazante y cariñosa, el europeo recreó sus propios mitos y creó el sueño del hombre europeo y la mujer americana. Con sus fantasías marcó los límites entre su mundo y el desconocido que tenía enfrente.

En la actualidad, estudios más científicos nos permiten tener una visión más próxima de la realidad. Y podemos hablar desde un punto de vista más objetivo de las leyes y prohibiciones de las sociedades guaraníes, en contraposición a las europeas.

2. COMPLEMENTARIEDAD SOCIAL

La segregación de sexos existe, aquí, como en todas las sociedades, para preservar el orden social, y las diferencias entre la mujer y el hombre se manifiestan, tanto en la manera de ver el espacio físico natural que les rodea, como en la forma de organizar el trabajo. La complementariedad productiva y reproductiva, como factor dinámico de socialización, pone en evidencia las diferencias sociales, jerárquicas y desiguales, que no alcanzan un nivel complejo de desarrollo.

La mujer no participa en ciertas esferas de la vida social; está excluida de la caza, de la pesca o la guerra, pero acompaña al hombre en estas actividades exclusivamente masculinas. Los fundamentos ideológicos de la cultura, que resuelven las relaciones de poder están basados en un sistema de creencias de contenido mítico y religioso que hacen que los hombres y las mujeres aprendan unas reglas de conducta, una moral, una ética o una actitud política, para ser aceptados como miembro de su sociedad.

La mujer, dice Cadogan, encuentra junto al fuego su fulgor, allí, donde enciende las brasas, donde se mantiene la llama. El fuego identifica a la mujer; *tembesy* es el fuego, pero también tiene el sentido de femineidad. Recuerda Müller que *Takua Rembipe* significa *fulgor del bambú*, y que el bambú es el símbolo de la femineidad y a la vez el nombre de la esposa de Tupa Samaniego (1968) confirma al recordar que *tembipe-ju* quiere decir *fulgor eterno* y que *Takua Rendy-ju Guasu Bambú de grandes llamas eternas* es el nombre de la Madre de los dioses de la teogonía pãi.

Antiguamente el hombre producía el fuego por fricción, preferentemente del pindó y la mujer se

encargaba de mantenerlo encendido. Después, llegó el fósforo y produjo una fisura en la estructura mítica y social. Con toda razón Cadogan dice que:

“Cuando la mujer no dependa del hombre en la producción del fuego, será una guardiana más descuidada y menos fiel, y el fuego despreciado. De ahí que a las oposiciones pertinentes entre el trabajo del hombre y el trabajo de la mujer se vuelvan menos nítidas y sus posibilidades semánticas menos precisas, no habría más que un paso.”

Preparar los alimentos junto al fogón y comer junto a las brasas, espacio interior donde realiza la mayor parte de sus tareas, la mantiene adentro, junto al fuego, mientras, el hombre se vuelca para afuera, espacio exterior. No obstante, la mujer no se reduce al espacio interior y el hombre al exterior; ella, como dije anteriormente, acompaña al hombre a la cacería y a la guerra. La división de las tareas no es técnica sino de carácter ideológico, se confirma una vez más .

Protectora del fuego como Hestia, la mujer guaraní también se identifica con la tierra como Deméter. La subsistencia del grupo depende del cultivo del maíz y la mandioca, base de la alimentación de la comunidad. Ella produce los productos de subsistencia y los fondos de reservas para casos de urgencias, como los provocados por las sequías o inundaciones, fiestas y ceremonias. Cultiva la tierra y almacena sus frutos. La comunidad no pueda contar con el aporte del hombre para subsistir, éste es nómada y se ausenta para ir a cazar y pescar por períodos indefinidos de tiempo.

La mujer conoce el secreto de la fertilidad, de ella depende que la semilla germine y dé frutos. Conoce la forma de cultivar los granos y las raíces. Más tarde enseñará al europeo desde cómo elaborar la harina de mandioca y el maíz, preparar las hojas del tabaco y plantar zapallos, locotes y pimientos. Ella, como depositaria de una sabiduría incontestable de la naturaleza, es la encargada de transmitir a sus hijas los conocimientos sobre la época de maduración de los frutos, la utilización de las hierbas medicinales y fabricación de los instrumentos y objetos artesanales de trabajo y uso corriente.

El trabajo de la mujer era múltiple y variado. Se distribuía entre el cultivo de la huerta y el cuidado de los hijos; la educación de la niña hasta casarse era su exclusiva responsabilidad, y la del varón, hasta pasado el ritual de iniciación, que es cuando partía al bosque para comenzar su vida de cazador e iniciar con los demás hombres la fraternidad masculina. Los testimonios se multiplican al relatarnos la enorme capacidad de trabajo de la mujer guaraní; excepto la guayakí, en todos los pueblos trabajaba más que el hombre, lo afirman Léry y Thévet, quien además agrega comprender el prestigio de un padre de muchas hijas por ser importantes fuerzas de trabajo y apoyo de las comunidades. Era socialmente descalificada, sin embargo, para dirigir al grupo, aunque en el culto de los muertos y en el ritual de la chicha o mazamorra, desempeñaba un importante papel dentro de la mística religiosa.

El hombre sólo se ocupaba de limpiar y labrar la tierra unas horas por día, y , ni siquiera todo el año. El resto del tiempo se dedicaba a ir de caza o de pesca y a otras actividades placenteras; las fiestas y a la guerra le llevaba mucho tiempo. Investigaciones hechas hoy sobre el tiempo de trabajo han llegado a la conclusión de que en total no excedían cuatro a cinco horas de trabajo por día y no todos los días. El uso del tiempo los diferenciaba de los incas quienes, en pago a la deuda que le hacían creer que tenían, estaban obligados a trabajar. El jefe guaraní, además, al contrario del inca, debía estar al servicio de los demás, ser generoso y ofrecer en abundancia.

Los cronistas los llamaban “haraganes”, pero no los definían como mal nutridos o mal

alimentados; por el contrario, decían que comían bien y tenían suficientes reservas de productos y muy variados. Producían lo suficiente para su subsistencia y completaban los valores nutritivos con la caza, la pesca y la colecta de miel y frutos silvestres. El ritmo mínimo de trabajo que bastaba para producir lo indispensable desconcertó a los europeos. El cesar de trabajar al acumular lo necesario no significaba incapacidad de trabajo, sino elección inherente a su ideología y rechazo voluntario. El antropólogo inglés Sahling considera a estas sociedades de subsistencia, por su capacidad de aprovechar el tiempo para colmar sus deseos, como sociedades de abundancia y las denomina *sociedades de placer*. En las sociedades actuales, este sentido del placer ha desaparecido para ser remplazado por el deseo de acumular riquezas, fuerza y poder y transformar lo económico en político.

Los hombres enseñan a los hijos, les transmiten la disciplina de la caza y pesca, les enseñan los secretos de la lucha y las técnicas de confección de los arcos y las flechas, les cuentan lo que deben saber sobre los cantos y las danzas y les transmiten la creencia de los mitos. Lo que alcanza mayor relieve en la formación masculina es el carácter agresivo, la fuerza como medio para conquistar a la mujer, la competencia guerrera como acceso a la jefatura y derecho a la poligamia. Los hombres enseñan a sus hijos la manera de ser hombres y las mujeres orientan a sus hijas hacia la maternidad.

La distribución de las tareas sitúa a cada individuo en un lugar definido e irremplazable y pone a ambos en relación de dependencia. Cuando nace un varón la tía del padre dirá: ha nacido el que me alimentará *ou che mbyke arã ha che mongaru arã* y, si la recién nacida es mujer: *kaguijy rã oisu'u arã avatí* una que mascarará el maíz para la mazamorra, la bebida ritual de los guerreros. Esto hace referencia al hombre “nutridor” y a la mujer “vivificadora” porque de la elaboración de esa bebida depende el prestigio y éxito del cazador y guerrero.

Las actividades que realiza la mujer son exclusivamente femeninas y las que desempeña el hombre solo para hombres. La diferencia fundamental es la forma de trabajar, pero no la única. Mujeres y hombres tienen sus propios utensilios de trabajo e instrumentos para bailar, como el *ybyra'i* del hombre y el *marakã* de la mujer. Entre ellos, además existe una oposición semántica, como lo señala Cadogan: entre el cesto, espacio cerrado que representa a la mujer, y el arco del hombre, fuerza centrífuga. Entre los guayakíes, cuenta, a su vez, Clastres, cuando un hombre pasa de la utilización del arco al cesto, se convierte culturalmente en mujer.

La conjunción de la mujer y el canasto se remonta a los tiempos míticos: Nuestro Señor Pai hizo a su hija de un canasto, se la dio a Charía o Aña para que se la lleve esperando que respetase las reglas de buena conducta, pero éste fornicó con ella; en revancha, la hija de Nuestro Señor le destrozó el pene, y en castigo Charía la convirtió de vuelta en canasto y la redujo a su naturaleza primera.

La oposición semántica entre el arco y el cesto determina la oposición entre el hombre y la mujer, y estos instrumentos resumen dos estilos de existencia. Con apenas cuatro o cinco años, el niño recibe de su padre un arco pequeño, aunque sólo al alcanzar la pubertad le perforan el labio para llevar la *beta* y poder ser considerado cazador *kybuchuete*. Paralelamente, la niña recibe de su madre un canasto en miniatura, cuya confección ha seguido con atención, pero del mismo modo que el varón, tras la llegada de sus primeras reglas y efectuado el ritual de iniciación se convertirá en *dare* y llevará su propio cesto. A la muerte, el arco y las flechas de un cazador son ritualmente quemados, como el cesto de la mujer. Es absolutamente tabú ponerse en contacto con los instrumentos que pertenecen al sexo opuesto. Para preservar el orden sociosexual de la vida del grupo se debe evitar la conjunción extravagante de una mujer con un arco o la de un cazador con un

cesto.

Cuando un hombre no llega a realizarse como cazador, deja de ser un hombre para integrar la comunidad de mujeres, y al convertirse en mujer pasa metafóricamente del arco al cesto. Clastres cuenta el caso de Chachubutagachugi, un Ache que no posee arco y la única caza que sabe hacer es la captura a mano, tipo de cacería sin ningún prestigio entre los Ache. Como este hombre es considerado *pane*, ninguna mujer lo quiere, ni siquiera como marido secundario. Parte solo o con las demás mujeres a buscar larvas, miel o frutas salvajes, pero lo distingue la correa del cesto que lleva por encima del pecho y no sobre la frente como usan las mujeres. Un caso diferente es el de Krembegin, sodomita, vive como una mujer, conserva los cabellos más largos que los demás hombres y sólo ejecuta trabajos femeninos; teje y con dientes de animales fabrica collares decorativos. Es evidentemente propietario de un cesto y rechaza categóricamente el arco, a sí mismo se ve como una mujer.

En el primer caso, Chachubutagachugi es objeto de burlas, mientras que Krembegin no llama especialmente la atención, pues ya se considera que es evidente y adquirida su incapacidad de cazador. De vez en cuando, continúa contando Clastres hace pareja con algún cazador, en juegos eróticos de lujuria y no en actos de perversión. Aunque ambos son *pane* existen diferencias: el primero, al renunciar parcialmente a su identidad sin dejar de ser hombre, no se identifica con nadie, rechaza el movimiento de la lógica social y no se encuentra en ninguna parte; en cambio el segundo, asume totalmente su incapacidad de cazador y se identifica a una mujer, tiene un espacio propio, definido y carente de ambigüedades, por más paradójico que sea.

Cabría pensar que las divisiones espaciales son exclusivamente de orden sociológico; sin embargo, son elementos de un conjunto más complejo que incluye la religión. Las divisiones intersexuales, en este campo, también abarcan el ejercicio de las funciones religiosas, rituales cotidianos y las ceremonias fúnebres; la mujer no puede acceder al *opy* o casa de oración durante ciertas ceremonias; el privilegio religioso del hombre, como intermediario entre la sociedad humana y el alma de sus antepasados y dioses, en tanto que *paje*, es exclusivamente masculino. Ello explica el poder y la prosperidad económica concentrados en el hombre. La exclusión de la mujer del campo religioso y de la dirección de las ceremonias sagradas no significa que no reciba inspiración divina y no posea cantos sagrados; es capaz de curar, prever y descubrir el nombre del recién nacido y nada le impide alcanzar la inmortalidad y ser aceptada en la Tierra sin Mal.

Los instrumentos rituales, se dijo antes, sirven para marcar las diferentes entre los sexos; el hombre utiliza el *Yvyra'i* o "takuara", bastón para bailar, y la mujer se sirve del sonajero ritual o *Mbaraká*, receptáculo vacío que se construye de la *legendaria*, *rocío de la mañana*, símbolo de la femineidad. Ambos usan adornos; la mujer, en particular, lleva aros y brazaletes con propósitos decorativos y también rituales, por los efectos mágicos que ejercen en las jóvenes durante la pubertad. Para diferenciarse, las mujeres igualmente llevan sobre la cabeza el *Jachuka* o atavío femenino de la *Jachukava* y los hombres el *Jeguaka* por lo que son llamados *Jeguakáva*.

Los *aché*, según cuenta la Dra. Susnik (1990), practicaban escarificaciones en el ritual del *jaychá*. Los varones eran sometidos a profundos cortes en la espalda como prueba de su valentía y adultez, las mozas recibían los dolorosos surcos en el vientre que le aseguraban fertilidad y belleza. Las escarificaciones cicatrizadas convertían a la mujer en una *daré*, capaz de producir y procrear, también los cortes servían a ahuyentar al jaguar azul que se acerca atraído por el olor de la primera menstruación.

3. ANTAGONISMOS SIMBOLICOS

En general, una serie de manifestaciones simbólicas marcan los antagonismos sexuales y discriminan a los individuos por sexo y edad; los ritos iniciáticos u otra forma de selección, habladas o no habladas, asociadas a una distinción temporal de vida y muerte o a hechos concretos como la elección de alimentos.

La comida, como sistema simbólico y elemento de un código semántico universal, con sus reglas de prohibiciones alimenticias operan un cierto número de discriminaciones. Las reglas que fijan la elección de la comida son muy variadas y la sociedad las practica con gran respeto, para cuyo incumplimiento existen sanciones. Se manifiestan tanto en la preparación como en la manera de comer. En la selección de lo que entra en la categoría de alimentos y lo que es permitido, el maíz es considerado “mágico” y desde su cultivo hasta la preparación del *kaguijy* está a cargo de la mujer.

Hombres y mujeres tienen sus funciones asignadas, según la edad y el sexo. En general, los niños pequeños son tratados como si no tuviesen sexo, luego sus ciclos vitales van siendo marcados por ritos iniciáticos. Los cambios son bruscos y los diferentes niveles de madurez social traen consigo modificaciones en la vestimenta y accesorios; el cabello largo es un elemento que trae aparejado el símbolo de poder físico y político, y se opone el cabello corto representado como transtorno social; las mujeres acostumbran cortarse el cabello a la muerte del marido en señal de duelo, manifestando de esta manera una tendencia muy universal de asociar el cabello a la sexualidad.

Ciertos actos pueden ser reprimidos o autorizados según de qué se trate y de la manera cómo se realice; matar es prohibido pero cuando se trata de un enemigo se convertirá en un deber. Lo mismo ocurre con las relaciones sexuales que en ciertos casos son permitidas y hasta obligatorias y en otros pasan a ser prohibidas y se convierten en incestuosas. Las tendencias reprimidas dan origen al tabú y cada tabú corresponde a un rito, cuyas asociaciones metafóricas diferentes de las posibilidades estructurales explican los modelos simbólicos, como los adornos, las plumas y el maquillaje; en este orden está el uso del color rojo.

La noción de tabú implica la simbolización de las discriminaciones sexuales, cuyo origen va asociado a un misterio social aún no aclarado y remonta a actitudes rituales de profundo nivel psicológico que adoptan todos los seres humanos. En particular, el tabú del incesto dice Leach que va asociado a la actitud de los seres humanos hacia los muertos.

Lo propio del hombre es no cesar de imponerse prohibiciones y que seguidamente las modifica por la adjunción de otras reglas que autorizan a transgredirlas. Los tabúes sexuales y, en general el comportamiento sexual tratan, más bien, de una cuestión de flexibilidad y no de determinación genética, y con toda evidencia son el elemento simbólico de mayor importancia en los rituales humanos, aunque no sean las únicas manifestaciones, simbólicas o reales, donde se operan las discriminaciones sexuales.

4. ORGANIZACIÓN DOMESTICA

Esta sociedad es patrilineal, lo que significa que ella se orienta a acumular la mayor cantidad posible de hombres en el patrimonio por la inserción de los progenitores de la esposa en la comunidad del esposo, y que la consiguiente institucionalización de la filiación masculina lleva al

tío paterno a ocupar el lugar del padre cuando éste ha muerto. Se constituye de esta manera un sistema abierto a la fraternidad masculina y crea desigualdades en las relaciones intersexuales.

La sociedad patrilineal, propicia también que la residencia sea matrilocal y que el hombre abandone su casa para acercarse a la de la mujer. Para el grupo esta es una manera de no perder a la mujer y ganar un yerno o un cuñado; en caso contrario, al ser llevada la mujer a otra comunidad se renuncia a ella.

Ciertos signos, de una importancia primordial sobre el plan sociológico, determinan las relaciones intersexuales. Entre ellas las relaciones de parentesco patrilineales otorgan al hombre el poder de jefe del grupo doméstico, pero en casos de residencia matrilocal, cuando la mujer queda en su grupo de origen, el poder se ve neutralizado por la dependencia que crea al hombre el desarraigo de su medio y el despojo de sus bienes materiales.

De cualquier modo, la movilidad de las mujeres es preferida a la de los hombres para la perpetuación del ciclo de vida y para el control y mantenimiento de la comunidad. Esto se manifiesta por un sistema de significantes, que hace que ella no pueda casarse con su padre o hermano; en consecuencia, está obligada a pasar a otro grupo, en el mismo esquema de intercambios de mujeres del que habla Levi-Strauss. Al menos, esa es la réplica de los Kará a los hombres cuando les piden sus mujeres, abandonar esta Tierra e ir a la búsqueda de la otra Tierra sin Mal.

Los guaraníes viven dentro de un pueblo o *teko'a*, en grupos localizados, constituidos por hombres con sus mujeres y descendientes, hermanos casados o no, parientes colaterales y aliados. El jefe organiza las relaciones familiares, decide las relaciones de producción, obediencia y autoridad entre los aliados, descendientes y miembros respectivos, como en toda sociedad patrilineal. De este modo se regulan las relaciones sociales, dentro y fuera del grupo. El origen familiar es fundamental para situar al individuo y su descendencia en el espacio social y para establecer la estratificación interna del grupo.

Como el equilibrio es inestable, el juego de intercambios se puede encontrar estrecho o bloqueado; en ese caso, la mujer se convierte en un bien precioso, un objeto de valor que el grupo quiere conservar, y si hace falta aumentar el número de mujeres busca en el *teko'a* vecino y, gracias a la mediación de la mujer, se crea la alianza política entre cuñados y los grupos hostiles se conviertan en aliados.

El acto de unión se desarrolla generalmente en un acto público simple, cuando no se trata de raptó. La ceremonia consiste en que la pareja parte al bosque y a la vuelta están casados o se declaran simplemente casados cuando deciden instalarse juntos en la misma casa. La mujer generalmente no se niega a aceptar al hombre para compartir su vida, pero es una constante que el novio pida al padre de la mujer su consentimiento: se presenta frente al padre de la novia y cuando él se lo permite, se la lleva; de este modo queda establecido el lazo familiar de alianza entre los dos linajes. En general, se celebra una fiesta, ofrecida por la mujer, a la cual asiste toda la comunidad. El sistema de régimen matrimonial, en apariencia, no es riguroso; sin embargo, funciona eficazmente a nivel económico, de producción y distribución.

El casamiento o unión matrimonial no es una institución jurídica, única y definida. Cuando se busca esposa, por medio del raptó, no existen diferencias en el trato entre las de la propia comunidad y las provenientes de las vecinas, ni siquiera hay diferencias entre las de la propia comunidad y las esclavas que se toman como esposas, tampoco la poligamia crea diferencias entre

la *kuña* y la *tembireko*. No existe un verdadero sentido de propiedad, ni con las relaciones humanas ni con los bienes; los niños son alimentados en conjunto y los bienes son distribuidos entre todos. La unión matrimonial tiene el privilegio exclusivo de procrear para dejar una descendencia que mantenga la tradición, el pensamiento y la lengua a través de las generaciones. Un hecho lingüístico marca el cambio social de la condición de la pareja y fija el paso a la vida de adulto. Antes de casarse las jóvenes dan una terminación diferente a las palabras, y hasta emplean términos distintos de los utilizados por los hombres.

El hombre accede a participar socialmente con el matrimonio. El soltero tiene una vida material precaria, no alcanza un rango social aceptable ni participa en los intercambios colectivos. Una cierta repulsión se manifiesta hacia ellos, como si faltara que la mujer viniese a igualar esta desigualdad social. La unión preferencial para la mujer es con el tío materno o el primo hermano; entre los guayakíes, el hombre se casa con la hermana de su madre y la poliandria fraternal es frecuente: el casamiento de una mujer con dos hermanos. Pero nadie se casa con su madre o padre, hija o hijo, hermana o hermano. El levirato o unión de un hombre con la madre e hija o con dos hermanas está generalmente reservado a los jefes. El adulterio se resuelve, en general, con unos golpes que da el marido a ambos cómplices, o expulsándolos de la comunidad. El “divorcio” consiste en una simple separación que ocurre difícilmente cuando hay hijos. En este caso, al separarse cada uno lleva lo suyo: los utensilios de trabajo, como la pala, el anzuelo y las flechas quedan con el hombre, los de cocina con la mujer. Lo que heredan es una forma de pensar y un modo de vivir.

En general, la mujer no tiene dos maridos simultáneamente, pero una esposa puede dejar al marido y encontrar otro. Entre las mujeres guayakíes, el excedente de hombres es absorbido por las mujeres como *japetyva* o marido secundario, con consentimiento del marido principal o *imete*. Esta anomalía demográfica es incentivada por la comunidad y existe desde antes de la llegada de los españoles.

La poligamia, principalmente practicada por los jefes limita a los demás hombres la misma posibilidad, y, por ello, la ayuda material y posibilidad de acumular riquezas. El jefe, una vez legitimado su poder, es el único que puede organizar las alianzas, la circulación de las mujeres y de las riquezas. Este mecanismo hace que se perpetúe la dependencia de la comunidad y de los miembros del grupo doméstico con relación al jefe.

La confrontación con la familia cristiana fue evidente porque los guaraníes no tenían la misma percepción de las relaciones matrimoniales. Fundamentalmente, el “divorcio” no parecía ser particularmente traumático entre los guaraníes, y el “adulterio” que se sancionaba con el repudio o algunos golpes que daba el marido de la infiel a los amantes carecía de la connotación moral cristiana. Lo que no significa que las reglas matrimoniales, aunque variadas, fueran indefinidas; la poligamia era el privilegio exclusivo de los jefes; los demás, por lo general, tenían una sola mujer y la poliandria era costumbre de los guayakíes. La unión abarcaba el funcionamiento de las instituciones, no se limitaba a un sistema de relaciones personales, y situaba a la mujer en el centro de las relaciones e intercambios sociales.

Las leyes y prohibiciones de los europeos, sensiblemente opuestas a las de los indígenas fueron fuentes de malentendidos. El incesto es una ley universal pero no tenía el mismo sentido en ambos pueblos; al europeo sus reglas de prohibiciones les impedían unirse a sus primos o tíos, en cambio, estas formas de unión eran preferenciales entre los guaraníes.

Ambas sociedades son patrilineales, sin embargo, entre los guaraníes el linaje materno

desempeña un papel estratégico y determinante. Por eso, cuando el padre Anchieta de las misiones jesuíticas dice que el “verdadero parentesco” está del lado del padre presenta una visión parcial del funcionamiento social de la institución familiar de los guaraníes. La institucionalización de *la patria potestad* y uso del apellido paterno que impusieron los españoles, creó una mayor separación entre ambos pueblos porque profundizó la incompreensión entre ambas culturas.

5. EQUILIBRIO EN LA DISTRIBUCION DE PODERES

Aunque no existan relaciones de explotación organizada entre el hombre y la mujer o entre los ancianos e iniciados, tampoco faltan las de-sigualdades sociales, fundamentalmente en lo que concierne a la concentración del poder político.

Las expresiones de poder de la sociedad guaraní, fundadas sobre sólidos mecanismos ideológicos, vienen asociadas a lo sagrado en el cielo y a la vez en la tierra. El poder, asociado al cielo, puede manifestarse a través de los dioses o jefes religiosos en sus diversas manifestaciones de poder mediatizado. Entre el jefe de tribu *mburuvicha* y el jefe religioso *paje*, existe una dualidad en las forma de ejercer el poder. El *mburuvicha* pertenece a un grupo unitario, desde el punto de vista del poder, mientras, el *paje* pertenece a dos grupos fusionados en uno. Ejercer ambos poderes es muy raro y no pueden situarse en el mismo plano: el político viene subordinado al religioso. Con todo, hay relación entre el poder y lo sagrado. El poder sagrado de los dioses es el poder puro, lo sagrado del poder de los jefes está mediatizado por la ideología, cuya maquinación social pone en marcha el jefe para poder entrar en relación con los dioses.

Los jefes de grupo son elegidos según sus méritos. El poder no se hereda sino que se reciben por gracia de un poder superior, y en general está reservado a los ancianos que saben curar, tienen clarividencia y pueden liberar las fuertes tensiones internas, actuar e intervenir en caso de necesidad, censurar o castigar la transgresión de un tabú. También tienen poder los muertos. En principio, todos son iguales, y el derecho de participación y acceso al poder presidir los actos mágicos religiosos, los funerales y rituales diversos, está abierto a todos. El pueblo es esencialmente libre, cada uno puede vivir como mejor entienda. Cada unidad tiene un jefe, a la vez jefe religioso de su grupo, y puede convertirse en jefe de la comunidad, si manifiesta los poderes de *paje*.

Aunque existen rangos sociales y jefes de grupo, no hay clases sociales, y las formas de desigualdad social no van acompañadas de relaciones de explotación organizada. Algunos linajes adquieren mayor importancia: algunos hombres o mujeres ancianas, algunos miembros religiosos o iniciados, o los que han matado y comido mayor cantidad de enemigos según el ritual antropófago, tienen más poder sobre otros.

La educación de la mujer va orientada hacia la maternidad y la del hombre hacia la caza y la guerra, y alcanzan juntos un valor social totalizador, aunque el valor guerrero sin duda adquiere mayor relieve. La competencia guerrera entre los jóvenes permite el acceso al poder y al privilegio exclusivo de los jefes de la poligamia, y se convierte en el medio principal para conquistar a la mujer. En este sentido, la poligamia don de poder, un lenguaje que traduce la manera de representar e interpretar el poder y efectuar el intercambio social que sitúa a la mujer en el centro del universo de la comunicación. El jefe es responsable de los valores materiales esenciales del grupo y a la vez, prisionero de él por medio de las mujeres. Ellas, más que representar una fuerza material indiscutible, son verdaderos mecanismos de poder y defensa del grupo al constituir una

representación simbólica sobre la cual se efectúa el intercambio entre el jefe y la sociedad.

La lucha o competencia guerrera, ritual o no, es un componente social y a la vez una actitud psicológica. Cuando es un juego de rivalidades que enfrenta en forma ritual un hombre con otro o un hombre con una mujer, a través de él se verifica y repite la experiencia de cohesión social, como si en la confrontación se descargasen las tensiones sociales entre dos grupos o entre los miembros de un mismo grupo.

Observaron los cronistas con sorpresa la forma pacífica de jugar de los niños, sin que nunca se diesen golpes entre ellos. La disciplina exigida a los adolescentes tampoco iba acompañada de castigos corporales; sin embargo, conocían golpes de flagelación con fines pedagógicos o para sacarse de encima a los malos espíritus, lo que fue aprovechado por los padres jesuitas en beneficio de las penitencias católicas.

A pesar de todo, el indio guaraní es por definición un guerrero. La guerra era su forma natural de vida, pequeñas sociedades encerradas en su propia organización social mantenían actitudes basadas esencialmente en un modelo bélico de defensa del territorio. El espíritu de lucha abarca un sentido más vasto de las relaciones sociales, que hace que entre el rapto de mujeres y la guerra no haya diferencias. Todavía hoy, dice Susnik algunos pueblos chaqueños siguen con el rapto de mujeres, tal vez en un intento desesperado por preservar su identidad. La confrontación era necesaria mantenerla como inherente a un aspecto del poder. Cuando las manifestaciones esenciales, como las guerras tribales y la cacería, desaparecieron de la realidad fue necesario mantener la lucha en su forma ritual y manifestaciones simbólicas. Pero la violencia no integró el campo de la acción política aunque las manifestaciones de violencia física o de amenazas de utilización de la fuerza aparecieron claramente en la vida cotidiana, en particular, en las relaciones intersexuales. Cardim (1881) confirma que la violencia se legitima en la vida cotidiana con la demostración de fuerza que los hombres hacen, sobre todo cuando están bebidos, dando algunos golpes a sus mujeres.

En el ritual de guerra la mujer simula una lucha, en busca de lograr confianza, sin dejar de reconocer el coraje del hombre. El ritual termina con ellas rodando por el piso por los golpes recibidos con gran furor por el hombre. La misma manifestación ambivalente entre fuerza y violencia, enfrentamiento y asociación, aparece en las relaciones de alianzas; en el ritual del casamiento al unirse la pareja se enfrenta en un combate ficticio. En el ritual de iniciación igualmente el padre ataca al hijo y la madre lo calma con caricias, gesto que se repite siempre que el hombre tiene algún dolor. El se expresa con cólera y violencia y ella lo calma con caricias. La afirmación de autoridad del hombre pasa por la fuerza que ella busca aplacar con dulzura.

En la mitología constantemente se manifiestan antagonismos entre la lucha y la unión; se ve en el llamado mito de *Los gemelos* con el enojo de *Ñamandú Guasú* por el adulterio de su mujer, en el relato de *Añag* con el crimen que comete con la mujer con quien quería casarse y en el relato de *Yacy* cuando debe maltratar a la mujer deseada para conseguirla. Existen diferentes formas de manifestar la misma ambivalencia pero, sobre todo, la unión permite al hombre legitimar sus capacidades, consagrarse al poder y a sus cualidades de buen orador.

La violencia nunca está ausente de las relaciones sociales, es una forma normal de vida que exige del jefe atributos de un ser combativo. Sin embargo, no se manifiesta sumisión en la relación de jefe- subordinado, el poder no es definitivo como en las sociedades modernas. La política se determina fuera de toda violencia, sin relación de subordinación y jerarquía social. La autoridad no implica sumisión ni el ejercicio del poder es definitivo, aún cuando su sistema de jefatura afirmada

posea una cierta complejidad en la problemática política.

El jefe político, el cacique *Mburuvicha*, inquietó a los europeos que no podían concebir un tipo de organización donde la autoridad no tuviese un poder de tipo monárquico. El sistema azteca o incaico podían tranquilizarlos, pero les desconcertaba que el poder considerable, casi absoluto, del jefe guaraní sobre los guerreros durante las guerras, se convirtiera en un simple moderador del grupo en tiempos de paz, un “hacedor de paz” lo llama Clastres en la *Société contre l'Etat*, (1974). Era aún más sorprendente esa necesidad constante de legitimar el poder por medio de la generosidad y buena disposición hacia los demás ¹.

Entre agresión pública y privada no existía una separación clara, por falta de una organización jurídica en nombre del Estado que pudiera regular las relaciones sociales entre los grupos y sus miembros. En ellos animaba el mismo espíritu de lucha y poder, las mismas actitudes psicológicas y los mismos mecanismos sociales; la única diferencia consistía en la cantidad de medios utilizados.

El sentido de lucha, inherente a las sociedades guerreras guaraníes, con sus diversas manifestaciones de fuerza y violencia, más tarde se convirtió en un elemento de recuperación del poder colonial que lo integró a la vida cotidiana de los grupos. La violencia dejó de ser un aspecto separado de la vida social con los valores intrínsecos a su ideología, para constituir un instrumento de dominación colonial. Es decir, el espíritu de lucha dejó de ser una estrategia al servicio de la ideología para pasar a ser la ideología política es sí misma. La aparición del estado fijó las fronteras entre lo “salvaje” y lo “civilizado” y produjo un corte que dividió la sociedad en clases sociales al transformar el tiempo en historia.

La definición de la identidad sexual del poder ha sido definitiva en la confrontación cultural de estos pueblos. Los afeminados e invertidos jefes religiosos tupí-guaraní que menciona Freyre, quien además los define como “verdaderos hombres bisexuales”, desconcertó al europeo. Ciertamente, el poder político-religioso estaba en manos de hombres bisexuados, podía ser compartido por mujeres ancianas, que coincidentemente también son seres asexuados, cuya femineidad ya no está en evidencia por haber pasado la edad de la procreación. En consecuencia; se trata de resolver la segregación política eliminando las características sexuales, porque el poder no se presenta como un campo absoluto, pero sí segmentado y compartido entre los sexos, y en esta dinámica compartida radica la relación de fuerzas que se establece entre los individuos.

6. LA PUREZA ES FEMENINA

Así es como en todo el pensamiento simbólico-religioso guaraní los antagonismos oponen la tierra de los dioses a la tierra de los hombres, y en la discriminación efectuada entre los dioses y los hombres, las generaciones y los sexos, radican las antinomías. Para enfrentarse a las ambivalencias de la creación no parecen suficientes la inteligencia de los dioses ni la fuerza de los héroes legendarios: Karaí, que con ayuda del jaguar mítico debe cumplir su cometido de poblar la tierra, necesita acudir a la mujer y al secreto del poder femenino. En la tierra, ella igualmente es la intermediaria privilegiada para establecer el nexo y la mediación entre los grupos, y determinar las reglas de reciprocidad dentro de un sistema de antagonismos y complementariedad.

Los guaraníes, como todas las sociedades conocidas, tienen sus prácticas rituales y religiosas para purificar lo impuro. Por regla general, para toda sociedad o todo individuo, la principal amenaza es la muerte y la impureza es por excelencia el cadáver, que pone al individuo frente a la

muerte. Los ritos funerarios y de cacería, muerte del animal, cumplen la finalidad de purificación. Lo impuro del cadáver es la carne; en consecuencia, el cazador, en contacto con la carne, es impuro. La impureza lo expone a las peores calamidades; por eso, antes de ir de cacería o a la guerra, es inminente la necesidad de protegerse debidamente por medio de un ritual.

Lo impuro es el enemigo, ser de otra especie. A los seres de otras tribus los mitos de origen no los consideran “verdaderos hombres” porque no son “los elegidos”. En este sentido, el ritual de la antropofagia consiste en purificar la carne impura del enemigo; este ritual introduce un sentimiento de solidaridad profunda, porque esta definición implica exclusión y, a la vez, inclusión de todos aquellos que se sienten integrantes de una comunidad de la cual los demás son excluyentes. Ser considerado “caníbal” es comerse a seres de su “propia especie”; los guaraníes no se comerían a sus semejantes, mientras los europeos lo cita Schmidl, fueron considerados caníbales por haberse comido a sus compañeros.

Desaparecida la antropofagia la confrontación pureza-impureza se manifiesta en otros tipos de segregación, como el espacio donde se toman los alimentos o la calidad de los alimentos consumidos según el sexo; el maíz o el palmito entra en la dieta estricta de la púber, para evitar el encuentro con el jaguar que persigue a las jóvenes con la mens-truación.

La purificación guarda una estrecha relación con lo sagrado si consideramos que se desarrolla fundamentalmente a través de un ritual.

La preparación del cadáver para el ritual funerario es una tarea ingrata para la mujer, pero a la vez una función social de fundamental importancia porque encarna un ideal comunitario. Poner el cuerpo del muerto en estado de purificación, bajo el estricto repeto de las leyes, es hacerse cargo de una tarea bienhechora de provecho colectivo que posibilita el contacto con las almas benéficas del mundo del más allá. Como la mujer cumple la función de purificadora en este ritual y está en relación con lo sagrado, existe la necesidad de proteger la pureza femenina. Siguiendo esta lógica, para conservar su pureza, la mujer debe protegerse del hombre en todos los actos de la vida cotidiana. La mayoría de los antropólogos, en contra de lo que sostiene Evelyn Reed, afirman que el hombre se protege de la mujer. Sin embargo, es él quien necesita de rituales de purificación y ella quien impone la segregación para proteger su poder, indiscutiblemente asociado a la creación, que hace que en sus ciclos de vida y de fecundación siempre sea puesta en evidencia y expuesta al peligro de la impureza.

Como en todas las sociedades de todos los tiempos, la reproducción de vida es una preocupación constante, y la condición de fecundadora de la mujer la pone en evidencia en cada etapa de su vida biológica. Desde su nacimiento la mujer debe proteger su pureza; en la aparición de su primera menstruación debe evitar tomar contacto con el hombre y el padre es el primero en desaparecer en el bosque; cuando va a parir, igualmente, porque el nacimiento del hijo es considerado un acto social primordial en la vida de la comunidad, y necesita ser protegido. Es la condición biológica de la mujer la que marca su existencia y por su calidad de dar hijos se diferencia la anciana de la virgen.

En varias tribus utilizan el color rojo para marcar el carácter intocable de la mujer, espantar los malos espíritus en el momento de la menstruación o simplemente para protegerse; las mujeres chiriguanas se pintan de rojo para preparar la bebida mágica *mazamorra* o *chicha*, y después de parir, las Koingúá del Paraná lo hacen como poder mágico de seducción. Hombres y mujeres se protegen con pintura roja en los períodos de convalecencia. El color rojo no sólo es un color profiláctico, capaz de proteger el cuerpo de los malos espíritus, dar fuerza y poderes mágicos que

suscitan la buena suerte, sino también, un color erótico de atracción y seducción. Los brasileños, según Freyre, hasta hoy guardan una preferencia por el color rojo que les vienen de los indígenas. El color rojo, color de la sangre, símbolo de la manifestación biológica de la mujer, se convierte en un símbolo de pureza.

El caso es que la mujer no deja de manifestar su inmenso poder social, que el hombre trata de compensar afirmándose en forma material y ritual. En ausencia de referencias biológicas, como una manera de afirmar su paternidad, intenta obtener la *maternidad masculina* al querer apropiarse de la capacidad biológica de la maternidad; en la práctica de *la cuvada*, imita los síntomas de contracción y dolor del parto; tras el nacimiento del hijo y durante el período de cicatrización del ombligo, permanece acostado y recibe la visita de los vecinos. Con toda evidencia, la fecundidad y la maternidad son las preocupaciones constantes y están en el origen de la segregación de las actividades, sin que el determinismo físico, como la fuerza masculina, tenga nada que ver con la distribución de papeles en la sociedad.

Los españoles, al encontrar en estas tierras una abundante alimentación de sorprendente variedad, se rindieron ante la evidencia de que las mujeres no sólo sabían parir hijos, tenían también la facultad de hacer crecer las plantas. Fértiles y fecundas como su tierra. Para cultivar habían encontrado técnicas sencillas, así como para desarrollar la producción, mejorar la variedad y calidad de las legumbres, conservar y cocer los alimentos. La planta alimenticia por excelencia, el maíz, no crece por sí solo; toda creación implica una transferencia mágica de la vida y el *poder mágico* de la mujer hace germinar el maíz en el mismo sentido que en el ritual funerario de purificación, porque la intervención mágica de la mujer transfiere lo aparentemente muerto en nueva vida.

La creencia en la Abuela, gran diosa de la creación, Tierra Madre, les garantiza fertilidad y vida, en virtud de la solidaridad mística de la mujer con la tierra, y da a la mujer su importancia primordial en el pensamiento simbólico.

El hombre prendía el fuego y ella lo dominaba doblegando el fuego a sus necesidades. Conoció desde lo más sencillo, como saber quemar las ramas, hasta las técnicas más sofisticadas que le permitieran obtener diversas formas de cocción: a la parrilla, hervido, asado o a la brasa. Las actividades artesanales de cerámica también exigían transformaciones químicas sobre la materia y el color que pusieron de manifiesto todo su poder de creación.

Detentora del fuego, del poder mágico de purificar y obtener el fruto de la tierra, la mujer se hizo dueña de las leyes sociales de su comunidad. La preeminencia femenina hizo que tuviese en sus manos las funciones primordiales y prohibiciones esenciales de control social, tanto alimenticias como sexuales. La mujer se constituyó en la verdadera nación, fue la cohesión y la continuidad en las alianzas, causante de guerras e instauradora de paz.

Los trabajos femeninos se realizan en colectividad, lo que hace que la mujer no se aísla para emprender una labor determinada y facilita el intercambio y transmisión de la lengua y el pensamiento. La función femenina en el lenguaje, que permitió desarrollar y conservar ese sonido reverberativo, esa música, que en los bajos estratos de la conciencia se convierte en una resonancia familiar, ha sido fundamental durante la época de la historia colonial, por haber sido el elemento privilegiado de comunicación, pero sobre todo, por haber permitido legitimar la identidad del pueblo.

No es necesario hacer un inventario de los conocimientos y capacidades de la mujer para admitir que sus habilidades, producto de una elaboración minuciosa que exigía una elaboración del

pensamiento, el hombre respetaba y consideraba. Hoy se admite sin discusión que el desarrollo de estas comunidades en gran parte se ha debido tanto al poder productivo como reproductivo del trabajo de la mujer, que con su enorme capacidad de trabajo permitió crear las condiciones objetivas necesarias para la acumulación de riquezas y se convirtió en el elemento de valoración y ascensión social del hombre, no obstante las capacidades efectivas de poder que éste tenía. Porque en estas sociedades las tensiones sociales se resolvían con una distribución equitativa del poder; la mujer tenía la responsabilidad de la producción de subsistencia y reproducción material y biológica del grupo, mientras que el hombre asumía el papel de dirigente. Estos valores, basados en fundamentos ideológicos de justificaciones teóricas y pragmáticas, eran respetados en forma incuestionable como moral y ética de vida. De este sistema de creencias y representaciones colectivas de la vida imaginaria, nacieron los ritos. A cada uno de ellos acompañó el nacimiento de un mito, y en el ciclo de intercambios recíprocos se manipuló el poder y se otorgó al hombre la superioridad en una serie de actividades, efectivamente realizada pero que, reforzada en el plano simbólico legitimó su poder.

Los europeos no supieron entender ni respetar al indígena al imponer una nueva división del trabajo, convertir al cazador en vaquero y reducir el poder femenino al de sirvienta, al de mujer enclaustrada, no en algún convento que aquí se conoce poco, pero sí en los nuevos valores protegidos por los muros de la casa del encomendero. La mujer productora se convirtió en reproductora de hijos, su libertad se vio limitada a una vida degradante y servil. En estas condiciones la mujer de la colonia no quiso, o no pudo, tener muchos hijos; se conocen muchos casos de infanticidios y frecuentes abortos, y se sabe que en las condiciones físicas en que se encontraba, la mujer explotada por el trabajo y los abusos, no podía permitirse tener numerosos hijos.

Antes de la llegada de los europeos las diferencias intersexuales no estaban basadas en relaciones de dominación ni existía ninguna otra forma de explotación. Las diferencias sociales e intersexuales las implantaron los españoles, y convirtieron las relaciones sociales e intersexuales en relaciones de dominación y subordinación.

Con la forma de pensar y ver de los europeos, de plantearse los problemas e interpretar el mundo, montaron un complejo mecanismo de dominación y manipulación del poder, bajo presiones y represiones físicas y psicológicas que cambiaron el contenido de ambas culturas.

Parte III

América se abre al mundo

Capítulo I

La colonización

1. EL IMPERIO COLONIAL

América acabaría siendo mucho más que aquella isla de El Salvador o Guanahaní: imperios tenebrosos, montañas inmensas, grandes extensiones de tierra a lo ancho y largo del horizonte. Un mundo que desbordó la imaginación de estos seres que llegaban con la representación de los bosques europeos en la mente, donde hombres lobos y mujeres brujas se disputaban territorios y leyendas. Entre la magia y el conocimiento, la religión y la imaginación la ruta al nuevo mundo abrió camino a la realidad.

Entre 1492 y 1515 España se hace dueña de las Antillas, sometidas a una dura explotación; los emigrantes acuden a ella en busca del rápido enriquecimiento por el oro y las perlas. En quince años las islas están agotadas y se buscan nuevos territorios en tierra firme. Alejo García llega al Paraguay en 1524, y hacia 1550 España ya posee casi todo el continente y organiza un inmenso imperio colonial. El primero de la época moderna.

Al llegar Colón a Guanahaní cree abrir las puertas del continente asiático, por lo menos es lo que afirma y reafirma en su tercer viaje en 1498, aunque al final hable claramente de un nuevo mundo. En 1500, al llegar al río Amazonas el conquistador piensa que se trata del Ganges y, al encontrarse con el Orinoco imagina que es uno de los siete ríos que descienden del paraíso perdido. Los conocimientos medievales de Colón están en total contradicción con las ideas renacentistas del momento. Sus creencias religiosas son manifiestas; así, a los lugares adonde llega les pone nombres de carácter religioso, cuando no Fernandina en honor al rey o Isabela en honor a la reina. Aunque algunos nombres como Venezuela tienen otros orígenes: al ver en las costas de Maracaibo construcciones palafíticas deciden llamarla Venecia, que luego se transforma en Venezuela. Los malentendidos lingüísticos se suceden; los *tainos*, habitantes de las Antillas, les dicen estar en guerra con los *canibas*, *caribas* o *caribe*, los españoles identifican *can* con el gran Khan y sus hombres de cabeza de perro: *cannis* que relaciona el nombre de *canibal* a la práctica de la antropofagia aunque, como dije antes, ningún cronista afirme haber visto esta práctica entre los *tainos*.

La llegada al continente se hace por oleadas. Como sabemos, Colón primero desembarca en El Salvador; este primer viaje vino cargado de ilusiones, mientras el segundo ya fue menos idílico. Los colonos se disputaban las mujeres indígenas que sacaban a sus padres o maridos a razón de tres o cuatro cada colono. En su tercer viaje Colón trae consigo a treinta mujeres con intención de evitar el raptó de las indígenas, pero la presencia de treinta europeas no podrá cambiar el curso de la historia.

La conquista se inicia con el pueblo de Magua: valle fértil; en él Colón deja establecido que cada indígena debe dar una cierta cantidad de oro, pero como muy pronto las minas se agotan, los indígenas se ofrecen a trabajar. Entretanto, un incidente agrava la situación: la mujer de un cacique fue violada por un capitán español y se desencadenó una guerra que terminó con la captura del cacique y la conquista de todo su pueblo.

Desde el principio la empresa de las Indias se planteó como una aventura económica que

aportaría ganancias de diversos tipos, entre ellas también se extendió el de las almas, y muy pronto pasó a ser un medio para subyugar pueblos enteros y adueñarse de nuevas tierras. La búsqueda de oro en las Antillas no dio resultados apreciables y los habitantes sucumbieron con una rapidez alarmante, acelerado todo esto por el contagio de las enfermedades europeas, a tal punto que empezó a cuestionarse si la empresa estaba justificada.

Tras la primera etapa de la conquista, según el relato de Las Casas, se encontraron con el segundo reino llamado Marién, en el que al verlos llegar el cacique huyó al bosque y abandonó a su pueblo. El tercero, igual que los anteriores, fue derrotado y conquistado; los españoles llegaron cautelosamente por la noche y encadenaron al cacique, cuyo hermano intentó vengarlo y el saldo de su rebeldía fue la exterminación de la mitad del pueblo. En el cuarto pueblo ahorcaron a la hermana del cacique, después de haber ocupado el sitio e incendiado las chozas. El último, gobernado por una mujer, también terminó sometido y su jefa ahorcada. Esto se fue repitiendo a lo largo del continente.

De estos pueblos quedaron sus escombros, los hombres que sobrevivieron a la masacre fueron destinados a trabajar en las minas, y las mujeres y los niños distribuidos entre los españoles para labrar la tierra, cultivar y sembrar los campos. Pero la mala alimentación y el exceso de trabajo agravaron muy pronto el estado de la población, con la inmediata repercusión en la disminución de la natalidad y la acelerada desaparición de la población indígena.

En 1519, cuando Hernán Cortés llegó a México, el emperador Moctezuma lo recibió con todos los honores que se brinda a un gran señor, como el que esperaban, según estaba anunciado, al inicio del nuevo ciclo del calendario azteca. La llegada de Cortés coincide con este vaticinio y Moctezuma se deja morir a manos de Cortés creyéndolo dios. Su muerte marca el principio del fin del imperio azteca, y en 1605, de los veinticinco millones de hombres que existían sobre esos territorios a la llegada de Cortés, no queda más que un millón.

Quince años más tarde sucede lo mismo con los incas. A la llegada de Pizarro se cuenta aproximadamente con diez millones de incas y, en 1600, menos de cien años después, sólo se encuentra un millón trescientos mil indios. Así comienza y continúa la historia de exterminio y humillación del pueblo de Moctezuma, de los del reino de Atahualpa, de Cozopanga, y de los indios de la selva.

Las tierras de este continente sobrepasarían a las de Oriente y las ganancias serían casi tan grande como su tamaño; la *Agenda de la Comision del V Centenario* (España 1992), muestra estadísticamente que el 60 por ciento de la plata y el 40 por ciento del oro que actualmente existen en el mundo proceden de las tierras descubiertas por Colón. Pero como no todo el continente tenía tantas riquezas, ni estas eran ilimitadas, comenzó la conquista por la explotación de la tierra y se desarrollaron la agricultura, la ganadería y explotación de los bosques.

Colón llegó con semillas, trigos, pepitas, garbanzos, melones, cebollas, rábanos, caña de azúcar y árboles frutales, pero también malas hierbas. Trajo consigo caballos, cerdos, reses, pollos, ovejas, cabras, pero además ratas. La riqueza de la flora y la fauna de América es diferente de la del otro lado del Atlántico y las enfermedades también.

Los indígenas eran fuertes, bien alimentados, con cuerpos plenos pero sin resistencia a las enfermedades europeas y la viruela, la gripe, la tuberculosis y el sarampión hicieron estragos. Muchas rendiciones se debieron a las armas pero las enfermedades y epidemias de tifoidea, hemorragias y fiebres arrasaron con poblaciones enteras y exterminaron a los indígenas.

Trágicamente este hecho es aún actual, el 5 por ciento de los indígenas que quedan vivos son atacados y mueren por epidemias y hasta por simples gripes

Lo que menos deseaban los conquistadores es que los indígenas enfermasen porque ello inmediatamente se traducía en un descenso de la mano de obra, y para los misioneros en menos almas para evangelizar. Pero los malos tratos y abusos físicos, al margen de las enfermedades, aumentaban el mal estado físico de los indígenas, y a pesar de los europeos no se pudo evitar que perecieran por millares.

Al mismo tiempo que se dieron los peores abusos y los mayores excesos —tanto del poder eclesiástico como encomendero— surgió la repulsa apasionada de vocaciones humanitarias, como la de Bartolomé de las Casas, que aunque no expresase el punto de vista de la Corona ni de las leyes, es significativo que un hombre así existiese y fuese despertando inquietudes en otros religiosos y laicos, hasta llegar a formar un pensamiento anticolonialista que desde entonces estará presente en España, en las crisis en que se desencadenaran movimientos de emancipación, desde Castilla hasta las Cortes de Cádiz. En su *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, este portavoz de su defensa, pidió que se guardase respeto al indígena y se detuviesen los abusos que con él se cometían. Exponía el profundo valor humano y sentir religioso de los indígenas, que a los ojos europeos no eran sino manifestaciones de barbarie.

En este siglo, por un lado se trató de convertir el Nuevo Mundo al cristianismo y por otro lado, se abrió el cuerpo humano a la aventura de los descubrimientos científicos. Los europeos morían de malaria en América pero aquí también se descubrió la quinina. Ambivalencias y contrastes marcaron el pasado: la vergüenza por los crímenes y genocidios y a la vez la tradicional glorificación.

En el Paraguay los guaraníes sorprendieron a los europeos por la armonía en que vivían, lo que no parece ser una simple idealización, ya que hay innumerables testimonios que se repiten. Eran guerreros pero además podían comerciar pacíficamente con sus vecinos. Vivían en sociedades igualitarias y autosuficientes. Compartían equitativamente sus productos, y cada adulto tenía el uso de la palabra en el gobierno de su poblado. Estas características maravillaron a los filósofos europeos.

El impacto de las descripciones de Vespucci sobre los indígenas le valió el honor de que se diera su nombre al continente; *“No tienen leyes, ni fe y viven en armonía con la naturaleza... entre ellos no existe la propiedad privada, porque todo es comunal. No tienen fronteras de reinos ni provincias, ¡y no tienen rey! No obedecen a nadie, cada uno es dueño y señor de sí mismo... son un pueblo muy prolífero, pero no tienen herederos porque no tienen propiedades”*.

Los guaraníes volvieron más tarde a sorprender en Europa por su célebre “Estado dentro del Estado”. En 1588 llegan los jesuitas a América, y en 1609, el rey les da el derecho de iniciar la evangelización de los ciento cincuenta mil indígenas de la Provincia del Guairá. Así es como Ruíz de Montoya inició las once primeras reducciones jesuíticas sobre las cuales se ha escrito abundantemente. Al final terminaron por ser treinta y tres reducciones que llegaron a constituirse en un verdadero “Reino de Dios sobre la tierra”. Este “Estado” representó una experiencia única en su género y le valió el nombre de “República comunista católica”. Un siglo y medio después se puso término a este próspero estado jesuítico tras la expulsión de los religiosos de todo el territorio americano. No obstante, treinta años después, la mitad de los indígenas todavía vivía en las reducciones; sólo más tarde fueron dispersándose por causa de las guerras, persecuciones y masacres, y alguna política integrista de gobierno que buscó incorporar a los indios a los pueblos de

colonos.

2. LA COLONIZACION SEXUAL

Cuando Colón llegó a América, inmediatamente comprendió que los indígenas escondían a sus mujeres y éstas, a su vez, también se dieron cuenta de que la resistencia no podía durar mucho. En el segundo viaje a La Española, Colón ya se encontró con que sus hombres habían raptado mujeres a los indígenas y en represalia éstos los habían asesinado y no era más que el comienzo de la conquista.

Desde muy pronto el conquistador mantuvo con la india o la negra relaciones sexuales indiscriminadas y abusivas que fueron parte decisiva de este proceso de colonización. La explotación colonial, en América se caracterizó, sobre todo, por la promiscuidad sexual de la que vino acompañada.

El mestizaje, discriminatorio en todas partes, fue un proceso muy idealizado en Paraguay, cuando, en realidad, se verificó en la mayor parte del continente, aunque intensificado por la política en favor del matrimonio mixto, cuya aplicación se explica en gran parte por la posición geográfica del país que dificultó el acceso de mujeres europeas.

A menudo se admira a España, como a Portugal por su disposición a mezclarse con las poblaciones nativas. Sin embargo, no hay que olvidar que el mestizaje ha tenido un carácter político manipulador, engendrado por la fuerza y con carácter de explotación. Se alegaba como motivo principal el deseo de cristianizar a la población, pero en la actualidad, la sinceridad y éxito de la empresa siguen siendo cuestionados, aunque las intenciones de evangelización continúen hasta hoy. Y aún, si se hubiese dado en las mejores condiciones ese proyecto colonial de mestizaje racial, el carácter libre, independiente y flexible del guaraní siempre se hubiera opuesto a la dominación por la fuerza, y la explotación por la opresión.

Con respecto a la legislación del inmigrante, las leyes que se conservan en los Archivos de Indias de Sevilla eran muy estrictas, y en un primer tiempo no estaba permitido que hubiese mujeres solteras sin acompañante, salvo como criadas. A partir de 1518 se exigió un certificado de “pureza de sangre”. La autorización para ir a América era personal, intransferible y válida sólo por dos años. Para emprender el viaje se necesitaba un gran coraje. En primer término había que tramitar la licencia, luego negociar el precio, y finalmente lo más terrible, la dureza del viaje en sí. Cada uno debía transportar consigo lo que fuera necesario para el viaje. Las condiciones eran lamentables desde todo punto de vista. Eugenio de Salazar relata la falta de comodidad e higiene: “*pegados unos con otros; y así junto a uno que reguelda, otro vomita, otro suelta los vientos, otro descarga las tripas...*”.

La Corona prohibía a los hombres casados embarcarse sin sus mujeres, salvo autorización especial renovable al cabo de tres años. La transgresión de las leyes era muy frecuente y el flujo clandestino imposible de calcular. El americano Peter Boyd- Bowman (1966,1968), ha seguido, desde 1493 a 1600, el destino de casi 55.000 emigrantes españoles en América y ha estimado que la presencia femenina fue bastante importante; representó el 20 por ciento del total de la emigración legal o clandestina. Las primeras en llegar a América fueron oficialmente autorizadas por los Reyes Católicos para viajar con Colón, por la Real Cédula de 1497. A estas treinta primeras mujeres que llegaron a las Indias les siguieron, en las décadas inmediatas, dentro del porcentaje total de viajeros,

un cinco y medio por ciento y a fines del siglo XVII alcanzaron el veintisiete por ciento. Las Ordenanzas de 1564 limitaban la partida de dos naves por año en el siglo XVI. En ese entonces llegaban al Perú por Panamá, mientras que a partir el siglo XVII se abrió el puerto del Río de la Plata, con un número de pasajeros sensiblemente menor.

En 1550 un contingente de cuarenta mujeres, jóvenes en su mayoría, vino con la expedición de doña Mencía Calderón, viuda de Juan de Sanabria, adelantado del Río de la Plata. Desde las costas brasileñas continuaron a pie hasta Asunción donde llegaron cinco años después de haber dejado España. Cuatro mujeres que acompañaron a Alvar Nuñez Cabeza de Vaca realizaron la misma proeza. Con Don Pedro de Mendoza llegaron once y con el adelantado Ortiz de Zarate treinta y cinco más.

Cuentan que Don Jorge de Mendoza, hermano del Adelantado, trajo a escondidas una mujer acompañada de su criada. Cuando la descubrieron, la casaron con Don Jorge, pero ambas tuvieron que desembarcar porque el capitán se negó a tenerlas a bordo.

Más de la mitad de las mujeres que vinieron a América eran originarias de Andalucía; le seguían en número las originarias de Castilla y Extremadura. Varias eran “cristianas nuevas” de origen moro o judío. Además, como en esa época se acostumbraba a traficar con esclavos de origen búlgaro, armenio, sirio o turco, muy probablemente algunas de ellas vinieran en estas naves. En cualquiera de los casos, en su mayoría, eran solteras que venían a América con la idea de encontrar marido.

El español eligió a las indias como concubinas y prefirió a la europea como esposa aunque esta fuese una prostituta. Las viudas igualmente eran muy cortejadas. Es común encontrar en las crónicas nombres de mujeres viudas casadas en segundas nupcias o doncellas que aceptaban como esposos a “viejos podridos”, según palabras del Inca Garcilaso de la Vega, en espera de heredar muy pronto los indios que aquellos le dejasen por las encomiendas, y después poder escoger “el mozo” que quisieran.

Como era un gran riesgo afrontar el océano con sus peligros, los casados no venían con sus esposas ni las podían hacer venir a América fácilmente, por lo que a pesar de la orden de venir acompañados de sus esposas, ésta no se cumplió y el concubinato se convirtió en la regla de vida matrimonial. Por cierto, Carlos V, la Inquisición y el poder eclesiástico no pararon en sus intentos de querer moralizar las costumbres cada vez más relajadas, que concernían tanto al conquistador como al propio clero.

En su estudio “*El matrimonio en Indias*”, (1977) Daisy Ripodas Ardanaz señala que tanto en las Antillas como en el Continente la cantidad de españoles casados con blancas era netamente superior al de casados con mujeres de color. La mujer blanca daba al hombre un prestigio social necesario para aspirar a altos cargos; en consecuencia, era frecuente el repudio del hombre hacia sus concubinas indias; después de años de convivencia y varios hijos, en el momento de casarse las rechazaban para elegir una española. Es muy citado el caso del padre del Inca Garcilaso de la Vega, o el de Hernán Cortés, quienes repudiaron a sus concubinas indígenas, éste último casó a su concubina con un capitán. Por el hijo que le diera ella le quedó muy agradecida, pero también por casarla con “*un caballero como Juan Jaramillo*”.

En 1526 la Real Cédula expedida por Carlos V favoreció la instalación de prostíbulos, y al efecto desembarcaron unas cuantas españolas pero muy pronto se encontró en ellos una mayoría de mestizas o mulatas. Según Ulloa, el tipo de prostitución a la europea no existía, pues como bien dice Mörner, en ese entonces en América la prostitución era una consecuencia natural de la extrema

promiscuidad.

A partir de 1502, el matrimonio entre españoles e indias no sólo fue explícitamente permitido sino recomendado por la iglesia y a veces por la Corona. No obstante, como dijimos, pocos españoles lo contraían, y éstos pertenecían a las capas sociales más bajas. Aunque la indígena fuese “libre” en relación a la esclava, por su condición de pagana podía poner la “pureza” de la estirpe y de la religión en peligro. A pesar de todo, las uniones libres o el concubinato con las indígenas era inevitable y se convirtió en la forma de vida normal, era difícil que la esposa lograra reinstalar en el español el tradicional hábito de fidelidad conyugal.

A mediados del siglo XVI la Corona, influida por los religiosos, lanzó una política de separación de residencia entre colonos e indígenas, negros o mestizos, con el propósito de proteger a los indios. Esta Orden, incluida en la recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias de 1680, resultó un fracaso por el desastroso descenso de la población indígena hacia finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, que hizo que los mestizos invadiesen sus tierras y generalizaran el mestizaje.

En una sociedad enteramente rural como la paraguaya, la dicotomía entre terratenientes y campesinos determinó las diferencias sociales, que no siempre se restringían a criterios raciales rígidos. La discriminación racial que se confirmó en el Paraguay, fue un fenómeno, según Morner, que perduró, fundamentalmente, en los sectores urbanos. La realidad fue tan vaga y compleja que es difícil quedarse con la simplista caracterización social de las prácticas discriminatorias, que sitúan a los de piel blanca entre los dirigentes y a los de piel oscura entre los más desfavorecidos. Se tiene tendencia a olvidar, como confirma Paola Antolini (1993), que también la mujer española se encontraba en todas las estratos de la sociedad colonial. El hombre español igualmente perteneció a las clases desfavorecidas, pero se trata de destacar que, si bien la realidad histórica del mestizaje ha podido marcar grados de diferencias entre los pueblos, la importancia del papel femenino en el proceso de aculturación fue algo que los identifica a todos.

3. LA CONQUISTA DEL RIO DE LA PLATA

Una nueva etapa se abre en la conquista del Nuevo Mundo cuando Juan de Solís, un navegante portugués al servicio de España, llega en 1524 a las costas del Brasil y penetra por el Río de la Plata en el continente, creyendo haber llegado al estrecho que comunica los dos océanos. Al comprobar que el agua es dulce y comprender que se ha equivocado decide llamarlo Mar Dulce o Mar de Solís, más tarde Río de la Plata. Su objetivo es alcanzar los Moluscos, en el archipiélago de Indonesia, sin violar el territorio portugués para evitar más conflictos de los ya habidos entre España y Portugal.

En general, los topónimos se originan en alguna anécdota de la época de los conquistadores. Fernando de Magallanes, —cuenta en su relato— alcanzó el estrecho que lleva su nombre siguiendo las costas atlánticas y en el transcurso del viaje encontró varios pueblos indígenas: el primero, nómada, de estatura gigante que iban desnudos, a quienes llamaron patagónicos por las huellas que dejaban sus pies en la nieve; se alimentaban de raíces y carnes crudas, y mientras los hombres cantaban y bailaban, las mujeres, como bestias, transportaban pesadas cargas. Un año más tarde, relata Magallanes, navegando por el Atlántico en medio de una terrible tempestad divisó unas columnas de humo. No llegó a comprender si se trataba de alguna señal o aquello era parte de algún ritual, lo cierto es que ello hizo que aquel lugar se llamara Tierra de Fuego.¹

Después de ser bautizado el Mar de Solís, este navegante regresó a España y naufragó en la isla

de Santa Catalina. Alejo García, uno de los sobrevivientes, se lanzó a la aventura de atravesar por primera vez a pie el territorio del Paraguay y llegó hasta el Perú. Esta experiencia le costó la vida en las costas del río Paraguay. Tuvieron que pasar cuatro años hasta que Sebastián Caboto, atraído como todos por la leyenda dorada, remontara el Paraná y el Paraguay por la cuenca del Plata. Aunque fracasase en su tentativa de llegar a El Dorado, convirtió Asunción en un importante centro de paso hacia el Perú.

Las observaciones de Schmidl, relatadas en un estilo muy directo y nada libresco en *Historias verdaderas: Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay*, (1534-1554), dicen que la expedición que lo trajo a América y concretamente al Río de la Plata y el Chaco se inició en 1534. Embarca en Amberes en el barco que pertenece a un alemán de Nuremberg que va a las Indias por asuntos de negocios. El capitán del barco es Don Pedro de Mendoza, luego Primer Adelantado del Río de la Plata. A los catorce días de haberse embarcado llegan a Cádiz, donde catorce barcos los esperan para encaminarse hacia América. En la expedición se encuentran mil quinientos españoles y ciento cincuenta alemanes, flamencos y sajones. En el transcurso del viaje, Pedro de Mendoza se siente enfermo y pide a Juan Osorio que asuma el mando. Poco después, lo acusaba de traición y ordenaba su muerte a puñaladas.

Antes de llegar al Río de la Plata, pasan por San Lucas de Barrameda, las islas de Tenerife, Gomera y Palma y el territorio brasileño donde permanecen catorce días y en el cual toman contacto con los *Tupí*. En 1535 llegan al Río de la Plata, y a orillas del Paraná Guasú hallan un poblado de unos dos mil *charrúas* que al verlos llegar escapan con sus mujeres y niños. Al otro lado del río, donde viven los *querandíes*, fundan la ciudad de Buenos Aires. Primero estos indios nómadas y errantes les reciben con carne y pescado, luego desaparecen. Pedro de Mendoza manda a tres hombres a buscarlos al poblado pero éstos se resisten a volver. Ante la negativa de los *querandíes* Pedro de Mendoza envía 300 hombres bien equipados y treinta caballos con la orden de matarlos y ocupar sus territorios. Los indígenas les hacen frente con arcos, lanzas y bolas de piedras, atadas a una cuerda que usan para atrapar a los caballos; mientras los españoles, que disponen de medios más eficaces, los vencen y ocupan sus territorios, aunque no logran hacer un solo prisionero; las mujeres y los niños ya habían desaparecido antes del combate.

Pedro de Mendoza necesita salir en busca de algún poblado donde pueda encontrar comida. Los indígenas, al ver llegar trescientos hombres en siete embarcaciones, queman sus víveres y destruyen sus provisiones. En consecuencia, la mitad de los europeos mueren de hambre. Los restantes vuelven a Buenos Aires y se quedan un mes y medio esperando que se alisten los barcos para volver a zarpar de vuelta a España. Los *querandíes*, *charrúas* y *timbúes* atacan sin parar destruyendo todas las casas de techo de paja con flechas incendiarias.

Don Pedro de Mendoza vuelve a embarcar con Juan de Ayolas y cuatrocientos hombres, en ocho bergantines y botes, con provisión para un año. Los ciento sesenta restantes se quedan con cuatro barcos a custodiar el puerto. Al cabo de dos meses llegan al pueblo de los *timbúes* que los reciben pacíficamente en sus islas. El capitán Ayolas le regala al cacique una camisa, un hacha, un bonete colorado, y éste le da a cambio pescado y carne en abundancia lo que buena falta les hacía para no morir de hambre. En dicho pueblo Mendoza permanece varios años, hasta que es atacado por todo tipo de males; vuelve a Buenos Aires y finalmente regresa a España. Desde allí envía dos naves con doscientos hombres —de los que llegan ciento sesenta— y provisiones para dos años. Irala, el capitán recién llegado se dirigió inmediatamente a la isla para encontrarse con Ayolas, quien entretanto había partido hacia la tierra de los *caracaes* (del Perú), pero murió antes de llegar, como veremos más adelante.

Ayolas, al remontar los ríos Paraná y Paraguay, se encontró con unos doce mil *carios*, que es lo mismo que decir *guaraníes*, con abundante comida: maíz, fruta y raíces comestibles, también pescado, carne de ciervo, ovejas y puercos, avestruces, gallinas y gansos, y un sinfín de canoas, cantidad de pieles de nutria que los españoles cambiaron por cuentas de vidrio, rosarios, peines, cuchillos y anzuelos. Shmidl comenta que estas tribus tienen por costumbre “*comer carne humana de los prisioneros*”, si son mujeres jóvenes las dejan con vida, si son ancianas las dejan morir de vejez. Además tienen el curioso hábito de “*vender a sus mujeres, de cambiarlas o trocarlas, ... y muchas veces regalarlas*”, “*una mujer puede valer una camisa, un cuchillo, un hacha ..*”. Cuando Ayolas atacó uno de sus poblados llamado Lambaré, los *guaraníes* que no cayeron en las fosas construidas por ellos mismos para protegerse del enemigo, disimuladas con pajas, ramas e hierbas, huyeron, pero por no poder resistir a la persecución volvieron y ofrecieron a Ayolas seis venados, otras piezas y además seis mujeres, y otras tantas al resto de los soldados. Cuenta Schmidl, una anécdota sobre unas mujeres que ofrecieron a Irala y que poco después de medianoche desertaron del lecho... Ruy Díaz de Guzmán también relata la donación de las mujeres por los caciques *guaraníes*, como un excelente medio de sellar alianzas con los *cuñados* españoles, porque en virtud de ella los *tobaya* se convertían en aliados sólidos y duraderos. Indiscutiblemente, la donación de mujeres suponía para el hombre indígena una forma privilegiada de establecer alianzas con el europeo.

Los españoles se proveyeron de mujeres por cualquier medio. La esclavitud era un medio de obtener mujeres, pero la esclavitud de los indios fue categóricamente prohibida en 1542, aunque Schmidl cuenta que en 1547 se trajeron del Chaco unos cincuenta esclavos, entre los que había hombres, mujeres y niños. Las tomaban como rehenes, las conseguían por medios violentos o pacíficos, como dijimos que se lo permitía el funcionamiento social de las relaciones de parentesco de la sociedad *guaraní*. Por eso, al conocer la autonomía e independencia de la mujer *guaraní*, no se debería insistir en denunciar violaciones y reconocer que es probable que muchas mujeres se sometiesen dócilmente al conquistador, sin que esto excluya un tipo de violencia psicológica. Se sabe que el español vivía rodeado de mujeres y que el Paraguay se asemejaba a un harén, o como dice Salas, al paraíso de Mahoma.

4. ASUNCIÓN: CENTRO DE EXPANSIÓN COLONIAL

La serie de rebeliones terminó con la derrota de los *guaraníes* en el valle de Guarnipitán —actual ciudad de Villeta—. En un clima de conciliaciones Ayolas prometió fundar una ciudad a su vuelta. Como nunca regresó, fue Juan de Salazar y Espínoza quien fundó la ciudad que llamó *Nuestra Señora de la Asunción*; con la construcción de una gran casa de piedra y madera donde pudieran protegerse de los *agaces*, quedó consolidada la alianza de *carios* y españoles.

Ayolas siguió en busca de la tierra de los *karakará*. Los *carios*, buenos viajeros y excelentes guerreros, sirvieron de guía y facilitaron el trayecto debido a las buenas relaciones que mantenían con casi todos los pueblos que se encontraban en el camino, y les ofrecían comida, batatas, mandioca, abundante carne, miel de abeja y también vino aunque también existían enemigos como los *agaces* que les hicieron la guerra, escondían a sus mujeres y niños y guardaban todos los productos alimenticios. Pasaron por el territorio de los *payaguaes* y siguieron por el Paraná donde encontraron serpientes monstruosas que los *carios* descuartizaban para comérselas.

Ayolas siguió con trescientos hombres en busca de los *caracaes*, dejando con los *payaguaes*

cincuenta hombres que esperaron durante seis meses su regreso antes de volver a Asunción con el Capitán Domingo Martínez de Irala. Más tarde supieron por un indígena *payaguá*, que la gente de su pueblo, de acuerdo con otros vecinos, mataron a Ayolas y a sus compañeros; dos prisioneros *payaguaes*, que confirmaron el hecho, fueron quemados en la hoguera.

La situación se deterioraba y se volvió terriblemente precaria por falta de alimentos. Los colonos se morían de hambre, apenas les alcanzaban para recuperar sus fuerzas unos pocos granos al día y algún pescado que comían de tanto en tanto; tres soldados desesperados por el hambre se comieron un caballo, por lo que fueron ahorcados y luego devorados por otros. Alguien hasta se comió al hermano muerto, según cuenta Schmidl.

Domingo Martínez de Irala, tras la muerte de Mendoza y desaparición de Ayolas, asumió el poder y se convirtió en el principal personaje de la escena política. En el ambiente de intrigas y luchas por el poder, encontró más seguro agrupar a toda su gente en Asunción, e hizo traer a todos sus hombres de Buenos Aires.

Entretanto, el fuerte de Corpus Christi había sido atacado, sin que quedase un solo sobreviviente, en represalia por las atrocidades, que los capitanes y tenientes habían cometido, según cuentan los propios españoles.

En 1542 llega a Asunción el nuevo Adelantado Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, y pide a Irala su gobierno. Encuentra que la sucesión de Mendoza y Ayolas ha dejado muy agitados los espíritus, sembrados de intrigas. La reservada y solapada colaboración de los colonos, al ver que las prerrogativas de las que éste se ve investido pueden poner en peligro los beneficios acumulados al margen de todo control metropolitano, muy pronto, se transforma en rebelión. Durante el gobierno de Cabeza de Vaca igualmente se produce una importante insurrección indígena causada por el ahorcamiento de Aracaré, el principal de los *ackarés*. Tabaré, el hermano de Aracaré busca vengar su muerte y estalla una guerra que termina con la rendición de Tabaré, y dos mil indios pasan al servicio del gobernador.

Cabeza de Vaca, como los anteriores conquistadores, se dirigió a la tierra de los *caracaras*, llegó al territorio de los *jarayes* y fue recibido como un rey: entró por un camino sembrado de flores e hierbas aromáticas y sus comidas iban acompañadas de la música de unos instrumentos parecidos a la flauta. También hubo baile en honor al invitado. El cacique quiso conocer la intención de Cabeza de Vaca y la respuesta inmediata fue “*el oro y la plata*”. En consecuencia, aquel le entregó una plancha de oro, una corona, objetos de plata y trofeos de guerra arrancados a las Amazonas que, según la explicación del cacique, vivían en una isla a la cual los maridos iban a visitarlas tres o cuatro veces al año, llevándose consigo a sus hijos varones, pero el oro, le dijo que sólo se podía encontrar en tierra firme de donde provenía. De todos modos, Cabeza de Vaca insistió en llegar hasta ellas, sin considerar además la advertencia de que ésa no era buena época para viajar por dichas tierras.

La expedición hacia la tierra de las Amazonas fue catastrófica, y más tarde muchos padecieron enfermedades por haber caminado con el agua hasta las rodillas y a veces hasta la cintura. Las penosas condiciones de viaje agravadas fundamentalmente por la falta de agua, las impertinentes diminutas moscas que les picaban, los piques que roían los dedos del pie y se convertían en gusanos, y las serpientes que vivían en el agua. En el camino algunos despojaron del oro y la plata a los indios, pero el capitán los hizo apresar y deshacerse de esos objetos, lo que sirvió para aumentar el descontento, y tuvo que verse obligado a dejarles libres y restituirles los objetos, aunque una vez perdida la confianza, el capitán ya no encontró quien le acompañase porque todos los hombres

habían desertado.

Al volver a Asunción también le esperaba un ambiente perturbado: tras el incendio de Asunción (1543) y los grandes descontentos anteriormente citados, se produjo una rebelión que condenaría a Alvar Nuñez Cabeza de Vaca a ocho años de prisión en España y confirmaría a Irala en el cargo. Al cumplir la sentencia, para sorpresa de muchos Alvar Nuñez fue nombrado juez del Tribunal Supremo de Sevilla.

En 1548, Irala organizó una expedición al Perú, más como estrategia que por propio convencimiento, ya que pensaba que esta ruta era poco rentable, si no impracticable. Este viaje duró un año y medio y en su transcurso fue haciendo una guerra tras otra; en total capturó a unos doce mil indios. A estas alturas, ya casi todos los pueblos se encontraban sometidos, aunque nunca faltaron rebeldes o fugitivos que era buena excusa para lanzarse al ataque injusto de muchos pueblos.

Asunción se convierte en el punto de partida de las expediciones hacia el Perú, y lugar de reabastecimiento de víveres. Los españoles están en territorio amigo y los indígenas buscan protección contra sus feroces enemigos de los alrededores de Asunción: los *payaguás* y los *guaikurú*. En 1541 Domingo Martínez de Irala ordena el desplazamiento de los hombres desde Buenos Aires a Asunción desde entonces, considerada capital y centro de las actividades del Río de la Plata.

El apogeo de la Provincia Gigante de las Indias Occidentales se inició en el siglo XVI, con Asunción como centro de conquista y colonización de la región. El primer Adelantado Don Pedro de Mendoza estableció unas bases sólidas, mientras Irala tuvo por objetivo la instalación y expansión de la conquista en esta Provincia que abarcaba de un océano a otro, parte del Brasil, hasta las fronteras con el Virreinato del Perú, de quien dependía administrativamente. Asunción mostró una gran vitalidad y desarrolló una actividad fecunda, aunque su aspecto no fuera más que el de un campamento de casas rústicas.

Irala aporta la política de consolidación del mestizaje en la colonia. Partidario del mismo, precisa en su testamento que ha tenido tres varones y siete niñas con siete indígenas diferentes: seis a su servicio, y la séptima al servicio de Diego de Villalpando. Casa a sus hijas con españoles y les da la mejor dote posible. En la colonia, el mestizaje tomó un carácter particular borrando casi por completo las barreras etnosociales. La actitud de Irala sirvió de modelo y guía, no sólo por reconocer a sus hijos naturales, sino también al exigir que sus oficiales hiciesen lo mismo.

Entretanto, por otros horizontes, una parte considerable de la población de Asunción se esfuma detrás de la ambición sin escrúpulos de Ñuflo de Chávez, quien perseguido por el sueño de alcanzar Candiros, Paititi o el Perú se encamina hacia esas regiones e impone a la Provincia la nueva gobernación de Santa Cruz. Valdivia, por su lado, incorpora una parte de Chile con el noreste argentino y crea en 1552 otra nueva gobernación, la de Nueva Extremadura.

La invasión de los luso brasileños, los bandeirantes cazadores de esclavos, amenaza los centros como Ciudad Real, Ontiveros, Villarica del Espíritu Santo, Santiago de Xeréz, obligados a desplazarse varias veces consecutivas. Las hostilidades obligan a un grupo a dirigirse hacia el sur en busca del mar, y en 1573 se funda Santa Fé de la Vera Cruz. En 1580 Garay vuelve a fundar Buenos Aires; la primera vez lo había hecho Mendoza en 1536. Este nuevo movimiento colonizador se confirma con la fundación de Buena Esperanza del Río Bermejo en 1538 y San Juan de Vera de las Siete Corrientes en 1588, zona amputada a la Provincia años después.

En medio de estos acontecimientos históricos, la expansión económica colonial del Paraguay sigue su curso. Pero sería una ilusión pensar que los indígenas vivían prósperamente, ya que evidentemente los encomenderos eran los que se aprovechaban del bienestar material, aunque aquello tampoco les duraría mucho tiempo, debido a la situación lamentable de las encomiendas y la necesidad de dinero que hasta llevaba a algunos funcionarios a vender cargos públicos, pese a las prohibiciones. Por otro lado, esto permitió a los criollos, españoles nacidos en América acceder a cargos públicos, autorizado hasta entonces sólo a funcionarios llegados de España.

Los criollos tenían un gran poder social y económico, sólo les faltaba el político y a partir de entonces lo obtienen. Esto les permite gozar de mayor independencia con respecto al poder real, aunque es bien sabido la benevolencia de las Leyes de Indias, que desde España vienen inspiradas por altos principios cristianos e ideales humanitarios. Al aplicarse en América se alteran y el virrey, representante del rey en estas tierras, debe poner todo su empeño para hacerlas cumplir.

La institución más importante de la sociedad colonial era la Audiencia, una versión de los tribunales de apelación que Isabel organizó para llevar la justicia de la monarquía por toda Castilla. Las audiencias se convirtieron rápida e inevitablemente en concejos administrativos más que en tribunales de justicia. Los distritos de las audiencias del siglo XVI se convirtieron en varios casos en territorios nacionales en el siglo XIX. Por debajo de las audiencias, en la escala burocrática, las figuras esenciales del Gobierno eran los corregidores y los alcaldes mayores; unas veces gobernaban españoles y otras, indígenas. Con la ayuda de estas autoridades y del párroco se podía informar a las autoridades superiores sobre los acontecimientos, o bien directamente al Concejo de Indias.

En 1592, Hernando Arias de Saavedra Hernandarias se convierte en el primer gobernador criollo de América, y solicita a la corona una gobernación separada del virreinato del Perú para combatir mejor a los *bandeirantes* paulistas. La expansión y pujanza de la Provincia Gigante se va perdiendo y, de cualquier manera, resulta más prudente dividirla, así que por decreto ley el poder central decide crear la Provincia del Río de la Plata con capital en Buenos Aires, mientras que la gobernación de Hernandarias privada del litoral atlántico, se convierte en Provincia del Paraguay con Asunción como capital. Esto es el inicio de una serie de medidas que tienden a reducir no sólo administrativamente a la Provincia del Paraguay, sino sobre todo económicamente.

Recaen sobre ella diversas cargas financieras y diversos tributos; impuestos y rentas sobre las mercancías, tasas municipales, derechos de sucesión, tasas de aduanas y de ventas públicas, contribuciones extraordinarias y otras cargas financieras más que llegan a hundirla. Ellas deben ser pagadas al Virreinato del Perú y a la nueva Provincia del Río de la Plata, la cual pide que se pague impuestos a Santa Fe y a Buenos Aires y todos los demás centros, por el transporte terrestre de Asunción a Lima —ida y vuelta—. Para la Provincia del Paraguay los gastos son muy elevados. Teniendo en cuenta además el mantenimiento del ejército instalado a todo lo largo de la frontera brasileña, no es difícil imaginar el estado económico de la Provincia.

El último duro golpe que recibió fue como consecuencia del tratado que firmaran España y Portugal en 1750, en el que la Corona renunció a siete ciudades en favor de Portugal para solucionar sus litigios, y además, aprovechar para castigar a los jesuitas que ya les estaban creando demasiados problemas. Con la amputación y pérdida de las siete ciudades prósperas de las misiones, a cambio de una miserable suma de dinero y de la insignificante colonia Sacramento, situada en el Uruguay, la Provincia del Paraguay se redujo definitivamente al aislamiento y a la reclusión. Sin mar. Sin puerto franco. La colonización se expandió hacia el sur.

La Provincia del Paraguay es un ejemplo de colonización a segundo nivel: no pudiendo la Corona sacar provecho directo, buscó la explotación indirecta por intermedio del Perú, y del Río de la Plata después.

Con la creación de un nuevo virreinato, el del Río de la Plata, con siete intendencias y Buenos Aires como capital, la guerra guaraníca, la expulsión de los jesuitas, el tratado de 1750, la Provincia del Paraguay fue condenada a la dependencia. A pesar de todo, algunas medidas ayudaron a mejorar la economía paraguaya: la suspensión de la aduana de Santa Fe y la apertura de nuevos puertos, en particular el de Buenos Aires, y el cese del contrabando a través de la Colonia Sacramento.

5. CONDICIONES DE VIDA DE LA PROVINCIA

La segunda mitad del siglo XVIII fue ventajosa para el Río de la Plata, concretamente para ciudades como Buenos Aires y Montevideo, ésta última, aunque surge más tarde, también desarrolla una riqueza mercantil. En el Paraguay se instalaron nuevos colonos. Mientras, la población indígena decrecía considerablemente y con ella la forma de producción comunitaria. El ritmo de la productividad aumentó el volumen de la producción del algodón, de la yerba mate y la ganadera. Buenos Aires dominaba la actividad económica del litoral, y aun en sus mejores años, Montevideo no llegó a alcanzar la prosperidad de Buenos Aires.

La necesidad de mano de obra para la ganadería era pequeña, aunque altamente remunerada, mientras, la agrícola exigía mayor cantidad de obreros pero peor pagados. La comparación de los obreros de ambos sectores desencadenó un gran descontento. En consecuencia la producción sufrió un gran retroceso y el número de desocupados fue en aumento; Buenos Aires no lograba ocupar a sus cuarenta mil habitantes.

La colonización se implantó en grupos cerrados, islas terrestres, hasta bien entrado el siglo XIX. Se desarrolló el transporte fluvial más que el terrestre y los ríos Paraná y Paraguay sirvieron de ruta obligada para llegar a Santa Fé y Buenos Aires. Es claro aquí que la posesión de la tierra no estaba asociada a la acumulación de riquezas como ocurría en el Brasil.

Al hablar del funcionamiento económico de las colonias españolas no se debe olvidar el papel que desempeñó el comercio europeo. No sólo España tenía intereses en el continente, sino Inglaterra, Francia, las Repúblicas Italianas y los Países Bajos. Las expediciones no castellanas se iniciaron a comienzos del siglo XVII y algunos se establecieron en colonias, como la Nueva Francia o la Nueva Inglaterra en el norte. En estas regiones del sur España mantuvo el monopolio del comercio, con Sevilla como puerto principal, y a los barcos no españoles les estaba vedado el comercio con las Indias.

Entre 1702 a 1724, Felipe V autorizó la entrada de barcos franceses que pronto invadirían los puertos de Chile y Perú, y desde el inicio de ese siglo también los ingleses comerciaron con Buenos Aires y muy pronto monopolizaron las empresas más importantes de la ciudad. Mientras, la vida colonial asuncena no se vio mayormente afectada por este tipo de emigración.

Hacia 1795, se inicia el debilitamiento del poder español en la región: los problemas internos impiden a España seguir ocupándose de sus posesiones y Carlos III autoriza la progresiva apertura del mercado colonial. Cuando los ríos Paraná y Paraguay se abren, los británicos aprovechan esta conjuntura política para invadir dos veces Buenos Aires y conquistar Montevideo. El Nuevo Mundo

también se aprovecha de la confusión reinante en España por la invasión napoleónica y prepara movimientos libertarios. El deseo de emancipación es irreversible y lleva a la independencia a todos los países del continente.

De una forma u otra, la Revolución Francesa tuvo influencia en América, más exactamente las secuelas de la revolución que llegaron a Haití e introdujeron la idea de justicia que se extendió por todo el continente como “la ley de los franceses”.

En los movimientos de independencia participaron criollos e indígenas. Entre los criollos, sin embargo, existía una ambivalencia con respecto al problema racial. Bolívar no consideraba que éste fuera el principal obstáculo en América; el problema según él se centralizaba más bien en los conflictos segregacionistas entre peninsulares y criollos, o al menos es lo que se desprende de su Carta de Jamaica: *“Debemos tener presente en el espíritu que nuestro pueblo no es europeo ni norte americano, es una mezcla de África y de América más que una emanación de Europa. España misma ha dejado de ser Europa a causa de su sangre africana, de sus instituciones y de su carácter. Es imposible determinar con precisión a que familia pertenecemos, mientras que tenemos la misma madre, nuestros padres son extranjeros, difieren en sus orígenes y en su sangre, así como en el color de la piel, lo que nos ha creado una obligación de la mayor importancia...”* Estos sentimientos además traducen la impotencia de una clase social que, sea como fuere, ha participado en los movimientos liberadores de la América española y logrado conservar su posición dominante.

En la compleja evolución de los hechos el Paraguay, una vez más, llamó la atención de los observadores europeos por su original experiencia de vida independiente.

Al mismo tiempo, el indígena en Paraguay vive rodeado de la naturaleza. El bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas no lo permite llevar a cabo un comercio ventajoso ni realizar una transformación compleja de la naturaleza porque depende de las condiciones climáticas y sistema ecológico. Aquí no hay más riquezas que los hombres que viven desnudos en casas de ramas y adobe, practican la antropofagia, duermen en hamacas, comen maíz, mandioca, frutas silvestres, cazan liebres y pescan. No hay oro como en Sumatra, ni perlas como en Cipango, ni sedas como en Oriente. No tienen animales domésticos y la tierra es poco explotada aunque con una idea muy racional del espacio y subespacios. Sin embargo, estos “salvajes y belicosos” viven muy bien dentro de un control y orden social sin ley, ni rey, ni fuerza que se les imponga. Esta situación general cambió todo el sentido de la conquista en el Paraguay, donde sin “pimienta y canela” los españoles tuvieron que adaptarse a este medio ambiente y sacarle provecho a sus recursos.

Cuando los españoles llegaron al Paraguay hacía ya como medio siglo que habían desembarcado por primera vez en el continente, y cuando comenzó a organizarse la sociedad paraguaya, los metales preciosos ya habían dejado de ser la razón básica de la explotación y objetivo único de los conquistadores. El proceso de ocupación del territorio paraguayo, también movido por la sed de enriquecimiento, fue hecho a sabiendas de que todo lo obtenido debía ser por medio del trabajo del indígena. Ante la evidencia de que en el Paraguay “el sol no hace crecer el oro” se debieron contentar con desarrollar la agricultura.

La forma de explotación económica que dio derecho al español a recibir el tributo o el trabajo del indio por la “encomienda”, era un sistema que se utilizaba en América, que no había sido improvisada en la colonia sino que ya existía en la península. Este esquema de explotación feudal reunía a la familia patriarcal sobre la cual recaía un gran número de funciones sociales y políticas.

En el Paraguay las características del suelo y la altitud son relativamente uniforme y el clima no

varía mucho de una región a otra; no existen diferencias profundas en el tipo de vida ni en las actividades económicas. Por lo tanto, desde principios de la expansión colonialista las principales ocupaciones de los campesinos han sido siempre la agricultura y la ganadería. La primera expedición de vacas y caballos llegó con Cabeza de Vaca en 1522, y la segunda tropa de ganado, proveniente de Santa Cruz de la Sierra, hacia 1568. La producción ganadera era tan importante para el consumo interno como la economía de exportación. Los principales productos agrícolas eran el azúcar y el vino, que competían con los brasileños; el algodón, que las mujeres hilaban y tejían, a partir de 1539 servía como moneda de pago. La caña de azúcar trajo Juan de Garay del Perú y siempre tuvo un gran rendimiento, mientras que los viñedos que cultivaron los religiosos en el Paraguay sólo existieron hasta el siglo XVII, luego desaparecieron. El hierro del Guairá era muy importante para construir las cuñas y otros instrumentos de trabajo.

Asunción era considerado un importante centro económico, principalmente ganadero, aunque los jesuitas también mencionan la alta producción de cereales sobre todo de maíz y trigo. La abundancia de carne y cereales indica que se obtenía con menos esfuerzo que en Europa. El consumo de cereales dividía a la población entre los blancos que consumían sobre todo el trigo y los indígenas que preferían el maíz.

Otros productos de gran rendimiento eran la yerba, el tabaco y el *karaguatá* para hacer sogas. A partir de 1594 la yerba empezó a comercializarse y durante toda la época colonial el Paraguay tuvo el monopolio de esta producción. Desde principios del siglo XVII existió el modelo de monocultivo tropical de las plantaciones azucareras y yerbateras, y cuando las necesidades técnicas de las plantaciones impidieron a las encomiendas continuar con este tipo de explotación, se añadió la mita, con un impuesto suplementario que produjo una disminución importante que se tradujo en falta de mano de obra. El monocultivo de la caña de azúcar, mandioca, maíz o yerba mate se organizaba no sólo en vista a la subsistencia de la población sino también con fines comerciales. Se introdujo el trigo para aumentar la producción. La población indígena acostumbraba a complementar sus recursos alimenticios con la caza, la pesca y las frutas silvestres. Dada la poca disponibilidad de estos productos básicos, y privados de ellos, la alimentación de los grupos domésticos se resintió considerablemente.

El Paraguay se vio progresivamente estrangulado por la sublevación de los indios no sometidos, la invasión de los bandeirantes que saqueaban los pueblos indios, y las luchas y enfrentamientos entre jesuitas y colonos. Los encomenderos sentían nostalgias de sus privilegios que, a consecuencia de las grandes dificultades para conseguir mano de obra indígena, fueron inevitablemente reducidos; mientras, las misiones seguían prosperando, hasta su expulsión. Fue un período de crisis política y económica muy importante en el Paraguay. No es que los trabajadores indígenas fueran menos explotados por el jesuita —que también le hacía pagar un tributo con su trabajo— sino que la rentabilidad entre las dos formas de explotación no fue la misma.

El mercado colonial paraguayo funcionó principalmente entre 1570 y 1680. Asunción, hacia esas fechas, era el centro más importante de la región con doscientos *vecinos*, lo equivalente a mil quinientas personas aproximadamente, mientras que Buenos Aires no pasaba de veinte *vecinos*. Este índice demográfico refleja la importancia económica de Asunción, que en aquella época pagaba el cincuenta por ciento de los diezmos y Buenos Aires le seguía sólo con el quince por ciento.

El aislamiento geográfico y económico del Paraguay lo mantuvo prisionero del centro santafesino, que tenía la llave del comercio desde y hacia la región guaraní durante gran parte de la

época colonial. Pero su céntrica ubicación geográfica influyó en el excepcional aumento demográfico de su población mestiza y le otorgó, en contraposición, el protagonismo político de la enorme provincia rioplatense.

Las independencias fueron libradas por los criollos y no por los indígenas, aunque estos sirvieran de pretexto. El triunfo fue de los criollos que buscaron deshacerse de las protecciones eclesiásticas y civiles que habían disfrutado bajo el dominio de la Iglesia y la Corona. El principal obstáculo fue carecer de un verdadero movimiento de liberación igual que España, un país con instituciones liberales sin llegar a ser verdaderamente una nación libre.

Desde entonces a la actualidad, el inconveniente mayor para el proceso de modernización de las instituciones en gran parte radica en querer adoptar un régimen liberal que interrumpa la tradición, que se proclama de carácter más igualitario, por su libertad de participación e ideales de perfección de las instituciones, pero que tampoco llega a incorporar socialmente valores que exalten la libertad y la responsabilidad del individuo.

Los movimientos políticos, sin embargo, se orientan hacia un cambio, una voluntad de adhesión a los procesos legales y a un claro reconocimiento de los derechos y deberes de los ciudadanos, pese a las contradicciones, las desigualdades y los problemas de corrupción, miseria y violencia.

La sociedad colonial pudo considerarse generosa por sus estructuras permisivas y adaptables, pero poco tolerante con el individuo concreto, porque el compadrazgo funcionaba como institución y el ahijado ocupó el lugar de individuo libre. Se optó por legitimar el poder y sus privilegios y no al individuo y las incertidumbres de la libertad.

6. VASALLAS Y CAMPESINAS

Las encomiendas tuvieron vigencia en Paraguay desde 1556 hasta una época muy tardía, y fueron de dos tipos: *yanaconazgos* y *mitazgos*. Los *yanaconas* se integraron como sirvientes a la vida doméstica del encomendero, mientras, los *mitayos* vivían en los pueblos. Ambos pagaban un tributo. No todos los españoles obtuvieron encomiendas, la mayor parte de los criollos no alcanzó a beneficiarse de ellas.

Muchos yanaconas que se agrupaban en torno a la casa del encomendero no eran considerados simples sirvientes sino parte constituyente de la familia, aunque, eso sí, de la rama pobre. La organización interna hacía que cada uno de sus miembros cumpliera una función bien definida. El encomendero vivía rodeado de mujeres: una esposa legítima o no y generalmente una serie de concubinas, a título de *yanaconas* o sirvientas, a las que se sumaban los hijos que estas mujeres tuviesen con el encomendero y con sus maridos, los allegados, parientes y *yanaconas* hombres. La vida del hijo de un encomendero no tenía el mismo valor que la del *yanacona* aunque éste fuera muy apreciado como futura mano de obra; el consuelo por la muerte de un niño, que los religiosos asociaban al destino de un “ángel”, no llegaba del mismo modo al *yanacona* que al español. Está demás agregar que la alta mortalidad infantil, que ya se venía produciendo desde principio del siglo XVI, afectaba sobre todo a los hijos de *yanaconas*.

A partir del gobierno de Velasco, los *yanaconas* pueden cultivar una parcela de tierra y transferirla a sus hijos por herencia. Disponen de dos días libres para trabajarla, pero en la práctica prefieren quedarse en casa del encomendero, ya que cuando salen, no reciben paga ni alimento y, sobre todo las mujeres, nunca tienen tiempo libre. Sin embargo, el ser propietario de una parcela de

tierra los diferencia de los esclavos, aunque es más por la ilusión de propiedad que por el hecho de disfrutar de mayor independencia ni autonomía.

Los *mitayos* son indígenas que prestan servicio al encomendero por un lapso de tiempo determinado. El resto del año viven y trabajan “libres” en los pueblos, como catadores, conductores de balsas u obreros en las plantaciones de yerba que es el trabajo más duro. Con frecuencia, combinan varios trabajos: la cría de ganado con la cosecha, la carpintería con la albañilería o reparación de los fuertes que significa corte y labrado de madera con extracción de piedra y fabricación de adobes. Las técnicas de trabajo introducidas en la agricultura por los europeos, como el uso del arado y la utilización de la fuerza animal en la agricultura, facilitan el trabajo del hombre, mientras que los instrumentos para la realización de trabajos artesanales fundamentalmente femeninos, excepto algunas técnicas del bordado, no varían en lo esencial.

Las condiciones del trabajo asalariado son muy penosas y les resultan insoportables, ello justifica tantas deserciones y fugas. Con este salario pagan la *mita*, de cuyo cumplimiento se encarga el cacique, nuevo “don”, cuyo papel de controlador es fuente de conflictos y recriminaciones. Los que viven en los pueblos ponen el salario a disposición de la comunidad.

Desde principios del siglo XVII los indios exigieron mejores salarios. Se les pagaba en especies; la yerba mate y más frecuentemente el lino tenían valor de cambio. Aún cuando el trabajo femenino tuviese valor de cambio, las Ordenanzas no mencionaban que fuesen remunerados. A cambio de los tejidos o de algún producto artesanal de su elaboración, recibían la mitad de lo que se pagaba a un hombre y menos de lo que recibían los jubilados.

El trabajo asalariado representó para el indígena el final de las relaciones de parentesco y la conciencia de linaje como base del trabajo colectivo, porque las nuevas relaciones cambiaron la reciprocidad, y los intercambios de servicios de interés colectivo se convirtieron en relaciones de interés individual y, sobre todo, se produjo la dependencia de la mujer con respecto al trabajo del hombre.

En general todos sufren las consecuencias del trabajo obligatorio que les impulsa a buscar provecho personal en la agricultura individual, que ayuda a aumentar los ingresos personales pero reduce los comunitarios y trae consigo la malnutrición, miseria, borrachera y descuido de los trabajos tradicionales.

Los indígenas fueron objeto de odios y persecuciones por parte de los encomenderos; los consideraban unos “inútiles” que se pasaban el día tirados en sus hamacas sin querer trabajar. Esto, unido a la falta de sumisión, ausencia total de competitividad y gran conformismo, llevaba a los indígenas a trabajar mucho menos de lo que los aquellos querían. No pensaron que el rendimiento insatisfactorio del trabajo podría haber sido como una forma de resistencia, de rebelión o, simplemente, por falta de fuerzas para trabajar, ya que la población inestable por sus constantes desplazamientos se moría de hambre y se vio privada hasta de la mandioca. Los monocultivos no eran suficiente para cubrir sus necesidades energéticas; comían pura harina de mandioca, y *chastaka* cuando podían. Con el nuevo estilo de vida necesitaban una dieta más variada y rica en proteínas. La nutrición de los indígenas y de los colonos pobres o población rural en general se caracterizaba por una mala alimentación, pobreza de proteínas, falta de minerales, vitaminas y calcio. Las malas condiciones de vida y desnutrición facilitaban el contagio de las enfermedades. Aunque también es verdad que en las clases privilegiadas más bien era la sobrealimentación la que producía desequilibrio en el organismo. Mientras unos se podían pegar festines con vinos europeos, otros no tenían abundante comida, o ésta no estaba en buenas condiciones, porque las frutas y

legumbres eran atacadas por los insectos y gusanos, o arrancadas verdes para evitar que fueran devoradas por los pájaros. Además, la pobreza en minerales del suelo no ayudaba a mejorar la agricultura. En estas circunstancias, y dependiendo de las condiciones atmosféricas, gran parte de la población se vio privada de carne fresca, legumbres y frutas. Las explotaciones ganaderas se defendieron mejor, aunque al ganado vacuno también le faltaban pastos para engordar.

Los españoles se vieron obligados a traer esclavos para que trabajasen sus tierras. Los primeros negros llegaron a América en compañía de sus señores, como servidores libres o esclavos. Algunos obtuvieron su libertad combatiendo con los españoles. Entre los negros había mujeres esclavas, como la que acompañó a Almagro, el conquistador de Chile. Los hombres encontraban pareja con mayor dificultad que las mujeres, aunque en una carta el virrey de Nueva Granada dice que las indias preferían a los negros tal vez porque éstos ocupaban lugares preferenciales al lado de sus patrones, en vez de los indígenas vencidos, o porque estas relaciones parecían ser más transitorias.

Con mucha frecuencia las parejas vivían separadas, o bien pertenecían a diferentes encomenderos, se ausentaban en búsqueda de trabajo, o huían de los cazadores de indios o *rancheadas*. Las incontables fugas dejaron desiertos a los pueblos, Susnik menciona doscientos ochenta y siete pueblos con treinta o cuarenta individuos cada uno en el siglo XVII, mientras que en el siglo XVIII sólo quedaban trece.

Los grupos domésticos, tanto de las encomiendas como de las *mitas*, son núcleos sin autonomía ni independencia alguna, rígidamente controlados dentro de una norma de vida. Los indígenas no le encuentran sentido ya que en ellos los jefes no tienen ningún prestigio ni los hombres honor. La institucionalización de las relaciones sociales por el matrimonio cristiano cambia el papel del grupo doméstico porque los intereses se personalizan y las relaciones sociales se subjetivizan en provecho de los intereses de la nueva sociedad de clases.

La formación de la familia nuclear monogámica o nuclearización de la familia en contraposición al grupo extendido, significó la separación de funciones. Los aspectos políticos, religiosos y económicos que se agrupaban en torno al grupo doméstico formaron esferas sociales diferentes, dentro de las cuales la familia ocupaba un lugar distinto del resto de las instituciones, como el mercado y la iglesia que, a su vez, eran independientes uno de la otra. La mujer es reducida a una función social cada vez más controlada y menos independiente.

El paso del trabajo femenino de la esfera doméstica a la social supuso la desaparición de la productividad doméstica, lo que se vio reflejada en la mala alimentación del grupo. Esto cambió las condiciones de vida sin que se transformara la concepción del trabajo femenino y todas las desventajas fueron para la mujer.

Sobre ella recayeron el peso de las actividades de subsistencia, el cuidado de los hijos, el cultivo de las huertas, la fabricación de los objetos manuales, el tejido de los paños de lino, la elaboración de las hamacas. Las que quedaban “libres” en los pueblos, tenían derecho a la distribución comunal como miembros de la comunidad, pero perdían el derecho a cultivar su parcela. Sólo las viudas conservaban este privilegio y por eso eran muy cortejadas.

Como consecuencia de la estratificación social nace la diferenciación del trabajo, y en base a ello se organiza el poder. El hidalgo tiene el poder que le otorga el trabajo del indígena, sin que, por lo tanto, exista un intercambio. El cacique, a su vez, cambia de actitud frente al trabajo al ver que el hidalgo lo desprecia y discrimina. Caciques e hidalgos pasan a ocupar lugares de privilegio que no están basados en la capacidad productiva, y menos aún, en la distribución equitativa.

El encomendero exige que sus concubinas *yanaconas* trabajen y además en condiciones físicas lamentables que, ocasionadas por la explotación del trabajo y la opresión sexual, les exigen tener una cantidad considerable de hijos. Para ello, se desencadena una fuerte presión política y moral, con resultados desastrosos; por decreto, las mujeres con seis o siete hijos son liberadas de la *mita*, pero resulta una excepción que alguien pueda llegar a tener tantos hijos. En el siglo XVIII, según datos obtenidos por Susnik, se registraban treinta y uno por ciento de matrimonios *yanaconas* y veinte y tres por ciento de fugitivos sin hijos; unos años después ya sólo quedaban cuarenta y siete por ciento del total de las *yanaconas*. Hernandarias cuenta como las mujeres morían reventadas, agobiadas, muchas se ahorcaban y otras se dejaban morir de hambre o ingerían hierbas venenosas, e incluso algunas madres mataban a sus hijos al nacer para liberarlos de la opresión y las penalidades que ellas padecían.

Desde muy temprano, la mujer entendió la ventaja de tener un hijo con el encomendero; aún siendo castigadas o maltratadas sexualmente optaban por someterse al encomendero. El rendimiento físico de la mujer era limitado y preferían que sus hijos no fueran como los de su raza; querían evitarles la esclavitud del trabajo servil y obligatorio. Así se explica el alarmante número de infanticidios, abortos y mortalidad infantil entre las *yanaconas*, como última alternativa desesperada contra la opresión.

Las transformaciones socio- políticas y económicas que se llevaron a cabo en el siglo XVIII hicieron desaparecer el régimen de las encomiendas y los indígenas pasaron a formar parte de la sociedad criolla. Las antiguas encomiendas se vieron reducidas a estancias de grandes dimensiones pero con limitada mano de obra. Una vez suprimidas las encomiendas, algunos *yanaconas* siguieron distribuidos en los latifundios, otros quedaron dispersos provocando una fuerte explosión demográfica en el interior del territorio. Esta masa de “fugitivos”, de campesinos y colonos pobres, se dedicaba a trabajos temporales, con períodos de tiempo sin actividad. Esta es la etapa de afirmación de la población mestiza y criolla, lo que es decir de la sociedad paraguaya.

El modelo de familia numerosa continuó existiendo por mucho tiempo y el patriarca despótico y autoritario —rodeado de parientes y aliados, agregados y dependientes— siguió siendo común en el país. Este mecanismo de poder tuvo repercusión en la organización social y política de la clase dirigente. La nueva jerarquización social que dio poder al cacique sobre los trabajadores, creó una discriminación no sólo política sino también social, porque además de cumplir el papel de represor se convirtió en propietario de la tierra adoptando las formas de vida y economía monetaria del español.

El hombre indígena, desmoralizado, se lamentaba de su suerte, mientras el colono de su pobreza que atribuía a la haraganería de los nativos. Las mujeres vivían avergonzadas y humilladas por el tipo de relación que estuvieron obligadas a establecer con el español, quien sin respetar sus tabúes transgredió todas sus leyes y prohibiciones.

La iglesia desaprobó la poligamia, no obstante se convirtió en la práctica generalizada, en el estilo de vida común. Obispos y religiosos se quejaban al rey de que los españoles viviesen en pecado con sus concubinas hasta en los lugares más alejados de la colonia. Estos recibían continuos reproches por la promiscuidad a la que habían llegado. Acusado por la Inquisición, Francisco de Aguirre respondió que mayor era el servicio que había hecho a Dios al tener mestizos que el pecado que podría haber cometido en dicho acto.

Hubo orden de no tener relaciones con indígenas que no estuvieran bautizadas y las autoridades civiles se contentaron con bautizarlas antes de cohabitar con un español. De cualquier manera,

Salas presenta al Paraguay como el Paraíso de Mahoma, porque dice que “*aquí cada español posee veinte o treinta mujeres*”.

Sin duda las relaciones ocasionales y los concubinatos fueron lo más frecuentes, pero el matrimonio mixto también existió. Esta práctica fue ordenada en 1501 y los gobernadores tenían el deber de controlar que los “cristianos” se casasen con sus concubinas, y las españolas con indios si se diera el caso, que se daba muy poco. Las autoridades civiles no dieron prueba de mucho entusiasmo, pero los eclesiásticos presionaron de tal forma para lograr generalizar este tipo de matrimonio, que algo se consiguió, aunque los europeos preferían casarse con prostitutas blancas a hacerlo con indias. En la mayoría de las regiones, el porcentaje de casamientos mixtos fue inferior al deseado, y por lo general, los hombres blancos que adoptaban esta práctica pertenecían a las clases sociales más desfavorecidas.

En 1539 de nuevo se ordenó que los que viviesen en concubinato se casasen en un plazo de tres años. Esta orden presionó a los españoles, quienes para justificar un buen casamiento buscaron algún origen “noble” en las indias. Al final del período colonial, la política matrimonial se convirtió en algo absolutamente discriminatorio para la mujer indígena y su descendencia.

En un principio, cuando se dio preferencia al linaje masculino los indígenas “libres” que cambiaban de domicilio podían llevarse consigo a sus pueblos a sus mujeres, aunque fuesen propiedad de algún encomendero. Más tarde, los encomenderos protestaron y pidieron que fueran las mujeres *yanacunas* las que se trajesen consigo a sus maridos e hijos, hasta que Hernandarias volvió a reconocer el derecho paterno en el Paraguay.

La primera generación de mestizos fue considerada española aunque las uniones no fueran legitimadas, bastaba que el hombre admitiese la paternidad en el testamento y reconociese al hijo para liberarlo del trabajo obligatorio. El célebre gobernador del Paraguay, Domingo Martínez de Irala, como dije anteriormente, dió el ejemplo al dejar dicho en su testamento que reconocía haber tenido tres hijos y seis hijas con siete indias, seis sirvientas suyas, y la séptima de un amigo. A Ursula, Marina, Isabel y Ginebra dió una dote y las casó con los españoles Alonso Riquelme de Guzmán, Ortiz de Vergara, Gonzalo de Mendoza y Pedro Segura respectivamente. Y sus tres hijos fueron considerados españoles.

En la primera etapa de la colonización el mestizaje producido hasta mediados del siglo XVI formalmente se identificó con el grupo paterno. Los mestizos se sintieron solidarios de ese grupo buscando gozar del privilegio de la herencia del padre. Existen algunas excepciones de mestizos o españoles, que bien podrían haber sido ya mestizos que eligieron el grupo de la madre, o algunos “desertores” que pasaron al grupo indígena por solidaridad con sus concubinas y *tobayas*. Si bien individualmente se identificaban a uno u otro grupo, la masa de mestizos tendía a formar el suyo, aunque más tarde ya se hizo difícil determinar las causas por la catastrófica disminución demográfica que se produjo a fines de ese siglo, causada por los abusos, maltratos y enfermedades, como el tifus, la gripe, la viruela, el sarampión y la malaria traída por los esclavos negros quienes, a su vez, fueron víctimas de disenteria, que hicieron que la alta tasa de mortandad fuera algo sin precedente en la historia

Capítulo II

Misiones jesuíticas

1. LAS REDUCCIONES

Con una moral uniforme y un sistema de educación rígida, la Compañía de Jesús modeló a la sociedad paraguaya del siglo XVI y XVII. Presente en todo el país además se desplazó por otros territorios. Desde el punto de vista eclesiástico, las reducciones de Paraná dependían de Asunción y las de Uruguay, de Buenos Aires. Los jesuitas gobernaron con total autonomía, sin tener en cuenta las cláusulas del Concilio de Trento. Ninguna autoridad, civil ni eclesiástica, tenía poder sobre este “reino” jesuítico que se desarrolló con todo esplendor al margen del mundo colonial. De un extremo a otro del territorio colonial paraguayo dejó sus huellas perennes y ayudó a conservar la identidad lingüística de la población autóctona.

En 1589 se inició la aventura cuando dos jesuitas desembarcaron en este territorio, y a petición de Hernandarias juntaron a un centenar de *guaraníes* para formar un pueblo que se convertiría más tarde en treinta y tres pueblos con doscientos cincuenta mil indios. Comenzaron construyendo en Asunción una casa, una iglesia y un colegio. La población se multiplicó con facilidad gracias al atractivo que ellos ejercieron sobre los indígenas.

Las primeras misiones, en realidad, ya datan de 1580 y fueron franciscanas. Los jesuitas llegan a América, a Salta, recién en 1586, invitados por el dominico Francois de Vittoria, primer Obispo de Tucumán. La “República jesuítica del Paraguay”, que también se sitúa fuera del territorio paraguayo, se inicia a partir de 1589, como se menciona anteriormente, y llega a su apogeo cien años más tarde. Los franciscanos llegaron con Don Pedro de Mendoza, y aunque se ocuparon más que nada de la vida espiritual de los españoles, criollos y mestizos, en cada pueblo que iban fundando también tuvieron como objetivo la conversión de los indios. Los colegios y seminarios para los hijos de los españoles, las casas para jubilados y misiones ambulantes que organizaron los jesuitas fue siguiendo el ejemplo de los franciscanos.

Un conjunto de religiosos, que llevaban ya treinta años trabajando con los indígenas en el Paraguay, buscando evitar conflictos con los colonos se agrupó para fundar una Provincia separada. A éstos se fueron agregando otros, las misiones errantes se asentaron en núcleos cerrados, aislados, y muy pronto se convirtieron en las numerosas y prósperas Misiones del Paraguay. Hernandarias había tenido razón al decir a los reyes que el Evangelio lograría someter a los indígenas; hasta los del Guayrá terminaron acercándose a las Misiones.

Lo cierto es que franciscanos y jesuitas muy pronto cayeron en la cuenta, una vez disipadas las dudas de la condición humana de los indígenas y en virtud del Evangelio, de que habían encontrado almas vírgenes. En un principio los indios despertaron curiosidad en la Europa cristiana, pero también miedo, y aterrados los teólogos se preguntaban si no estarían frente a bestias. Recién en 1537 la bula papal de Pablo III los reconocieron efectivamente como hombres, pero algunos, como Las Casas, debieron seguir combatiendo bastante tiempo después para conseguir que los respetasen como seres humanos. La mayoría de los europeos utilizó el pretexto de la captura del diablo para justificar los malos tratos y sometimientos forzados.

La gran aventura de convertir a los espíritus de tantos miles de paganos fue la mayor conquista jamás concebida por los religiosos. En el Paraguay los misioneros bautizaron a centenares de indios, convencidos de ser los elegidos privilegiados de esta conquista espiritual. El Padre Montoya cuenta cómo se le acercó a tres Padres de la Compañía una tropa de “bestias muy brillosas”, con las cabezas agachadas, el hocico por el suelo y gruñendo como traídos a la fuerza, hasta que lograron juntarlos y guiarlos hacia una iglesia en la que, apenas entraron estas bestias, se transformaron en hombres y se escuchó una voz que repetía: “*Señor, tu salvarás los hombres y las bestias*”.

Los misioneros, animados por un fuerte espíritu místico, se martirizaban para poder enfrentar los peligros del espíritu o como ejemplo de santidad; en señal de esclavitud uno se hizo encadenar con alambres puntiagudos, otro escondió una herida hasta morir y hubo hasta quien pasó sin beber agua diez y ocho años, pero el más asombroso fue el padre Cataldino, que en ese ambiente de lujuria dijo no haber visto un rostro de mujer en toda su vida.

Pocos años pasaron desde la llegada de los misioneros y ya se contaban por miles los indios que aclamaban la bendición que les protegiese de Satanás. Y se convirtieron en seres “amables y pacíficos”, buenos trabajadores, carpinteros hábiles y agricultores competentes. Pero en lo que al bautismo y evangelización se refiere, fueron más rebeldes y muy pronto volvían a las andadas. “Se parecían a sus tierras, dice un Padre, si no se les cuida se llenan de hierbas y no hay mas solución que reducirlos a una vida de control y disciplina”. De esa rebeldía surgió el pedido de Hernandarias para fundar las misiones.

Pero, sobre todo, los jesuitas se convirtieron en precursores de la lucha contra el colonialismo y creadores de un pequeño paraíso, ejemplo a ser imitado por todos los estados. Montesquieu y Voltaire siguieron con sumo interés esta experiencia que les demostraba que hasta los pueblos más salvajes podían desarrollar ideas de progreso e igualdad, gracias a instituciones que respetasen las leyes y a un gobierno que inspirase amor hacia el otro. Unos la compararon con la República descrita por Platón, otros con el modelo utópico de Tomás Moro o Campanella.

Lo cierto es que en esta sociedad no había diferencias entre ricos y pobres, entre nobles y gente del pueblo. La experiencia —según opinaban algunos— se asemejaba a las de ideologías socialistas de inspiración comunitaria, que no habían sido conocidas ni prosperado en ningún sitio. Los padres se defendían, alegando que se trataba de un malentendido, que no se trataba de ningún comunismo. Aquí se aplicaba escrupulosamente la legislación colonial española y la administración se ajustaba al carácter racial de los guaraníes. Esta explicación tranquilizó a los desconfiados sólo por un corto tiempo. La experiencia jesuítica duró con un éxito incuestionable, más de un siglo y medio en el Paraguay, hasta que llegó la orden de expulsión de la Compañía de Jesús de todo el territorio americano.

Montoya, autor de la “Conquista espiritual”, considerado el realizador del Estado Jesuítico, llegó en 1612 como superior de la República guaraní. Este ilustre apóstol que, según parece, había vivido una juventud muy descocada, pasó a su vocación apostólica en el Paraguay, “...*donde transportado a una región extraña, lejana, se siente separado de sí mismo al punto de parecerle estar muerto... ahí ve una concentración de paganos cautivos, maltratados e injuriados... y al mismo tiempo estos hombres están más resplandecientes que el sol...*”. Convertido en misionero, busca asumir el papel de ángel de este cuadro apocalíptico, y comprende que es el Paraguay el lugar que Cristo le designara para llevar la Nueva Buena a los paganos.

Los milagros comenzaron a manifestarse y los castigos que caían sobre los hijos del pecado también. Cuenta un Sacerdote que una indígena no quiso recibir el Bautismo y parió dos veces una

víbora. Pero no todos los métodos de persuasión eran tan terroríficos, los jesuitas, hábiles y sutiles, adaptaron las creencias indígenas a los principios cristianos. En eso radicó el sincretismo eficaz de que nos habla Bareiro Saguier al señalar que el *tupa* guaraní, divinidad secundaria dentro de la mitología guaraní, se transformó en Dios cristiano, tal vez, por ser un Dios que infundía temor a los indígenas.

Una de las razones del éxito, sin duda, ha sido la utilización del guaraní como lengua de comunicación, como hicieron anteriormente los franciscanos. Los padres Bolaños y Solano editaron un catecismo, una gramática y un vocabulario, el Padre Montoya llegó a editar un diccionario y Roque González de Santa Cruz tradujo unas oraciones que facilitaban la tarea de evangelización de los jesuitas. Los padres aprendieron el guaraní, y lo estudiaron con un cuidado particular cuentan como prueba de un milagro el caso del Padre Barcena que a la edad de sesenta años aprendió en seis meses nueve lenguas indígenas.

Sin duda alguna, la sensualidad también jugó un papel muy importante en los fenómenos de sincretismo religioso, y tal vez se deba a eso la fuerte carga erótica que se ve en ciertas celebraciones actuales de carácter mágico-religioso; los *payés* buscan fundamentalmente solucionar querellas amorosas con reminiscencias de creencias indígenas sincretizadas con ritos cristianos. La interpretación erótica de la religión ha hecho inmensamente populares ciertos festejos, como el de la Virgen de Caacupé, en la que se hacen hijos orando a la Virgen, y las funciones patronales, donde se atribuyen funciones afrodisíacas a algunos santos y patronos, como a San Antonio.

El modelo de las Misiones distaba mucho de dar el trato ideal a los indígenas. Por eso en 1593 el Padre Romero condenó esta organización eficaz pero fuente de mala conciencia, y se rebeló contra el servicio personal de los indios. El Padre Lorenzana igualmente, a los que tenían indios capturados, alertó contra la cólera de Dios, lo que le valió la expulsión de la Iglesia. Cuando se comenzó a admitir como realidad el mal trato a los indígenas, les cortaron el suministro de víveres a los jesuitas y les prohibieron acercarse a los indígenas, aunque comprobamos que a pesar de estas contradicciones las misiones evolucionaron prósperamente.

2. FORMA DE VIDA DE LAS REDUCCIONES

La jornada de trabajo era de ocho horas, pero con desigual rendimiento. Después de la Misa trabajaban hasta las cinco de la tarde. El final de la jornada era anunciado por un toque de campana, mientras que el Angelus de las cinco y cuarto daba la señal de levantarse, aunque muchos ya estaban tomando mate a esas horas, obligados a madrugar por el clima.

Tenían la obligación de asistir a Misa todos los días, después hasta los caciques iban a trabajar; las mujeres en la agricultura, sobre todo en época de recolectas y cosechas. El resto del año se dedicaban más bien a las actividades domésticas: cocinar, lavar en las lavanderías públicas, limpiar la casa y cuidar la huerta. Las niñas hilaban, tejían y cosían y los niños aprendían a cantar y a tocar algún instrumento musical. No había un verdadero corte entre la escuela y el trabajo. Los que no trabajaban no comían, salvo los viejos y enfermos. Todo se desarrollaba bajo el estricto control de un inspector.

La asistencia a la escuela o talleres era obligatoria para los niños a partir de los siete años, y para los adultos existían cursos de perfeccionamiento donde se aprendía contabilidad y administración. Seleccionaban a los mejores para formarlos en las ciencias y letras. La enseñanza se impartía en

guaraní, y luego de la expulsión de los jesuitas se prohibió hablarlo en las escuelas. Los guaraníes eran muy buenos copistas; escribían en caracteres de imprenta y caligrafía gótica.

En las horas libres escuchaban la lectura de un libro hecha por un Padre. El teatro también era una ocupación importante, el primer drama representado por los indígenas fue una pieza antiesclavista compuesta por un jesuita, pero, sobre todo a los hombres les gustaba el juego de la pelota, el fútbol en particular.

Todos iban vestidos de la misma manera, los adultos recibían ropa una vez por año y los niños dos. Los hombres llevaban bombachas amplias como los españoles y por encima un poncho blanco. No usaban medias ni zapatos. Las mujeres llevan vestidos sin mangas, largos hasta los tobillos, anudados con un cinto, y una túnica con mangas que se llamaba *typói* por encima, y se la sacaban para trabajar.

Desde el punto de vista urbano, todos los pueblos de las reducciones estaban contruidos siguiendo un mismo modelo. Ocupaban lugares estratégicos, con buen clima y ventajas defensivas, en la proximidad de los ríos y a pocas leguas de distancias unos de otros.

En el centro de las misiones se hallaba una gran plaza, por lo general. En ella se colocaba la estatua del patrón religioso. La Iglesia era el centro de referencia de las demás construcciones; a un lado de ella se ubicaba el cementerio; del otro el hospital, que a veces estaba junto a la Casa de las viudas y de los Padres o Colegio. Las tiendas y la Alcaldía generalmente también se hallaban junto a la plaza, como el *tambo* donde hospedan a los extranjeros y la Casa del Pueblo, que en San Ignacio, con su hilera de columnas, era especialmente bella. De la plaza central salían tres o cuatro amplias avenidas. Los talleres ocupaban grandes espacios y los indígenas trabajaban en el patio o en las arcadas. Las casas de los indígenas, de madera o piedra, dispuestas en grupos de siete u ocho bloques, rodeaban la plaza, cada bloque tenía unos ciento treinta metros de largo, con un corredor a nivel de la calle por delante y otro por detrás, y un patio interior común a todas las habitaciones. Estas casas no tenían ventanas, ni muebles; se dormía en hamacas que se retiraban durante el día. De la plaza central salían tres o cuatro grandes avenidas de quince a veinte metros de largo. En días de lluvia se podía atravesar sin mojarse bajo los corredores.

Organización política

La autoridad suprema de cada pueblo era el Rector. El Provincial vivía en la capital de las Provincias y se comunicaba con el Rector por medio del Coadjutor. El Doctrinero era el encargado de propagar la fe y el Despensero de repartir las provisiones. Un Corregidor español representaba al gobierno de la Provincia y un Protector de Indios se encargaba de hacer aplicar las leyes. El Alcalde imponía la justicia y el Capitán se hacía cargo de la instrucción militar y organización de las fuerzas armadas, ambos indígenas.

El acceso de los caciques a las funciones públicas los convirtió en la pequeña nobleza, y aunque Doblas niegue la importancia que pudo haberles sido atribuida, de cualquier manera fueron nombrados Tenientes o Mayordomos, destinados a controlar a los demás indígenas, lo cual suponía una discriminación.

El voto era público y no había partidos políticos. Un Corregidor podía quedar indefinidamente en su puesto si era votado varias veces consecutivas. El Concejo se reunía regularmente y duraba varias horas. Todas las mañanas, el Corregidor, el Alcalde y el Cura, se reunían. El libro de Órdenes

contenía el Código Penal, donde estaban escritas las sanciones que serían aplicadas a los delincuentes y criminales. Los castigos consistían en oraciones y ayunos y para las más graves, el encarcelamiento. El castigo corporal en principio estaba fijado a veinticinco latigazos, pero se podía repetir según la importancia del delito. Los *brujos* eran expulsados del pueblo, después de cumplir un año de prisión y recibir tres series de latigazos. Cuando los indígenas se resistían a asistir a Misa o al Rosario, se los mantenían encadenados. No existía la pena de muerte pero sí la cadena perpetua que en 1716 se reducía a diez años. Las mujeres eran juzgadas por otras mujeres y las condenas femeninas se cumplían en la Casa de las viudas.

Organización económica

La organización económica fundamentalmente basada en la agricultura les hacía estar expuestos a los cambios de clima bruscos, debían luchar contra el viento norte que azotaba como el fuego y el helado del sur. El granizo y las plagas de langostas eran otros de los principales enemigos.

Grandes viveros protegían los cultivos de las escarchas y tormentas. Existían además, canales de irrigación y máquinas hidráulicas. Producían todo el año con cuatro cosechas, y los cultivos habituales eran el maíz, la mandioca, las papas y la yerba mate. Los jesuitas introdujeron el trigo, el arroz, la caña de azúcar, el algodón y el tabaco que eran considerados tan buenos como los de La Habana. La yerba mate era de un gran rendimiento comercial y se exportaba en grandes cantidades. En las huertas, cubiertas de legumbres y verduras, nunca faltaban los yuyos o plantas medicinales muy estimadas por los guaraníes. Las grandes cosechas de los pueblos jesuíticos contrastaron con el desarrollo de la América española que, sin lugar a dudas, no conocía igual prosperidad.

La distribución de los productos se hacía sin intermediarios, y ellos además servían como sistema de pago. El funcionario responsable distribuía directamente al representante de la familia, teniendo en cuenta el número de hijos y dependientes. Ciertos productos eran distribuidos dos o tres veces por semana y otros todos los días. El valor de los productos se fijaba en pesos, simbólicamente, sólo por dar un valor relativo a las mercancías, según la rareza de los productos, y el trueque era una práctica muy frecuente.

El comercio, dirigido por la comunidad, llevaba a centenares de indios sus productos a los pueblos. Los productos de exportación se llevaban a Buenos Aires y Santa Fe, y eran transportados en canoas y barcos. La yerba mate y el tabaco, el algodón y el azúcar, los encajes y bordados, los objetos fabricados en madera y cuero, y las tinturas, la miel y las frutas, eran enviados al extranjero, y se traían del exterior minerales, utensilios de trabajo y uso doméstico de los más sofisticados, como la seda, el papel y el vino. En "*Esprit des Lois*" Montesquieu defiende a los jesuitas y señala el carácter colectivo de los beneficios del comercio. Como los rumores de explotación no cesaban, los jesuitas se defendían afirmando que las ganancias de todo lo vendido iban a la comunidad, salvo lo que se retiraba para pagar impuestos a la Corona; la plusvalía servía para crear nuevas empresas y mantener las no rentables como las diferentes Casas, Iglesia y Ejército. Los jesuitas insistían en señalar que los *avambaé* pertenecían a los indígenas y que el *tupambaé* era comunal, aunque no decían que los *avambae* no fueron casi explotadas y no porque estuviesen en contra de la propiedad privada, sino porque la rentabilidad de la producción comunitaria artesanal, industrial y comercial, no se lo permitía. Tampoco se conocían talleres privados. Los jóvenes recibían, una vez casados, viviendas en propiedad.

Por un lado se niega que el sistema comunitario haya sido generalizado y, por otro se deplora

que haya sido conservado hasta el final. Azara, nombrado Comisario del Gobierno en la demarcación de límites tras la expulsión de los jesuitas, critica el régimen diciendo que el sistema comunitario ha impedido desarrollar talentos y cohartado la iniciativa personal tomando a los indígenas por niños grandes. Fue, en 1803, bajo indicación de Azara, cuando se produjo la distribución de tierras a los particulares.

Nada pudo impedir que las estancias que poseían los Padres fueran las más bellas del continente; tenían centenares de hectáreas, cuyos límites estaban delimitados por una muralla de cactus. Dicen que la estancia del Padre Sepp tenía más de diez mil animales, y las demás entre cinco y seis mil. Poseían unas modestas minas de hierro para fabricar armas, pero el oro, la plata y el cobre los traían desde afuera.

El arte y la imprenta

Los indígenas sabían construir casas de paja y canoas, fabricar utensilios, armas y confeccionar sus adornos de pluma, pero no sabían tejer ni ejercían ningún oficio. Muy pronto, sin embargo, se convirtieron en grandes tejedores, confeccionaban sus propias ropas y hasta las exportaban a Europa, además se convirtieron en buenos orfebres, relojeros, cerrajeros, carpinteros y albañiles de sólidas construcciones de ladrillos. Tampoco faltaron sierras y curtiembres, en las que trabajaron hábilmente. Al borde de los ríos Paraná y Uruguay construyeron barcos. Y se convirtieron en pintores y escultores, creadores renombrados por la belleza de sus creaciones, en particular de los tapices y encajes que las mujeres tejían copiando a los más sofisticados modelos europeos, y los relojes que los hombres fabricaban a la manera de la metrópoli. Montesquieu dice al respecto que la obra de los jesuitas en el Paraguay ha sido grandiosa, aun si se la reduce únicamente al ámbito industrial. Los colonizadores españoles despreciaban las artes y los oficios, mientras que los misioneros enseñaron a los indígenas a apreciarlos; tanto fue el entusiasmo que pasaban la mayor parte del tiempo metidos en sus talleres, y hasta consideraban que ejercer algún arte u oficio los ennoblecía.

Hasta entonces, las formas visuales desarrolladas por los indígenas en sus comunidades de origen tenían una significación socio-cultural y no estética: aunque no estaban aisladas de las funciones culturales y sociales, el contenido determinaba la significación en forma tal que lo estético pasaba a ser secundario. Los complejos símbolos socio- culturales, de carácter elemental, ritual, social o mítico, iban ligados a la experiencia de la vida cotidiana y a la naturaleza; a partir del siglo XVIII, la estética occidental dominó las manifestaciones indígenas artesanales.

Con el impacto colonial —dice Ticio Escobar— el indígena no incorporó los signos coloniales al núcleo central de su cultura visual, y los elementos fabricados bajo la influencia europea sólo afectaron a las piezas destinadas al trueque. Las piezas destinadas a las prácticas cotidianas, comprometidas con los aspectos más profundos de su ser, relacionadas con los actos ceremoniales y funerarios, permanecieron relativamente inalteradas, mientras que las esculpidas en madera y piedra, los frescos y cuadros de las iglesias, fueron inspirados en obras clásicas o renacentistas.

Louis Berger y Jean Vassaux les enseñaron la música instrumental y vocal a los indígenas, y ambos tuvieron una influencia fructuosa en las manifestaciones artísticas. En cada reducción existía una escuela de música y canto y se formaron en ellas verdaderos virtuosos del violín, que se fabricaba allí como los demás instrumentos. El repertorio era en latín y la música polifónica.

La primera imprenta del Río de la Plata se instaló hacia el año 1700, tal vez unos años más tarde, y fue enteramente fabricada en el lugar. Funcionó unos treinta años, en los que se editaron principalmente libros religiosos. Entre las publicaciones se encuentran el sermón de Nicolás Yapuguai, un guaraní convertido al catolicismo, un catecismo, una gramática y el diccionario guaraní de Montoya; también se tradujeron al guaraní el libro de Nieremberg y *Temporal y Eterno* del Padre Sepp. Quedan de esa época mapas astronómicos y geográficos elaborados en esa imprenta. Algunas de estas obras se pueden ver en la Biblioteca de la Universidad de Munich o en el Museo Histórico de Buenos Aires. Una Ordenanza Real prohibió, años después de fundada la imprenta, ediciones en guaraní.

Si bien se publica en guaraní, no se trata de literatura guaraní. Es una literatura para el indígena guaraní, pero no es la suya. El catequizador dio por hecho el vacío espiritual del indígena; su cultura de transmisión oral fue totalmente relegada y desplazada por otras reglas, usos y costumbres. Persistieron, sin embargo, los mitos y leyendas, como dice Josefina Pla, parte de un sistema hermético y diferenciado de sabiduría que ya tiende a alcanzar el nivel de superstición. A través del proceso de mestizaje y catequización de la masa rural la tradición se dispersa y desfigura.

3. FIN DE LAS REDUCCIONES

Los esfuerzos de los jesuitas por liberar a los indígenas de las encomiendas fueron vanos. Es más, los españoles no dejaban pasar la ocasión para raptarlos de las reducciones, aun cuando se escondieran en zonas aisladas de los encomenderos y del otro peligro que los acechaba: los mamelucos, los luso-brasileños de San Pablo que los llevaban para venderlos como esclavos. Se estima que alrededor de quince mil indios fueron encadenados y llevados al Brasil para ser vendidos en diferentes puertos. Las autoridades coloniales apoyaban a los mamelucos. No obstante, obtuvieron del Papa Urbano VIII una orden de excomunión contra los esclavistas brasileños y un edicto de orden de liberación para todos los indígenas, pero el edicto quedó sin efecto. De todas maneras, en 1628 fueron arrasadas las reducciones de Encarnación, San Pablo y San Francisco Xavier que contaban ya con una buena cantidad de familias y la de Santa María atacada con una crueldad atroz. En ella todas las condiciones de rendición fueron violadas, hasta incendiaron la Iglesia donde estaban encerrados niños, mujeres y ancianos.

En 1631 Montoya ordenó la migración de las doce reducciones restantes con los doce mil indígenas que quedaban de los cien mil del Guayra. Se reunió una flota de setecientas canoas con individuos en estado deplorable, y al enterarse que los mamelucos venían por detrás, abandonaron las embarcaciones en las corrientes del Paraná. Los niños, las mujeres y los ancianos buscaron refugio en el bosque. Muchos murieron en Salto Chico, situado al lado de las inmensas cataratas de Salto Grande.

Montoya transportó las reducciones a regiones aisladas, pero de todos modos no las protegió de los ataques y destrucciones. En 1640 los mamelucos fueron vencidos en Caazapá Guasú y Mborore por las tropas del cacique Abiaru, cuando cuatro mil trescientos guaraníes se enfrentaron a seis mil tupíes y ochocientos portugueses. A partir de esta victoria los mamelucos dejaron de molestar durante cien años, pero entretanto se habían destruido treinta reducciones: catorce en el Guairá, doce en el Tapé, tres o cuatro en los Itatines y dos sobre el río Uruguay; y las células reales mencionan trescientos mil indios cautivos entre 1639 y 1668.

Los misioneros no pudieron combatir en igualdad de condiciones, y los constantes ataques

condenaban sus reducciones a la desaparición. La necesidad de un ejército armado se hizo patente. Así que en 1640 se solicitó y obtuvo permiso para su formación. El rápido crecimiento y fuerza de esta armada hizo nacer muy pronto la desconfianza de las autoridades reales y entre 1753 y 1756, a raíz de que España entregó a Portugal cinco pueblos indígenas, cuando éstos se negaron a abandonar las misiones, se produjo un enfrentamiento armado que se conoce con el nombre de *guerra guaranítica*. En 1750 las reducciones estaban en su máximo esplendor. Todo prosperaba y los portugueses miraban con codicia los territorios orientales. Por su lado, los comerciantes españoles pidieron la evacuación de la colonia Sacramento, frente a Buenos Aires, que permitía el contrabando a los lusobrasileños. Esta fue la ocasión esperada por Portugal, que ya había abierto el camino expulsando a los jesuitas del Guayrá, y a petición de España entregó la colonia Sacramento, pero a cambio de siete reducciones situadas en la margen izquierda del Uruguay. La transacción se firmó en 1750, y hasta 1754 los jesuitas e indígenas se negaron a abandonar sus pueblos, y esta rebeldía desencadenó la guerra. Estas siete reducciones volvieron a ser ocupadas por los indios en 1810, hasta que en represalia los portugueses las destruyeron por completo.

Antes de la guerra guaranítica, en dos oportunidades este ejército había atacado la fortaleza Sacramento frente a Buenos Aires y actuado, en dos ocasiones igualmente, en defensa del fuerte de Asunción, además de haberse hecho cargo de vigilar la reconstrucción de la fortaleza de Montevideo, y de haber combatido en 1702 contra los charrúas. Pero fue entre 1717 y 1735 cuando la rivalidad entre el poder civil y el religioso entró en su período crítico, y se levantó un movimiento de rebelión en la ciudad de Asunción en apoyo a los religiosos. En 1649, un ejército indígena se había levantado contra el Obispo franciscano Fray Bernardino de Cárdenas por haber expulsado a los jesuitas de Asunción. La fuerza de este poderoso ejército era evidente y entre otras cosas, motivo para que no cesaran las acusaciones contra los jesuitas. Estos además tomaron medidas muy poco populares al imponer restricciones en las fronteras a los gobernadores y funcionarios, y a todo español que quisiera fijar residencia en las misiones. Estos hechos y medidas diversas significaron el principio del fin de las misiones, o por lo menos de los jesuitas, y en 1767, Carlos III ordenó su expulsión, siguiendo los consejos de su ministro el conde de Aranda.

Los antecedentes de estos conflictos se iniciaron, como hemos dicho, en 1717, cuando Diego de los Reyes y Balmaceda, nativo de Asunción, gobernador del Paraguay y conocido por sus simpatías hacia los jesuitas, confió un grupo de indios payaguás a los misioneros, en lugar de distribuirlos como se hacía normalmente. Esto dio lugar a que un miembro del Cabildo protestara y el Gobernador lo encarcelara. El acusado se presentó a la audiencia de Charcas, de quien dependía jurídicamente la Provincia, y se defendió alegando injusticias, malversación de fondos, irregularidades, falta de libertad, violación de la libertad cometidas por el Gobernador. El hecho de que Balmaceda aumentara los impuestos a la Provincia, ya bastante debilitada, mientras los jesuitas se enriquecían, fue el principal elemento de discordia. Los habitantes de Asunción, por voz del acusado, buscaban defender la autonomía y libertad de comercio cada vez más escasa en la Provincia, además de protestar contra el absolutismo político.

José de Antequera y Castro, fue nombrado juez por el Tribunal, realizó una encuesta y dio la razón a Avalos en contra de Balmaceda, a quien suspendió sus atribuciones. Pero el Cabildo se opuso a aceptar esta decisión y se declaró un enfrentamiento armado. Antequera tuvo el apoyo de los *comuneros* —criollos asuncenos— y obtuvo la victoria en Tebicuary. Ante la confusión y el caos reinante, el marqués Castelfuerte, virrey del Perú, otorgó poderes a Zavala, Gobernador de Buenos Aires. Antequera se dirigió al Tribunal esperando recibir apoyo, pero no sólo no lo recibió sino que fue condenado a muerte. El pueblo entero se rebeló, hasta un franciscano ofreció su vida a cambio

de la de Antequera, cuya muerte provocó una gran agitación en Asunción. El colegio de los jesuitas fue asaltado y ocupado, y éstos de nuevo obligados a abandonar la ciudad.

El valenciano Fernando de Mompox —compañero de prisión de Antequera—, logró huir de la cárcel en 1730, vino a Asunción y se convirtió en el nuevo jefe de los Comuneros. En este jurista culto la causa encontró a su verdadero teórico. La ideología que pregonaba era la réplica de los teólogos españoles del siglo XVI y XVII, y la misma doctrina de los Comuneros de Castilla que se rebelarían contra Carlos V, para quienes la fuente de todo poder estaba en el pueblo que, aunque relegado, no significaba que renunciaba a su soberanía por lo tanto, un mal gobernante debía ser destituido y condenado a muerte si era necesario.

En 1731 Mompox fue arrestado, escapó nuevamente y aunque se refugió en el Brasil. los Comuneros quedaron sin jefe. Aun así, ganaron una nueva batalla en Guayaivity, pero en 1735 un ejército de ocho mil indios al mando de Zavala terminó con ellos.

Dieciocho años duró la rebeldía que la Provincia pagó con nuevos impuestos y una actitud absolutamente arbitraria del virrey del Perú. La revolución Comunera, sin ser una rebelión popular, creó inquietudes en el pueblo maltratado y explotado y la necesidad de justicia hizo que de tanto en tanto, como murmullo obstinado de los descontentos, se volviese a escuchar el espíritu inconformista de algún rebelde.

A pesar de la maestría de las estrategias militares de los guaraníes, como consta en el informe del General portugués Gomes Freire, fueron vencidos por la alianza hispano portuguesa al matar a sus jefes Sepe Tirayú y Nicolás Languirú. Es el inicio de una nueva etapa.

En 1811 Argentina firmó con el Paraguay un acuerdo de demarcación de límites, por el cual cinco de las quince reducciones del Paraná pasaron al Paraguay; el resto, que quedó en la Argentina, fue más tarde destruido por el marqués Alegrete, y su población dispersada por el territorio brasileño. El resultado del ataque de Alegrete contra Artigas y su hijo adoptivo Tacuary, horrorizó a las mismas autoridades portuguesas, Rengger y Lonchamp responsabilizaron de las atrocidades acontecidas a los franceses, ingleses y americanos, que se enriquecieron vendiendo armas.

Muchos años después de la expulsión de los jesuitas el sistema de las propiedades colectivas y régimen comunitario continuaban existiendo en el Paraguay; los pueblos distribuían porciones de carne, sal y yerba mate entre las familias. El régimen comunitario fue abolido por López en 1848, aunque Francia ya había mandado desalojar estos pueblos en 1817, dejando a los guaraníes librados a su suerte, errantes y despojados de sus bienes y propiedades. No obstante, en 1851 aún se encontraban en el Guairá núcleos de indígenas que vivían en colonias de trescientas familias, aunque reducidos a la indigencia de una vida precaria a causa de la agricultura primitiva. Esas regiones, que en otras épocas conocieron el esplendor de las reducciones, actualmente conservan toda su majestuosidad y belleza natural, pero los vestigios culturales que nos quedan no son sino unas vagas reminiscencias.

4. EXPECTATIVAS Y DECEPCIONES

El gran éxito de los jesuitas no excluyó la resistencia y rebelión indígena; el Beato Roque González y el Beato Rodríguez fueron asesinados por indios. Las expectativas que creaba la protección jesuítica contra el enemigo o a favor de los enfermos fueron reemplazadas por las decepciones. Los rechazos, sobre todo, fueron provocados en reacción a las campañas de los

misioneros por los bautismos, confesiones, casamientos religiosos y catequización a fin de que los hombres dejaran “los vicios”. Los que pudieron huir y protegerse de los que vinieron a destruir sus creencias y reemplazar sus milagros, hacerles adorar a un sólo dios y además “pedirles dinero para celebrar los entierros”, se encaminaron hacia la Tierra sin Mal.

La rebelión de los indios partió principalmente de la amenaza que sintieron hacia su tradición religiosa, que defendieron con hechos y palabras; en el transcurso de una expedición horrorizó a los sacerdotes encontrar una cruz de madera esculpida en la que en reemplazo del Redentor, había un pájaro negro clavado. Una de las manifestaciones de resistencia religiosa más significativas fue dirigida por Obera; los guaraníes cantaron y danzaron ininterrumpidamente durante días, rebautizando a los bautizados y signándoles nuevos nombres. El sentido de este movimiento era la liberación contra la sevidumbre colonial, la defensa del modo de ser tradicional y autoafirmación de la propia identidad.

Las reacciones de violencia y los castigos del “cielo” contra los rebeldes llegaron de inmediato. Algunos misioneros no aguantaron la lucha y se volvieron a España, pero los que se quedaron, con la firme convicción de ser los privilegiados y ayudados por la mano de Dios, soportaron inundaciones, calores, tormentas, mordeduras de insectos, víboras, y con el cuerpo cubierto de heridas, sanguijuelas, picaduras y piques, o quemaduras de sol, siguieron su misión evangelizadora.

Las poblaciones nativas recibían a unos mejor que a otros, Montoya se encuentra entre los afortunados porque al llegar por primera vez a un pueblo le recibieron con llantos y lamentos — dicen que cuanto más importante era el invitado más fuerte el tono de los llantos y lamentos— le sentaron al lado del anfitrión, llegaron unas mujeres y lo rodearon sin que nadie hubiese abierto la boca, hasta que se pusieron a llorar y gritar, a lamentarse por sus muertos o mala suerte, a contar sus expediciones. Los hombres los siguieron, y también cubriéndose la cara con las manos se lamentaron y lloraron y secándose las lágrimas le dieron la bienvenida.

En el Brasil, los misioneros encontraron un medio de acercamiento que tuvo gran aceptación, que consistía en ir de pueblo en pueblo cantando con palabras de alabanza al Dios cristiano, con niños huérfanos rescatados de las tribus indígenas o traídos de Portugal. El que comenzaran la evangelización con música, dada la fascinación que sentían los indígenas por la música y el canto y que además lo hicieran con niños, resultó una táctica muy eficaz. El padre Dobrizoffer cuenta que tocaba el violín y aunque era un malísimo intérprete, lo miraban como a Orfeo.

En el Paraguay intentaron la misma experiencia, con huérfanos de yanaconas o comprando niños a los prisioneros o tomando gemelos recién nacidos que algunas tribus tenían por costumbre matar. Niños no faltaron. Pero esta práctica de cantar con los niños ambulando de pueblo en pueblo dejó muy pronto de ser considerada por la Corona un medio privilegiado de evangelización y fue prohibida en el Paraguay. El resto continuó: tanto los cantos, la liturgia, y las manifestaciones colectivas como la comunión o las procesiones, con velas y campanillas. Nada de esa fastuosidad, que tanta impresión causara a los ojos del indígena, se eliminó; ni los regalos ni las perlas ni las cintas de colores, pero sin duda alguna, fue el aspecto ritual el que se adecuó mejor a la manera de ser del indígena. No se debe olvidar que todas las etapas de la vida del guaraní estaban marcadas por rituales. Vivían con el temor a que la tierra les tragara o el cielo se les cayera encima, porque si no respetaban sus reglas podían ser objeto de represalias por parte de los espíritus maléficos. Creían que las almas errantes causaban disturbios a las personas y que sólo la práctica de sus ritos, fiestas y danzas tradicionales, acompañados de instrumentos rituales, —takuaras o vyvraí y maraka— con sentido mágico, podían combatirlos.

En ningún pueblo como en los del Paraguay *el paje* cumplía una función tan importante. Aun sin ser considerados sacerdotes eran muy respetados por su don de profecía y adivinación. Sus prácticas religiosas ponían orden donde había desorden, castigando al que no seguía las reglas convenidas y sancionando a los que las violaban; con la “succión” extraían el mal del cuerpo y lo liberaban de las malas influencias. Sin duda, su papel pudo haber sido reforzado por la realidad colonial, y su importancia hubiera servido a facilitar el papel de los sacerdotes al reemplazar a sus mesías. Con todo, no parece que los indígenas interio-rizaran las nuevas enseñanzas. La noción de pecado, aun en la búsqueda constante del estado de purificación, no fue asimilada, como tampoco el ser bueno o malo tenía sentido para el indígena, ya que después de todo fueron “*los cristianos los que mataron a Cristo*”. Esto llevó a un *paje* a preguntar a un misionero por qué su dios, tan misericordioso, había podido dejarlos tanto tiempo en la obscuridad y en las tinieblas de la infidelidad, y permitido que se condenaran...

5. DESENCUENTRO ESPIRITUAL

Lo que los misioneros atribuyeron a la religiosidad —o falta de religiosidad de los guaraníes— lo desmintieron por otro lado. Pues de “finos ateistas, sin tributar adoración a deidad alguna” —dice Lozano (1754)— pasaban a revelar con cantos y danzas, en las llamadas borracheras, sueños, cultos y otras manifestaciones, que no podían ser sino religiosas. En 1594 también el Padre Barzana captó algunos aspectos fundamentales de la religión guaraní, pero fueron considerados absurdos por el Padre Paucke. En general, los misioneros descuidaron la mitología y las creencias, y se contentaron con calificarlas de supersticiones.

El Padre Montoya vislumbró la profundidad poética de los “hechiceros” y aunque los declaró “diabólicos”, admitió que conocían a un dios o que tenían una cierta coherencia. También habló de ritos, como “la cuvada”, de otras prácticas mágicas y de la adivinación. Pero los prejuicios frenaban las revelaciones, y recién en 1905 Curt Unkel Nimuendajú, calificado por los Apapokuva, como “aquel que supo abrir su propio camino en este mundo y conquistó su lugar”, reveló los mitos de la creación y destrucción de la primera tierra, y las danzas y oraciones del gran sacramento ritual.

Sabemos gracias a Nimuendajú y, más tarde por Cadogan, que los guaraníes creían que vivían rodeados de espíritus más o menos personificados, más o menos poderosos, más o menos malhechores, que dominaban todo el espacio vital y contra quienes constantemente los individuos debían tomar precauciones para defenderse. Se buscaba conciliar la influencia de estos espíritus por intermedio de los *pajés* o de la práctica ritual colectiva o individual. No sólo era profunda y honda la espiritualidad en la manera de sentir, sino difícilmente reemplazable.

Durante siglos el Paraguay fue la tierra de elección de los profetas y mesías indígenas. Ninguna otra región ha conocido tantos movimientos de liberación mística y pocos pueblos han demostrado tanto apego a sus cultos y tradiciones, una voluntad tan férrea de conservar los secretos como parte sagrada de su propio ser y respetar el gran poder mágico del *paje*.

Sin embargo, algunos autores —entre ellos Haubert, en “*La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*”, 1967— atribuyen el éxito de las misiones al encuentro del mesianismo y a rasgos comunes en las creencias: al monoteísmo, a sus particularidades mitológicas y a la naturaleza apocalíptica de las incursiones bandeirantes. Por el contrario, Nimuendajú ha demostrado que el cristianismo de los guaraníes no era sino simple fachada. Igualmente Clastres sostiene que ambas religiones son irreconciliables: que para el indígena el cristianismo no tiene sentido ni significado.

Y Meliá, quien sin duda en la actualidad es el mayor conocedor de la religión guaraní, piensa que hay más de implantación exterior que de “inculturación participada”, y como de hecho los misioneros se revelaron incapaces de mantener un diálogo religioso con los guaraníes, él se cuestiona la experiencia misionera y el problema de orden teológico que esta le plantea.

En el sentido del diálogo, Nimuendajú confirma que los guaraníes nunca fueron intolerantes y se mostraron más abiertos que los europeos al incorporar nuevas formas religiosas, por más convencidos que estuviesen de su verdad religiosa. Mientras, los europeos manifestaron terror hacia el “paganismo” de los guaraníes, y con un fuerte sentimiento de rechazo hacia su forma de concebir el mundo trataron de extirpárselo con la violencia con la que arrasa una cultura dominante. Los guaraníes siguieron arraigados a sus creencias, sin duda por ser la expresión cultural que los situaba en el mundo, pero sobre todo, por ser lo único que les permitía ir al encuentro de la sabiduría, que es sobre todo, símbolo e interrogación eterna.

La diferencia entre la religión indígena y cristiana se centra, sobre todo, en la idea de la creación y la transcendencia divina. La religión cristiana ha desvalorizado el cosmos y lo ha transformado en un objeto que no existe sino en virtud de la voluntad divina del creador y en testimonio de su gloria. La representación bíblica de la creación nos presenta a un dios creador del universo a partir de la nada. En esta perspectiva, el mundo es un simple episodio de la historia, en el que antes existía la soledad de Dios, y después habrá un reino que no es de este mundo. La separación del universo del espíritu y las cosas es producto de la cultura europea judeo cristiana, que convirtió al ser humano en objeto de conocimiento y representación. En la concepción del mundo indígena la verdadera grandeza del hombre es volcar su mirada hacia el cosmos: el indígena se conoce a sí mismo con referencia al orden universal que es eterno y a cuyo alrededor se concentra todo. Es tomando conciencia de su pertenencia al cosmos cuando el hombre indígena desarrolla lo divino que hay en él, porque la inmortalidad del ser consiste en unirse con el todo del cual esta vida no es sino un fragmento.

El pensamiento guaraní está en contra del androcentrismo reduccionista y reductor del cristianismo, que exalta fundamentalmente al hombre y lo convierte en centro del universo. El hombre guaraní conoce su lugar natural en la jerarquía inmutable e indiscutible, que existe entre el ser y las cosas, y el sentimiento de totalidad del cosmos le da seguridad. El universo dualista y fragmentado cambia su situación en el mundo, y la idea misma del universo se le vuelve problemática, porque su ética de vida está en contra de esta visión occidental de voluntad de poder, como esencia misma del hombre sobre la naturaleza, que se convierte en objeto de dominación. Una sociedad donde la vida natural es la norma y la sabiduría virtud no puede concordar con la visión del europeo.

La filosofía cristiana basa su filosofía en la unidad de la trilogía. Por el contrario, para los guaraníes la unidad es reductiva y encierra el enigma de la imperfección del mundo: la perfección se encuentra en la capacidad de *duplicidad* de la condición humana, que hace que el hombre pueda alcanzar su naturaleza divina e inmortalidad. La desgracia viene porque las cosas que componen el mundo imperfecto, en su totalidad se concentran en una cosa solamente. El Bien existe en otro lugar, la felicidad se da en una existencia curada de la herida esencial, en un espacio liberado de lo uno. Esa es la convicción secreta que enuncian en silencio los Karáí: ir a la búsqueda de la tierra donde esto es esto y al mismo tiempo aquello, donde el hombre es hombre y su otra parte, un dios.

Algunos mitos pueden ajustarse a la verdad cristiana y presentar rasgos comunes con la noción de “pecado original”, inmortalidad y búsqueda del paraíso, pero a pesar de estas analogías

dogmáticas, no faltaron sólidos obstáculos para la aceptación de la nueva religión. Cuentan los viejos profetas que la ruptura del equilibrio entre lo humano y lo divino fue producida por la transgresión del incesto; la cópula de Karáí con la hermana de su padre, desencadena el diluvio y destruye la Primera tierra, escenario feliz donde los hombres en cohabitación con los dioses participaban de su doble naturaleza, humana y divina. Desde entonces se inicia la búsqueda de la Tierra sin Mal. Las creencias cristianas relatan el mismo tipo de transgresiones.

La concepción judeo cristiana además coincidió con el pensamiento guaraní en la idea de una segunda vida, pero se diferenciaba de ésta en que aquélla se engendraba en el otro mundo, mientras que la Tierra sin Mal de los guaraníes estaba en este mundo, por lo tanto, no podía ser identificada con el paraíso cristiano, por la localización geográfica que la veía como un espacio físico al cual se podía acceder en vida o después de la muerte. Los guaraníes saben que su vida es en este mundo, donde también hay otra vida inmortal que puede ser conquistada, si se tiene la gloria de haber cumplido con su destino. Por eso, saben recibir la muerte. El ideal de los mortales es alcanzar la inmortalidad, atributo supremo de los dioses y sus elegidos, en un mundo donde todo está permitido, la transgresión es la regla, y ello va hasta la superación de las propias limitaciones humanas.

Los cronistas y evangelizadores, que transcribieron sus primeras impresiones religiosas, decían que los indígenas creían en un sólo dios como los cristianos. Esto significaría una analogía. El nombre del creador es *maira* que cambia a *mona* puede ser, dice Bareiro Saguier, un juego lingüístico, ya que *mona* significa engendrar y *maira- ma'era* es el sujeto que engendra. En consecuencia, la creación parece haber sido obra de un solo ser. No obstante, esta creencia en un solo dios no significa que sean monoteístas. En gran medida son animistas, establecen una relación entre los fenómenos naturales y los actos de la vida cotidiana, y es frecuente encontrar genios o personajes legendarios como fuerzas benéficas o maléficas en la vida cotidiana. Además el gran dios no ha sido eterno; ha sido creado por sí mismo, de las tinieblas primigenias en el curso de una evolución. Tampoco es todopoderoso ni omnipresente, ya que Nuestra Madre le engañó. Es decir, el Padre tiene una forma particular de poder y saber, de lo que resulta un mundo divino con antagonismos, tensiones, contradicciones, conflictos y luchas propias de humanos, a semejanza de los dioses del Olimpo.

La empresa misionera quiso romper este sentido de divinidad, y darle la óptica de la concepción judeo cristiana con sus jerarquizaciones. La preocupación inicial fue la búsqueda de equivalencias entre las divinidades, y se eligió a Tupá, dueño de las aguas, los truenos y relámpagos como al dios principal, pero no al dios de la creación, desviando el sentido inicial del mito y desvalorizando de esta manera a la principal divinidad del panteón guaraní. Optaron por una divinidad prestigiosa, benéfica, generosa y dispensadora, a la vez de temible, posible fuente de castigo, pero de todas maneras poderosa. A partir de ahí, se adoptaron distintos derivados lingüísticos gracias a la ductilidad polisintética del guaraní: *tupaó*, *tupasy*, *tupamba'e*, *tuparã*.

Frente a la idea de dios era necesaria la idea del diablo: eligieron a *Aña*, un espíritu sobrenatural, habitante de la selva que los *tupí* llaman *Yuraparî*. Operaciones semejantes de adopción nominal y conceptual de ciertas figuras se han realizado con otros personajes como los santos: el caso de un héroe civilizador guaraní llamado Sumé o Tomé, que en la creencia guaraní vino a transmitir los conocimientos agrícolas, permitió que se reemplazara a este personaje por el apóstol Santo Tomás.

La crítica fundamental que le han dirigido los colonos a los misioneros consistía en que éstos explotaban a los indígenas de igual o peor manera que los encomenderos. Es sabido que los

misioneros no los mantenían convencidos en las reducciones: los que se acercaban a ellos, atraídos por la promesa de protección, pasado el peligro de los bandeirantes deseaban volver a la vida nómada, pero los Padres les obligaban a aceptar esta forma de vida por medio de amenazas o por la fuerza. Por huir algunos fueron castigados y otros ejecutados y sus cadáveres expuestos al público como ejemplo de lo que podía suceder a los desertores.

Siguiendo con las críticas, algunos penínsulares veían como un peligro para la espiritualidad y moralidad de los misioneros los largos meses de soledad, sin el control de sus superiores. Los murmullos hablaban de las perniciosas “conquistas” por la segregación que era clima apropiado para el desarrollo de prácticas homosexuales. Pero en nombre de la evangelización les concedieron el permiso para continuar con las reducciones hasta que ya no se pudo con las presiones.

Por un lado, los misioneros se opusieron a las campañas de rescate de los representantes de la corona. Los jesuitas combatieron el servicio personal y por decreto ley en algunas regiones lo hicieron suprimir, pidiendo que retiraran los derechos a todo encomendero. Además, lograron algunas medidas en contra de las compras de prisioneros, el aumento del salario mínimo y otras medidas que tendieron a abolir la segregación. Mientras las encomiendas se hundían, las reducciones se iluminaban por el aura de justicia de estos “mensajeros de paz y alianza”, aunque también aceptaran y consideraran justos los castigos más crueles con la finalidad de educarlos en la fe de Cristo. Todos los medios eran válidos para destruir la cultura, desde ridiculizar a los jefes religiosos en forma grotesca hasta manosearlos, degradarlos y demoler sus creencias sin ningún respeto. La intención de los Padres no sólo consistía en destruir sus culturas sino también en crear una distinta del mundo colonial, y de hecho lo lograron al construir una institución de acero.

Desde el punto de vista espiritual, los Padres buscaron “limpiar las almas”, condenaron y persiguieron a los *pajes* por sus brujerías y supersticiones, pero como en España existían prácticas similares, la coincidencia del pensamiento mágico-religioso indígena con las creencias medievales del europeo hizo que, en alguna medida, se identificaran, y la fuerza de la unión penetró en la vida cotidiana. Desde los más cultos hasta los más simples de espíritu sintieron la influencia mágica, que se desarrolló en gran parte en torno al amor, pero que además abarcaba otros aspectos de la vida económica y política. En la actualidad siguen las prácticas en que se mezclan rituales de la liturgia católica con sobrevivencias indígenas: las infusiones de hierbas o aceites animales, basados en conocimientos de experiencias de vida indígena en contacto con la naturaleza, vienen acompañadas de oraciones o rituales cristianos.

Las reducciones pretendían crear ciudades rentables, desde el punto de vista económico, con hombres eficaces en el trabajo, cultos y buenos seminaristas. Los jesuitas querían que los indígenas aprendiesen a contar, escribir y rezar en latín. Desde luego que la vida intelectual y la forma de trabajar en talleres nada tuvieron que ver con la naturaleza, y al ponerlos en grupos segregados, alejados del contacto con el medio físico al que estaban acostumbrados, la experiencia de las misiones tuvo que ser una catástrofe.

Como sea, se debe reconocer que en las reducciones los indígenas fueron tratados con más consideración que en las encomiendas. Además, lo que ha quedado del indígena, de su organización social y cultural en el Paraguay actual, se debe en gran parte a los jesuitas. Al atacar las representaciones de la sociedad guaraní y confrontarlas con las suyas, en busca de un sincretismo eficaz, no refutaron la realidad. Y aun cuando la misión actuó en calidad de agente colonizador, imponiendo su modo de trabajar y su moral, la destrucción de la cultura se hizo en forma menos agresiva y más lenta.

El éxito de las misiones se puede evaluar por el interés de los indígenas en el aprendizaje de los oficios, y la aceptación de la liturgia y el canto; por las mañanas se despertaban cantando, y cantando decían sus oraciones en la Iglesia, bajo permiso especial de Roma, para quien este tipo de experiencia era totalmente improvisada. Se servían de la música para formar coros y la misma estaba presente en todas las fiestas religiosas. El lado místico y festivo de las manifestaciones devotas, las procesiones, los cultos y la liturgias con sus cantos y música, su devoción y adoración a las imágenes y santos, sus reliquias y cruces, guardaron un lado de comedia y misterio que hizo que coincidieran con el espíritu animista de los indígenas y con su gusto por todas las formas de ritual. Pero también es cierto que la “palabra” fue remplazada y las profesías sustituidas, las máscaras mágicas e instrumentos sagrados han desaparecido y el carácter intuitivo de las manifestaciones fue vaciado de su energía.

El niño fue objeto de especial atención, tal vez porque les parecía más fácil formar un espíritu virgen que no se planteara problemas de restitución o destrucción de valores. Lograron modelarlo, hasta tal punto que lo convirtieron en cómplice, le enseñaron a denunciar y levantarse en contra de sus padres, parientes, y jefes religiosos cuando estos hicieran uso de sus instrumentos sagrados o practicasen sus rituales mágicos -religiosos.

Lo más valioso de esta campaña de “civilización y evangelización” ha sido la utilización del guaraní como lengua de comunicación, pero a su vez, ello dividió la lengua en oficial y popular: el guaraní se transformó en la forma de hablar del indio y el español del patrón, estableciendo una diferencia entre la lengua oral del dominado, artificial y vacía de contenido, y la escrita del dominador.

A pesar de las buenas intenciones que pudieron animar a los Padres, el alejamiento de la sociedad colonial no les pudo evitar desarrollar un carácter superficial de sociedad aislada y enquistada, no asimilada al entorno, inaccesible a la sociedad occidental, que terminó en enfrentamientos y conflictos, y el fin con la expulsión de los religiosos de todos los territorios de América.

A pesar de todo, las reducciones, aun cuando fuese solo en nombre de la eficiencia, ofreció mejores condiciones que el mundo colonial, al intentar imitar las características de los jefes tradicionales, buscando ser generosos, utilizando el poder mágico de los milagros y la elocuencia de sus discursos. Tras la expulsión de los jesuitas, la situación de los indígenas se volvió aún más penosa y en consecuencia, aumentó fuertemente la mortalidad infantil y descendió natalidad.

Aun cuando el punto de vista moral marcara el cambio de la cultura, y el pudor de los misioneros se opusiera diametralmente al del indígena, en la forma de vivir, comer, dormir y sobre todo de concebir el sexo que éstos nunca consideraron necesario esconderlo supieron adaptarlo mejor a la nueva realidad. Por eso, si los misioneros lograron dominar al indígena, ello se debió no solo a la ayuda de la superioridad técnica y al saber o fuerza de la represión, sino al inteligente aprovechamiento de valores y creencias, y sobre todo, por la aureola de milagro y sorpresa del encuentro de culturas.

Capítulo III

La dominación colonial

1. FORMAS DE LA DOMINACIÓN COLONIAL

En el Paraguay la sociedad se desarrolló sobre las bases de una estructura agraria. Como aquí no había metales preciosos ni oro los conquistadores tuvieron que limitarse a la apropiación del trabajo del indígena y a la usurpación de sus tierras. Desde ese punto de vista, la empresa colonizadora resultó un fracaso.

La realidad económica, jurídica y política de América se hallaba subordinada a la península, lo que fue decisivo en la formación nacional, pues el vivir a la sombra de los palacios y las catedrales creó una dependencia de tipo personal, dura de combatir, tanto a nivel de estado como a nivel de relaciones sociales.

Para los indígenas la confrontación de un nuevo aspecto económico —por la forma y tipo de explotación esclavista del trabajo— vino, paradójicamente, acompañada de los principios morales y religiosos del catolicismo.

El esplendor ganadero que desarrolló este comercio de ganado y sus productos derivados, cambio fundamentalmente la relación de trabajo. Los indígenas no conocían animales de tiro y la única bestia de carga era el hombre. Por lo tanto, la presencia del animal jugó un papel importante en la diferenciación y división de las tareas productivas, dentro y fuera del grupo doméstico, convirtiendo este trabajo en exclusivamente masculino y eliminando por completo a la mujer, que no sólo se vio privada del ganado y sus ventajas como animal de crianza, sino como instrumento de trabajo. Conociendo la importancia del animal para el desarrollo de la agricultura, como los beneficios que aportan la carne y sus derivados, podemos medir las consecuencias de las nuevas formas de trabajo en las relaciones intersexuales, que se transformaron de complementarias a desiguales y dieron lugar a la disimetría.

A partir de la primera etapa de la conquista, en que se asienta en el Paraguay la administración colonial, se reservó el poder político a los conquistadores y se les permitió, a ellos y a sus soldados, beneficiarse del trabajo o tributo del indígena. Desde entonces nació la oligarquía y el despotismo, en contraste con el clericalismo de los Padres de la Compañía de Jesús, cuya República Guaraní consistió en convertir a los indígenas en siervos de Dios.

El individualismo y la autonomía de las encomiendas no marchó eficazmente. En Paraguay los hombres se dedicaban a la caza y la pesca y sus conocimientos agrícolas eran escasos y deficientes; la improductividad del español, sumada a la ineficacia del indígena, dio resultados económicos nefastos. El impresionante descenso de la población indígena durante los siglos XVI y XVII dejó vacías las encomiendas, y ante la idea de prescindir del trabajo gratuito, se desencadenó la cacería de indios. El declive demográfico afectó a los ingresos, y las encomiendas se asemejaron más bien a unas estancias por el poco número de trabajadores. Los efectos de la decadencia de las encomiendas recayeron sobre el indígena, aunque el español también sufrió las consecuencias; aun cuando guardara un aspecto externo de opulencia, en la mayoría de los casos escondía en la vida doméstica

una gran indigencia y falta absoluta de comodidad.

El problema demográfico hizo que la iglesia adoptara políticas flexibles en materia de matrimonios, y demostrara una gran voluntad por integrar a los hijos naturales a la sociedad. La gran comprensión de la Iglesia con respecto a la moral sexual se extendió igualmente a curas y monjes. Esta flexibilidad y adaptabilidad política de los Padres, que no escondía oportunismo, resultó ser mucho más eficaz que la de las encomiendas. En definitiva, esta teocracia ha tenido una gran fuerza y se ha manifestado más realista que la colonial, tanto desde el punto de vista técnico como cultural, intelectual y moral, aunque no faltan los que como Charbelain la repudien, y reprochen el haber incorporado a la imaginación, el sentimiento y las técnicas místicas en un método grosero, “*adaptado con arte para excitar al individuo*”.

En cualquiera de los casos, el enfrentamiento de ideologías y la forma de vida dejaron al indígena muy vulnerable a los cambios. También la mujer, ante esta clase de enfrentamientos ambiguos, intentó con de-sesperación entender la nueva realidad. Todos sufrieron las injusticias sociales, pero el peso del orden social recayó exclusivamente sobre la mujer, aunque más tarde también los hombres comprendieran que , además del honor, con ellas habían perdido la fuente de sus riquezas.

2. MALESTAR DE LA DOMINACIÓN

El sometimiento de los hombres no se da de la misma manera en todos los pueblos porque las culturas son tan diversas como la geografía. La diversidad climática, la topografía y la antropología justamente, fueron lo que permitió que tanto las culturas americana como europea se conjugaran para dar lugar a varias Américas.

La formación social del Estado paraguayo ha tenido, como los demás estados, las especificidades y condicionamientos propios a su historia y medio ambiente. En estos pueblos la conquista nunca fue total, se vieron sincretismos eficaces, como ha sido el caso de los jesuitas, pero el proceso de transculturación también se dio en el sentido contrario, y los conquistadores, a su vez, se vieron obligados a adoptar el habitat y el estilo de vida adecuados a la geografía y al clima, a aprender a comer las raíces que crecían en este suelo y descubrir la exquisitez del chocolate.

En general, los términos en que se ha desarrollado la historia de las relaciones entre indígenas y criollos ha discurrido entre el desprecio y la fraternidad. En la confrontación, los grandes perdedores fueron los indígenas, que aún hoy viven el desprecio y la discriminación de la sociedad. Desde la Edad Media los europeos, por ser cristianos, se han sentido superiores a los “paganos” por sentirse blancos, más que los moros por ser vencedores, más que los vencidos, orgullosos de sus triunfos. El resultado fue un sistema fuertemente jerárquico y discriminatorio.

En la actualidad la identidad de los países americanos revela semejanzas importantes con España, y el acercamiento entre sí a que les lleva el contexto político y socio- económico actual de estos países los hace, a la vez, distanciarlos de él.

El éxito de Cortés y Pizarro fue fácil y la colonización simplificada al decapitar los imperios, al heredar estructuras administrativas de razonable funcionamiento, adaptadas a los intereses de los invasores con relativa facilidad. Con los guaraníes se dio una forma diferente de colonización, pero aquí como en las otras, la política colonial tuvo en cuenta el centralismo indígena, sin olvidar la influencia dominante del Estado europeo. Los conquistadores ocuparon el lugar de los gobernantes

supremos y destruyeron la forma de poder indígena, persistieron en conservar las actitudes hacia un poder central fuerte e institucionalizaron, en torno al poder, algo que no existía entre los guaraníes.

Aparte de los virreyes, que por lo general eran nobles, los administradores coloniales que gobernaron esta provincia eran “hidalgos”, de origen incierto, que se instalaron inmediatamente en el aparato de estado. Estos hidalgos, con sus diferencias sociales y su rechazo al trabajo no eligieron la vida rural pero se vieron obligados a aceptarla. Estos caballeros de capa y espada, militares orgullosos, con el sentido agrario pervertido, acostumbrados a la explotación de la mano de obra, y a gastar más que a producir, prefirieron depender del indígena antes que trabajar en la tierra.

El poder de estos “licenciados y doctores” abarcaba la Póvincia, pero, también las demás zonas conquistadas y, en todo caso, el mecanismo de funcionamiento gubernamental hizo que su implementación fuese mucho más rápida en la América española que en el Brasil o en las colonias del norte del continente. La maquinaria de control central se instaló rápidamente y creció de inmediato, pero el problema —que la llevó a cometer los primeros errores y desastres administrativos— consistió en no encontrar gente calificada para administrar, lo que se vio agravado por la resistencia natural de los conquistadores de someterse al yugo de la realeza.

En las primeras décadas de la colonización se pasó rápidamente a la compra de cargos y nombramiento del Concejo por los monarcas o sus representantes; en muy contados casos los colonos elegían a sus regidores. No es casual que los primeros ejemplos de prácticas representativas desaparecieran rápidamente y que en las colonias nunca existieran Parlamentos, ni los colonos estuvieran representados en las Cortes de Castilla. Cuando se asentaron en la administración colonial los tres poderes —ejecutivo, legislativo y judicial— estos pasaron a manos de las autoridades, virreyes, corregidores y alcaldes mayores. Se hizo el control desde la cúpula y se cerró la participación a los súbditos.

Algunos historiadores consideran que en el siglo XVI, cuando los españoles llegaron a América, trajeron consigo un modelo medieval de sociedad, en el que ella era simplemente una jerarquía de estamentos o corporaciones, dentro de la cual los individuos contaban con funciones específicas y derechos legales, y los nativos muy pronto, fueron legalmente incluidos en un discreto estado propio, con protecciones y obligaciones especiales. Considerar como niños a los indígenas, tanto en el sentido moral como intelectual, hacía inconcebible la idea de que tuvieran voz en el Gobierno.

La estructura de clases, compuesta de diversidades raciales y culturales, se vio fuertemente influenciada por la jerarquización social que establecieron los españoles, aunque la presencia cada vez mayor de negros, mulatos, mestizos y otras castas muy pronto dio lugar a divisiones sociales más o menos complejas y ya cerca del siglo XVIII, cuando un indígena llevaba ropas de mestizo, se convertía en mestizo y al poco tiempo en español si lograba hacerse lo suficientemente rico.

Los descendientes de mestizos y castizos, en buena posición económica, habían indianizado físicamente a muchas familias criollas. Las mujeres indígenas podían tener estrechos lazos amorosos y físicos como concubinas, aunque en raras ocasiones una mayor proximidad social estaba a su alcance, pero el progresivo oscurecimiento de la piel y el cambio en el aspecto físico facilitaron el acceso a gente de sangre mestiza a la clase dirigente, y más significativo aún fue el hecho de que los sirvientes y criados *yanaconas* de los encomenderos influyeron culturalmente en los jóvenes criollos.

En la evolución de la sociedad paraguaya, los mestizos ocuparon de más en más puestos de responsabilidad política y los indígenas fueron los más explotados. Durante la colonia y en tiempo

de la esclavitud, los negros se hallaban mejor protegidos, vivían cerca de sus amos y aprendían su lengua y costumbres. Al contrario, los indígenas vivían aislados en los pueblos o marginados en casa del encomendero.

En un principio, en las tres primeras décadas de la época colonial, algunas indígenas de origen noble, hijas de caciques o principales de las tribus, se casaron con los conquistadores y sus hijos fueron considerados españoles. A medida que los recién llegados fueron instalándose en las zonas rurales, los matrimonios mixtos aumentaron, sobre todo en las clases sociales más bajas. Sin embargo, la mayoría de los mestizos nacían fuera del matrimonio; con frecuencia, pertenecía al mundo cultural de la madre y pasaba a ser mano de obra “libre”. En nuestro días, como en el pasado, el problema indígena no ha sido resuelto en cuanto a los hijos nacidos fuera del matrimonio y marginados económicamente, es una realidad que se ha ido generalizado a lo largo del tiempo a toda la población rural.

El estado colonial organizó la propiedad privada e institucionalizó la familia monogámica y nuclear, en cuya organización prevaleció, ante todo, el grupo extenso. El éxito de un grupo se mediaba más por el prestigio que por las riquezas acumuladas. El padre siempre era cabeza del grupo y la mujer la subordinada. Las condenadas a la vida de reclusión en algún convento no fueron muy numerosas en Paraguay. Dentro de la estructura de la familia patriarcal la mujer vivió sometida al poder del patriarca. El jefe de familia era dueño de su trabajo, cuerpo, sexualidad y fecundación. La mestiza fue adquiriendo de a poco mayor consideración, pero creó una nueva categoría de antagonismos sociales dentro del sexo femenino, en el que la indígena de los pueblos quedaba en el último escalón social.

En Paraguay el cruce de razas ha facilitado el proceso social, pero ha habido idealizaciones absurdas sobre el mismo. Sin duda, algunas alianzas se establecieron con facilidad y hasta llegaron a ser duraderas y sólidas, debido a la carencia de mujeres blancas y al aislamiento geográfico del país, pero es indudable que el mestizaje fue un ingrediente de la conquista que tuvo que ver más con la explotación y el trabajo servil que con las motivaciones amorosas.

Con los tupí-guaraní la colonización pudo haber sido débil e injusta, pero fue relativamente equilibrada en relación con otras regiones del continente. No se puede decir que la diferencia dependiera únicamente del carácter del indígena, ya que en el Brasil se dio de la misma forma y allí existía un fuerte componente de sangre negra. Tampoco se le puede atribuir al carácter español, ya que en el Brasil fue el portugués. Lo cierto es que la colonización hispano guaraní cambió el color de la piel de los dirigentes incomparablemente blanca en otras repúblicas y los criterios que establecieron las diferencias de clases sociales no se basaban únicamente en las características raciales.

La alianza se dio en forma menos violenta que en otras regiones de América, pero ello no significa que no hubiera enfrentamientos y rebeliones; entre las más conocidas están las de *Tabaré* en 1543 y de *Arecayá* en 1660. También surgieron reacciones de rechazo por medios no violentos como la fuga, la evasión o el rechazo al trabajo. Muy pronto, las Ordenanzas mencionaron los numerosos “vagos” que constituían las poblaciones marginales, y a pesar de los esfuerzos que la sociedad colonial hiciera por integrarlos, presionada por la necesidad de mano de obra, de más en más, aparecían en los pueblos mujeres sin maridos e hijos sin padres, cuya movilidad creaba una forma de poliandría.

El mestizaje dicen algunos, se llevo a cabo gracias a las semejanzas, no obstante, a ellas se opusieron inmediatamente las diferencias. Las migraciones tan frecuentes de los guaraníes, que

hasta hace poco aún existían, según Susnik y Metraux, demuestran la concepción tan diferente de concebir el espacio y el tiempo que tenían europeos y nativos.

El Paraguay creó una sociedad mestiza, integrando elementos europeos en su cultura y religión aunque la evangelización llegara a ser muy superficial. Aún así, esta alianza no deja de ser un paradigma. Sin duda, la estabilidad que exigía dedicarse a la agricultura, por más rudimentaria que fuera, facilitó el encuentro, en oposición a todos los pueblos nómadas exterminados.

Tuvieron que ser importantes los mecanismos de alianza que convirtieron a los españoles en cuñados o parte integrante de la familia. Sin duda, estos aspectos han jugado un papel primordial en la alianza. Mientras, el “encuentro de creencias” del que habla Haubert es mucho más cuestionable. Es verdad que para que se diera el mestizaje debieron contar varios factores, pero el menos probable es el religioso.

La gran homogeneidad cultural de estos pueblos indígenas ha sido uno de los factores decisivos. Justamente, cuando llegó a estas tierras el Adelantado Alvar Nuñez Cabeza de Vaca quedó asombrado de que: *“es una gente que se entiende por su lenguaje todos los de las otras generaciones de la provincia”*, y que además: *“todos los indios de estos pueblos, pasado el río Paraná, les acompañaban de unos pueblos, a otros y les mostraban y tenían un gran amor y voluntad, sirviéndoles y haciéndoles socorro en guiarles y darles de comer”*. El Adelantado se refería a la gran familia de los guaraníes a las que pertenecía la mayoría de los pueblos de esta región, donde también se encontraban los *agaces*, enemigos de los guaraníes y contra los cuales éstos buscaban la protección de los españoles. De ellos el Adelantado dice: *“ es gente temida de todas las naciones de aquella tierra... son muy traidores, que debajo de la palabra de paz han hecho grandes estragos y muertes de otras gentes y aun en propios parientes suyos por hacerse señores de toda la tierra; de manera que no se confían en ellos”*.

Como sea, la presencia del extranjero ha sido desintegradora para el indígena, porque las nuevas exigencias en el estilo de vida, tanto del vaquero como del ciudadano, contrastaban con la de vida nómada del cazador, y las formas de producción comunitaria y distribución igualitaria de la tierra se oponían a las concepciones europeas de producción y distribución. También se diferenciaban en la manera de intercambiar los bienes y servicios y establecer relaciones de cooperativismo y reciprocidad. Entre los europeos las relaciones económicas estaban basadas en el individualismo, mientras, estos “salvajes y belicosos” vivían entre ellos dentro de un control y orden social sin que existiera ninguna ley ni fuerza del más poderoso que se le impusiese; se caracterizaban por ser sociedades igualitarias, poseer bienes comunales, sin que una clase o sexo dominase al otro. Así, se entiende que nada sea más incomprensible para estas sociedades que la noción de dominación económica derivada de la propiedad privada que dio origen al yo individual, al trabajo obligatorio, generador de conflictos, a las injusticias en la repartición de bienes y salarios que favoreció el provecho personal. En cuanto a la mujer, cambió la concepción misma de sus tareas al hacerle perder la dimensión social que conociera en las sociedades indígenas.

3. LA CONQUISTA AMOROSA

Desde el inicio de la conquista los europeos, tanto cronistas como religiosos, no dejaron de mencionar con entusiasmo a las mujeres indígenas; los religiosos, más bien con preocupación.

En la literatura de la época no faltan connotaciones eróticas con respecto al comportamiento de

las mujeres. Los misioneros, en particular, las hacen responsables de causar perturbaciones en los hábitos sexuales y despertar deseos en el hombre europeo acostumbrado al recato de la mujer encerrada en la casa o en el claustro.

De todas formas, los contrastes entre sexualidad y sumisión, sexo y dominación, y las relaciones sexuales como formas de relacionamiento social, han sido privilegiados en la dinámica de la sociedad colonial.

En el Paraguay el clima favorecía y justificaba la desnudez de las mujeres que acostumbraban a bañarse libremente en los ríos. Pero el hábito del desnudo no disculpa la promiscuidad y el clima de libertinaje que los europeos crearon por propio descontrol.

No cesan las impresiones de asombro y horror ante la moral de los indígenas, Soares de Sousa dice: *“son tan lujuriosas que no hay pecado de lujuria que no cometan “* y Vespucci, a su vez, en una carta dirigida a Laurent de Medicis: *“se acuestan con su madre, el hermano con la hermana, el primo con la prima y los viajeros con las que encuentran en su camino “*. Como bien sabemos, las relaciones sexuales no se establecían de cualquier manera ni sin control. Ni la vida era una permanente orgía. El libertinaje existió en la mirada del europeo y en sus intenciones.

Existen costumbres y creencias arraigadas en cada pueblo, porque cada uno tiene sus propios conflictos internos que resolver. Sea como fuese, es imposible atribuir a las diferencias en los hábitos sexuales, que estaban lejos de ser depravadas entre los indígenas, las relaciones de sexo obsesivas e ilimitadas que los españoles establecieron. Es indudable que, los europeos han sabido utilizar los usos y costumbres de estos pueblos en beneficio propio. Al encontrarse el colonizador con la colonizada se estableció una relación que, como toda situación de dominación y opresión, vino acompañada de depravación y sometimiento sexual.

Las relaciones sexuales, sin duda, han sido el principal factor de la dinámica social colonial en América, y el Paraguay, lejos de ser una excepción, conoció con la nueva realidad dialéctica un tipo de alianza cuya transición fue dada en el transcurso de una ruptura traumatizante, sin que las asimetrías logran integrar el todo social.

Sea cual fuese la identidad sexual, el dominador utilizó para la iniciación o los abusos sexuales al dominado; del mismo modo que las mujeres indígenas o las esclavas negras, que no fueron muy numerosas, sirvieron de instrumento sexual del colonizador, Freyre dice que en el Brasil el niño blanco se iniciaba sexualmente con el esclavo negro, compañero de juego, quien desempeñó el mismo papel que en las familias patricias durante el imperio romano, en las que el esclavo también servía de compañero de juego al niño aristocrático. Las relaciones que se establecieron en este período de la historia, más tarde marcarían los hábitos sexuales de las familias urbanas, que utilizaron a las mujeres del servicio doméstico como iniciadora sexual del hijo o como objeto de placer del patrón. El sometimiento al deseo del otro introdujo una relación de carácter intersexual en que la dualidad tirano y víctima ha dominado la dinámica social.

Los españoles —cuentan Ruy Díaz de Guzmán y otros cronistas— recibían mujeres por vías pacíficas, y también por la fuerza, las *malokas* servían para raptar mujeres y niños, un prisionero hombre no era lo mismo que una prisionera mujer; las más bellas eran separadas para el servicio personal del conquistador y las demás repartidas entre los colonos. Todos los combates engendran violencia, las campañas militares igualmente vinieron acompañadas de violaciones y brutalidades. Sólo que la violencia hacia las mujeres y los niños tiene la característica de estar exenta de las normas éticas comunes a los combatientes y hace de ella una violencia particular.

Es cierto que los caciques “ofrecieron” sus mujeres para sellar alianzas, pero los europeos no comprendieron el valor de mediadora social que permitía la flexibilidad y elasticidad de sus sociedades, y cuya dualidad de poderes reconocía a la mujer un poder de control social, como tampoco supieron dar al recibir, o ver que las obligaciones iban implícitas y la generosidad merecía un don. Utilizaron a la mujer para su conveniencia; considerada “pieza” fue cambiada e intercambiada libremente, subordinada, dependiente y desprestigiada en el trabajo, ni siquiera se le reconoció un salario por la fabricación de los tejidos de lino que, no obstante, servían de pago a los trabajos masculinos.

La sociedad colonial implantó su modelo occidental que subordinó la autonomía e independencia del trabajo de la mujer a la concepción del trabajo capitalista y las necesidades productivas del país. Esta nueva organización del trabajo le hizo perder todo control de poder político. Fue una empresa en la que jugaron un papel importante los complejos mecanismos de dominación.

Lo cierto es que los españoles se rodearon de mujeres; es probable que muchas se sometieran voluntariamente a los deseos del hombre español. Pero habría que preguntarse hasta qué punto una mujer tiene libertad para elegir en tales condiciones de presión psicológica, y qué tipo de gratificación que no fuera en aras de su dignidad podía obtener. La mujer debió actuar de acuerdo a la idea que el hombre se hizo de ella, y aceptar lo que el hombre quiso concederle.

No obstante, han existido idealizaciones con relación a las alianzas, pero, es evidente que — aunque fuesen bellas, maravillosas y afectuosas amantes, y aun cuando no se descartase la existencia de nobles sentimientos— la satisfacción sexual nada tiene que ver con las actitudes estéticas.

La apropiación de mujeres ha sido uno de los principales elementos de sometimiento de la población en general, y el de mayor transcendencia económica y social. Tanto laicos como religiosos vivían rodeados de mujeres, y en el Paraguay la piel comenzó muy pronto a aclararse. Pero la “lujuria” trajo el castigo de la sífilis, y como Freyre dice del Brasil, la sífilización llegó antes que la civilización.

La sociedad colonial del siglo XVI y XVII nació y se desarrolló con la mujer indígena. La mujer fue sometida a relaciones de explotación lubricadas por las relaciones sexuales. Los padres de la Iglesia se encargaron de organizar las relaciones sexuales con la bendición de la Iglesia para que las indígenas fuesen tomadas por esposas legítimas, de modo a organizar el mestizaje dentro de la moral cristiana, aunque, como dijimos, la realidad les llevó a admitir cierta elasticidad en las prácticas, y los propios religiosos se aprovecharon de la permisividad eclesiástica para vivir en concubinato; el mismo padre Nobrega vivía con una concubina indígena.

La moralidad de los religiosos produjo contradicciones: a la vez que pregonaban y exigían relaciones de parejas legalizadas, proliferaban los hijos ilegítimos. La ortodoxia escrita, incomprensible para el indígena, no contemplaba la poligamia que de hecho se daba, e imponía el celibato de los curas que de hecho no se daba. Las prácticas morales desconcertaban no sólo porque aquellos valoraban la virginidad, consideraban la continuidad perfecta del matrimonio y condenaban el pecado del adulterio, sino porque los tabúes y las prohibiciones que pregonaban no eran respetadas por ellos mismos, y la frontera entre lo permitido y lo prohibido se diluyó en medio de prácticas incoherentes.

La moral cristiana se levantó en contra de la satanización de la carne, consideró negativo el

placer físico y llamó la atención en contra del deseo. Impuso disciplina y control dentro de la vida sexual, con criterios impositivos separó a los jóvenes y prohibió las manifestaciones de deseo sexual. Al buscar interiorizar el sentido de represión sexual sembró miedo y hasta terror, y haciendo saber que la peor de las condenas era la eterna, a la vez, por medio de la confesión proporcionó el instrumento que les salvara de los sacrilegios cometidos. Al final, lo que logró fue una moral hipócrita. No faltaron mujeres que perdiesen el interés por la vida, tanto Melià como Susnik cuentan, como se dejaban morir de tristeza y de dolor.

Los misioneros se resistieron a aceptar el concepto de unión de los indígenas. No podían admitir que las parejas se uniesen o separasen libremente —poco frecuente, por otro lado, entre los indígenas cuando había hijos. Lucharon contra la falta de sentimiento de exclusividad y pertenencia que manifestaban. Al imponer la monogamia e instalar el modelo de familia nuclear cambiaron el sentido del trabajo, como al prohibir el “divorcio”. La mujer dejó de ser dueña de sus decisiones, su vida y su cuerpo. La pureza, la virginidad, la castidad, implantadas como moral incuestionable, fueron impuestas exclusivamente a las mujeres, y, durante mucho tiempo seguiría sin tener sentido alguno para ellas.

La segregación de sexos era una realidad en todas las esferas de la sociedad guaraní; los hombres tenían su propio mundo y se expresaban a su manera, y el espacio se dividía en tareas masculinas con que el hombre oraba y desarrollaba sus actividades, y las exclusivamente femeninas. Existían fronteras fijadas por las prohibiciones y tabúes que exigían separaciones. Por lo tanto, no es que la cultura europea haya impuesto la segregación sexual, ni siquiera la preeminencia masculina que ya existía en cierta esfera social, sino que vino a fortalecer la “patria potestad”, y lo más lamentable, a destruir lo indispensable a la sabiduría del buen vivir y mantenimiento del equilibrio social, económico y sexual en que vivían los guaraníes, sin lograr remplazarlo o sustituirlo por otros valores.

Es innegable la decisiva intervención de la mujer en la vida material, doméstica y agrícola, y en la transmisión de las costumbres y tradiciones, alimentación y lengua, a través de la educación impartida a sus hijos, muchos de los cuales los tuvo con el encomendero. Mientras, el hombre guaraní, más nomada, transmitió su ardor guerrero y heroísmo militar, coraje y valentía. Los conocimientos fundamentales de la agricultura los difundió la mujer, como el uso de las hierbas medicinales y los secretos de la tierra, ligados a una serie de creencias, como la influencia de los fenómenos naturales sobre el crecimiento de las plantas. Ella, por la conservación de la memoria y valores de su cultura colonizó al colonizador.

La mujer, en toda la organización social, fue el elemento estabilizador del grupo, tanto al asumir la reproducción social de las encomiendas —como concubina del señor— como al mantener a su grupo, paralelamente, en sus pueblos de origen, donde, con frecuencia, quedaba sola con sus hijos. En las reducciones jesuíticas, aunque la situación fuera distinta, por tener una población más estable, de todas maneras tuvo un protagonismo indiscutible en su calidad de fecundadora y transmisora de valores culturales.

La sexualidad invadió el espacio colonial en el Paraguay, con características impuestas por el hombre español y adaptadas por la mujer guaraní, y fue trazando la vida social, moral y religiosas, comprometiendo el modelo rígido de la moral católica y ésta, a su vez, dejando huellas de culpabilidad y mala conciencia.

4. DE LA IGUALDAD A LA DESIGUALDAD

La conquista económica vino acompañada de la conquista religiosa; a la expansión del mercado se agregó la expansión del espíritu. Desde el punto de vista económico el estado colonial fue un fracaso. En cuanto a la conversión de almas se debió sacrificar la ortodoxia cristiana, y convertirla en una religión más flexible y tolerante. A nivel del grupo doméstico, lo que se llegó a obtener fue la generalización del concubinato y la proliferación de hijos ilegítimos.

La condición social y económica de la mujer empeoró bajo las encomiendas, aunque logró suavizar la violencia de la nueva forma de vida impuesta por la fuerza. En las reducciones, desde el punto de vista económico, la mujer conservó autonomía e independencia en sus actividades, pero desde el punto de vista social la moral cristiana la consideró un ser impuro e inferior. La Iglesia convirtió a las concubinas en esposas legítimas, pero también buscó someter la sexualidad a las relaciones sociales dentro de la concepción cristiana de las relaciones amorosas. De esa manera, se impuso la sexualidad como teoría espiritual.

El impacto que sufrió la mujer con el paso de la sociedad ritual a la sociedad técnica, alteró sus funciones dentro del grupo doméstico y cambió radicalmente su papel dentro de la sociedad. Las nuevas actividades sacaron a la mujer del hogar; la producción femenina, en general, se redujo a la horticultura o a productos de subsistencia —cuyo proceso, aunque simple, era lento, repetitivo y cíclico— y además, a alguna producción artesanal y cría de animales domésticos. Las mujeres no se dedicaban a la producción de renta, y aunque pudiesen vender su fuerza de trabajo, obtenían a cambio un salario inferior al del hombre. En general, estas condiciones hicieron que su vida y la de su grupo doméstico fuera extremadamente vulnerable porque la calidad y alimentación se resintieron profundamente.

Es claro que la conquista europea fue el triunfo de la masculinización de la sociedad como realización cultural funcional de la sociedad. El hombre fue desarrollando una cultura que convirtió a la mujer en un elemento del juego de identificaciones y apropiaciones. De esta manera, la heterosexualidad fue una coartada para el funcionamiento de las relaciones de los hombres entre sí, y la femineidad y la masculinidad se convirtieron en términos ideales del desarrollo y no en propiedades del individuo.

El estado colonial se caracterizó por su carácter competitivo, cuyas transformaciones llevaron a la consolidación de un estado militarista autocrático, despótico y paternalista. En él la fuerza jugó incontestablemente un papel fundamental en la conciencia del pueblo e hizo que los hombres, en confrontación con las mujeres, ejercieran el control sistemático, dentro y fuera de las instituciones.

Al reemplazar la sociedad ritual por la técnica, las leyes escritas por el orden tradicional, la vida se convirtió en una lucha y el deber en una norma, el éxito fue la meta y la jerarquización el sistema. La sexualidad impuesta intentó organizar una sociedad normativa y regulada, y logró el decaimiento de las fuerzas morales y la descomposición de las costumbres. El hombre se perdió en la búsqueda de sus logros y éxitos, y alteró la existencia natural a tal punto de hacer inaccesible el equilibrio social. De esta manera, el hedonismo social, sueño de europeos e indígenas, se hizo cada vez más inalcanzable.

La maternidad fue temporalmente perturbada por el período traumático de la conquista, sin lograr, no obstante, vencer la disposición biológica y el deseo profundo de la maternidad en la mujer como disposición instintiva. Mientras, las funciones paternas, seriamente afectadas, no pudieron volver a estructurarse y se generalizó un sistema irracional de paternidad irresponsable.

5. LA SOCIEDAD PARAGUAYA

Es difícil formular una definición acertada sobre los límites existentes entre la sociedad guaraní y la española, que pueda ayudarnos a determinar el impacto colonial en el ajuste de identidades, porque sabemos que ello depende de lo que el grupo social espera del individuo. En términos generales, la concepción tradicional de la mujer europea se convirtió en algo totalmente irreal. Como aquí la dinámica social colonial no centralizó la estratificación de la sociedad en un criterio puramente étnico, la idea de la señora española de la sociedad colonial como miembro de la élite fue una falsa interpretación, ya que tanto la mujer como el hombre europeos se encontraban en todos los estratos sociales y, ambos se vieron obligados a adaptarse a las circunstancias y a la realidad que les tocó vivir. La forma de unión ilegal o el concubinato y el aumento de hijos ilegítimos, si no concernía directamente a la mujer europea, afectaba a su estructura doméstica, a la que de alguna manera pertenecía la concubina. Es evidente que el impacto de la colonización hizo que el desarrollo de la mujer paraguaya, como centro de sus actos y sujeto de su historia, no fuera el resultado de un proceso sino de una imposición.

Según la moral cristiana, la mujer ideal respondía al modelo de sujeto sexuado, como mediadora de la interacción social y del orden cultural. Como tal, debía asimilar las prohibiciones fundadas en renunciaciones y represiones y, como intermediaria social, aceptar la imposición cristiana de las funciones exclusivamente reproductivas, dentro de las uniones indisolubles entre el hombre y la mujer.

Pero la mujer paraguaya de la época colonial cambió este esquema. Las actividades económicas la obligaron a ponerse en contacto con un mundo abierto, más allá de la casa familiar o del claustro al que estaba limitada la mujer española; esto le otorgó autonomía productiva e independencia en sus actividades.

Como desde el punto de vista de la moral cristiana, las múltiples tentaciones y pecados del mundo a los que se veía expuesta comprometían su reputación, la Iglesia impuso una imagen social negativa de una mujer de moral débil. Pero la mujer “fácil” escondió a la otra que involucró el modelo español y se confrontó a la concepción de feminidad del europeo, con su forma de vivir y trabajar.

Las diferencias sexuales establecidas en esta época, que han servido de base a la elaboración social de los *géneros*, no son más que la suma de prejuicios sociales e ideológicos, en relación directa con la producción y las necesidades económicas. Esta fue una reelaboración cultural impuesta como natural, dentro de la cual, sin embargo, la mujer siguió manifestándose en un espacio de poder femenino que tomó diferentes formas; virgen o mujer diabólica, con poder real o mágico, traspasando el marco histórico para vehicular tentaciones en el plano de la imaginación, sumisa sierva u honorable dama. Siempre perseguida por el clérigo o reclamada por el amo, la mujer se mantuvo inalterable ante los cambios, y fue la gran protagonista de la historia colonial.

Desde el punto de vista religioso, el catolicismo se intentó imponer como único tipo de representación religiosa. No obstante, una segunda intención, a menudo inconsciente, permaneció: las fuerzas naturales como representación de fenómenos sobrenaturales distanciaron la religión oficial de las creencias populares, donde el papel femenino siguió siendo relevante. La religión institucionalizada quedó en manos de los hombres, mientras el poder de las fuerzas sobrenaturales, que necesitan ser exorcizadas o conciliadas por un conjunto de ritos y creencias, en manos de la

mujer. Este papel, aparentemente socio religioso, es de carácter profundamente político, pues permite mantener la cohesión y defensa del grupo social dirigiendo la violencia hacia el exterior.

Buscaron obstruir su palabra, alienar su identidad, invadir su espacio y negarle la posibilidad de ser reconocida en su propia singularidad, pero, sin lugar a dudas, ella supo proteger su imagen y conservar sus deseos adormecidos.

El poder institucional ha generado un “contra-poder” en forma de resistencia que, en realidad, la mujer no ha dejado de manifestar a lo largo de toda la historia. Esto demuestra que el poder político de la mujer está latente aunque se vea coartado por leyes y reglas sociales que la impiden desarrollar libremente sus potenciales y lograr construir su verdadera historia.

Sin idealizar el pasado ni reivindicar las sociedades originarias, haciendo un proceso a la historia colonial, lo que se pretendió aquí es ver cómo se ha interiorizado la asimetría de sexos en la formación social, y en qué medida la feminidad fue un aporte decisivo al devenir de nuestra sociedad, sin olvidar que tal como se presenta la actual, en ella seguirá existiendo un área alternativa donde ella no exista, porque para que esto suceda se deberá cambiar el orden falocéntrico en un nuevo sistema de significantes. Mientras ello no ocurra, la condición femenina seguirá siendo un malestar generador de síntomas perturbadores. Porque el peso de la realidad social colonial influyó sobre la mujer de manera decisiva, y generó en ella una resistencia que se convirtió en neurosis social. El escenario de injusticias abrumadoras desencadenó manifestaciones de rebeldías femeninas y formas de enfrentamiento al poder que hicieron que ella encarnara la crisis de su cultura.

El lugar que fuera asignado a la mujer en la sociedad colonial limitó sus posibilidades de expresión como ser social e individual, e hizo que recayera sobre ella en forma más candente el malestar de la dominación. La mujer vivió la represión pero también encarnó el destino de la sociedad y, sobre todo, generó reacciones que —aunque institucionalizadas— surgieron como fuerzas subyacentes y promovieron una apertura distinta.

Conclusión

Preguntarnos cuál es la esencia de nuestra cultura o por lo menos la continua y bien conservada memoria, implica una idea de autocreación artificial en la medida en que la generación de nuestra esencia nacional ha implicado la ruptura con sus orígenes. Tras la conquista, el universo de los guaraníes no pudo seguir siendo pensado como un todo estructurado y coherente. El mundo se separó en dos realidades: por un lado el de las cosas y, por otro, el del espíritu. El ser humano, de ser parte de la naturaleza, pasó a ser objeto de representación y dejó de conocerse a sí mismo con referencia a la naturaleza. La nueva concepción de vida dentro de un universo abierto a las aventuras aisló el alma. El hombre se convirtió en dueño y poseedor de la naturaleza, sin saber que se estaba cayendo en una trampa de la que en la actualidad busca angustiosamente zafarse.

La sabiduría del buen vivir, la coherencia de un mundo sensitivo, sensual, fueron incompatibles con el espíritu emprendedor y miliciano de los conquistadores que se hallaban en pleno proceso de expansión y conquista. En las relaciones sexuales se perdió lo que podía existir de erotismo, porque los duendes que animaban el deseo en pos de un placer, se disgregaron en una especie de caos orgiástico. Silenciaron la fantasía de la palabra y el gesto, tantas veces representada con la teatralidad que exigen los ritos más sagrados, al que sólo se tiene acceso en un juego altamente civilizado.

Para consolidarse el cristianismo intentó formar individuos débiles y sin defensas ni medios de control social, y destinar el ejercicio del sexo a la reproducción, para obtener seres útiles a la producción y fieles a Dios. La Iglesia, que se proclamaba guardiana de la ética y de la sexualidad, perdió el poder moral al vivir tan relajada y disolutamente, en lugar de velar por el cumplimiento de sus preceptos. La sexualidad disociada de los fines utilitarios y morales tornó a ser el territorio privilegiado del placer.

Esta fiesta sensual —sin duda un gran salto liberador para el hombre europeo— hizo perder el código que había hecho posible la convivencia equilibrada de la colectividad indígena. Los apetitos y deseos, sin frenos ni ataduras, que crecieron vertiginosamente, pedían otras satisfacciones que destruyeron la existencia misma de la vida de pareja. Lo que comenzó siendo una fiesta, terminó en una catastrófica situación con lamentables condiciones de vida para toda la población, tanto indígena como europea como consecuencia.

El amor pasó a ser un ejercicio anodino, rutinario y domesticado, una forma de caricatura de sí mismo. En esta época pocos habrán logrado enriquecerse en el amor y alcanzar la plenitud. Lo que se vio reflejado en la realidad social, en general, fue padres irresponsables e inmaduros que no supieron ahorrar a las madres de sus hijos vergüenza y humillación. El saldo destructivo y destructor dejó desastrosos resultados de devastación social con la desintegración total de las culturas indígenas.

El derecho de integración de la presencia indígena dentro de la identidad nacional siempre colisionó con el esquema de la cultura y la nación paraguaya que, en realidad, es lo que constituye esta identidad. Este enfrentamiento, más que nunca, se da en este momento en que el derecho de integración pasa por la lengua. Sin duda, se debe a la “homogeneidad nacional” tiene un pasado muy corto y los requisitos para que ésta se desarrolle exige que se extirpe el resto de cultura que dispersa la idea de propia identidad y práctica de un lenguaje dominante.

En condiciones ideales, diferentes filosofías deberían confrontarse, y permitir que en la repartición indiscriminada de poderes sea posible la convivencia de diversas ideologías. Sin embargo, esta imagen sigue siendo totalmente utópica. El pacto que permite a los hombres vivir en comunidad tiene un precio doloroso, pues se trata de una integración colectiva que se opone a un individualismo cada vez más feroz e irreprimible. El hombre no está dispuesto a enfrentarse a inseguridades, a renunciar a sus privilegios, a mutilar su independencia para que la integración colectiva sea posible.

No obstante, los tiempos presentes, como nunca, piden el reconocimiento de culturas diversas sobre un mismo territorio. Todas las actitudes, políticas, puntos de vistas intersexuales y raciales, tienen su propio esquema, obligatoriamente homogéneo y con un carácter cada vez más independiente. Esta situación ofrece una nueva perspectiva que consiste en enriquecerse con un nuevo discurso, en el que toda diferencia pueda encontrar su contrapartida y alimentarse de nuevas esperanzas sobre un proceso de apertura.

La realidad es que la progresión de nuestra sociedad, en una elaboración capaz de responder a los retos que enfrenta la humanidad, más que nunca, es fruto del azar, la necesidad y la voluntad de todos.

Bibliografía

Introducción

AUGE, Marc,

Symbole, Fonction, Histoire, les interrogations de "l'anthropologie, Hachette, Paris, 1979
Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Introduction à une anthropologie de la répression,
Flammarion, 1977

CASTORIADIS, Cornelius,

La découverte de l'imagination", in Libre, 78-3, Payot, Paris, 1978

ELIADE, Mircea,

La nostalgie des origines, Gallimard, Paris, 1969

LEACH, Edmund,

L'unité de l'homme, Gallimard, Paris, 1980

LEVI STRAUSS, Claude,

Race e Histoire, Unesco, Paris, 1961 *Tristes Tropiques*, Terre Humaine, Plon, Paris, 1955.
Le totémisme aujourd'hui, Paris, Presses universitaires de France, 1962, 2a. ed., 1965. *La
pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962

SUSNIK, Bratislava,

Los aborígenes del Paraguay, 8 tomos, IV: *Aproximación a las creencias de los
indígenas*, Museo etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1984-1985 .

El mundo moderno

BENNASSAR, Bartolomé,

L'Homme espagnol, Hachette, Paris, 1975. *L'Inquisition espagnole*, XVè- XVIè siècle,
Hachette, 1979

CASTRO Américo,

De la edad conflictiva, Taurus, Madrid, 1976

CARO BAROJA, Julio,

Les Sorcière et leur monde, Gallimard, Paris, 1972. *El Carnaval*, Taurus, Madrid, 1965

EL PAIS, Número extra 1492,

Así era el mundo. Así éramos nosotros, Número 86, dirigido por María del Carmen
Iglesias, Domingo 11 de octubre de 1992: *Así era el mundo. Así éramos nosotros*", María
del Carmen Iglesias, p 7-14, "El arte de la Política", Eva Velasco, p 39- 52, "Los cuatro
jinetes del Apocalipsis; La guerra" Luis Blanc, p 57- 58, "La peste", Demetrio Castro, p
61-62, "El hambre", Demetrio Castro, p 65-66, "La muerte", J. García Dueñas, p 68- 70."
La edad de Oro: Escuela de genios", Teresa Pellicer, p 75- 78, "La medida de la belleza",
Teresa Pellicer, p 80-82, "Audacia clásica", Teresa Pellicer, p 84- 86," *El avance del*

saber”, Martín Municio, C. Iglesias, M. L. Sánchez Mejías, J. García de Dueñas y J. Lazaro, p 90- 99, “ *La imagen del mundo*”, Demetrio Castro, p 100- 114, “ *La tiranía de la naturaleza*”, Javier Lázaro, p 116- 119, “ *Cautivos del tiempo*”, María Luisa Sánchez Mejías, p 1220-125, “ *El reino de los hombres*”, Eva Velasco, p 126- 128, 1992.

EL PAIS,

Europa/América: “ Descubrimiento”, bajo la dirección de John Elliot: I: *Conquista y Colonización*, 4- 16, II: *El viaje de ida*,18-32, III: *Relaciones entre los pueblos*, 34- 48, IV: *Los lazos económicos*, 50- 64, V: *Los lazos políticos*, 66-80, VIII: *La América de hoy, La América de mañana*, 114- 132, 1992

GAUTIER, Théophile,

Voyage en Espagne, Julliard, Paris, 1969

LEQUENNE, Michel,

COLOMB Christophe, Amiral de la mer Océane, Découvertes Gallimard, Invention du Monde, Gallimard, Paris, 1991

MADARIAGA, Salvador de,

Charles Quint, Albin Michel, Paris, 1969

VILAR, Pierre,

Historia de España, Crítica Barcelona, 1992 .

El renacimiento a lo femenino

BENASSY- Berling, Marie Cécile,

Les langues néo- latines, no. 254, Université de Paris III, Cuaderno de Mujeres de Europa, 1492: La presencia de las mujeres, Comisión de las Comunidades europeas, Cuaderno no. 37, Estudio coordinado y redactado por Paola ANTOLINI, Bruselas, 1-50, 1992

COLON, Hernando,

Historia del Admirante (1539), Madrid, 1984

DUBY, Georges- PERROT, Michelle,

Histoire des femmes en Occident, 3, XVIè- XVIIIè siècle, Plon, 1991

ERAUSO, Catalina de,

Storia della monaca alfiere scritta de lei medesima, Palermo, GIL, 1991

GIL, Juan,

El rol del tercer viaje colombino, in *Historiografía y bibliografía americanistas*, vol. XXIX, Sevilla, 1985

LAS CASAS, Bartolomé de,

Historia de las Indias, (1527- 1565), tomo I, México, 1954. *Très brève relation de la*

destruction des Indes, (1552). Maspero, 1979

OTTE, Enrique,

Cartas privadas de emigrantes a Indias, Escuela de Estudios hispanoamericanos, Sevilla, 1988

PAZ, Octavio,

Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, III ed, Obras completas, tomo IV, Mexico, 1957. *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (1971), *Legislación de Indias de 1680*, Biblioteca de Altos Estudios de América Latina, París

RIPODAS, Daisy,

El matrimonio de Indias, Buenos Aires, 1977

Culturas indígenas

CAMPBELL, Joseph,

Las Máscaras de Dios, Alianza Editorial, Madrid, 1991

CLASTRES Hélène,

La terre sans Mal, Seuil, Paris, 1975

CLASTRES, Pierre,

Chroniques des Indiens Guayaki, Plon, Paris,1972 *La société contre l'Etat*, Minuit, Paris,1974 *Le grand Parler*, Seuil, Paris,1974 “*Les Marxistes et leur anthropologie*” in *Libre*, 78-3, Payot, Paris, 1978

DONGHL, Tulio Halperin,

Historia Contemporánea de América Latina, Alianza Editorial, Alianza Editorial, Madrid, 1990

FREYRE, Gilberto,

Maitres et esclaves, Gallimard, París, 1974

Femmes des Amériques,

Colloque International, 18-19 avril 1985, Université de Toulouse Le Mirail, 1986

GRAVES, Robert,

Les mythes grecs, Tomo I , Fayard, Paris, 1967

GRIMAL, Pièrre,

Diccionario de Mitología Griega y Romana, Paidos, Barcelona, 1979

LEVI-STRAUSS, Claude,

Anthropologie Structurale, Paris, Plon, 1958 y 1974 *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris, Société des Américanistes, 1948 *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964 *Du miel aux cendres*, Plon, 1966