

© Los autores
© ISEHF
© De los grabados, Colección Centro de Artes Visuales,
Museo del Barro

Diseño, diagramación y tapa:
Ricardo Ruíz Díaz

Editor:
Instituto Superior de Estudios
Humanísticos y Filosóficos
“San Francisco Javier”
Calle Itapúa 148 casi Sacramento
E-mail: infoisehf@isehf.edu.py
Tel.: (595- 21) 290 549
Asunción

Impresión:
AGR s.a. Servicios Gráficos
Austria 2832
E-mail: agr@agr.com.py
Tel.: (595-21) 612 797
Asunción

Distribución:
Distribuidora Montoya Calle Vice Presidente Sánchez 612
CC. 1072.
Tels. (595-21) 23 35 41 / 3
Asunción

ISBN: 978-99967-709-0-6
Hecho el depósito que prescribe la Ley
Derechos reservados conforme a la Ley

Impreso en Paraguay

Melià

... escritos de homenaje

Ignacio Telesca y Gabriel Insaurralde, s.j. (Editores)

*Gabriel Insaurralde
Antonio Caballos Piñero
Capucine Boidin
Ana Couchonnal
Hannes Kalisch
Demetrio Gustavo Núñez Gómez
Friedl Paz Grünberg
Georg Grünberg
Margot Bremer
Jorge Servín
Graciela Chamorro
Milda Rivarola
Ignacio Telesca*





El derecho a vivir desde las lenguas indígenas

**o
Pensando el conocimiento desde
las sociedades autóctonas**

Hannes Kalisch

*Nengvaanemkeskama
Nempayvaam Enlhet*

Hannes Kalisch:

Desde el espacio Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet (www.enlhet.org), se dedica desde hace más de quince años a la recopilación de la memoria enlhet y su posterior edición en la lengua autóctona en forma de audio, video y texto. Paralelamente, ha publicado numerosos textos en los cuales discute los mecanismos a través de los cuales el pueblo enlhet fue sometido al llamado mundo moderno, tratando especialmente el tema de las lenguas y de los procesos de aprendizaje.

Melià ha trabajado exhaustivamente sobre el llamado “guaraní paraguayo” y los documentos que reflejan su trayecto histórico. También se ha referido, aunque con menos frecuencia e intensidad, a las lenguas chaqueñas, desde las cuales se habla en adelante. Cabe resaltar, al respecto, que el acercamiento a las lenguas aborígenes del Paraguay, sean guaraníicas o no, se diferencia del relativo al guaraní criollo, pues la problemática relación entre éste y la otra lengua oficial del país, el castellano, echa profundas sombras sobre la forma en la cual se perciben las lenguas indígenas, minoritarias; sombras que se reflejan nítidamente en la Ley de Lenguas promulgada a fines de 2010.

Sin embargo, no es la difícil coexistencia entre ambas lenguas oficiales en sí la que perjudica las lenguas autóctonas, sino el manejo de ciertos supuestos dominantes en el contexto paraguayo que repiten la arraigada orientación colonial de la sociedad nacional y que definen un corte entre el castellano y las lenguas con más arraigo histórico en la región (corte que determina, de hecho, el mismo conflicto entre el castellano y el guaraní paraguayo). La existencia de este corte, que se refleja en el concepto de bilingüismo comúnmente manejado, resalta la necesidad de reflexionar sobre el espacio que tiene y debería tener cada lengua en el país. Melià ha aportado bastante a tal reflexión, básicamente desde el guaraní. En el presente ensayo, se la retoma desde las lenguas chaqueñas, partiendo del supuesto de que la dimensión lingüística, como toda dimensión humana, no existe fuera de las constelaciones socio-culturales generales. Particularmente, este ensayo atiende a la conexión entre la lengua y una sociedad de hablantes que está inserta en –que fue hecha parte de– otra sociedad, de la cual, sin embargo, no participa. Se

abre, así, a cuestiones que atañen a la construcción de la convivencia o, en otra terminología, a la dimensión política.

Representaciones

Uno de los preceptos arraigados que la sociedad nacional maneja con relación a las lenguas autóctonas, minoritarias (y que se extiende, en realidad, al guaraní criollo), resalta la supuesta necesidad de describir y poder escribir las mismas. Este precepto puede llegar a tal grado que se entiende la representación escrita de una lengua –la descripción gramatical y la letrificación– como finalidad histórica de la evolución de la lengua humana y como una condición *sine qua non* para que ella adquiera el estatus de una lengua real y tenga, así, la posibilidad de existir. La conclusión inversa de tal razonamiento no queda muy atrás: si una lengua no se escribe; si, por ende, no es lengua real, no tiene la necesidad de existir ni hace falta concederle el derecho a vivir. Coincidentemente, entre las primeras opciones para fortalecer una lengua se encuentra la idea de describir y letrificarla.

La idea de una combinación necesaria, inevitable e inseparable entre lengua y letra está tan afincada que pocos se dan cuenta de lo absurdo que es: las lenguas, en su gran mayoría, eran y son usadas sin contar con ningún registro de representación escrita, pero servían y sirven perfectamente para satisfacer las necesidades comunicativas que la vida, diaria y no diaria, plantea en gran variedad. De hecho, resulta difícil pensar que una lengua llegue a perfeccionarse recién cuando se combine con un modo de representación particular. Primero, pues, la lengua se hace comunicándose y no describiéndose. Por lo tanto, no importa qué podemos decir sobre nuestra lengua. En cambio, depende todo de lo que nos hemos esforzado para llegar a decir en nuestra lengua, sea en forma escrita u oral. Segundo, es la comunicación en general la que hace a la lengua, y no sólo la comunicación escrita. Por más difundida que sea, entonces, la referida convicción de que la representación escrita de una lengua es primordial para fortalecer la misma y mantenerla con vida recuerda a un pensamiento mágico, el cual se caracteriza por el supuesto de una relación causal entre actuaciones y pretendidos resultados, los que, en realidad, no están relacionados.

El planteo de la necesaria representación escrita hace del modo de la representación un criterio fundamental para determinar la validez o no del medio de expresión. Con este planteo, entonces, se hace entender a los hablantes de la lengua autóctona –que no manejan la representación escrita en la lengua propia, o por lo menos no de manera orgánica y amplia– que su lengua, que les sirve mucho, no sirve nada; que ni siquiera es lengua. Sin dicho manejo entienden, además, que una solución a esta supuesta deficiencia pasaría inevitablemente por una actuación desde afuera: la descripción científica o la producción de libros en su lengua. Desde ahí no hay un largo trecho para que entiendan, finalmente, que el criterio de una necesaria representación escrita no se refiere sólo al idioma como medio de expresión, sino al contenido mismo de lo expresado. Tal estimación corresponde completamente a la perspectiva dominante según la cual el modo de representación determina el valor de las mismas expresiones.

En coincidencia con esta perspectiva, se piensa que, como la lengua debe ser sostenida –escrita, reescrita– por la letra para superar un estado de inexistencia, las expresiones autóctonas deben ser reescritas –superpuestas– por una educación que se sostiene en la escritura para que se supere el subdesarrollo y la pobreza. Esta educación está entendida como una empresa iniciada y manejada desde fuera de la sociedad indígena, en vez de ser pensada como el resultado de procesos de aprendizaje en las sociedades autóctonas mismas. Es la instalación de propuestas y categorías de la sociedad envolvente y niega la posibilidad de una vida digna a partir de las expresiones propias; el derecho a vivir a partir de las mismas no está previsto: no hablamos ya sólo de lenguas, hablamos de todo tipo de expresiones autóctonas. Vale resaltar que no se trata de posturas que podrían disculparse con un supuesto atraso académico del Paraguay. Estas posturas se sostienen en las conocidas directrices de la ONU de erradicar el analfabetismo e intensificar la educación formal, escolarizada.

Exclusiones

Por más absurdo que sea basar el juicio sobre expresiones en la perspectiva de un modo de representación particular, ligado a la escritura, las refe-

ridas posturas no permanecen en lo anecdótico, sino determinan actitudes y actuaciones concretas: legitiman en el Paraguay (y *mutatis mutandis*, en el mundo entero) un corte claro entre la idea dominante de cómo vivir y otras formas de hacerlo. Justifican, asimismo, la instalación de criterios que operacionalizan la exclusión de lo autóctono, minoritario –la facultad de escribir o el grado académico, entre otros– y hacen sostener que las sociedades autóctonas deben asumir las herramientas y los mecanismos que la sociedad nacional propone para participar en la misma; por ejemplo, sus canales de comunicación, especialmente su lengua, el castellano. Por más que las expresiones autóctonas se imposibilitan y deslegitiman, entonces, y se las excluyen finalmente como modo de participación, la exclusión de lo autóctono no se la nombra como tal; al contrario, aparentando manejar una propuesta de participación, se habla de una inclusión de las sociedades autóctonas.

Pero no puede ignorarse: se quita a los pueblos indígenas la posibilidad de una expresión sostenida en categorías propias, de una expresión que manejan virtualmente, a la vez que se legitima la imposición de mecanismos del grupo dominante sobre los de las sociedades diferentes. Es decir, nos vemos frente a la contradictoria –y perversa– propuesta de una inclusión excluyente, según la cual el relacionamiento se entiende no como una articulación entre sociedades diferenciadas, sino como la imposición unilateral de una –la nacional– sobre las demás. Es, así, una noción de relacionamiento con la cual se legitima un proceder colonial y se maneja el desequilibrio. Con insistencia y también con furia, Melià ha denunciado esta postura colonial que rige en nuestra sociedad paraguaya. Determina una dinámica que oculta, obstruye y elimina todo lo que diferencia a los pueblos autóctonos en términos lingüísticos, culturales y políticos; y acaba a la larga con dichos pueblos diferenciados. De esta manera, quitar el derecho a una vida dentro de y con categorías propias, obligando a una existencia en desarraigo, es quitar el derecho mismo a vivir.

A esta altura resaltan dos resultados previos de la presente reflexión, que trata sobre la construcción de la convivencia desde la perspectiva de las lenguas autóctonas. Por un lado, la referencia a las lenguas no lleva muy lejos si se ignora la cárcel de categorías, propuestas e intereses ajenos a los cuales fueron sometidas. Por otro lado, una reflexión que

se reduce a las lenguas tropezaría constantemente con los límites de su perspectiva netamente lingüística. Como una ampliación posible, entonces, en adelante se hablará de las *expresiones autóctonas* en general, mientras que la recurrencia a la dimensión lingüística seguirá sirviendo para concretizar el argumento.

Conocimientos

El discurso de la sociedad dominante no maneja el concepto de *expresión autóctona*; se habla, más bien, de la necesidad de conocimientos sobre las realidades autóctonas en el Paraguay. Esta necesidad se argumenta, por ejemplo, con el pretexto de mejorar la convivencia. Como fuera indicado, sin embargo, el relacionamiento se entiende no como articulación, sino como aplicación unilateral de propuestas hechas desde el modo de ser dominante. Inevitablemente, entonces, la producción de conocimientos sobre el otro y hasta la reimplementación de parámetros autóctonos son, sea conciente o no, funcionales a este modo de ser y sus intereses específicos. En la obra misionera, por ejemplo, la lengua autóctona y la religiosidad indígena son percibidas como claves para los corazones indígenas, cuyo manejo posibilita implementar un mensaje ajeno. En la realidad educativa, la enseñanza de la lecto-escritura en el idioma autóctono es concebida básicamente como facilitadora de la adquisición de la escritura en castellano, y la atención a la lengua minoritaria en el marco del bilingüismo es vista básicamente como paso para la superación de la misma (Melià llama “unilingüismo” a esta ideología de un bilingüismo agresivo que apunta a la imposición de una lengua única en una sociedad socio-culturalmente compleja). En fin, los espacios autóctonos son valorados sobre todo como medio para lograr fines externos y, por ende, para superarse y eliminarse a sí mismos (coincidentalmente, el Artículo 26 de la referida Ley de Lenguas y el Artículo 77 de la misma Constitución Nacional garantizan el uso de la lengua propia únicamente en la etapa inicial de la educación escolarizada). Hablamos, así, de un interés en conocimientos sobre lo autóctono que está sujeto a la ideología colonial y hace que las sociedades aborígenes se enreden cada vez más en la convicción de que sólo la apuesta a lo externo les puede salvar.

Otra manifestación de la sentida necesidad de conocimientos sobre las realidades autóctonas se relaciona con un marcado deseo de saber lo máximo posible sobre la especie humana; con el ansia por un conocimiento en sí, desinteresado, independiente, universal. La producción de tal conocimiento se encuentra implícitamente planteada en el Artículo 42 de la Ley de Lenguas, que habla de las “funciones específicas de la Dirección General de Documentación y Promoción de Lenguas Indígenas”, perteneciente a la Secretaría de Políticas Lingüísticas. Esta Dirección General queda encargada del registro oral y escrito “de todas las lenguas indígenas en el Paraguay y prioritariamente de aquellas que se hallan en vías de extinción” (Inciso 1), pero el texto legal no deja entrever ninguna finalidad de tal registro; de hecho, no es necesario hacerlo si se considera que el conocimiento que se recogerá tiene de por sí un valor. Al mismo tiempo, no obstante, la combinación del Inciso 1 con los Incisos 2 y 3 del mismo Artículo 42 –que asignan a la referida Dirección General la función de “impulsar la revitalización” de las lenguas indígenas (Inciso 2) y “promover el conocimiento, uso y valoración de las mismas en la sociedad nacional como parte importante del patrimonio cultural de la nación” (Inciso 3)– visibiliza lecturas implícitas, inconscientes, de la noción del conocimiento en sí; dichas lecturas se resumirán en lo que sigue.

En el Inciso 3 se declara las lenguas indígenas “como parte importante del patrimonio cultural de la nación”; esta afirmación podría motivar el deseo de conocer las mismas en el marco de una profunda valorización que afirma, siempre en lo políticamente correcto, la riqueza y belleza de lo indígena y resalta su profundidad expresiva. Apreciaciones de esta índole, sin embargo, no suelen traducirse en actitudes concretas hacia los pueblos indígenas y lo suyo; el mismo Inciso 3 habla de la “sociedad nacional” y no de las sociedades autóctonas. Quedan, a la vez, muy generales, confusas, y dan a entender, así, que las expresiones autóctonas no son percibidas como herramientas de construcción que la sociedad correspondiente maneja, ni como medios a través de los cuales las personas se hacen: el valor de las mismas es considerado nada más como algo anecdótico o, lo que es lo mismo, folclórico. Con tal relegación de las dimensiones autóctonas al folclore, el interés en los conocimientos sobre lo autóctono no desafía la referida perspectiva de una inclusión excluyente, según la cual no se admite que los pueblos y las personas

indígenas participen desde sus propios términos conceptuales en la vida de la sociedad nacional.

Consecuentemente, tal relegación refuerza la impresión dentro de la sociedad autóctona de que lo propio no sirve para lograr la ansiada participación. Sin embargo, la animación de expresiones folclóricas (y la atención a algunos elementos de las tradiciones autóctonas; por ejemplo, la inclusión marginal de la lengua materna en la escuela) sirve para disimular temores aquí y tranquilizar conciencias allí, pues aparenta la inclusión de las respectivas sociedades y encubre, así, que se habla, en realidad, de una inclusión al precio de la negación de sí mismo. En fin, el interés en conocimientos sobre lo autóctono, como se nos presenta en este párrafo, es funcional a la exclusión de lo diferente; es interesado y no remite a un conocimiento en sí.

Direccionalidades

La noción de un conocimiento en sí –de un conocimiento desinteresado, independiente y universal– tiene otras lecturas posibles. El Artículo 42 de la Ley de Lenguas, que define las funciones la Dirección General de Documentación y Promoción de Lenguas Indígenas, no hace ninguna referencia a los hablantes o a las sociedades de hablantes. Por lo tanto, el referido registro de dichas lenguas (Inciso 1) debe entenderse como la extracción de un conocimiento sobre ellos y lo suyo. Sin embargo, no por extraerlo de su contexto, por separarlo del otro, este conocimiento se vuelve un conocimiento en sí. No basta, pues, con excluir al otro para conseguir un conocimiento que podría llamarse independiente; tendrá que, también, evitarse a sí mismo. Eso es imposible, de manera que nos vemos frente a un conocimiento que responde a una perspectiva particular: antes que universal, es unilateral.

La unilateralidad del conocimiento significa, en otras palabras, que el conocimiento propio no se articula con el otro y su posición. Al contrario, se proyecta sobre el otro y está, así, directamente ligada a una unilateralidad de la actuación: se vuelve unidireccional. Esta unidireccionalidad del conglomerado conocimiento-actuación se evidencia de modo especialmente claro en el Inciso 2 del referido Artículo legal, que

conecta el registro de las lenguas indígenas con la “revitalización de las mismas”. El punto relevante no es que se manifieste de paso la equívoca convicción de que una lengua se fortalece registrándola, escribiéndola (no hace, tampoco, a través del registro audiovisual), sino que el impulso para la revitalización de las lenguas autóctonas queda relegado a la referida Dirección General como si no existieran hablantes.

Al ser diseñada de esta manera una revitalización que ignora a los hablantes, se programa abiertamente una actuación del Estado en lugar de las sociedades indígenas en un campo tan fundamental e íntimo como lo es el de la lengua propia; se plantea un protagonismo externo relativo a una herramienta central para hacer la vida. Consecuentemente, posibles intervenciones impondrían de modo inevitable parámetros de la sociedad nacional sobre dimensiones de las autóctonas. Aportarían, así, a la desarticulación de la conexión entre la lengua y la sociedad de hablantes, y apoyarían, por ende, el proceso que lleva la sociedad intervenida a la dependencia de la nacional. He aquí una expresión clara de la mencionada actitud colonial y se ve: a diferencia de una frecuente opinión, bajo condiciones desequilibradas *no* es necesariamente mejor hacer algo que no hacer nada; ocurre, pues, fácilmente que la actitud colonialista, aunque no se aplique con deliberación, se superpone sobre actuaciones que se hacen con buena voluntad.

En resumen: dado que el conocimiento siempre se produce con relación a un contexto preciso y se maneja en función de algo, no existe en sí, sino que tiene una direccionalidad, y es, por lo tanto, potencialmente ambiguo. En consecuencia, tampoco constituye un valor en sí. Ni siquiera tiene un valor en sí, pues manejado en función de algo recibe sus lecturas en razón de determinadas perspectivas humanas, a partir de las cuales puede ser aprovechado en favor o en contra de grupos humanos, con efectos colaterales positivos o dañinos. Finalmente, la misma noción de “conocimiento” se relativiza en cuanto refleja una perspectiva particular, arraigada en la tradición europea. Como queda indicado, a la terminología indígena se acercaría mucho más el término “expresión”; en el ámbito enlhet-enenlhet, por ejemplo, le corresponde el de *amya 'a*.

Sujetos y objetos

Fiel a la ideología unidireccional, se entiende la *producción* de conocimientos como una dinámica que parte de la sociedad nacional; es ésta la que define las preguntas supuestamente relevantes (desde su perspectiva, las entiende, incluso, como universalmente relevantes). A las sociedades autóctonas, a su vez, se reserva la posibilidad de una *adquisición* de conocimientos ya formulados (que, normalmente, está planteada en el marco de la educación formal, escolarizada, o de capacitaciones externas). Esta dicotomía entre una producción y una adquisición de conocimientos remite a la cuestión de quién es el sujeto y quién es el objeto, no sólo de la producción del conocimiento, sino, sobre todo, de su manejo. Dicha cuestión no es ignorada del todo por el modelo dominante: a pesar de que la producción y el manejo de conocimientos sobre las sociedades autóctonas y lo suyo estén ideados como aislados de las mismas –los cuales se vuelven, así, objetos, o menos aún–, lo políticamente correcto sería realizar actividades para devolverles aquel conocimiento sobre lo suyo que ha sido producido a lo largo de una dinámica que se origina y realiza desde afuera (y que es fácilmente académica, teórica, abstracta).

Para dimensionar lo que tal devolución implica debe recordarse que la interacción de un pueblo particular con la realidad se transforma en una construcción histórica precisa; así, los conocimientos, los valores, los sentimientos y las percepciones, los hechos, las expresiones, las proyecciones y visiones, antes que constituir variables autónomas, describen una historia de relacionamiento con la realidad que se condensa en la tradición cultural propia. Coincidentemente, la sociedad y las personas se relacionan no sólo con la realidad que experimentan, sino, a la vez, con y desde su imagen de la misma. Por lo tanto, para el ser humano, la realidad siempre es una realidad construida, y personas que pertenecen a tradiciones culturales diferentes viven no sólo con perspectivas disímiles, sino en mundos distintos. Eso determina la imposibilidad de comprender al otro a través de una simple ampliación de los conocimientos sobre él. Se debe, más bien, cambiar las categorías de la percepción misma para ver con los ojos del otro.

A partir de esta observación deben diferenciarse –siguiendo a Panikkar (“*El espíritu de la política*”, 1999)– dos niveles de desconocimiento que precisan, cada uno, modos de explicación e interpretación ajustados. Uno remite a las cosas del entorno propio que no se conocen y, así, a un eje entre el que sabe un poco más y el que sabe un poco menos. El otro remite a espacios culturales que carecen de una relación histórica entre sí, de manera que el uno no describe un estado anterior de las categorías actuales del otro. Estos dos niveles de desconocimiento se confunden constantemente. Por ejemplo, se enseña a las personas indígenas informaciones del mundo no indígena, que se consideran erróneamente universales, como si fuesen conocimientos sobre el entorno de ellas. Asimismo, se aíslan conocimientos sobre las sociedades autóctonas como si éstas vivieran en el mismo mundo. Al hacerlo, se aplican inevitablemente categorías ajenas que, como tales, no captan las conexiones entre las cosas y los razonamientos que corresponden al otro mundo; no captan la lógica del universo diferente.

En consecuencia, se hacen conclusiones y se producen descripciones que no reflejan lo que el otro ve –el cual no se conoce a sí mismo como otro, sino como sí mismo– y distorsionan, por ende, la misma percepción de este otro y lo suyo. Sin embargo, cuando se está convencido de que existe un conocimiento en sí –y de que se lo tiene–, se considera la imagen que se hace de él como realidad única. Entonces, por más que se sientan algunas contradicciones entre la imagen del otro y la percepción que se recibe de él durante la interacción concreta, este sentir no suele llevar hacia aquella inquietud que abre para el cuestionamiento de sí mismo y su perspectiva. Más bien, se resuelve en favor de la imagen. Es decir, las contradicciones se tapan y se callan las inquietudes que éstas levantan. Coincidentemente, la interacción con el otro no facilita el acercamiento a lo que es, sino vuelve siempre sobre lo que se dice que es; afirma prejuicios. De esta manera, la gravitación de la empresa colonial se adueña, por más que nadie lo advierta, del habla sobre lo indígena y su mundo.

La referida devolución de los conocimientos sobre lo autóctono –volvamos sobre el tema– se sostiene inevitablemente sobre esta habla y la impone sobre las expresiones autóctonas *dentro de las propias sociedades indígenas*. Ciertamente, el mensaje que llega a la sociedad autóctona es ininteligible desde su universo propio, pues tanto la enseñanza como la

devolución de conocimientos implican un cruce de mundos con lógicas particulares. No puede, así, conjugarse con las expresiones existentes y es, en fin, inútil para dicha sociedad. Sin embargo, ante las constelaciones de poder actuales, ésta le da mucha atención y llega, de hecho, a manejar imágenes ajenas de su historia y su modo de ser que contradicen su experiencia y su memoria propias. Eso la paraliza gravemente: la gravitación de la empresa colonial se instala en el propio seno de las sociedades indígenas.

Articulaciones

Como queda indicado, la solución a este dilema de inteligibilidad y, sobre todo, a la paralización que produce, no va por una ampliación de los conocimientos de ninguna de las partes, ni tampoco por una mejora de la comunicación entre las mismas. Para resolverlos, en primer lugar debe ser el otro mismo –la sociedad autóctona misma– quien construya propiamente sus conocimientos. En segundo lugar, debe definirse la posición de esta construcción propia concerniente al relacionamiento con mundos otros en el marco de una desequilibrante condición colonial. Para el efecto, no sirve repetir las ideas actualmente vigentes que plantean la existencia propia como *para* el relacionamiento, y entienden, así, lo propio como obstáculo para la participación en una realidad de otros, aunque, en algunos casos, podrían valorarlo como vehículo para la superación de sí mismo (de hecho, este planteo enajenante hasta ha sido apropiado por muchas personas indígenas). En cambio, se debe plantear la existencia propia como *antes* del relacionamiento y tomar, así, en serio las expresiones propias y la realidad a que corresponden. Es el planteo de una construcción del mundo propio no en función de propuestas e imposiciones externas, sino *desde adentro*. Paralelamente, el relacionamiento con otros mundos no se realiza sólo a lo largo de categorías ajenas, impuestas, no manejadas; sino desde adentro, lo que no es otra cosa que decir: con categorías manejadas virtualmente. He aquí un planteo que es anticolonial; por lo menos, describe una forma de defenderse contra la dinámica colonial.

Obviamente, este planteo es diferente al de un relacionamiento unidireccional que diseña la inclusión de la sociedad autóctona en espacios

de la sociedad dominante al precio de la renuncia a lo propio y, por ende, a sí mismo. Sin perfilar ningún proteccionismo, tampoco repite aquel relacionamiento bidireccional (que suele encontrarse con frecuencia bajo el lema de la educación intercultural) que asigna algunas cuotas de espacio a lo autóctono sin cuestionar la hegemonía de lo de la sociedad nacional. Supera, en cambio, la perspectiva direccional y se abre a un relacionamiento recíproco que da espacio al mundo propio y al del otro. Esta idea de la reciprocidad se refiere no a la acumulación mutua de conocimientos sobre el otro, sino a una articulación desde espacios propios afirmados a través de un diálogo sobre posturas que muchas veces no son ni llegan a ser compatibles. Reivindicando su experiencia histórica concreta, los ancianos enlhet insisten en la necesidad imperante de tal diálogo para una convivencia mínimamente pacífica. “Vivían en un diálogo constante”, resume, por ejemplo, *Savhongvay* una larga descripción de las formas enlhet de interacción social, “y uno le mostró al otro una actitud de compartir”. El diálogo continuo y la orientación al compartir, pues, viabilizan el equilibrio, que da y deja a ambas partes la posibilidad de iniciativa y protagonismo.

Derechos

Para resumir el concepto de los espacios propios afirmados sirve nuevamente el ejemplo lingüístico. Estos espacios, pues, se sostendrían sobre un bilingüismo que está pensado desde el arraigo de las personas en la vida propia, concreta. Eso significa que cada uno se articula con los canales comunicativos del otro a partir de sus propias necesidades, posibilidades, potencialidades y soluciones. De esta manera, el bilingüismo deja de servir como pretexto para cooptaciones de toda índole; en cambio, llegaría a ser un bilingüismo equilibrado.

Para entender el alcance de tal bilingüismo desde adentro debemos recordar que los referidos espacios propios son espacios sociales. Correspondientemente, el bilingüismo equilibrado no es entendido como una capacidad individual, sino como un modo de convivencia. Aunque, pues, dos pueblos se relacionan a través de personas específicas, las experiencias de relacionamiento hechas por estas personas son procesadas (y compartidas) siempre dentro de sus respectivas sociedades, de mane-

ra que las dinámicas de relacionamiento entre sociedades son más que la suma de los relacionamientos personales; son constructos sociales.

En otras palabras, la sociedad entera tiene una capacidad de relacionarse y articularse con otra que no se replica en cada uno de sus individuos de la misma manera, a la vez que crea, como sociedad, estructuras de relacionamiento y articulación con la sociedad nacional (y otras sociedades minoritarias). En consecuencia, una persona de la sociedad indígena que no está interesada o que no está en condiciones de protagonizar propiamente esta articulación queda liberada –temporal o continuamente, de manera relativa o absoluta– de la necesidad personal de traspasar límites lingüísticos, culturales y étnicos. Ciertamente, la propuesta dominante considera la relación como indispensable para todos –como puerta al camino hacia la salvación, incluso– y hace, así, sentir presión y causa ansiedad entre los miembros de la sociedad minoritaria. En cambio, la necesidad del contacto se relativiza si se reconoce la calidad social del relacionamiento interétnico e intercultural. Tal reconocimiento posibilita encontrar y desarrollar nuevos espacios de tranquilidad dentro de la sociedad propia: son espacios que no orientan hacia el relacionamiento, pero se abren al mismo. Su existencia disminuye la presión desde afuera sin condenar al aislamiento.

El planteo de los espacios propios afirmados tiene implicancias para la sentida necesidad de fortalecer las lenguas indígenas. Visibiliza, pues, que tal fortalecimiento no va por una actuación sobre estas lenguas como tales; se trata, más bien, de proporcionar –o ceder– y garantizar a los hablantes el espacio que necesitan para usar su lengua como herramienta válida para hacer sus vidas. En general: el planteo de los espacios propios afirmados implica conceder a los pueblos indígenas el derecho de –y el espacio requerido para– que sean ellos los que manejen los conocimientos que necesitan a partir de su tradición propia. Es decir, no hablamos ya de la *adquisición* de conocimientos, entendida como el acceso a los conocimientos de los otros, sino de una generación que conjuga, nunca libre de contradicciones, las necesidades y potencialidades propias con aquello a explorar. Asimismo, no hablamos ya de la *producción* de conocimientos como el resultado de una extracción, sino de su *construcción*, que es el resultado de una articulación social. En fin, con los espacios propios afirmados, la perspectiva dominante

deja de ser la única, y conocimiento ya no es sólo aquello que la sociedad dominante maneja y controla, ni se reduce a lo que esta sociedad sepa o no. Para resaltar tal liberación de la gravitación absorbente de un conocimiento ajeno, impositivo, se ofrece usar en adelante, en vez del término “los conocimientos”, el de “las expresiones autóctonas”.

Con un manejo orgánico y autónomo de la lengua propia y las expresiones propias, se recupera la posibilidad de dignificar el mismo derecho a vivir. Así, pues, este derecho deja de ser simplemente el derecho a sobrevivir, al cual se redujo después de haber renunciado a sí mismo para contentarse con aquello que otros habían previsto para su sociedad; deja de ser nada más que un derecho a la reivindicación de donativos desde la paralización. Se recupera, en cambio, la posibilidad de pensar el derecho a una vida que salga de la cárcel construida por las propuestas e imposiciones externas, sean interesadas o no. Es el derecho a una vida en libertad que se abre para ser propiamente sujeto y protagonista de un futuro definido en términos propios. Restaura y apoya, así, la visión del buen convivir.

Prospectivas

El Paraguay se caracteriza por un desequilibrio profundo entre sus diferentes espacios socio-culturales, el cual ha facilitado el origen de estructuras de una marcada dependencia. Entonces, por más que el enfoque de una vida construida desde adentro sea absolutamente primordial, es difícil pensar el andar de las sociedades indígenas independiente de todo acompañamiento externo. Para que no se repitan las actitudes y los razonamientos coloniales a pesar de la mejor voluntad posible y sin que nadie se dé cuenta, tal acompañamiento debe tomar una clara conciencia de la condición colonial, de los mecanismos que conlleva y de las heridas abiertas que sigue dejando.

Para el efecto, se debe ensayar una actitud autocrítica que cuestione la razón de las cosas, en vez de considerar las mismas de antemano como normales y correctas. Coincidentemente, se debe trabajar sobre sí mismo, la sociedad propia y las estructuras que la sostienen. Por ejemplo, debe evitarse toda unilateralidad del razonar y actuar, para aspirar, en

cambio, a una articulación desde lo propio de cada uno que apunte a la generación compartida de expresiones mutuamente inteligibles. Recién sobre la base de expresiones compartidas será posible aportar a la reconstrucción de condiciones mínimamente favorables para que los pueblos y las sociedades indígenas puedan asumir sus dinámicas propias desde adentro y fortalecer, de esta manera, su protagonismo propio.

En lo que se refiere a dichas dinámicas aborígenes, un trabajo autóctono serio y competente sobre lo propio es indispensable. Por un lado, pues, evidencia la validez de lo que maneja la sociedad originaria. Por otro lado posibilita que la reflexión y la discusión sobre preguntas que surgen al andar queden arraigadas dentro del pueblo. Vale resaltar que el trabajo autóctono sobre lo propio no es de índole académico, sino comienza con una concientización de lo que hay y había; con una agilización de la memoria del pueblo. Este proceso de reflexión autóctona que, como tal, siempre está arraigada en un extenso diálogo, puede apoyarse desde afuera mostrando, por ejemplo, la manera en la cual la condición colonial llegó a imponerse sobre las expresiones indígenas; se haría a lo largo de descripciones comprensivas que están basadas en textos originarios y evitan esquemas externos.

En la medida en que la gente toma conciencia de los procesos de reducción por los que está pasando y llega a expresarse, articularse –lo que no ocurre a través de textos analíticos, sino durante dicha reflexión dialogada en el seno de su sociedad– en razón de aquella conciencia, encuentra formas de resistir contra la paralización que dicha reducción produce. Un acompañante externo puede animar y apoyar este proceso de articulación interna mientras asuma que no conoce las respuestas a las preguntas que surgirán. De la misma manera, apoyos técnicos pueden ser útiles, pero no como una capacitación de personas indígenas desde fuera de su arraigo en el entorno social, conceptual y expresivo concreto. Por más, pues, que la convicción común dirá que la capacitación externa es imprescindible, implanta informaciones entre la gente que no son inteligibles desde su propio universo. Desarrolla, así, una gravitación que se impone sobre el proceso de la comunidad y traba, a la vez, la articulación de mundos diferentes, la generación de expresiones mutuamente inteligibles.

Para el referido acompañamiento se necesitan dedicación, profundidad de conocimiento, respeto, paciencia y, por qué no decirlo, madurez. Si bien la preparación académica puede ser útil –e incluso cuando el acompañamiento sea preferentemente académico–, es imposible realizarlo desde fuera de un compromiso personal, el cual se traduce en cercanía. Coincidentemente, el acompañamiento debe expresar la confianza en los procesos que los pueblos desarrollan con relación a la generación de expresiones propias y el aprendizaje. Melià siempre ha insistido en que la asunción de lo autóctono, aunque éste haya sido ignorado y excluido como mecanismo válido y legítimo para la interacción, significaría un paso hacia la solución de los dilemas actuales antes que trazarla: lo indígena es de lo más moderno. Una muestra de confianza como ésta hacia lo indígena no es independiente de las decisiones de entrada que uno toma: no es el conocimiento el que crea la confianza en el camino indígena, sino que la confianza en el camino indígena posibilita comprensión.