

Área: Humanidades; **Disciplina:** Lingüística; **Tema:** Memoria
Idioma: Español; **Escritura:** Individual

DOI: <https://doi.org/10.47133/respy41-23-2-4>

BIBLID: 0251-2483 (2023-2), 59-76

¿Por qué hablamos guaraní? Recordar algo, devenir otro y volver a empezar

*Why do we speak Guaraní?
Remembering, becoming other and start again*

Ana Inés Couchonnal Cancio¹ 

¹Universidad de Buenos Aires, Grupo de Estudios sobre Paraguay.
Buenos Aires, Argentina.

Correspondencia: anaccancio@yahoo.com

Artículo enviado: 26/8/2023

Artículo aceptado: 11/12/2023

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.

Fuente de financiamiento: Sin fuente de financiamiento.

- **Editor responsable:** Darío Sarah . Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas.
- **Revisor 1:** Roni Paredes . Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios. Asunción, Paraguay.
- **Revisor 2:** David Galeano . Ateneo de Lengua y Cultura Guaraní. San Lorenzo, Paraguay.



Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo una Licencia Creative Commons - Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Citación Recomendada: Couchonnal, A. (2023). ¿Por qué hablamos guaraní? Recordar algo, devenir otro y volver a empezar. *Estudios paraguayos*, Vol. 41 (2), pp. 59-76. <https://doi.org/10.47133/respy41-23-2-4>

Resumen: El texto busca responder a la pregunta de por qué hablamos guaraní en el Paraguay a partir de una diseminación de hipótesis ordenadas bajo tres aspectos: el recuerdo, la otredad y la reflexión sobre lo social.

Palabras clave: identidad, lengua Guaraní; otredad.

Abstract: The text seeks to answer the question of why we speak Guaraní in Paraguay. To do so we propose a dissemination of hypotheses organized under three aspects: memory, the otherness, and the reflection on the social.

Keywords: identity; Guarani language; otherness.

Introducción

*Es este esfuerzo de ausencia voluntaria,
de desarraigo deseado, de distanciamiento activo respecto
al propio medio, que parece siempre natural,
es por lo tanto a esta manera de alejarse de sí mismo-
que más no sea provisoriamente- de separarse de lo natal,
de lo nacional y de eso que, más generalmente,
lo fija en una estrechez identitaria, es sobre
todo eso a lo que yo llamaría errancia”*

Akira Mitzubayashi

Viajar al Paraguay es una íntima y pequeña odisea que implica el descubrimiento y quizás incluso el diseño de una nueva trayectoria, cada vez. Me gusta pensar esta constancia como un efecto, una suerte de huella mnémica de cada intento previo, en varios tiempos posibles, un vaivén incesante, hamaca paraguaya o eso que Mitzubayashi llama errancia.

Es justamente esta *errancia* en su verdad etimológica lo que explica la recurrencia; errar es humano, demasiado humano, en tanto intento siempre fallido de un destino *otro* pero también y con la misma potencia como recorrido incierto. Es entre estos dos elementos que surge o se inscribe lo que me gustaría llamar un *deseo de Paraguay* (Paraguay, far away y el arte de las distancias) que este texto buscará ilustrar a modo de responder a la pregunta que le da título. La respuesta que proponemos consiste más bien en una diseminación de preguntas que ordenamos bajo tres aspectos: el recuerdo, el otro y la reflexión, que buscan ser comprendidos a manera del bosquejo de un mapa, o como esos cartones renacentistas, que dejan ver el trabajo por detrás de la obra, el taller tras el genio, la estructura, lo que en un antiguo lenguaje se llamó modo de producción. Los vacíos, las dudas y las contradicciones son parte fundamental de este ensamblaje que, al modo guaraní buscará también devenir otro en cada intento sucesivo, como modo de continuar la búsqueda que aquí iniciamos.

El dispositivo histórico o ¿qué recordamos?

*J'aime ceux qui regardent le proche par le lointain.
J'aime ceux qui osent défaire les liens préétablis pour
en refaire d'autres á leur convenance.*

Akira Mitzubayashi

El Paraguay se recuerda a sí mismo con sospechosa solidez. Los dispositivos de memoria nacional son grandilocuentes, ubicuos y reiterativos¹. Se escuchan, se dicen, se leen, se escriben, se festejan, se respetan, se defienden y se acorazan desde los primeros pasos de la sociabilidad, hasta la muerte (ella misma parte de la gesta y la narración y horizonte de heroicidad)². Con pocas divergencias estas prácticas retrotraen cada vez a un pasado glorioso, y a una esencia que no deja escapatoria. Celebran un ethos guerrero y una hazaña ineludiblemente trágica como mito de origen. Ahora bien, también los silencios -ahogados entre las interminables loas y obsesivos recuentos de batallas, arsenales, conspiraciones y gallardas valentías patrias- resultan bastante elocuentes. Este pasaje silencioso que se acomoda entre las líneas altisonantes del mito nacionalista reinante se asoma, metiendo cuña en los intersticios.

Podemos definir rápidamente y de manera general al mito como un artefacto mental que explica las relaciones sociales, o también como un relato que condensa eso que Jacques Lacan (en una metáfora de tapicería) denomina puntos de capitón, la concentración de significantes que sostienen un discurso dado, donde son justamente estos puntos los que muestran la emergencia como una protuberancia que disimula los pliegues que allí convergen.

¹ Al respecto ver entre otros, Céspedes, Roberto: Feriados e imaginarios nacionales (1939-1967 y 1990-2011) en Casal y Whigham (eds) *Paraguay investigaciones de historia y política*. Tiempos de historia. Asunción 2013

² Ver Couchonnal Cancio, Ana Inés; La historia como medio decir: Duelo y subjetividad política en el Paraguay; Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción". Departamento de Ciencias Sociales. Centro de Estudios Antropológicos; Estudios Paraguayos; 28; 1-2; 12-2010; 307-322

La mitología de los orígenes nacionales en el Paraguay está vinculada a la historia como eje articulador. La historia nacional como objeto de culto³. El culto trae implicado en sus posibilidades semánticas una deriva religiosa que resulta interesante subrayar porque excluye la duda como relación posible.

Teniendo en cuenta este peso relativo de la historia en la definición de lo nacional, preguntarnos qué recordamos de y/o en el Paraguay nos remite en primera instancia a la historia nacional, como explicación casi necesaria, aunque ciertamente insuficiente. Podríamos quizás entonces plantearnos qué es aquello que *no* recordamos, aquello alejado del culto establecido, esos lugares ensombrecidos, ajenos a la altisonancia, y más cercanos a un bajo continuo y que acarrearán así otras posibilidades, otros mitos o más bien otras mitologías como modelos explicativos que no por silenciosos dejan de existir (e insistir).

Eduardo Viveiros de Castro explayando a Lévi Strauss propone que la historicidad es la manera específicamente occidental de imaginar lo humano: “La historia es el centro de nuestra etno antropología, la antropología del occidente moderno” (Viveiros de Castro, 2021: 238).

Esta dislocación es una suerte de apertura topológica, en el sentido de habilitación de otros registros de realidad, y nos permite tomar distancia de la historia como monumento para acercarnos, inicialmente y sin mayores dificultades, a otros contenidos que podríamos reconocer más fácilmente como latentes o suspendidos en el tiempo lineal al que apela el discurso histórico nacional; y posteriormente (y según afinidades electivas y búsquedas más o menos personales y sobre todo políticas) a otras posibilidades de comprensión si se quiere más metafísicas de cuestionamiento de nuestro lugar en el mundo.

El hecho de introducir la duda sobre lo recordado, sobre aquello establecido como memoria, implica dejar de lado una metodología

³ Ver Brezzo, Liliana. En el mundo de Ariadna y Penélope. Hilos, tejido y urdimbre del nacimiento de la historia en el Paraguay. en *Polémica sobre la historia en el Paraguay*. Asunción. Tiempo de Historia.

cartesiana (ya que no buscamos establecer una verdad ajustada a un criterio), para investir la duda como sostén epistémico, como quiebre epistemológico con la continuidad establecida.

Hay en el Paraguay una escisión que la historia nacional no logra saldar: la existencia de una lengua otra, el guaraní, lengua que señala la paradoja de la historia nacional como unidad “granítica”⁴, porque el hecho de hablar guaraní acarrea en sí una historia otra.⁵

En *Más de una lengua*, Barbara Cassin recuerda que para los románticos alemanes la lengua es como una red de pesca arrojada al mundo, donde “de acuerdo con las mallas de la red, con el lugar donde se la arroja, la manera de arrojarla y de levantarla, recoge diferentes peces. Una lengua es lo que trae ciertos peces, un cierto tipo de mundo” (Cassin, 2014: 21)

64

Efectivamente el guaraní ilustra en más de un aspecto las porosidades históricas nacionales. Por un lado, indios guaraníes idealizados, vaciados e inventados, mujeres serviciales, varones valerosos, por otro, jesuitas severos, indios indóciles; blanco y negro, rojo y azul; pero el movimiento que anima estos discursos sigue siendo el mismo, siempre tendiente a una mezcla exacta, una alquimia purificada. Es la historia de un estado que se piensa moderno. En cualquiera de las líneas de lectura histórica se trata de la nación paraguaya en su proyecto de grandeza, lo que Milda Rivarola describe como “algo de leyenda y mucho de hagiografía” (Rivarola, 1996: 49)

Por parte de la administración nacional, el guaraní ha sido también objeto de debate, prohibición, estigmatización, y posteriormente legalización (en 1992), control y seguimiento⁶ hasta llegar a su

⁴ Es una alusión al discurso del partido colorados en tiempo de la dictadura de Alfredo Stroessner, que sigue rondando el país, y que pregonaba su “unidad granítica” (1954-1989).

⁵ Ver Couchonnal Cancio, Ana Inés. *Donde nací como tú. Perspectivas en torno a la articulación de un sujeto político en Paraguay*. Tiempo de Historia, Asunción. 2017)

⁶ Ver Zuccolillo Gabriela, *Lengua y nación: el rol de las élites morales en la oficialización del guaraní (Paraguay 1992)*. Suplemento Antropológico. Asunción, 2002.

sanción como lengua oficial, situación que quizás pueda pensarse en paralelo al famoso decreto del 7 -X- 1848 de Carlos A López, que en palabras de Bartomeu Melià e Ignacio Telesca: “suprimió la institución del táva comunal, declarando extinta la “comunidad”, lo que permitía al Estado apropiarse y disponer de las tierras de “los 21 pueblos de indios”, a quienes se concedía –por irónico trueque– la ciudadanía” (Melià, B y Telesca, I, 1997 : 86).

Irónico trueque que no deja sin embargo de señalarnos cómo de manera concomitante, la lengua guaraní ha sabido tejer un recorrido propio, muchas veces ajeno a los dictámenes administrativos, y sobre todo económicos y de supervivencia, sosteniendo su potencia liberadora en la paradoja de su existencia como lengua nacional.

La paradoja revela la ironía ya que se constituye como un lugar de articulación que expone la posibilidad de sentidos diferenciados, de saberes que juegan en paralelo poniendo en cuestión las coordenadas que ordenan el discurso.

En la paradoja guaraní recordamos la lengua, hablamos una lengua como eco constante y que está incluida en el dispositivo nacional estatal. Sin embargo, el origen de esta lengua, su resonancia lejana es un elemento forcluido al que se le niega incluso el debate.

En palabras de la sociolingüista francesa Cécile Canut, la lengua puede, “a contramano de la obediencia, conducir a resistencia y subversiones, tal como podemos observar continuamente en los intercambios informales orales o incluso escritos. Muchas prácticas se liberan en efecto de las intimaciones de la norma, con el fin de abrir el campo de las libertades lenguajeras” (Canut, 2021:16)

Y aquí se abre otra posibilidad, porque no se trata solo de hablar una lengua, sino más precisamente de habitarla. En el Paraguay habitamos una lengua de indios, una lengua de, en términos de Pierre Clastres, *sociedades primitivas*.

La misma incorrección política, o incomodidad que puede rodear a este concepto (e incluso a su expresión) es una primera puerta que nos permite imaginar lo que no recordamos como modo de crearlo.

Si la historicidad es la forma occidental de imaginar el mundo, hablar una lengua primitiva o salvaje pone en cuestión la valoración de los calificativos así como la unicidad (y no la validez) de esta forma, lo que implica sobre todo nuevas articulaciones de pensamiento.

El guaraní como parte integrante de la mitología nacional acarrea todas esas entradas y salidas del discurso dominante o hegemónico que implicaron la desaparición en muchos casos y el sometimiento en el resto, de los portadores iniciales de la lengua y de su particular cosmovisión del mundo, que en el caso del Paraguay se constituye como una suerte de tesoro escondido, en la lógica de la carta robada de Poe, presente en lo cotidiano, pero escandida del discurso de país.⁷

66

Existen mitos históricos que replican la pregunta de por qué hablamos guaraní: herencia feliz, transacción, apertura, etc., aunque se trata sin duda, de una pregunta sin respuesta evidente, el núcleo irreductible de lo que Roa Bastos explicó, armando un revuelo, como literatura ausente,⁸ y que desde otro punto de vista podemos entender como esa falta que hace girar la rueda del mito, y también, es menester notarlo, del deseo de saber.

En el Paraguay recordamos fehacientemente que (no) hablamos guaraní⁹ pero quizás no tanto por qué, lo que nos introduce ese otro marco referencial que intentamos sugerir, un marco que apunta antes al cuestionamiento que a la respuesta informada: qué es lo que no recordamos y/o por qué, qué falta, y cómo decir o dar lugar a esta falta, cómo integrarla, y para qué.

⁷ Al punto tal que quizás debamos preguntarnos hasta qué punto es una coincidencia la ausencia de la carrera de antropología en las aulas universitarias de un país con la innegable riqueza antropológica como el Paraguay.

⁸ Sobre la literatura paraguaya ver el libro de Carla Bénisz: *La literatura ausente. Augusto Roa Bastos y las polémicas del Paraguay post stronista*. Buenos Aires Sb, 2008.

⁹ El mismo de hecho de saber que no se habla, remite a la presencia ineludible de esta lengua que sigue siendo propia.

Devenir otro

El psicoanálisis, desde muy temprano, introdujo la idea de falta como elemento de articulación discursiva; se nombra, se habla, se dice solo *algo* que rodea al deseo, o a la cosa. Hablar es también, por lo tanto y fundamentalmente errar. Quizás podamos pensar en la errancia tupí guaraní como perspectiva analítica *avant la lettre*. No solo por la importancia central acordada a la lengua como vehículo de transformación, sino también por esa búsqueda errante. Pueblos nómades, pueblos errantes. La instancia de la letra augura futuros impensados, los cobija. Las buenas palabras y la tierra sin mal. Se trata de la fábrica de un destino que informaba una cosmología y organizaba el juego espacio temporal en su territorio, redefiniéndolo en base a alianzas en un equilibrio interno, que sigue siendo incomprensible para un occidente que busca por el contrario, la asepsia modernizante.

A este horizonte el Paraguay, a lo largo de su desarrollo, como provincia primero y luego nación, -a contracorriente y casi a pesar de sí mismo- le devolvió desde un inicio una resistencia, no por flexible, menos tenaz. Fortiter in re, *suaviter in modo*, según la fórmula jesuítica que pudieran haber adoptado. El Paraguay, desde sus inicios coloniales ocupó o (quizás gozó) de este lugar de excentricidad respecto a los centros de poder. El carretel histórico posterior se cuenta siempre un poco a contramano de la historia oficial regional, hasta el punto de inflexión de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) contra Argentina, Brasil y Uruguay, que reconfiguró el tablero regional. Desde allí en más, modernidad liberal mediante, el relato paraguayo no logra la siempre augurada y luego postergada promesa de modernidad. Sin embargo, y antes de osar un argumento, la cuestión de la excepcionalidad paraguaya requiere ser matizada ya que este lugar de contrapunto (que tiene mucho éxito como discurso nacional y nacionalista) tiene dos versiones, una que reclama un lugar de honor, otra que lamenta la falla en la integración echando culpas por todas partes. Ambas se apoyan en un deseo de completitud que se quiere en una escala superior y que resulta muy ajeno al argumento que aquí intentamos.

Por lo tanto resulta muy interesante embarcarnos en las aristas que permiten modular la diferencia en lo que tiene de ínfimo, ya que no se trata de incluirnos en un selecto grupo de naciones olímpicas, sino más bien de diluir la modernidad en su reinado omnipresente a partir de la diferenciación como ejercicio constante, lo que Viveiros de Castro llama política de las multiplicidades: “La clave es la noción de multiplicidad: el problema no es el de ser dos sino el de ser solamente dos, y la solución a eso no es volver al uno.” (Viveiros de Castro, 2021:156).

Esta declaración de principios nos permite volver a la resistencia como elemento de esos lugares de “error” en la inscripción de la modernidad paraguaya, dando un paso hacia comprender esta diferencia como movimiento necesario y no como identidad enquistada en el uno indiviso.

68

En *La inconstancia del alma salvaje* Eduardo Viveiros de Castro explica cabalmente las posibilidades identitarias abiertas desde el punto de vista indígena a partir del encuentro colonial entre indios y europeos, remarcando la respuesta amerindia, fundamentalmente tupí guaraní:

Para ellos no se trataba de empotrar de manera obsesiva su identidad sobre el Otro, o de rechazarlo en nombre de la superioridad de su propia etnia, sino más bien de transformar su propia identidad estableciendo una relación con él; la inconstancia del alma salvaje, en su momento de apertura, es la expresión de un modo de ser donde “el intercambio, antes que la identidad es el valor fundamental a defender”, para retomar la idea fuerte de James Clifford” (Viveiros de Castro, 2020 :62)¹⁰

¹⁰ “Yet, what if identity is conceived not as a boundary to be maintained but as a nexus of relations and transactions actively engaging a subject? The story or stories of interaction must then be more complex, less linear and teleological. What changes when the subject of history is no longer Western? How do stories of contact, resistance and assimilation appear from the standpoint of groups in which exchange rather than identity is the fundamental value to be sustained? En J Clifford. *The Predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art*. Harvard University Press. Cambridge MA, 1988

Este movimiento devela un mecanismo metonímico de asignación de identidades que se multiplican como horizonte deseado de la relación social. El quiebre de la unidad y su diseminación en varios otros posibles nos dice también sobre las fallas de ese modo moderno y su búsqueda de asimilación, o incluso destitución de las diferencias, incluido en la globalización como concepto expansivo pero también denegador de esos modos intermedios e intermediarios que Latour llamara híbridos y que Deleuze y Guattari nombran devenir minoritario.

No se trata de la anulación de singularidades, sino más precisamente de la desestabilización constante de la unidad, de su puesta en relación, lo que le exige redefinirse una y otra vez respecto a un otro que tampoco es siempre el mismo.

Analizando el modo griego y tupi guaraní del mito de los gemelos, Viveiros de Castro señala la noción de resto implicada en la versión amerindia donde los gemelos no son dos extremos opuestos y/o complementarios (antagónicos o idénticos) sino que resultan en un par donde hay un resto en juego. Siguiendo un argumento inicial de Claude Levi Strauss, este autor implica al par en una alianza, resultantes de una “fusión paradójica” (Viveiros de Castro, 2021:239).

Justamente el hecho de sostener la paradoja sin resolverla es lo que permite alterar los indicadores y el modo de inscribirlos. Es dar lugar a un proyecto sin garantías aseguradas a priori, la invitación a la experiencia de una alteridad plena destinada a la transformación del sí mismo monádico.

En un guiño de complicidad posible con el pensamiento de Jacques Lacan, podemos definir esta apuesta como *père-version* identitaria, el juego de palabras se refiere a la posibilidad de variar las versiones del padre, como la puesta en juego de un universal particularizado donde el Padre (*Pater, patria*) deviene en plurales posibles. Una singularidad que deja el lugar causal para unirse a la incertidumbre de lo casual, expandiendo el laberinto de la estrechez identitaria. Si el sujeto ya no necesita ser igual a sí mismo porque el sí mismo está puesto en jaque, el orden de lo individual, el orden indiviso pierde contundencia y gana porosidad.

Por otra parte este juego de identidades en tránsito constante nos acerca otro elemento de la cosmología tupí –guaraní, tal como la describe Pierre Clastres, la cuestión de la sociedad contra el estado.

Expresión que designa una forma de vida fundada en la despotencialización simbólica y práctica de la representación colectiva sobre la inhibición estructural de la tendencia perenne a la conversión de la autoridad, de la riqueza y del prestigio en coerción, desigualdad y en explotación, y sobre una gestión de las alianzas inter locales guiadas por el imperativo estratégico de autonomía política del grupo local, que se refleja igualmente sobre el plan del ethos personal, el individuo y el grupo primitivo como hechos de la misma materia múltiple e intratable, del mismo espíritu indócil e “inconstante”. (Viveiros de Castro, 2019: 22 23)

70

Pierre Clastres vivió en Paraguay en la década de 1960, tanto en Asunción, la capital como en comunidades indígenas. Un detalle biográfico señalado por V. de Castro en una nota al pie señala que Clastres, nacido en la región francesa de Gascogne, aprendió el francés recién cuando comenzó su escolaridad formal (Viveiros de Castro, 2019: 61).

Este dato aparentemente inocuo, nos permite imaginar derivas. Así, si la autonomía y la desestabilización de la autoridad eran inherentes al modo de producción de lo social en las sociedades guaraníes, podemos osar una hipótesis que hipostasia (de lo abstracto a lo real, pero también como aquello que está debajo, o sostiene)¹¹ este modo de producción de lo político al funcionamiento de la lengua, a la sazón (y en su origen) la lengua de estos grupos.

Eduardo Neumann, bajo el hermoso título “Mientras volaban correos por los pueblos”¹², trabaja sobre la circulación intensiva de cartas escritas en guaraní por los indios, durante las así llamadas guerras guaraníes, a mediados del siglo XVIII. Resulta

¹¹ “El sustantivo griego *hipóstasis* surgió del verbo *hyphístēmi*, que se puede definir como «estar debajo de, existir, estar presente» o como «poner o colocar debajo, sostener», según estudiemos su definición como verbo intransitivo o transitivo, respectivamente” <https://definicion.de/hipostasis/>

¹² Neumann, Eduardo Mientras volaban correos por los pueblos”. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832004000200005>

interesante la apropiación de la escritura en guaraní y uso intensivo del modo epistolar como modo de comunicación y organización, que, en su imbricación con el mundo y la presencia jesuítica en el territorio, deja documentos como rastros de un modo concreto de resituarse y expandirse a partir de la incorporación de tecnologías que se suponen ajenas.

En esta línea de argumentación, la lengua que identifica a los paraguayos devendría una trayectoria más en las posibilidades migratorias y quizás también una apuesta política que se inscribe en la alteridad como destino deseado. El futuro anterior como promesa profética. El guaraní siempre habrá sido otro. Nuevamente en palabras de Jacques Lacan esta vez en *Función y campo de la palabra*: "Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior, es lo que habré sido para lo que estoy llegando a ser" (Lacan, 2008:249).

Daniel Barbu y Philippe Borgeaud en el prefacio al libro de Viveiros explican esta frase lacaniana desde otro lugar:

Viveiros de Castro sugiere que los europeos vinieron a ocupar el lugar de los enemigos tribales del sistema caníbal. Fueron por lo tanto absorbidos también ellos, pero no en su carne: los valores consumidos se volvieron los valores importados. De esta forma los Tupinambá perdieron sin duda la guerra, pero su espectro acecha la historia intelectual de un mundo desde entonces conectado. (Prefacio en Viveiros de Castro, 2019:24)

La lengua que acarrea una errancia, y el recitado de otro recorrido, agazapado quizás; curioso, con certeza. Inestable por opción.

Volver (a empezar)

Uno vuelve siempre a los viejos sitios donde amó la vida.
Tejada Gómez

El renacimiento europeo, o Renacimiento con mayúsculas es definido de manera consensuada (y a grandes rasgos) como un gran movimiento cultural donde se retomaron motivos de la historia antigua, que fueron resignificados en múltiples direcciones, dando

lugar a un despliegue creativo que sigue asombrando y redescubriéndose. América en su rol asignado de nuevo mundo aparece, al menos de buenas a primeras, como espectadora pasiva de este movimiento, con un peso relativo que data recién en la modernidad como proyecto, y, en tal caso, como base material de la misma, el reverso del oro.

En los párrafos anteriores hemos intentado hilvanar una estrategia de lo que nos animamos a considerar pequeños renacimientos, o incluso actitudes renacentistas en dispositivos locales, pequeños y constantes. El renacimiento inmanente, Odisea amerindia, también Ulises ansía un retorno a Ítaca, donde ni él ni ella serán ya los que eran. Pero su retorno es nuevamente el deseo de un comienzo *otro*. El afán como destino asociado a la errancia. Ulises guaraní, su navío destrozado por la tempestad descubridora y sin embargo el deseo que permanece intacto, incluso refugiado en lo mínimo posible. Mínimo común múltiplo, y máximo común divisor. Guaraníes euclidianos, Eratóstenes de la selva. La metonimia señala un lugar de búsqueda incesante asociada al deseo de decirse y decir ser.

72

Para Viveiros de Castro, que pregona una relectura de Pierre Clastres, la razón de ser de las sociedades tupí guaraní era un constante devenir otro en una operación de ida y vuelta. Devenir el otro de la animalidad, el otro de la venganza, el otro del canibalismo ritual. “El otro aquí no es un espejo, es un destino” (Viveiros de Castro, 2019: 83).

La cuestión especular (nuevamente Freud en las tierras bajas) del encuentro con el otro pone de manifiesto una cuestión metodológica vinculada a nuestra propia relación con la otredad y a la tarea que nos convoca, para poder pensar en otros modos posibles de organización y de relación social, lo que implica un descentramiento respecto a los modos habituales de percibir lo propio. Es decir, la *reflexión* antropológica (que incluye necesariamente lo social en sentido amplio) hace las veces de traductora, de *passer* o *passesse* de cuestiones relativas a la “cosmogonía” occidental.

Es necesario ser pensado (deseado, imaginado/fabricado) por el otro a fin de que la perspectiva aparezca como tal, es decir como

siendo *una* perspectiva. El sujeto no es el que se piensa (como sujeto) en la ausencia del otro; es el que es pensado (por el otro, ante él) como sujeto. (...) Esta antropología tiene por objetivo la reconstitución de la imaginación conceptual indígena en los términos de nuestra propia imaginación. En nuestros propios términos, ya que no tenemos otros. Pero esto debe ser hecho de forma a forzar nuestra imaginación a emitir significaciones completamente otras o sin precedente. (Viveiros de Castro, 2021: 75)

Esta vuelta de tuerca es justamente lo que arma una relación especular novedosa donde no logramos reconocernos en la imagen devuelta. Nos vemos en espejos donde no logramos nunca completarnos y esto alimenta la reflexión como necesidad. No hay otro del otro y esto es lo que acicatea la búsqueda. “Guerra contra los enemigos, hospitalidad hacia los europeos, venganza caníbal o glotonería ideológica hacían literalmente parte del mismo combate: absorber al otro y al hacerlo, transformarse a sí mismo” (Viveiros de Castro, 2019: 63-64).

¿Y si la presencia de la lengua guaraní fuera una apuesta temporal de presencia devenida en un metamórfico y nuevo nos-otros? ¿Y si recordamos que hablamos guaraní pero (*o porque*) olvidamos quienes somos, fuimos (o habremos sido)?

En su análisis de la venganza, el canibalismo y la fiesta, Viveiros de Castro en nota a pie se refiere al “complejo de la oralidad caníbal de los Tupinambá: enorme prestigio de los cantores y “maestros de la palabra”, marcado por la labia del derecho de hablar en público, y la pronunciación ritual de los nombres” (Viveiros de Castro, 2020: 135).

Canto y *racconto* como pilares fundamentales de la memoria, como modo de temporalidad propia y también apropiada y como reino de la palabra. La palabra como fundamento y el relato como disporitor temporal nos permiten volver a plantearnos por qué en el Paraguay hablamos guaraní, un planteamiento que es una pregunta abierta que busca incomodar, una piedra en el zapato nacional, nuevo hito que señala trayectorias posibles, lo que enciende una peregrinación, la búsqueda de nuevos horizontes hacia ese otro como destino y hacia otro destino siempre posible.

Este movimiento apunta a la necesidad de escribir otra historia, recordando incluso aquello que no ha sido, que no ha tenido lugar o que ha quedado excluido, reelaborar la memoria para recordar un lugar que no hemos visitado, *re-cordare* como la unión de registros que se acerque a la reflexión como movimiento constitutivo y como reunión y reconocimiento, en otras palabras, repensar la relación social como un vínculo creativo.

Según documentos portugueses citados por Viveiros de Castro, los indios eran exhortados por su jefe a ir a la guerra a vengarse combatiendo valientemente, “prometiéndoles la victoria sobre sus enemigos, sin ningún peligro para ellos [ya que] permanecerán en la memoria de aquellos, que luego de ellos cantarán sus loas. [...] (Soares de Souza [1587] 1871, p.320).” (Viveiros de Castro, 2020:95)

Como podemos ver, la opción de permanecer en una historia contada por otros, era un horizonte deseable para los grupos tupí guaraní lo que nos permite una entrada al guaraní como presente y presencia significativa y con efecto de multiplicación. Al mismo tiempo la vitalidad que atestigua la lengua guaraní en el Paraguay la vuelve un vehículo privilegiado para contestar un discurso de sí que se presenta sin fisuras. En palabras de Cécile Canut:

La palabra permite transformar las relaciones de fuerza. Actuar sobre lo real en direcciones contrarias. Se trata de no olvidar jamás que todo uno puede tomar posibilidades que ofrece esta palabra con el fin de escuchar otra voz, incluso de escucharse a sí mismo con propuestas inesperadas. [...]. Derribar las relaciones de poder lleva a inventar, a crear, a abrir los posibles de la poesía cotidiana de las vidas que llamamos minúsculas y que no son menos bellas, y a menudo de una dimensión que escapa a las ópticas alteradas de los detentores del poder de la lengua.[..] Porque se trata de dar libre curso a estas liberalidades, no como dueños del lenguaje, sino en la indecisión y la imperceptibilidad de las voces que nos atraviesan y hacen que seamos siempre hablados por el otro, por las voces venidas de otro lugar, por el azar de los reencuentros fortuitos con seres, obras, paisajes textos a los que no se les da nunca la última palabra.(Canut, op cit.: 88-89)

En ese sentido la cuestión guaraní es un presente/cia que multiplica poniendo en jaque el discurso de modernidad, denunciando una performatividad identitaria que no logra fijarse.

Poner el foco en los modos guaraníes implica una operación que podemos considerar metodológica y que introduce líneas de fuga de los discursos establecidos. Lo guaraní no como destino sino como señalamiento de diferencialidades posibles, teniendo en cuenta que “cuando el espejo no nos devuelve nuestra imagen, esto no prueba que no haya nada que mirar” (Viveiros de Castro, 2021: 26).

Haciendo un juego con el título más famoso del autor que nos resulta familiar podemos finalizar señalando la *importancia* del alma salvaje, “sociedades indígenas como máquinas anti-producción que contradicen todos los preceptos científicos metafísicos de la economía política” (Viveiros de Castro *ibidem*: 24).

A lo largo de los siglos, un proyecto que enfrenta a nuestro mundo globalizado con lógicas con otro tiempo, de otro tiempo, la apertura de una temporalidad otra, atenta diversa e inconstante. Un retorno como apertura de caminos. Como señalamientos. Como modos de libertad incluso interna. De desapegos. Ritos de adultez, hallar (se) en un nombre propio.

Referencias

- Canut, C. (2021). *Langue*. Paris: Anamosa.
- Cassin, B. (2014). *Más de una lengua*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Melià, B., & Telesca, I. (1997). Los pueblos indígenas en el Paraguay: conquistas legales y problemas de tierra. *Horizontes Antropológicos*, 3(6), 85–110. <https://doi.org/10.1590/S0104-71831997000200005>
- Lacan, J. (2008). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rivarola, M. (1996). *Filosofías, pedagogías y percepción colectiva de la historia en el Paraguay*. Asunción: Anuario de la academia paraguaya de la historia
- Viveiros de Castro, E. (2019). *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Rhône Alpes: Éditions Dehors.
- Viveiros de Castro, E. (2020). *L'inconstance de l'âme sauvage*. Genève : Labor et Fides.
- Viveiros de Castro, E. (2021). *Le regard du jaguar*. Bordeaux: Éditions La Tempête.

Sobre la autora:

Ana Inés Couchonnal Cancio: investigadora adjunta del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), con lugar de trabajo en el ITePAC de la Universidad de La Plata, donde desarrolla investigaciones sobre identidades transnacionales y lengua guaraní. Es Licenciada en Sociología por la Universidad Católica de Asunción, MSc in Political Theory por The University of Edinburgh y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires