

Idearium Filosofía Política en Paraguay

Idearium Filosofía Política en Paraguay

Idearium Filosofía Política en Paraguay

Índice

Introducción	7
Ideas Feministas en Paraguay	9
<i>Teresa del Pilar Ríos y Osvaldo Gómez Lez</i>	
Aproximación a las ideas liberales en el Paraguay	61
<i>Cristian Andino</i>	
Anarcosindicalismo en Paraguay	129
<i>Osvaldo Gómez Lez</i>	
Nacionalismo paraguayo. Ideología, realidades y mitos	223
<i>Osvaldo Gómez y Christian Lugo</i>	
El comunismo en Paraguay. Historia de una idea y de una organización política	265
<i>Christian Lugo</i>	

Idearium Filosofía Política en Paraguay

INTRODUCCIÓN

La historia de los procesos emancipatorios americanos y paraguayos a comienzos del siglo XIX significó la teorización e implantación de diversas formas de prácticas políticas. Éstas devinieron en corrientes de pensamiento que lograron una lenta consolidación en el siglo XX. Sus inicios, llenos de incertidumbres y deseos de permear la conciencia de las masas, conocieron notables defensores y difusores, muchas veces incomprendidos y potencialmente en conflicto con otros actores políticos que defendían ideas e intereses opuestos. Dentro de las mismas corrientes ideológicas se traslucían tendencias antagónicas, a veces irreducibles, que produjeron ralentizaciones, retrocesos y divisiones notorias en su desarrollo.

Aun cuando el propósito de este proyecto de investigación historiográfica y social alude a fundamentos de ideas, basamentos esenciales y piedras miliars del pensamiento filosófico político en Paraguay, cabría precisar con mejor puntería que se trata, en general, de procesos de aclimatación local de tendencias de pensamiento en boga en otras latitudes, traídas por viajeros paraguayos y/o por letrados y profesionales extranjeros que ilustraron a las masas desde la docencia, el periodismo, la política, las finanzas. Sólo ulteriormente podemos identificar expresas teorizaciones de principios y procesos de institucionalización del pensamiento en sistematizaciones orgánicas. Otra tendencia contradictoria también a la difusión de ideas, puesta en evidencia en la investigación, es la precariedad de los nexos personales entre los intelectuales americanos y paraguayos. Las grandes distancias, las dificultades de comunicación y transporte, las mutuas desconfianzas diplomáticas y xenofobias larvadas o abiertas, permitieron una ilustración más bien libresca y periodística antes que por contactos personales fecundos. Cuando se critica el excesivo eurocentrismo en influencias y lecturas, hemos de morigerarlas en este concomitante límite del nexo local con las ideas políticas.

A su vez, los hallazgos de vetas de pensamiento en fuentes escasas y rastros opacos que evidencian sólo indirectamente las raíces de las que se nutren las ideas, muestran a las claras, la necesidad del recurso a diversas técnicas de recolección de datos, y de paradigmas investigativos que develen los complejos entreteñones en los que dichas ideas cristalizaron en principios y prácticas sociales heterogéneas y escenarios cambiantes. Así, el cotejo de fuentes primarias y secundarias y la solvencia en el tratamiento de los problemas investigados robustecen los trabajos presentados por la Dra. Teresa del Pilar Ríos, Cristian Andino, Osvaldo Gómez Lez y Christian Lugo.

Destacamos la importancia cultural de pensar y repensar la realidad paraguaya y latinoamericana desde los principios y prácticas sustentadoras de la praxis política; desde el valioso aporte de las ideas y corrientes de pensamiento que impregnaron a los artífices de nuestra patria. Nuestra época contemporánea llena de crisis e incertidumbres nos incita y compromete, más que nunca, a comprender las raíces de las filosofías políticas que impregnan nuestras prácticas ciudadanas y orientarnos así, hacia la apertura de futuros derroteros.

Este gran esfuerzo no hubiese sido posible sin el financiamiento del CONACYT. Agradecemos la confianza depositada en este equipo de investigadores del CIF desde el CONACYT y su programa PROCENCIA, a sus autoridades y a los directos colaboradores para la feliz consecución del proyecto.

IDEAS FEMINISTAS EN PARAGUAY

Teresa del Pilar Ríos y Osvaldo Gómez Lez

Introducción

Esta investigación indagará sobre los fundamentos del Feminismo en el pensamiento antiguo, moderno y paraguayo. El objetivo de la mirada retrospectiva histórica pretenderá señalar el rescate de concepciones de sujeción y liberación en la sociedad paraguaya actual.

Establecerá los mitos y verdades recurrentes de la discriminación, el abuso del poder y las justificaciones de las reivindicaciones femeninas por el igualitarismo.

Fundará las bases de una política de y para las mujeres, de sus reclamos y conquistas.

Fijará los nexos conceptuales y temporales entre conceptos y los problemas planteados por un movimiento social que demandó denodado esfuerzo por su participación política y reconocimiento de derechos ciudadanos.

El problema del feminismo en tanto reivindicación política y social pasa por el lugar de la mujer en relación al poder en Occidente. Se considera al feminismo un problema actual y occidental por cuanto, espacio-temporalmente, son en estas sociedades y desde esta época, donde surge el cuestionamiento de la igualdad, la libertad y los derechos. Por tal motivo, estrictamente consideramos el Feminismo como un fenómeno moderno. Una definición genérica sería ésta:

Feminismo: Movimiento socio-cultural que tiene por objeto la reivindicación de los derechos de la mujer y su equiparación [sic] al hombre en el campo económico, jurídico y político. Su razón de ser es la situación de inferioridad de la mujer en la cultura occidental que la recluía en el hogar para asegurar la legitimidad de los hijos, sin tomar parte apenas en la vida económico-social. (Ontsa, 1983: 259)

Sin embargo, es posible rastrear en la historia y en la prehistoria una concepción del poder que cuestiona la supremacía masculina. La investigación científica puede despejar en la nebulosa de los tiempos anteriores, varios aspectos del poder femenino más allá de deformaciones mitológicas posteriores desde la etnología, la sociología y la historia. Al mismo tiempo, pone en guardia sobre las pretendidas justificaciones androcéntricas de las conquistas y avances de la humanidad, la segregación de la mujer de los planos de decisión y su protagonismo histórico.

En la tarea de identificar con equidad los aportes sociales y avances alcanzados por las mujeres, se esconde la labor de muchos varones anónimos que reconocieron el liderazgo femenino y supieron perpetuarlo en el relato de sus aportes.

Las mujeres en la Antigüedad. Matriarcado y patriarcado

En sociedades donde convergen lo masculino y femenino, hay respeto, equidad social y justicia, en cambio, donde divergen, hay violencia, dominación y despojo de derechos hacia las mujeres. La desigualdad, ¿deriva de diferencias biológicas o son simples costumbres sociales aceptadas y adoptadas? ¿Puede construirse o reconstruirse la igualdad?

La desigualdad y la discriminación social hacia la mujer no es universal pero sí generalizada. Históricamente puede rastrearse su origen semítico en el surgimiento del estado teocrático y monoteísta (El Egipto de Akenaton, los hebreos, cristianos y musulmanes). Es decir, traspasa las culturas y las generaciones y encuentra en la historia alicientes y atenuantes.

Se verán desde un sentido metahistórico la significación de la mujer en relación al poder poniendo de relieve los conceptos en que se fueron volcando dichas relaciones hasta la actualidad.

La escritora Rosa Signorelli documenta, desde la Antigüedad, cómo se dieron los procesos culturales que privilegiaban la posición de la mujer en la sociedad. En su obra *La mujer en el mundo antiguo* (1960), en relación a la antigua China señala:

La mujer era el eje de toda la vida social. El nombre y los bienes se transmitían a través de ella. Esta etapa histórica de predominio de la madre en el grupo familiar se denomina matriarcado [...]. La teoría del matriarcado fue fundada por los sociólogos Bachofen, Mac Lennan y Morgan [...]. (Signorelli, 1960: 31)

Desde un punto de vista Antropológico, no parece haber una anterioridad substancial de una forma u otra de poder dominante en la Antigüedad histórica. Matrilinaje y patrilinaje coexistieron desde las culturas más primitivas. Ambas eran respuestas culturales a la sobrevivencia familiar. En la primera, se ponía más de relieve los aspectos de solidaridad y protección de los clanes familiares, en los segundos la competencia y la posesión de más mujeres. En los multilinajes convivían ambas concepciones. La abundancia o escases de mujeres determinaban la sobrevivencia de los grupos familiares.

La idea moderna de que en un momento dado el varón sustituyó a la mujer en el poder se basa en descubrimientos arqueológicos sobre una igualdad originaria entre varón y mujer. Dichos datos aparecen en el libro de una feminista y antropóloga, Riane Eisler, autora de *El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro* (1987), quien propone una revisión de la Prehistoria y de la Historia, inclusive, afirma que de éstos se desprenden nuevas conclusiones sociológicas. La realidad es que convivían desde tiempos inmemoriales culturas matriarcales y patriarcales.

La antigua visión consistía en que las primerísimas relaciones humanas de parentesco (y más tarde económicas) se fueron desarrollando a través de la cacería y la belicosidad. La nueva visión nos dice que los cimientos de la organización social provinieron de una acción compartida entre madres e hijos. La antigua visión de la prehistoria fue la de la historia del “hombre cazador-guerrero”. La nueva visión es que tanto mujeres como hombres utilizaron las facultades exclusivas de los humanos para sustentar y mejorar la vida.

Al igual que algunas de las más primitivas sociedades existentes, como la de los Bambuti y Kung, que no se caracterizan por ser guerreros cavernícolas que arrastran a sus mujeres por los cabellos, ahora es obvio que el paleolítico fue una era notablemente pacífica. (Eisler, 1990: 83)

Teñido por el lente patriarcal, se ha escrito una prehistoria basada en la fuerza y la rudeza del hombre primitivo. Se caracterizó idealmente el Paleolítico como una época violenta que la evidencia arqueológica desmiente. Podría aducirse que dicha concepción no es científica sino mítico religiosa, según la ideología evolutiva - positivista de la ciencia que identifica primitivo con “salvaje” o “irracional” y “civilizada” a la edad más reciente. La autora en este punto explica que la evidencia arqueológica muestra que no se trata de ningún igualitarismo utópico paradisiaco, sino de la eficacia sobrevivencial de la igualdad y solidaridad efectiva del hombre y la mujer.

Nada de esto significa que tales sociedades fueran ideales. Si bien hicieron grandes contribuciones a la cultura humana y posteriormente fueron recordadas como una época más inocente y mejor, estas no eran sociedades utópicas. Es importante enfatizar que una sociedad pacífica no presupone la ausencia total de violencia; que estas eran sociedades constituidas por seres humanos de carne y hueso, con flaquezas y fracasos. (Eisler, 1990: 84)

Sin embargo, poco a poco en la transición del Paleolítico al Neolítico empezó a tener preeminencia el poder masculino sobre el femenino. Se advierte que el aumento de la población y las disputas por los cotos de caza, la domesticación de especies animales que requerían del nomadismo y la agricultura extensiva que reclutaba guardianes que protegieran los cultivos, poco a poco introdujeron la primacía de la espada en la solución de controversias entre poblados nómadas y sedentarios. Dichas actitudes de violencia eran encarnadas por los hombres, quienes las instituyeron en las relaciones familiares, religiosas, tribales, en diverso grado. Incluso tuvieron gran preeminencia en la fundación de defensas y ciudadelas y la formación de milicias armadas.

En forma directa, por vía de la coerción personal, e indirectamente mediante intermitentes demostraciones sociales de fuerza como las inquisiciones y ejecuciones públicas, se desalentaban sistemáticamente las conductas, actitudes y percepciones que no se conformaran a las normas

dominadoras. Este condicionamiento por el miedo llegó a ser parte de todos los aspectos de la vida cotidiana, afectando la crianza de los niños, las leyes, las escuelas. Y a través de estos y otros instrumentos de socialización el tipo de información replicativa necesaria para establecer y mantener una sociedad dominadora se distribuyó a lo largo de todo el sistema social. (Eisler, 1990: 94)

De este modo explica Eisler el carácter formal que fue adquiriendo la dominación masculina, sobre los aspectos femeninos de las relaciones humanas. Hizo falta contar con métodos más contundentes hasta llegar a la dominación total: el control de los niños, la rigidez de las leyes y la educación que marcaba los roles sexuales. Sin embargo, de diversas maneras, los cultos antiguos que consideraban la femineidad como algo sagrado, conservaron el recuerdo de modos de convivencia más cooperativas entre hombres y mujeres.

Había entonces, como aún los hay en el presente, recuerdos populares de antiguos mitos, rituales, versos y canciones. Pero gradualmente, con cada generación que pasaba, éstos se iban haciendo más confusos y distorsionados, ya que los sacerdotes, escritores de odas y canciones, poetas y escribientes los convertían en lo que pensaban sería del agrado de sus señores. (Eisler, 1990: 95)

En algunas culturas como China, Egipto, Mesopotamia persisten restos de antiguas representaciones de la Diosa y su poder fecundador. Muchas veces representada por el culto a la serpiente y por castas de sacerdotisas. Dichas instituciones religiosas convivieron mucho tiempo con los cultos a dioses masculinos.

En el Medio Oriente, primero en Mesopotamia y Canaán y luego en los reinos hebreos de Judea e Israel, la tarea de rehacer las historias sagradas, junto con la de redactar de nuevo los códigos de la ley, fue principalmente obra de los sacerdotes. Como en la Europa Antigua, este proceso comenzó con las primeras invasiones androcáticas y prosiguió durante milenios, a medida que Egipto, Sumer y todos los territorios de la Fértil Media iban transformándose gradualmente en sociedades masculino-dominantes y guerreras. (Eisler, 1990: 96)

La autora sugiere la utilización de la palabra androcracia (del griego ἀνδρός, andros = hombre, varón y κρατία, cracia = poder, gobierno) antes que patriarcado, como un fenómeno más amplio, incluyente de la cultura griega, por ejemplo, que carecía de una casta sacerdotal masculina, pero que se federó pronto en torno a cultos viriles como los juegos olímpicos, postergando antiguas tradiciones femeninas como los encontrados en el templo de Knossos en la cultura minoica.

La escritora española Isabel Martínez Miralles, al reseñar la obra de Eisler afirma las diferencias cruciales del feminismo antiguo y el desarrollo del androcratismo:

El vuelco desde un modelo solidario de organización social a uno dominador fue un proceso gradual y, al cabo de un tiempo, predecible. La supremacía de la espada sobre el cáliz, de la violencia sobre la convivencia pacífica, del dios destructor, sobre la diosa fecunda, radica, entre otros factores, en el hecho de conceder los invasores de estas pacíficas civilizaciones, mayor valor al poder que quita la vida que al poder que la da. (Cf. Martínez Miralles)

No entraremos en los pormenores de estas concepciones y sus variantes culturales e históricas, las formas que adquirieron estos cultos femeninos y masculinos, sino los efectos jurídicos, políticos y en otros órdenes de la existencia que se generalizaron poco a poco.

Uno de los más antiguos y violentos fue el establecido entre los brahmanes de la India cuya casta sacerdotal instituyó el *Código de Manú*, una legislación humillante para la mujer antigua y modelo expansivo para la creciente dominación patriarcal oriental cuyas reminiscencias alcanzan a la cultura latina.

Rosa Signorelli retrata las cadenas que la ley impuso desde antiguo a las mujeres:

El Código de Manú o Libro de las Leyes de Manú se refiere a la mujer en numerosos y extensos artículos; a través de ellos desarrolla el concepto de que es un ser perverso, del que es necesario vigilar los menores actos y al que no hay que dejar iniciativa alguna, pues Manú le ha dado sola-

mente el “amor a la cama y a la silla, deseo de adornarse, pasión por los hombres, ira, doblez, aviesa intensión y perversidad” [...]

Así, en el libro V afirma: “Sea niña, joven o adulta, la mujer no debe hacer nada a su arbitrio, ni siquiera en su casa” [...]

En el libro IX, titulado “Leyes civiles y criminales”, en su artículo segundo dice: “Los hombres han de procurar privar de toda independencia a las mujeres que de ellos dependan; siendo congénita en ellas la inclinación al placer sensual, han de vivir sujetas a la autoridad del varón”.

Y más adelante agrega: “Aunque sea en sus afectos más insignificantes, las mujeres deben ser vigiladas con el mayor cuidado; pues si no se cuida de ellas, pueden causar la desgracia de dos familias” [...]. (Signorelli, 1960: 20-21)

Estas leyes conjuran el secreto temor del poder masculino a ser llevado al caos y al desorden de la locura. La inminencia de la irracionalidad es conjurada por la legislación que pretende ser arbitrado por el varón en detrimento de la racionalidad femenina. El desarrollo de esta idea llevó luego, en la Edad Media, a satanizar cualquier idea de independencia de criterio en la mujer.

Esta concepción andrógina de la ley se difundió por Oriente Medio y permeó las culturas asiria, persa, egipcia, y hebrea. En ellas, las mujeres eran consideradas objetos de posesión del hombre: niña, de su padre; adulta, de su esposo; viuda, de sus hijos. No hablamos de la realeza, que tenía privilegios excepcionales, sino del conjunto del pueblo llano.

Podríamos decir que el patriarcado define un orden del mundo a la medida de los varones en el que las mujeres, aun siendo igual en número y a veces, mayoría, son tratadas como una minoría; son una mayoría minorizada. Al mismo tiempo, los varones se convierten en la medida de lo humano, lo que lleva a las mujeres a estar en continua rivalidad entre ellas porque no se reconocen unas a otras como norma ni como autoridad (Marcela Lagarde, 1989). (Martínez Simancas, 2004: 11)

En la encrucijada del Oriente Medio, se encuentra la cultura hebrea, con fuertes influencias del entorno cultural (babilonios, hititas, cananeos, filisteos, egipcios). Estas culturas semíticas tenían en común el patriarcalismo, doctrina según la cual el pa-

dre ejerce la potestad absoluta sobre la sociedad doméstica, sobre el patrimonio e incluso la vida de su mujer e hijos. El patriarca decide y somete la voluntad de todo el grupo social que cae bajo su responsabilidad. Las mujeres le deben subordinación y dependencia absoluta so pena de muerte. Los varones son educados como medida de lo humano y asumen todas las responsabilidades políticas, jurídicas y socio-económicas.

En Atenas y Roma la situación no era muy diferente:

En Atenas la mujer no participaba en la vida pública, su misión era el hogar y los hijos, y su infidelidad era severamente castigada. En el derecho romano la mujer estaba sujeta a la patria potestad del marido, que tenía poder de vida y de muerte sobre ella. (Ontsa, 1983: 259)

Rosa Signorelli nos recuerda pasajes significativos del escritor romano Aulio Gelio (130 -170), reveladores del estatus social de la mujer en dicha cultura:

Los siguientes pasajes de la obra “Noches Áticas” [...] testimonian [...] respecto al poder del marido sobre la mujer: “El marido es juez de su mujer... si ha hecho algo deshonesto o vergonzoso, si ha bebido vino, si ha faltado a la fe conyugal, él la condena y la castiga”.

“Si sorprendieses a tu esposa en adulterio, podrías impunemente matarla sin juicio. Si tu cometieras adulterio, ella no se atrevería a tocarte con el dedo; así es la ley” [...]

El marido tenía sobre su mujer los derechos que como tal le incumbían y los inherentes a un padre, pues aquella ocupaba en su hogar el lugar de una hija [Esta situación se expresa con la frase latina “filiae loco” (lugar de hija) la que traduce de manera categórica la inferioridad civil de la mujer frente al hombre]. (Signorelli, 1960: 141)

Adelantamos la importancia de citar estas fuentes patriarcales indoarias tal vez poco representativas, pero significativas de la jurisprudencia antigua para mostrar el contexto del modelo jurídico al cual reaccionaron las mujeres y que concitó el surgimiento del feminismo en Paraguay, como veremos posteriormente, el estudio y aplicación del Derecho Romano en la Universidad Nacional de Asunción desde fines del Siglo XIX tuvo consecuen-

cias limitantes a los derechos femeninos en el Paraguay de la era Liberal, a la cual Serafina Dávalos opuso una concepción Iluminista-humanista, más cercana a la modernidad que los dictados jurídicos romano –republicanos.

El patriarcalismo y el uno metafísico

El cristianismo significó un gran avance en la dignificación de la mujer en las actitudes evangélicas de su Fundador, así, el Nuevo Testamento constata en diversos pasajes el cambio de actitud de Jesús hacia las mujeres. Sin embargo, la Iglesia posterior a la aceptación del Cristianismo por el Imperio Romano optó por un liderazgo androcéntrico que en mucho mermó el protagonismo femenino. Dicho proceso se institucionalizó con la oficialización del cristianismo como la Religión del Imperio Romano en tiempos de Constantino a mediados del siglo IV d. C.

El patriarcalismo se difundió principalmente gracias a la implantación de religiones monoteístas de gran dispersión como el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Cada una de estas religiones justificaba el imperio teocrático del Dios masculino, al que debían ajustarse los estados de la sociedad civil.

Ya en el judaísmo bíblico y de la Diáspora, la preeminencia de la identificación de la deidad como masculina sentó las bases para un desarrollo teocrático de sumisión de las mujeres al poder patriarcal. Sería larga la enumeración de los pasos en la institucionalización que condujeron a consagrar esta pretendida superioridad masculina.

Los Padres de la Iglesia cristiana naciente y en proceso de expansión formularon a su vez, interpretaciones teológicas basadas en la primacía masculina de Jesús y sus doce apóstoles varones en la economía de la salvación divina. En conjunción con la filosofía griega sostuvieron la primacía lógica del uno metafísico del ser, cuya esencia estaba revestida de caracteres masculinos. La índole dual del hombre y la mujer quedaba subsumida a la idea del Ser Superior monoteísta.

La intolerancia del dos

De hecho, podemos hablar de un antifeminismo teológico como una corriente poderosa que consideraba el principio femenino como subalterno. Contrariamente a los postulados evangélicos sobre el lugar de la mujer en la Iglesia, la naciente clerecía masculina en formación desdeñó a las mujeres en la dirección de la Iglesia. Las mujeres ocuparon puestos menores y subordinados.

Dichos teólogos imbuidos de la filosofía griega consideraban inessential a la mujer, a la cual relegaba a la posición teológica de “sierva del hombre”, exaltando a éste como el bien supremo y muestra del designio divino, dejando a la mujer postergada al carácter de secundariedad que la excluía de las perfecciones del modelo monoteísta. Todo intento de protagonismo o espíritu de independencia manifestada por la mujer era visto como pecaminoso, esencialmente herético e instrumento de las seducciones del espíritu maligno. No obstante, el largo proceso de evangelización permitía la convivencia con sistemas más respetuosos del lugar social de la mujer como igual con el hombre.

Entre las costumbres germanas se suavizó la situación de la mujer en su organización social comunitaria. Los germanos concedían idéntico trato al hombre que a la mujer y ésta participaba en consejos y asambleas. En la edad media predominaron las costumbres germánicas sobre el derecho de la mujer, que sin embargo continuó en marcada situación de inferioridad y sumisión respecto al hombre hasta la época moderna. (Ontsá, 1983: 259)

La historia recuerda a valerosas mujeres como la Reina Faraón Hatshepsut, Nefertiti, Hipatia de Alejandría, Cleopatra, Hildegarda de Bingen, Juana de Arco, Leonor de Aquitania, Sor Juana Inés de la Cruz, la emperatriz Sissi y tantas otras que han dado muestras de iniciativa y liderazgo en diversos campos reconocidos en la historia de la humanidad, en cambio, dichos esfuerzos discontinuos no han tenido la fuerza para cambiar creen-

cias y convicciones arraigadas hasta el advenimiento de la Modernidad.

Al contrario, tras estas manifestaciones notables de poder femenino, ha recrudecido el padecimiento colectivo de ignominias hacia las mujeres, muchas veces, propiciadas desde la misma religión. A pesar de este contexto privilegiado de mujeres poderosas, las que sufrían mayores amenazas a su dignidad eran las mujeres del pueblo. Cualquier atisbo de movimiento feminista en la Alta Edad Media, Renacimiento, Reforma y Contrarreforma era reprimido con violencia. Para combatirlo se formularon los primeros tribunales de la Inquisición que, ante la inacción civil de sus valedores juristas, pasó a manos de las más oscurantistas instancias eclesiásticas.

Faltan aún estudios más exhaustivos sobre el feminismo en la Edad Media, pero existían focos de verdadera libertad e ilustración allí donde no llegaba la ascendencia subyugadora de la Iglesia Católica sobre la condición de las mujeres. Tal fue así con la cultura democrática de Provenza y el culto de los cristianos cátaros, respetuosos con los fueros de las mujeres, quienes, tildados de herejes fueron perseguidos y derrotados por los caballeros cruzados. Igualmente, se desconoce el alcance de las libertades y gran poder que gozaban las mujeres durante el Renacimiento, en las ricas ciudades estado en la península itálica y otros sitios, beneficiados con el progreso del comercio burgués y la liberalidad de las mujeres, situación permitida por las continuas guerras a la que se veían sometidos los hombres.

Sin embargo, no existen testimonios de una lucha articulada y deliberada por condiciones más justas por parte de las mujeres hasta las manifestaciones liberales de la Revolución francesa.

La Revolución francesa y el Movimiento feminista

La teórica española sobre el feminismo, Silvina Álvarez (2001), destaca una clasificación histórica en tres etapas: aque-

llas que en primer lugar apuntaban a lograr la Igualdad jurídica con los hombres, es decir derechos fundamentales, y luego, derechos civiles tales como el sufragio y otros. Muy posteriormente, en los años '70 del siglo XX, surgieron los feminismos de la Diferencia y desde los '80, los feminismos de Género.

Por razones de espacio y clarificación conceptual nos ceñiremos sólo a la primera forma del feminismo en Paraguay. Aquí simplemente daremos un esbozo de los otros feminismos.

Hablar de feminismos nos conduce inevitablemente a evocar a la Revolución francesa, un gran acontecimiento que sobreviene a finales del siglo XVIII. No podemos perder de vista que este hecho de gran importancia dio nacimiento a una nueva época en la historia de la humanidad, como así también al adelanto jurídico de la vida de los pueblos.

Todos los grandes paradigmas teóricos presentan un momento fundacional, una genealogía propia. Y la teoría feminista no es menos. Su origen teórico lo encontramos en la Ilustración, en el momento histórico en el que se vindica la individualidad, la autonomía de los sujetos y los derechos. Sin embargo, ese tiempo se escribió en masculino, pues las mujeres quedarían excluidas del proyecto ilustrado.

En consecuencia, las ilustradas reivindicarán la inclusión de las mujeres en los principios universalistas que la Ilustración mantenía: la universalidad de la razón, la emancipación de los prejuicios, la aplicación del principio de igualdad y la idea de progreso. Por tanto, el feminismo, en sus orígenes, es un fenómeno netamente ilustrado, es un hijo del Siglo de la Razón, pero como bien señala Amelia Valcárcel resultará ser un hijo no deseado (Cf. Valcárcel, 1997:53 ss.). Serán esas hijas espurias, como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft, las que reivindicarán las potencialidades emancipadoras de la Ilustración que les eran negadas al conjunto de las mujeres. (Cf. Sánchez Muñoz, 2001)

La reacción femenina no se hace esperar cuando se promulga la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789. Pusieron de relieve inmediatamente la carencia de cualquier alusión a la palabra “mujer” en dicha Declaración. Este olvido del 50% de la humanidad iba acompañado del olvido por

supuesto, de muchos hombres que no adquirieron tampoco derechos de ciudadanía sacrificándose en esas lides revolucionarias.

No cabe duda de que la exclusión de las mujeres de los beneficios de la revolución es una flagrante contradicción y una hiriente injusticia, puesto que ellas no fueron ajenas a la gestación de la misma. Al contrario, tuvieron una activa participación en el desarrollo de los acontecimientos que la caracterizaron. En este sentido, en pleno proceso de rebelión las mujeres se dirigieron a la Asamblea Constituyente, reclamando no solo su independencia social y jurídica, sino también política. Sin embargo, como reacción a la exclusión a sus propuestas, las mujeres se apresuraron a emitir su propia declaración de Derechos.

El feminismo propiamente tal data de la Revolución francesa, cuando Felicité de Kéralio presentó a la Asamblea Constituyente el primer *Cuaderno de queja de las mujeres* (1789); siguió, en 1791, la *Declaración de los derechos de las mujeres*, redactado por Olympe de Gouges, activa promotora de la igualdad política de las mujeres y organizadora de los círculos femeninos. Gouges fue defendida por Condorcet y Siéyes, pero atacada por Mirabeau y Robespierre, el cual la hizo guillotinar. En 1792, movimientos análogos surgían en Inglaterra y Alemania. (Ontsa, 1983: 259)

La proclamación de los Derechos del hombre y del ciudadano constituyó la virtual consagración de la democracia, de la república, de la igualdad civil y política y del sufragio universal, instituciones todas destinadas a dar vigencia a un régimen de libertad, de derechos y de justicia, en igualdad de condiciones, para todos los hombres y mujeres (cf. Speratti, 1989: 23).

Aun así, este trascendental acontecimiento –de radical transformación política de la vida de Francia–, no favorecieron a las mujeres. Y lo más notable de esta situación es que los mismos filósofos, y principalísimos protagonistas de la revolución, que habían contribuido con sus ideas y su acción a su triunfo, eran los que se oponían al reconocimiento de los derechos de la mujer. Condorcet y Siéyes defendieron infructuosamente en el

seno de la Asamblea la solicitud de su reconocimiento, ante la obstinada oposición de Mirabeau, Robespierre y Danton. (Ibid., 23).

Sin embargo, nada positivo fue conquistado para esta mitad del género humano. Mas, a pesar de este revés y, quizás, a causa de ello mismo, surgió el movimiento feminista. Una organización con el valor y la trascendencia de una doctrina de profunda raíz humana, con planteamientos de reformas sociales, políticas, económicas y hasta morales. Propuestas que buscan liberarlas del atraso y subordinación de que fueron víctimas, por siglos.

A este respecto, la filosofía de la Ilustración, que se presenta como la etapa de madurez de la razón luego de una supuesta infancia vinculada al mito, a las tutelas de la tradición o al despotismo de las autoridades y a los prejuicios, crea el clima propicio para que también la mujer, como lo ha hecho el varón, apele a esta misma razón con el fin de desmontar los prejuicios que se cernían sobre ella. Cristina Molina Petit afirma que dicha quimera racionalizada la confinaba a un único destino de esposa, madre o complemento del varón, sin más “razones” que la apelación a la “tradición” o a la “naturaleza” (cf. Molina, 1995: 189). La feminista Paraguaya Serafina Dávalos, de quien hablaremos más adelante, se hace eco de la distorsión que arrastró la historia desde la Revolución francesa:

Al fin, la Revolución Francesa proclamó la libertad del hombre; pero se olvidó de la libertad de la mujer; y ¿por qué?: porque la ilustración media de las sociedades civilizadas no ha llegado todavía a penetrarse de suficiente luz para ver que la mitad del género humano yace aún en la más vergonzosa esclavitud; sencillamente porque aún ignora la unidad de esencia de la humanidad, y si alguna vez tal verdad enuncia, lo hace por vía de adorno literario, como una idea abstracta, muy bella, sí; pero de imposible realización. (Dávalos, 1990: 22)

A pesar de este deliberado sesgo histórico, la creciente toma de conciencia de los derechos y de la dignidad de la mujer se inscribe de un modo propio dentro de este proceso emancipatorio

que representa el movimiento ilustrado. Asimismo, es oportuno recalcar, aunque parezca absurdo, que dicho movimiento no acoge de buen grado su paternidad. La participación de las mujeres en la Revolución francesa tiene una historia que pretende ser acallada por el androcentrismo. Más aún, paradójicamente, habiendo creído en la Revolución y en el espíritu de Las Luces, su lucha y sus escritos han sido «silenciados y ocultados como si la historia pudiera escribirse sin las mujeres.» (Molina, 1995: 192).

Aquel primer feminismo iluminista exigía igualdad de derechos con los hombres. El impulso revolucionario feminista se difundió desde Francia a otros países y propiciaron debates filosóficos que aceleraron el proceso de difusión de las ideas de la participación de las mujeres en la construcción de sociedades más libres y justas.

Se lograron algunos derechos: en 1790 se suprimió el derecho de primogenitura y el privilegio de masculinidad; las mujeres y los hombres quedaron en un pie de igualdad en los derechos sucesorios; en 1792 una ley estableció el divorcio. Sin embargo, estas conquistas eran endebles, ya que en 1826 la Restauración anuló el divorcio, que reaparece recién en 1884. Ya el Código de Napoleón había limitado derechos de la mujer y, por ejemplo, entre otras cosas, le estaba prohibido enajenar. Sólo la mujer soltera conservaba en plenitud sus derechos civiles, en tanto que la casada estaba sometida a la tutela de su marido. (Vega, 2007: 344)

Tal como se ve, los feminismos de la Igualdad insistieron, en primer término, en la reflexión sobre la resistencia a los cambios en las costumbres androcráticas o patriarcales, como la recurrencia casi atávica del dominio del hombre sobre la mujer, que amenazaba así, las primeras conquistas femeninas. Este alto grado de sujeción llevó a determinar nuevas reflexiones y acciones históricas por la emancipación de las mujeres.

Una interpretación errónea de las reivindicaciones de los derechos de las mujeres, en muchos casos, sostenida por las mismas mujeres, consistía en que solicitaran la emancipación de

la mujer en términos de “virilidad”, es decir, la igualdad psicológica con el varón, a una masculinización en los hechos. Ciertos teóricos antifeministas procedieron entonces justificando la arrogancia de considerar envidiable la posición social masculina o masculinización de las mujeres. Errónea por donde se mire, esta concepción ocultaba la necesidad del trabajo femenino explotado no sólo en el hogar, sino también en campos y fábricas, con la Revolución industrial del siglo XIX y la demanda de mano de obra.

La vindicación laboral de las mujeres ocupaba un segundo plano para los mismos proletarios varones que consideraban como potenciales rivales a las mujeres trabajadoras y, por tanto, se sentían con más derechos que éstas.

En muchos aspectos, el anarquismo igualitarista coincidía con el respaldo a sus reivindicaciones y numerosos teóricos de dicha corriente ideológica apoyaron las reivindicaciones civiles feministas.

Las tesis feministas fueron defendidas por los socialistas como Fourier, Proudhon, Saint-Simon. Con la industrialización la mujer se había incorporado masivamente a la fábrica y consiguientemente a la vida activa. A partir de entonces se crearon diversos organismos de defensa de los derechos de la mujer. Marx, defensor de idénticos derechos para ambos sexos, alimentó el nacimiento de movimientos feministas. (Ontsa, 1983: 259)

La situación real de las mujeres trabajadoras se agravó con la primera guerra mundial y la prestación de servicios antes exclusivamente masculinos. Las condiciones laborales eran claramente discriminatorias hacia las mujeres, que eran postergadas frente a los obreros masculinos.

La pregunta real de los feminismos de la primera generación, es decir de los feminismos de la igualdad no dejaban de profundizar una crisis aún más honda de la condición de la mujer en el siglo XX, cuyo cuestionamiento ya no correspondía solo al poder, en tanto derechos jurídicos (libertades civiles), políticos

(sufragio), sociales (trabajo, educación) y económicos (salarios), sino a la defensa de una supuesta esencia misma de la femineidad, es decir, la implicancia de una irrenunciable femineidad para alcanzar la anhelada igualdad con el varón.

Estos diversos frentes de lucha coincidieron en el protagonismo del derecho al voto femenino como una causa común justificada en el deseo de elegir representantes que aceleren la inclusión social de las mujeres.

Tan importante llegó a ser, que los movimientos feministas pasaron a denominarse “sufragistas” y de igual modo se llamó a las mujeres empeñadas en esa lucha. La conquista del sufragio en la sociedad demoliberal [sic] tuvo una gran importancia estratégica, ya que con el voto la mujer adquiriría un arma poderosa: podría influir en la nominación de representantes favorables a su causa o acceder ella misma a los parlamentos y a distintas funciones de gobierno. No obstante, la tarea no se presentó fácil y la lucha duró decenios; incluso en muchos países la conquista del sufragio femenino tardó un siglo más. (De la Vega, 2007: 345)

La respuesta vendría de la mano de las mismas mujeres que no deseaban ser tratadas como un todo indiferenciado que anulara las variantes individuales. Estas cuestionaron el orden supuestamente patriarcal al que apuntaban todas las reivindicaciones femeninas indiferenciadamente, siendo el androcentrismo sólo un aspecto del problema, más que nada, perpetuado por la endoculturación de las propias mujeres que enseñaban a sus hijos la división sexual del trabajo y el sistema de los privilegios masculinos que propiciaban la sujeción de las mujeres.

De estos cuestionamientos y del poder individual de cada mujer surgieron hacia los años 70 los feminismos de la diferencia, los cuales ponían énfasis en problemáticas sectoriales como el lenguaje, la cultura, la raza de pertenencia, la clase económica, el cuestionamiento de la sexualidad y la psicología femenina.

Estas determinaciones diferenciadas implicaban una complejización de la lucha feminista que tiene respuestas sesgadas según los parámetros de aceptación o segregación entre unos y

otros grupos entre las mismas mujeres que implicaba la necesidad de estrategias comunicativas alternativas, de ajustes en las reivindicaciones y concienciación también diferenciadas, adaptadas a diversas situaciones territoriales, étnicas, socioeconómicas y culturales.

Raíces lógicas del Feminismo actual

En la mentalidad antigua había una complementariedad de los principios opuestos, con rítmicas sucesiones asociadas al paso del tiempo tales como la sucesión del día y la noche, el ciclo de las fases lunares con la contabilización de los meses, asociados con el ciclo menstrual de la mujer, así también la sucesión de los meses del año relacionado con el ciclo cálido (verano) y frío (invierno). Los cultos prehistóricos a la Diosa conocidas gracias a estatuillas de figuras femeninas de bulto reflejan las señales inequívocas de muescas efectuadas en la piedra, que los expertos indican que eran registros de la sucesión del tiempo (cf. Hutchinson, 1978: 182 ss.).

Actualmente, en cambio, según la feminista Pilar Sánchez Álvarez, «el pensamiento de la diferencia sustituye la lógica binaria por la lógica analógica.»

El Feminismo de la diferencia nace en Estados Unidos y Francia, con autoras como Rosi Braidotti, Helene Cixous, Victoria Sedón, Luisa Muraro y Milagros Rivera, y diverge del Feminismo de la igualdad, con representante como Iris Young, Nancy Fraser, Celia Amorós o Amelia Varcalcel. (Sánchez Álvarez, 2013)

Más allá de las vicisitudes históricas en la formación del feminismo, como un origen en determinadas coordenadas espacio temporales puede señalarse la lógica que la sustenta. Es decir, se trata en el pensamiento contemporáneo de la recuperación de la multiplicidad por sobre la univocidad, en definitiva de una *filosofía de la diferencia* aplicada a la comprensión del feminismo. Apliquemos la teoría de conjuntos de Ven Euler a la elucidación de este problema.

Partamos de la existencia de dos conceptos primarios como Conjunto y Elemento. Desde el primer momento, la paradoja domina este esquema simple, es decir, la presencia de la universalidad en ambos conceptos. Tanto los elementos, sean independientes o reunidos conservan su multiplicidad y universalidad, asimismo, el conjunto o los conjuntos no dejan de ser tales, siempre múltiples, universalmente.

La diferencia entre conjunto y elemento es que, el conjunto está definido por una serie de notas características que conforman un Todo con los elementos que la integran. A ese Todo que reúne al conjunto de elementos se le da el carácter de Uno. Vemos entonces que el origen del Uno, es el Dos, o la multiplicidad y no al revés. Se trata de un proceso mental claramente deductivo, lo que permite arribar al Uno. Ese *todo-uno* en ocasiones puede ser la preeminencia de una característica fuerte que sostiene y ramifica a las demás en su unidad.

Así, dicho conjunto y elementos se reúnen e identifican por la pertenencia y discriminan por aquellos elementos que no pertenecen. La no pertenencia indica la existencia del elemento externo, o del conjunto Otro. A su vez, hay elementos que pertenecen también a otros conjuntos, formando en su unión cadenas de conjuntos entrelazados.

Al conjunto humanidad pertenecen todos los elementos (habitantes) varones y mujeres por igual, pero como dijimos, la lógica recupera la preeminencia de lo múltiple del dos por sobre el uno.

Existen otras dualidades irreductibles tales como continente y contenido, día y noche, macho y hembra. La paradoja se da cuando se toma la perspectiva de la unidad. Un conjunto puede ser elemento de otros conjuntos más amplios y un elemento puede ser conjunto de otros elementos más pequeños. Las relaciones, por tanto, obedecen a una lógica ambigua o inconsistente.

Las paradojas inmediatas a este orden de cosas llenan de inconsistencia la legitimidad misma de ese *todo-uno* así constituido: la situación de los habitantes no concernidos en esas no-

tas esenciales. Por ejemplo, en dicha situación se hallan los excluidos y marginados del sistema social, indiferenciados sexualmente, pero unidos por otros índices estadísticos (bajos salarios, analfabetismo, exclusión de los estudios superiores, etc.).

La pertenencia puede ser total o parcial. Los elementos excluidos pueden ser parte a la vez de otros *todo-uno*. Existen conjuntos de elementos en exclusión interna, es decir, que pertenecen, pero que no reúne las características del conjunto.

Se descubre inmediatamente que, en el conjunto universal infinito de posibles conjuntos y elementos, existe también potencialmente una infinidad de *todo-unos* posibles. Es la existencia real del Otro. En el caso de las mujeres, son un subconjunto de la humanidad, pero al mismo tiempo, como elementos subjetivos son cada una, otros absolutos en exclusión interna.

Así, tenemos el juego completo de las operaciones matemáticas de conjuntos y elementos: pertenencia o no, inclusión, exclusión, unión, intersección. No se trata de un mero artificio de lenguaje, ni meras operaciones con entidades discretas, sino de la vida misma, energía en flujo incesante que, en su variedad de formas asociativas, evita que el todo sea mayor que la suma de las partes, algo cualitativamente múltiple y a su vez, único: la humanidad.

Los intentos de mantener *todo-unos* esenciales, químicamente puros, se diluyen en paradojas. La contradicción permanece en el elemento radicalmente libre (cada mujer, una por una) que, en exclusión interna, cuestiona el poder como aglutinante social.

Los elementos visibles conjunto y elemento se sostienen en otro invisible: las notas o características esenciales, lugar de sangrientas disputas. Ni siquiera la lengua escapa a esta paradoja. Aparentemente la Lengua es el aglutinante “natural”, sin embargo, su pluralidad misma establece diferencias en los hablantes. Las políticas lingüísticas fortalecen o debilitan, subyugan otras lenguas o son colonizadas. Otro tanto ocurre con las creencias religiosas, las prácticas sociales y las valoraciones de género. En

definitiva, imposibilidad de reducir a un *todo-uno* absoluto la realidad. Estas apreciaciones lógicas intentan despejar las diferencias entre la primera generación del feminismo y la segunda (feminismos de la diferencia).

Lógica y patriarcalismo

Las teologías monoteístas de la antigüedad y del medievo trataban de superar esta ambigüedad por la imposición viril de la superioridad de la fuerza, al que otorgaron un carácter divino. Las proyecciones de este esfuerzo masculino potente condujeron a exaltar los atributos viriles (el rayo, la espada, la potencia sexual, la inteligencia, competencia) por sobre los femeninos (fertilidad, armonía de contrarios, equilibrio, afectos, cooperación) llevándolos al grado de una revelación sobrenatural de supremacía indefectible.

Las mujeres opusieron resistencia con una religión de la tolerancia, la solidaridad, la recepción de las diferencias, la idealización estética y espiritual de la divinidad. Mientras, las jerarquías religiosas masculinas trataron de conjurar los poderes femeninos con una espiritualidad misteriosa de encantamiento que pronto fue racionalizado por los agentes del poder masculino, es decir, por los sacerdotes como malas artes de hechicería y herejía.

El lenguaje masculino adquirió el carácter de lo sagrado y su transmisión escrupulosa admitía únicamente la simplicidad y la univocidad. Sin embargo, entre los griegos –quienes no tenían un estricto código sacerdotal que impusiera un texto sagrado y un culto estructurado a la sociedad–, se admitía con amplitud todo tipo de cuestionamiento lógico del lenguaje. La discusión lógica y filosófica de los conceptos era una práctica cotidiana.

Debemos pues tomar lo de pluralidad-e-identidad, o multiplicidad-y-unidad como un complejo antinómico que se puede tratar como una categoría compleja si se quiere, como nociones que no se deben separar en

ciertos casos –aunque no quiero decir con esto que uno no pueda hablar de identidad pura en ciertos casos y pluralidad pura en otros, pero hay casos en los cuales hay que mantener las dos nociones juntas. Otro ejemplo que también tiene esta característica de constituir una antinomia, es el de todo-y-parte, escrito también con guiones. Generalmente cuando uno habla de todo y parte uno piensa en el todo como un conjunto de objetos diferenciados. Si uno toma una caja repleta de manzanas, la caja de manzanas es el todo, cada manzana es una parte de ese conjunto, de ese todo. Pero esta noción de todo y parte no siempre ha sido vigente. Volviendo a los griegos, Proclo ya dijo que hay todos como el de una caja de manzanas, pero que hay también todos que son parte de la parte, esta es la manera en que lo dice él, es una expresión sumamente interesante, el todo como parte de la parte. (VV. AA., 1998: 40).

En tiempos de mayor precisión del lenguaje científico y técnico, recordamos el carácter antinómico y contradictorio que de hecho adquieren sobre los diversos sentidos, algunas palabras clave del lenguaje humano, ambiguas en su significación primera.

Sólo en siglos recientes se redescubrió la importancia de las contradicciones e imprecisiones del lenguaje y de las lógicas inconsistentes que tienen en cuenta lo lúdico, lo simbólico, la generación de sentidos diversos. Por ejemplo, el prejuicio lingüístico entre femineidad y poder, afecta el plano del pensamiento y la sexualidad de la estructura social, en las mismas palabras, las alusiones femeninas contienen un dejo despectivo, peyorativo y denigrante hacia las mujeres.

Con un cambio de perspectiva, un mismo objeto va cambiando de forma y la superposición de dos objetos forma un uno que oculta perfectamente el dos que se halla detrás. Tenemos así que la primacía del *todo-uno* de la humanidad es apenas un caso, una perspectiva, si se quiere, la más obtusa de todas, de la diversidad del género humano, rica en multiplicidades preexistentes de raza, lengua, clase y religión.

Segundo Sexo

Es en este contexto de diversidad, se hallan los tempranos cuestionamientos de la filósofa Simone de Beauvoir, partener de Jean-Paul Sartre, en su libro *El segundo sexo* (1949). En esta obra, la autora se desmarca de los intentos por determinar un esencialismo femenino en la lógica del uno, llevándolo a la identidad y a la competencia con el todo – uno masculino, sino poniendo de relieve precisamente su carácter de dos, su diferencia.

Cuestiona en ese sentido, la segregación de la mujer como un distintivo radicalmente diferente de cualquier otro: “judío”, “negro”, racismos étnicos, lingüísticos, sexuales, etc. La diferencia no pone de relieve la desigualdad, sino el carácter segregativo de la diferencia misma que no hace conjunto, es decir las mujeres como totalidades individuales específicas. Se interesa por cada mujer como sujeto diferente que se opone a la igualdad porque esconde otras segregaciones grupales universales.

La emancipación de la diferencia propugna la práctica autonomía y liberación de cada mujer, una por una y no la emancipación colectiva e indiferenciada frente al patriarcalismo.

Se desmarca en ese sentido de esencialismos filosóficos de tipo kantiano que reivindica el pensamiento y la intelectualidad como ejes del proyecto ilustrado. La razón sin más de la humanidad como rasgo universal también femenina.

Así considerado, los feminismos de la primera generación, es decir, de las reivindicaciones políticas y sufragistas de la primera hora han criticado en la diferencia, el retorno a la mujer femenina, hogareña, trabajadora, madre ejemplar como reaccionarias. Y eso se debe a que los feminismos de la diferencia pretenden instituir una libertad individual de cada mujer en toda su integridad cultural, étnica, social y económica.

Una democracia rousseauiana práctica y no teórica de cada mujer salvaguardada en sus derechos individuales ya no puede declamar colectivamente contra el patriarcalismo. Lo que resta fuerza a los feminismos radicalmente antipatriarcales de los fe-

minismos de la diferencia es el ideal inalcanzable que niega las realidades segregativas singulares y complejas que mantienen los esquemas de dominación (cf. Sánchez Muñoz, 2001).

Sin embargo, en una sociedad tribal, de costumbres sociales gregarias, ritualistas y fuertemente religiosas, donde no hay aún una conciencia clara de la individualidad y del poder singular de cada uno, una; incluso entre los varones, son útiles todavía los planteamientos igualitaristas, base innegable de toda forma de lucha contra la opresión colectiva hacia las mujeres en la conquista de sus derechos.

Feminismo en el Paraguay

En enero de 1969 arribaron a Asunción las tropas aliadas. Encontraron la ciudad desierta y procedieron a un gran saqueo de las casas, edificios públicos, legaciones extranjeras. Éstas, ni siquiera los cementerios respetaron. Embarcaron a Buenos Aires cuanto de valor encontraron. Entre la soldadesca hubo desorden, violación de mujeres y pillaje. Tal es el testimonio de Héctor Francisco Decoud en su libro *Sobre los escombros de la Guerra. Una década de vida Nacional 1869-1880* (1925), quien relata sus propias vivencias de la tragedia posterior a la guerra.

En la Posguerra de la Triple Alianza, el Paraguay conoció una época de gran penuria económica entre los sobrevivientes. En el país se afincó una nueva élite política de familias paraguayas repatriadas que refundaron el Estado paraguayo. Una pequeña población constituida por mujeres, niños, minusválidos y ancianos trataban de reconstruir sus violentadas vidas.

Las milicias invasoras permanecieron más de un lustro tras la Guerra. Las familias ilustres recién afincadas constituyeron la nueva élite política en Paraguay. En 1870 se promulgó la Constitución Nacional con un marcado sesgo liberal. El gobierno, ya precario por las condiciones materiales, estaba tutelado por los representantes del Brasil y la Argentina.

Con las arcas exhaustas y con pocas posibilidades de sostener la administración del Estado, se solicitaron empréstitos que, antes que mejorar los servicios estatales, fueron presa de la rapiña y la corrupción.

El libre juego democrático consagrado en la Constitución propiciaba graves confrontaciones e inestabilidades políticas, sumadas a la fragilidad de las instituciones del Estado. La lucha de facciones debilitaba seriamente cualquier esfuerzo público por mejorar sustancialmente las condiciones de vida de la precarizada población. Se tuvo que acudir al llamado a la ayuda humanitaria internacional para rescatar del hambre y la enfermedad a la escuálida población sobreviviente, aun en gran zozobra socioeconómica.

La venta de las tierras públicas a manos privadas y a precios irrisorios creó grandes latifundios cuyas poblaciones eran explotadas hasta la semiesclavitud.

Sólo en las décadas siguientes, el país pudo fortalecerse lo suficiente para superar los efectos desastrosos de la guerra. Con la implementación de una política educativa, se inició en Paraguay una generación de hombres capaces de recuperar culturalmente a la nación. Y con hombres me refiero exclusivamente a los varones. A pesar de su mayor cantidad, las mujeres fueron relegadas a las tareas tradicionales del hogar. Las más pudientes podían acceder a clases de canto, idiomas y docencia. Pesaba entonces, desde esa inicial reconfiguración sociopolítica de Posguerra, una gran marginación hacia la incumbencia política de las mujeres.

Hacia 1900, la situación política de inestabilidad recrudecía. Las luchas intestinas de partidos, el magnicidio, asonadas y revoluciones civiles estaban a la orden del día. A pesar de los esfuerzos educativos, a treinta años de la hecatombe, no podía revertirse la situación social y económica de las capas más pobres de la sociedad.

En este contexto decadente y de reorganización del estado liberal fue destacada la labor filantrópica de las logias masónicas

(cf. Gómez Lez, 2013: 226-227), quienes fundaron diversas instituciones públicas educativas, culturales y de beneficencia. A iniciativa de estas sociedades surgió el Colegio Nacional en 1977 y la Universidad Nacional de Asunción en 1890. Asimismo, El Ateneo Paraguayo y su publicación Revista del Ateneo Paraguayo, el Asilo Nacional, el Municipio asunceno y diversos órganos de prensa. Miembros destacados de dichas sociedades secretas fueron los fundadores de las dos grandes agrupaciones políticas: el Centro Democrático o Partido Liberal y la Asociación Nacional Republicana. De entre sus filas fueron electos destacados Presidentes y Vicepresidentes de la República.

La reorganización de la Iglesia Católica fue más lenta y frenada por las continuas intervenciones tutelares de Argentina y Brasil sobre el clero nacional. Recién con el nombramiento del joven Obispo de Asunción, Juan Sinforiano Bogarín, la Iglesia Católica pudo desplegar su influencia moralizadora y educativa.

La poderosa influencia de las logias masónicas y su talante filantrópica competía con la cristiana práctica de la caridad de un catolicismo popular sobreviviente y celosa de sus creencias. A pesar del librepensamiento propugnado por la masonería y de cierta animadversión hacia la religión católica, de donde surgieron los primeros atisbos del movimiento feminista paraguayo, sin embargo, ambas agrupaciones compartían su visión androcéntrica respecto al papel subordinado de la mujer en asuntos políticos.

María Felicidad González antecede y prepara el movimiento feminista

Antes de enfocarnos en la destacada feminista novecentista Serafina Dávalos con amplitud, nos centraremos en la fecunda y callada labor de promoción de la mujer de una humilde y laboriosa maestra: María Felicidad González. En 1905 se recibió de maestra y tras tesoneros años en la docencia, donde inculcó a los niños y jóvenes el valor eminente de la mujer en la sociedad, ini-

ció en 1922 un movimiento feminista de notables alcances hacia el final de la Guerra del Chaco, cuando, se dio el declinar del poder del Partido Liberal.

Juan Speratti, historiador de las reivindicaciones sociales de aquella gesta, escribe: «A la dejadez y desidia característica del comportamiento individualista, sustituyó la diligencia y el espíritu de creatividad de la ciudadanía revolucionaria.» (Speratti, 1989: 9). En virtud de este nuevo espíritu, fueron creadas fundaciones diversas, e iniciativas de grupos y asociaciones. Es precisamente en este contexto socio-histórico donde emergen los brotes del Movimiento feminista en el país.

No obstante, en relación a los inicios del surgimiento del feminismo en el Paraguay existe una cierta laguna bibliográfica. Según algunas fuentes, dicho inicio está vinculado con la participación de la Profesora María Felicidad González en el *Congreso Feminista de Baltimore* (EE.UU.). La conferencia pronunciada en el Congreso de Mujeres es considerada como una valiosa pieza de oratoria referida al tema de la mujer paraguaya. La misma daba pruebas del grado de adelanto de su formación profesional y cultural, de su espíritu de solidaridad social y capacidad realizadora, puestas de manifiesto en los remotos años de la década del veinte (abril de 1922). Dicho evento quedó opacado por la viril Revolución de 1922, y su sangrienta demostración de confrontación política masculina. Este hecho constituyó un valioso antecedente cultural del movimiento feminista de nuestro país, cuyo nacimiento se verificó muchos años más tarde. Estamos hablando, concretamente, de la formación de la *Unión feminista del Paraguay*, acaecida en el año 1936, con el advenimiento de la Revolución del 17 de febrero de dicho año (Ibíd.: 12).

Indudablemente, ella fue una de las mujeres ilustres, distinguida pedagoga paraguaya, Directora de la Escuela Normal de Profesores, primera institución educacional del Paraguay. Formó parte de la *Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas*, de la cual tenía un eminente concepto. Afirmaba que la Liga unirá a todas las mujeres de habla española con los vínculos

de la inteligencia, del sentimiento y de la acción. Y, de hecho, así lo fue. A partir de esta convicción ha difundido personalmente por el Norte y el Sur de América el conocimiento del progreso alcanzado por la mujer paraguaya.

Asimismo, es importante destacar que la lúcida conferencia de la Profesora María Felicidad González sobre el tema de la condición social y cultural de la mujer paraguaya la convierte en la auténtica precursora del Movimiento feminista en nuestro país. Esta es una razón clave que nos lleva a profundizar en el conocimiento de su personalidad, de su rasgo profesional y cultural (cf. Speratti, 1989: 44-45).

A propósito, María Felicidad González nació en la ciudad de Paraguari en el año 1884. Hizo sus estudios primarios y cursos normales en la Escuela Normal de Maestros conducida por las ilustres maestras Adela y Celsa Speratti. Cursó el Profesorado en la renombrada Escuela Normal de Paraná (R.A.) dirigida, entonces, por el destacado Profesor Leopoldo Herrera. Terminados los estudios, y de regreso a la patria, en 1908, ocupó relevantes cargos administrativos en el ámbito de la educación. En este mismo rubro llevó adelante numerosas iniciativas. Dictó varias cátedras. Ya alejada de funciones docentes, escribió dos obras: *Misceláneas Psicológicas y Organización escolar*.

Curriculum que denota, por un lado, la posición de dignidad de que gozaba la mujer paraguaya, no solo en lo que respecta a las facilidades y posibilidades para su formación educacional y cultural, sino también, en cuanto al usufructo del derecho a ser elegida para el desempeño de cargos de exigente idoneidad profesional y de suficiencia intelectual, requisitos acreditados cabalmente por la Prof. González, en grado no repetido por los docentes posteriores (cf. Speratti, 1989: 46).

Ahora bien, es oportuno recordar que existen otros valiosos trabajos de la autora en los que se abordan el tema de la mujer, referidos todos ellos a recordar y exaltar su ejemplar actuación en la historia de nuestro país. En efecto, hay referencias a mujeres de carácter, de iniciativa y aptitudes excepcionales, aunque

no precisamente relacionadas con el protagonismo del movimiento feminista.

Por otro lado, llama la atención que, a pesar de la cantidad de libros escritos en nuestro país, señala Speratti, desde hace muchos años, frutos de solícitas investigaciones y estudios de diferentes disciplinas referidas a la mujer en la sociedad, no se haya mencionado suficientemente la vida institucional de la *Unión femenina del Paraguay*, siendo que este acontecimiento significó la incorporación de nuestro país en un movimiento de carácter internacional.

Omisión que no solo acusa una laguna de la historiografía nacional, sino a la vez, una injusticia histórica al reconocimiento de los desvelos y esfuerzos de una pléyade de mujeres inteligentes y emprendedoras incentivadas por el afán de la dignificación de su condición social y sus ansias de justicia y libertad (cf. Speratti, 1989: 67).

La mencionada Unión femenina respondía plenamente a todos los requisitos para el cumplimiento de la labor orientada, sistemática y responsable. Así también, contaba con un histórico de total relevancia. «Lo fue por haber sido la entidad precursora de la declaración de principios, un programa de trabajo y sus correspondientes estatutos. Su manifestación de principios se caracteriza por la objetividad, concisión y claridad en la formulación de sus propósitos. De todo ello se deduce que la fundación de la *Unión femenina del Paraguay* fue un acontecimiento movimiento feminista en nuestro país; por su protagonismo gremial y político; por la amplitud de propósitos.» (Speratti, 1989: 69).

Serafina Dávalos: rasgos generales de su vida y de su obra

Nuestra autora nació en la ciudad de Coronel Oviedo en 1883. De niña se trasladó con sus padres a Asunción. «Como en casi todas las biografías de mujeres, su infancia permanece invisible.» (Barreto, 2011: 186). En 1898 egresó de la Escuela Normal de Maestras. No se sabe con exactitud, pero en 1901 o 1902 ob-

tuvo el título de Bachiller del Colegio Nacional de la Capital (cf. Barreto, 2011: 186). En 1904 fundó la Escuela Mercantil de Niñas para la formación de peritas mercantiles y contadoras. Fue la primera abogada y considerada la primera feminista del Paraguay. En medio de la caldeada revolución de 1904 le cupo –junto a otras veinte eminentes mujeres– la promoción –sin éxito– de un armisticio a través del *Comité de Mujeres Pro Paz*. Sin embargo, esta acción política femenina fue poco destacada por la historiografía paraguaya. En 1907 obtuvo el grado de doctora en Derecho a la edad de 24 años con la presentación de su tesis *Humanismo*, la cual es una ferviente defensa del feminismo, a más de una crítica al sistema cultural, educativo, político y jurídico del Paraguay de ese entonces.

Merecidamente ganó fama como intelectual y como tal, frecuentó las reuniones del Cenáculo *La Colmena*, donde acudía lo más granado de la sociedad asuncena. Respecto a su participación afirma Milda Rivarola en el *Prólogo* de la reedición de *Humanismo* de Dávalos:

Convocados por la autoridad de un Viriato Díaz Pérez, de un Manuel Domínguez o de un Juan Silvano Godoi, cenan y discuten de artes, ciencias y literatura jóvenes intelectuales venidos de formaciones y militancias políticas diversas: Rafael Barrett, Juan E. O’Leary, José Rodríguez Alcalá, Arsenio López Decoud, Modesto Guggiari, Fulgencio R. Moreno, Ignacio A. Pane, Ricardo Brugada (h), Silvano Mosqueira, y otros. Algunos de ellos se habían declarado –diríamos casi galante, caballerosamente– feministas [...]; todos debieron aprender –sorprendidos– las reivindicaciones de género que la intelectual paraguaya defendía por vez primera ante ellos. (Dávalos, 1990: XV)

Recordemos que Rafael Barret es un ilustrado anarquista de origen español que ejerció gran influencia en las ideas libertarias de las primeras décadas de este siglo. Fue justamente este pensador quien llamó a Dávalos «La reina de La Colmena. Una colmena sin reina, no sería completa. Es más, no solo sería incompleta, sino, sobre todo, no tendría sentido alguno.» (cf. *Ibíd.*).

En todo caso, si concedemos a Barrett la metáfora de la reina, hemos de aclarar que se trata de una reina totalmente transgresora, pues nombra con claridad, denuncia y desenmascara las injusticias cometidas contra las mujeres. Y como era de esperar, esto la llevó a reinar con dificultad, a ser incomprendida, e incluso mirada con desprecio por numerosas personas, por el solo hecho de ser defensora de los derechos de las mismas, derechos inherentes a todo ser humano. A pesar de toda oposición y resistencia, preparó la tierra y abrió caminos inhóspitos que posibilitaron continuar avanzando por la senda de ideales libertarios y humanizantes.

Un párrafo de su obra expresa lo siguiente: «Así, si queremos construir un país verdaderamente democrático en el que la libertad, la justicia y la igualdad, sean hermosas realidades, debemos empezar por organizar el hogar sobre la base de una perfecta igualdad.» (Dávalos, 1990; 28). Pensamiento de notable vigencia en la actualidad.

En 1908 ocupó el cargo de Miembro del Superior Tribunal de Justicia, el organismo de más alto rango en el Poder Judicial. Fue la primera mujer en conquistar dicho empleo. Se distinguió como extraordinaria catedrática en las instituciones secundarias de donde egresó [sic]. Su diligente labor docente y su magnífica profesión de abogada le permitieron obtener una solvencia económica en las primeras décadas del siglo XX.

Reconocida internacionalmente, en 1910 asistió como Delegada oficial del Paraguay al Congreso Internacional Femenino celebrado en Buenos Aires. En dicho acontecimiento presidió la Comisión de Derecho y, a pedido de la organización, clausuraba el evento con un elocuente discurso. Allí mismo fue nombrada Miembro del Comité Ejecutivo de la Federación Panamericana de Mujeres. En 1920, participa junto a María Felicidad González y otras, del Centro Feminista Paraguayo. (Quevedo, 2000)

Estimaba la igualdad jurídica como un factor fundamental para el cambio de situación social de las mujeres. En este sentido, su preocupación por la realidad de injusticia en la que vivían las mismas la llevó a ser Consejera de la *Liga Paraguaya Pro Derechos de la Mujer*, junto a Elida Ugarriza de Gaona y Virginia

Corvalán de Larán, ambas doctoras en derecho, al igual que Serafina. Junto a este equipo fuerte, en el año 1936, cumplió una importante labor en la modificación de las leyes discriminatorias contra ellas. Luego fue Presidenta Honoraria de dicha agrupación.

Serafina pertenece a ese grupo de mujeres que contravinieron todas las “reglas” que en su época condicionaban enormemente el comportamiento, el papel y el destino de una mujer, pero que abrieron el camino a otras muchas. «Sus actividades educativas y feministas le permitieron desempeñar varios cargos de relevancia en organizaciones de ese género» (cf. Quevedo, 2000) junto a otras mujeres de vanguardia como: Virginia Corvalán, María Felicidad González, Élide Ugarriza, María Casatti, entre otras. ¿Cómo imaginarnos lo que significa ser feminista en los albores del siglo XX sin ellas? Hoy las calificamos como pioneras, trasgresoras, subversivas, osadas, sabias y visionarias, pero en su momento fueron tachadas incluso de “herejes” debido a que soñaron y lucharon contra las arraigadas convicciones religiosas de sumisión obediente al varón.

Esta irrupción del esfuerzo contestatario de las mujeres feministas paraguayas en busca de la adquisición de sus derechos civiles y políticos, igualdad entre los sexos y eliminación de todo tipo de discriminación, adquiere extraordinarias características y valor (cf. Corvalán, 2013: 9).

Tal como muchos otros de los que se atreven a soñar un mundo más justo y equitativo para los marginados y desheredados de la tierra, falleció en el más absoluto de los olvidos y en la más dolorosa indigencia, un 27 de setiembre de 1957. Sus restos descansan en el Cementerio de la Recoleta. Así también, y como si todo fuera poco, se le negaron los funerales cristianos, que para su edad y contribuciones a la sociedad civil la hacían merecedora de ese rito religioso acostumbrado e importante. La causa de dicha privación, para algunos, se debió a sus actividades y creencias positivistas. Pero si realmente esa fuera la razón, por qué entonces los demás integrantes de *La Colmena*, donde ella

participaba y estaban, asimismo imbuidos de dichas creencias, no fueron tratados de ese modo. A mi juicio, más bien se debió a su trabajo transgresor a favor de la dignificación de la mujer, en igualdad de condiciones con el varón, que le valió la incompreensión, el marginamiento social y su propio aislamiento. Opción demasiado osada para una época en la que la principal función de las mujeres estribaba en ser madres y amas de casa. De ahí que, si hubiera sido varón se le habría disculpado todo, pero al ser mujer el precio que tuvo que pagar fue muy caro. Tal y como sucede en la actualidad con muchas de las mujeres que apuestan por la construcción de una sociedad más respetuosa de sus derechos.

Sin embargo, llegaron otros tiempos para la reivindicación y el reconocimiento pleno de su fecunda labor como feminista decidida e íntegra.

Serafina Dávalos y el Humanismo feminista

Las ideas esenciales de Serafina Dávalos están vinculadas a la corriente de pensamiento Humanista Renacentista e Iluminista, el cual intenta recuperar parte de la historia silenciada de la lucha y el pensamiento de las mujeres paraguayas. La publicación de su tesis doctoral *Humanismo* en 1990, treinta y tres años después de su muerte y ochenta y tres desde su primera edición, evidencia la poca conciencia que había entonces de la trascendencia e importancia de sus ideas. De ahí cogimos que las ideas de esta tesis constituyen un verdadero pensamiento feminista que enfoca su crítica al patriarcado en sus diversas expresiones.

Obviamente, la clase intelectual paraguaya de su época se vio incomodada por el novedoso planteamiento de considerar la igualdad jurídica de la mujer. Fue preciso el apoyo de algunos juristas sensibilizados con las ideas feministas quienes determinaron se le otorgue el grado de Doctora en Derecho por la Universidad Nacional de Asunción. Esto no sólo por el carácter eminentemente masculino del cuerpo directivo, docente y alumnado

en general, sino por las concepciones de fondo que justificaban los abusos de poder civil de los varones sobre las mujeres. La enseñanza reiterada de la asignatura de Derecho Romano traía siempre a la discusión la invalidez de los reclamos femeninos pues, implicaba los reaseguros de los derechos civiles y políticos prioritarios de los varones sobre las mujeres en cuanto a matrimonio, propiedad y sucesión.

La exposición de esta tesis causaría gran controversia al ir minando los fundamentos antifemeninos acerca de los derechos civiles y, por consiguiente, malestar entre la clase intelectual de su época por cuestionar la sujeción jurídica y política de las mujeres a una sociedad patriarcal. Por este motivo, los pocos ejemplares publicados fueron púdicamente sacados de circulación y guardados en archivos privados bajo siete llaves. Razón de su interesado “olvido” por tanto tiempo.

La autora defendía entonces la conveniencia de considerar los derechos de la mujer como determinante para lograr el cambio de su situación social. El ejercicio activo de la ciudadanía encontraba leves apoyos en las clases más progresistas y sería resistencia entre las familias conservadoras, muchas veces, directos impugnadores de las reivindicaciones igualitarias.

De ahí que, algunos historiógrafos conservadores se expliquen en el activismo social masculino, en detrimento, muchas veces velado o expresamente omitido interés por invisibilizar las gestas sociales femeninas en su lucha por la emancipación de las mujeres. Citaremos a modo de ejemplo, a algunos representantes de la intelectualidad paraguaya. Será justamente el investigador Raúl Amaral, autor de la obra *El novecentismo paraguayo. Hombres e ideas de una generación fundamental del Paraguay* (2006), extenso compendio que reúne medio siglo de investigaciones, quien omitiría mencionar a Serafina Dávalos como una de las más grandes intelectuales de la época, según la alusión de Gómez Lez (2014) al título de la obra mencionada:

Ya su título nos advierte que no encontraremos allí nombres femeninos, salvo alguna alusión a Josefina Plá (y algunas argentinas), entre múltiples referencias. Amaral recurrió como fuentes a Carlos R. Centurión y su voluminosa obra en dos tomos, *Historia de la cultura paraguaya* (1961), deudora a su vez, de otra bibliografía de Amaral, *El Paraguay en marcha* (1907) de José Rodríguez Alcalá, quienes, a pesar de aportar datos biográficos sobre Serafina Dávalos, arrastran la omisión de su membresía al cenáculo literario *La Colmena*. (Gómez Lez, 2014: 229-230)

Se intenta naturalizar la perversa marginación jurídica en una cultura androcéntrica, omitiendo el relato histórico del aporte liberador de ciertas mujeres y sus contribuciones a la emancipación social y cultural de un país. En las conclusiones de su obra *La imagen de la mujer en el discurso nacionalista paraguayo*, la Dra. Gaya Makarán explica que el reconocimiento fáctico a las mujeres no está a la altura del reconocimiento simbólico debido al carácter profundamente machista y paternalista de la sociedad paraguaya (cf. Makarán, 2013: 70-71). El pensamiento de Serafina Dávalos resultaba demasiado precoz para la época –y lo sigue siendo hoy–. Era impensable aceptar el papel de la mujer, determinado por su sexualidad, marcado por el sacrificio y subordinado totalmente al varón, único propietario del saber y del poder; mientras que a la mujer se le atribuía un papel pasivo, reducido a sus funciones biológicas y domésticas. Interpretado y legitimado por el discurso masculino como único depositario de la verdad y de todas las prerrogativas.

Y es esto precisamente lo que nuestra autora denuncia. Con su liderazgo intelectual contradice existencialmente los prejuicios de la inferioridad femenina en todos los ámbitos. A este respecto, desarrollaremos en lo que sigue, determinados puntos esenciales de su tesis que dan cuenta de su pensamiento humanista feminista.

El feminismo contra el biologismo positivista

En el primer capítulo de su tesis encontramos su frontal oposición a la tendencia de la época a acentuar las diferencias

biológicas entre varón y mujer para darle un tinte “científico” a los argumentos antifeministas.

Voy a exponer sumariamente los principales cargos que arguyen en este terreno en contra de la mujer para arrojarle al rostro el más bárbaro veredicto que tribunal alguno haya pronunciado, como es la monstruosa sentencia que le dice: *tú no eres persona, tú eres cosa*, desconociendo la unidad del género humano. (Dávalos, 1990: 10)

Apelar a la “naturaleza” para justificar la inferioridad de la mujer es una falacia que no tiene consistencia argumentativa. Estas consideraciones esencialistas y estereotipadas basadas en diferencias biológicas, fueron defendidas por Augusto Comte en su obra *Curso de filosofía positiva* (1830-1842). En el auge de una naciente sociología científica a mediados del siglo XIX, Comte refiere la existencia de tres rupturas fundamentales en la historia del pensamiento: el estadio teológico, el metafísico y el científico, propio de la modernidad. Sin embargo, obviando la participación de las mujeres en esta disrupción del pensamiento, se observa en dicho autor una profunda continuidad de los postulados teológicos estudiados con anterioridad, sustento de dichas concepciones que para los científicos de su época son retomados dogmáticamente en su faz empírica y positiva. Cuando a la inversa, las ciencias observacionales tienen por deber desmentir sus postulados de discriminación binaria como profundamente ideológicas, teniendo en cuenta su carácter de prejuicios interpretados social y culturalmente.

Indudablemente que el sexo ha de tener una gran influencia sobre el individuo; pero no hasta el punto de borrar la unidad del género humano, es decir, formar otra especie dentro de la especie humana. Las leyes fundamentales de la naturaleza humana son idénticas en el varón y la mujer. (Dávalos, 1990: 10)

Así, al acentuar no el carácter de unidad del ser humano, sino un orden binario que da primacía a los valores sociales masculinos acentuando los biológico-sexuales de las mujeres pro-

mueven la tergiversación no ya teológica, sino científica de sombrías consecuencias. La aceptación de dicha concepción termina siendo un argumento estigmatizante que marca a las mujeres desde el nacimiento y conforma leyes, instituciones políticas y económicas, cosmovisiones, normas morales y maneras de pensar y sentir subordinado al varón en razón del sexo biológico. La ciencia positiva entonces, termina siendo sierva legitimadora del lugar asignado a la mujer en el orden patriarcal basado en el dominio y, por tanto, generando desigualdad, injusticia y jerarquización política (cf. Martínez Simancas, 2004: 27). Makarán interpreta bien los supuestos de una feminidad idealizada social y culturalmente en la época en que Dávalos postulaba su tesis:

Los supuestos atributos de la feminidad [...], tienen un claro objetivo de reforzar la distribución desigual de papeles sociales, donde la mujer por “naturaleza” sería predestinada a servirle al hombre o concentrarse en su función biológica. Con cierta perversidad se suele poner énfasis en los principios de la complementariedad de los sexos, donde cada uno tiene su lugar bien establecido, fijo y justificado por supuestas inclinaciones naturales. Al mismo tiempo se calla el hecho de que esta «complementariedad armónica y natural», por un raro truco de magia, le entrega al hombre el papel privilegiado en la sociedad, condenando a la mujer a ser paria de la historia. (Makarán, 2013: 71)

Serafina cuestiona la idea de que el rol maternal sea la única posibilidad de realización de la mujer. Afirma que el Humanismo permea tanto al varón como a la mujer; por tanto, reducirla a la única misión de ser madre, es también reducirla a la categoría de cosa.

La función materna que se les asigna socialmente a las mujeres no proviene de la biología, sino de la cultura. No es natural, sino producto ideologizado e interesado del patriarcado. Se educa a las muchachas para un ascenso social basado en la sujeción –que Dávalos pretendidamente equipara a la condición del esclavo–. La mujer convertida en esposa y luego en madre reproduce la ideología androcéntrica aprendida; expuesta brevemente, esta

consiste en la idealización del varón blanco, occidental, heterosexual y católico como el centro y el prototipo de humanidad. Este rol clasista, elitista y conservador no proviene de ella misma, sino que le ha sido impuesto históricamente. Según Makarán, se apoya tempranamente en los postulados antifeministas de la naciente burguesía nacionalista. Enfoque que, aclaramos, aún no ha sido suficientemente desarrollado por Serafina Dávalos en la época de su formulación del feminismo como *Humanismo* (1907), pero que se encuentra en la base social de los prejuicios ideológicos nacionalistas.

La mujer es una figura crucial para la nación, sin embargo, se le atribuye un papel pasivo, reducido a sus funciones biológicas y domésticas, interpretado y legitimado por el discurso masculino, depositario del poder. Según estos planteamientos, si la mujer hace posible la comunidad “en sí”, es el hombre quien la conduce a una comunidad “para sí”. (Ibíd.: 47)

Asimismo, «existe una relativa uniformidad en todas las civilizaciones en dividir el mundo entre lo femenino y lo masculino, y aunque cada cultura les asigna unos contenidos distintos, la valoración positiva de lo masculino sobre lo femenino se mantiene. Son tan rígidos e invisibles que sólo a través del feminismo nos damos cuenta de lo importantes que son y las consecuencias sociales tan graves que tienen» (Martínez Simancas, 2004: 28).

De ahí que, posicionada a partir de dicho paradigma feminista, Serafina Dávalos se atrevía a cuestionar el rol de madre como el fundamental para las mujeres, «cuando que –como afirma Line Bareiro en el *Prólogo* de *Humanismo*–, aun en 1986 el ser madre configuraba todavía la identidad misma de la mujer en el Paraguay (...) ¿Cómo era posible en este país de Residentas, que lo soportaron todo sin pedir nada para sí, que alguien plantease en términos de esclavitud al matrimonio? ¿De dónde salió esta demócrata que veía en la desigualdad de género la base del despotismo?» (Bareiro en Dávalos, 1990: V-VI).

En estos términos el *sumun* de la libertad de la mujer, desde un punto estrictamente biológico solo puede ser el matrimonio.

El cual, al no ser una opción más de vida se convierte en su época en verdadera esclavitud. Se concibe entonces, la libertad solo como un privilegio para el varón, pero no para la mujer. Y ella lo sentía, sin duda alguna, en su propia vida. Nada más absurdo estudiar teorías que nada tienen que ver con la propia existencia. Hoy nos resulta difícil aceptar dichos fundamentos, sin embargo, las mujeres conquistaron ciudadanía gracias a que ampliaron con argumentos sólidos y no sólo basadas en su condición biológica, conceptos como la igualdad, la libertad y el derecho.

Todas las veces que se habla del “Problema de la Mujer”, lo que más despiadadamente se explota en contra de ella, es su condición de madre. En efecto, sus impugnadores declaman sobre lo sublime y santo de la maternidad, haciendo alarde de una sensiblería hipócrita, la llaman misión celestial, sacerdocio divino... y luego enuncian, con los honores de una verdad inconcusa, que la *única* misión de la mujer, es la de ser madre. [...]

En paridad de condiciones, ¿por qué no se ha de sostener que la única misión del hombre es la de ser padre? Además, es un hecho evidente que cada vez más numerosas mujeres, no llegan a ser madres. (Ibíd.: 9)

Por tanto, es una muestra clara de que las mismas no están determinadas por su biología. Identificar a la mujer con la maternidad es un claro reduccionismo mutilante. Proclamar que la mujer debe desempeñar necesariamente el papel de madre, es negar la libertad y el derecho de vida a aquéllas que han elegido un camino distinto.

No me dirán que establecen leyes teniendo en cuenta únicamente la mayoría; porque tratándose de esta cuestión, las estadísticas demuestran que el promedio de las mujeres casadas (y el matrimonio es la única forma legítima de constituir familia) no pasan del 50 % en el mundo civilizado.

Y aunque estuvieran en mayoría, ¿por qué se ha de negar el derecho de vida a la minoría? Esto es pretender que la mujer no tiene valor individual alguno; que sólo sirve como instrumento de fabricar hijos y si no cumple tal fin, ¡que perezca! Extraña y absurda idea que riñe con la personalidad humana. (Ibíd.: 9)

Serafina Dávalos estaba más inclinada a seguir los postulados utilitaristas de August Bebel y de John Stuart Mill, a la par, estos insignes feministas criticaron los determinismos biologists en auge. Tal, por ejemplo, los trillados argumentos sobre el inferior tamaño del cerebro de las mujeres; trataban de justificar con ello la inferioridad de la mujer. En la tesis de Serafina, estas cuestiones son ampliamente debatidas y citadas con contraargumentos. Asimismo, concuerda en varios aspectos con ideas semejantes a las defendidas por Mary Wollstonecraft. El ser humano, varón o mujer, no es un medio para, sino un fin en sí mismo: aunque no sirva para nada. Este es justamente uno de los puntos principales que Wollstonecraft critica a Rousseau: la naturalización y el determinismo biologista con el que éste presenta a las mujeres (cf. Cobo, 1995: 251).

Esta autora, Rosa Cobo, enfatiza sin rubor el origen androcéntrico del republicanismo democrático de Rousseau. Propone la tesis de que Rousseau alentaba la Razón como predominio masculino, porque pretendía reproducir el espíritu de la República Romana al caer la Monarquía, en el liderazgo de la Revolución Francesa. En ese sentido, sus partidarios, afirma Cobo, eran opuestos a la inclusión de las mujeres como ciudadanas, en el espíritu del Humanismo. Dichas ideas favorables a las instituciones romanas también pueden encontrarse en Maquiavelo (*La Segunda década de Tito Livio*). Dichos pensadores recurrieron a las diferencias sexuales para justificar la no inclusión de las mujeres como ciudadanas.

Contra el derecho del más fuerte

Las raíces de la fuerte convicción feminista de Dávalos hay que buscarlas en los postulados erróneos del determinismo biologista formulados claramente mucho más tarde por el biólogo estadounidense Richard Lewontin. Como experto en biología, sostiene la falsedad de sus argumentaciones en la pretensión de que la “naturaleza humana” entendida como las tendencias biológicas

que comparten todos los seres humanos da lugar a sociedades jerárquicamente organizadas en términos de estatus, riqueza y poder (cf. Lewontin, 1987: 88-94).

Ninguna persona queda acotada en una forma, una fisiología y un comportamiento. Antes bien, el individuo es una historia de formas, fisiologías y comportamientos, una historia que se inicia en el momento de la concepción y sólo termina después de la muerte, con la descomposición del cuerpo en sus elementos constituyentes. Por tanto, la descripción adecuada de una persona no se limitará a una sola caracterización, ni siquiera a una serie de ellas; abarcará toda una serie de caracterizaciones en una determinada secuencia temporal, una historia de desarrollo. (Lewontin, 1984: 15-16)

Sin embargo, pese a estos avances del conocimiento, persisten en la actualidad ciertas elaboraciones basadas en el determinismo biológico que se aplican a las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres. Dicho argumento determinista biológico procede del siguiente modo: empieza citando la evidencia, los supuestos “hechos” de las diferencias de posición, estatus y poder entre hombres y mujeres en nuestra sociedad. Se considera que estos hechos, tomados como incuestionables, dependen de tendencias psicológicas anteriores que se explican, a su vez, por las diferencias biológicas subyacentes que presenta la estructura del cerebro o de las hormonas de hombres y mujeres.

Desde esta visión biologista se enfatiza la potencia engendradora de la mujer, su deseabilidad y su coquetería en detrimento de su formación cultural y aptitudes para las obras de la inteligencia. Se la deja en la obscuridad de la ignorancia a propósito para después separarla de las responsabilidades ciudadanas y confinarla a los quehaceres domésticos.

De este modo, es constantemente admirada por sus cualidades físicas, psíquicas, si se halla favorecida por la naturaleza y por la benevolencia social; en caso contrario, nunca es aplaudida por inteligente y racional, sino por bonita y graciosa. (Dávalos, 1990: 17)

Los elogios que recibe responden, la mayoría de las veces, a meras frivolidades externas e intrascendentes. Este trato que se le prodiga responde a una supuesta inferioridad no solo existencial, sino ontológica de la mujer, en relación al varón. Y, por lo tanto, según el androcentrismo es un trato justo que responde a su esencia misma. Discurso, por lo demás, ideologizado, interesado, que busca evitar «la emancipación de las mujeres, pues libres, dejarán de ser en sus manos [de los varones], los viles instrumentos de sus caprichos y concupiscencias.» (Dávalos, 1990: 16).

Quizá el mayor sostén de esta formulación errónea sea el interés de perpetuar la esclavitud de la mujer bajo el dominio del varón. Sin llegar a ese extremo de sujeción servil, siempre perversa y observable hasta el día de hoy, es rescatable el esfuerzo de hombres y mujeres que hicieron lo posible por remediar esta injusticia. Entre los paraguayos, citamos como fervientes feministas a Arsenio López Decoud, Cecilio Báez e Ignacio A. Pane. Otro tanto lo fueron los españoles Rafael Barrett y Viriato Díaz Pérez. Muchas veces, fueron criticados por gestos y actos que lo enfocaban como protectores o directos promotores de las ideas feministas.

Aspectos destacables de estos pensadores es que a través de la prensa alentaban a las mujeres a organizarse y a defender sus derechos. Eran críticos del determinismo biologista (sin formularlos en términos de Lowentin, por supuesto) y audaces defensores de las reivindicaciones ciudadanas femeninas.

En la actualidad hay mayor justificación científica para explorar y tratar de entender la gran variedad entre los individuos que la engañosa supuesta diferencia entre los sexos. Esta tendencia solo responde a una ideología androcéntrica, clasista, reduccionista e interesada, que pretende llamarse científica, que degenera la realidad y aspira anular la libertad y la creatividad humana. Sin embargo, en el caso de las mujeres, es precisamente la educación que recibe lo que les imposibilita el desarrollo de la autonomía y del crecimiento personal.

El derecho positivo y la mujer

Cabe apreciar en estas formulaciones la profunda sintonía con el pensamiento de Stuart Mill, sobre la mujer en *La esclavitud femenina* (1869). Por ejemplo, Dávalos entiende la autonomía femenina no como oposición, sino como afirmación de sí ante el derecho. En el derecho la mujer necesita ser educada tanto como el varón. En ello no puede haber ningún privilegio o exclusividad. La vía efectiva de este cambio de posición social, sería la educación formal de las señoritas como futuras ciudadanas, instrucción sin la cual, la introyección de un carácter absolutamente contrario al del varón la orienta a no tener iniciativa, a ir contra su voluntad, y a someterse acriticamente a la voluntad del hombre, su esposo o padre (cf. Mill, 1986: 28). Sólo la ilustración, el cultivo de las letras, las artes y las ciencias puede dar una dimensión de los innumerables potenciales humanos de la mujer. De allí el combate de Serafina a la mera coquetería y sensualidad como distorsión de la femineidad, que termina en una sujeción abyecta y degradante de la mujer.

Los varones las han infiltrado hasta la médula el veneno de la discordia, de la división con un procedimiento que retrata de cuerpo entero su más feroz egoísmo; pues sencillamente, acaparándose todos los medios de subsistencia y adueñándose de todas las posiciones sociales, provocan en las mujeres la lucha por el hombre, ofreciéndose como premio a las más listas en engatusarlos y atraparlos por el matrimonio.

[...]

El hombre ve exclusivamente en la mujer, su grado de deseabilidad como instrumento de placer; por eso provoca y aplaude en ella todo refinamiento sensual; atrofia con la falta de cultivo las facultades superiores de su alma y las combate con un sistemático desprecio. (Dávalos, 1990: 17)

Según expresiones de Stuart Mill, el varón la quiere no solo una esclava, sino una odalisca dispuesta a todos los placeres del mismo. De allí la educación diferente que se da a la mujer, creyendo así domesticarla mejor para cumplir dicho fin.

La esposa penetrada hasta la médula de su deber de agradar, es forzosamente disimulada, no es transparente con el marido; ni puede ni debe serlo; pues, ¿cómo podrá exponer a su dueño sus disgustos íntimos que reconoce por causa, las más de las veces, faltas de delicadeza del mismo?; ¿cómo hablarle en sus horas tristes, de las zozobras y debilidades que llenan a veces de congoja aún el alma de los caracteres mejor templados? Hacer todo eso sería, proporcionar motivos de disgusto a aquél a quien hay que agradar siempre; sería atentar contra su deber más fundamental. (Dávalos, 1990: 19)

Donde las denuncias de Serafina Dávalos alcanzan mayor lucidez y vigencia es en el área jurídica, como lo afirma ella misma en un apartado de su tesis *Humanismo*. «Su crítica se dirige a la legitimación de la desigualdad que hace el derecho positivo, que además se sirve del atributo de ser coincidente con el derecho natural. La pensadora observa, y con razón, que existe una considerable distancia entre ambos [derecho positivo y derecho natural].» (Barreto, 2011: 189).

Veámoslo conforme a sus propias palabras:

... ¿Acaso el derecho positivo no se jacta de ser la expresión genuina del derecho natural? Y vamos al grano: ¿no considera natural la desigualdad de los sexos, la superioridad del hombre sobre la mujer, no considera natural que la mujer es incapaz de gobernarse a sí misma, que se la debe tratar como a una chiquilla que para bien suyo hay que mantenerla atada de pies y manos? Considera natural, así como en otro tiempo ha considerado natural la superioridad del amo sobre el esclavo, relegándole a la categoría de cosa, al patricio sobre el plebeyo, de la misma manera que creyó que los esclavos y los plebeyos eran incapaces de gobernarse a sí y no podrían tener personalidad propia; así como los blancos creían natural su poder sobre los negros.

Es sabido que el derecho positivo de un pueblo en una época dada de su vida, no es sino la sanción del orden ya establecido por la costumbre, costando esfuerzo secular y trabajo de siglos para transformarlo a fuerza de la razón. ¡Cuán difícil es conseguir que una idea nueva se abra paso en la fila apretada de las preocupaciones seculares! [...] ¿Quién desconoce los esfuerzos titánicos de los que proclamaban la libertad en lucha gigantesca con los esclavistas, que no abandonaban el campo haciendo una resistencia desesperada? (Dávalos, 1990: 21-22)

Esta fuerte equiparación de la condición de la mujer semejante a la del esclavo es la piedra miliar que fundamenta las reivindicaciones ciudadanas femeninas, incluso la promoción del derecho al voto. Porque la fuerte cultura patriarcal estaba muy centrada en sí misma como para tomar distancia y darse cuenta de que media humanidad carecía de los derechos humanos básicos. En el modelo de la ilustración en la cual la legitimación venía dada solo por el voto masculino, esta perspectiva bastante unilateral le impedía tomar conciencia de que la falta de libertad de elegir y de ser elegidas es, en definitiva, permanencia de la mujer en la esclavitud y en la minoría de edad.

Obviamente, los valores van cambiando con el tiempo y estas afirmaciones tajantes hay que morigerarlas después de años de lucha por los derechos, donde las mujeres han conquistado incluso el derecho al sufragio. Pero queda el testimonio del esfuerzo de personalidades, como Serafina Dávalos, por la dignificación de la mujer paraguaya desde los primeros años del siglo XX.

Feminismo igualitarista en la actualidad

Si la mujer paraguaya ambiciona ganar la igualdad en el ámbito público es indispensable ganarla también en el hogar, una tarea difícil y de largo recorrido, que ninguno de los países del mundo ha alcanzado en su plenitud. Si la mujer hoy en día está logrando entrar al mundo tradicionalmente masculino y es cada vez más bienvenida, el hombre todavía suele negarse a participar en el mundo “femenino”. (Makarán, 2013: 57)

Así las cosas, habiendo en nuestro país una cantidad importante de mujeres con un alto nivel de preparación académica, la mayoría de ellas no tiene acceso al poder. Una expresión de esta realidad es que desde el 2015 una *Ley de Paridad* espera ser tratada en el Congreso. Su aprobación sería fundamental para romper la desigualdad existente hasta hoy día en los espacios de poder entre hombres y mujeres. Asimismo, urge un proyecto de *Ley de protección integral a las mujeres en contra de la violencia*

que fue aprobada de forma general, pero aún falta su tratamiento de modo particular.

Dicha ley contempla el abordaje de la violencia en contra de las mujeres como un problema estructural, como una cuestión de derechos que debe ser atendida y garantizada por el Estado de manera integral. Esto es, a través de una serie de políticas, de tal modo que se logre cumplir con las disposiciones Constitucionales y con los Tratados Internacionales. Y más aún, en tanto que dichos tratados han sido ratificados por el Estado paraguayo en relación a la equidad entre hombres y mujeres, así como al derecho a vivir una vida sin violencia e injusticia.

Todavía quedan muchos desafíos para que la libertad y la igualdad se hagan realmente vigentes para las mujeres. Y que el derecho positivo sea un recurso efectivo que haga cumplir estos pregonados valores de la Ilustración.

Comoquiera que sea, nunca faltan las honrosas excepciones. Veamos lo que piensa sobre el rol la mujer en la sociedad uno de los más grandes de la literatura paraguaya, el laureado escritor Augusto Roa Bastos:

Mi aspiración concreta, como ciudadano, es que alguna vez, y tanto mejor cuanto más pronto, la mujer acceda naturalmente, en los cargos electivos del Estado, a las más altas dignidades, no solo como componentes del Gobierno, del Parlamento, de la Magistratura y de la docencia en todos sus niveles, sino también en el control, supervisión y fiscalización de los principales entes estatales a través de sus auditorías. Las mujeres son más honradas que los hombres. (Roa, 2014: 30)

Balance provisional del feminismo

La conciencia de dignidad personal, justicia y equidad en las relaciones de género estaba profundamente arraigada en algunas mujeres y varones intelectuales en el Paraguay a inicios del siglo XX. Es pertinente reconocer que fue precisamente el movimiento feminista paraguayo uno de los pioneros en la lucha por los derechos civiles de la mujer. El feminismo incipiente, en

tanto que movimiento social y teoría política, había puesto de manifiesto la situación de desigualdad y de discriminación hacia las mujeres. Señalaba que la sociedad de entonces estaba construida conforme a un sistema patriarcal. Dicho sistema tenía perfilado el universo simbólico en una doble conceptualización, lo masculino y lo femenino. Asimismo, este recorría transversalmente la organización social: desde la política, la economía y el mundo laboral hasta la cultura, el arte y los modos de pensar y sentir de hombres y mujeres.

En una sociedad liberal conservadora, como la que regía desde la posguerra del 70, las mujeres se desempeñaban en roles estrictamente maternales y domésticos: casa, hijos, marido. El derecho a ingresar a la universidad, a administrar sus bienes y a votar les estaba prohibido. En otros términos, el concepto de los derechos del ciudadano en el liberalismo presentaba un escollo insuperable para las mismas. Su enfoque meramente teórico y abstracto, en la práctica se entendía como que la ciudadanía debía ser ejercida solo por hombres. Sin embargo, el impacto de las esquilas del Movimiento de la Ilustración llegó hasta nuestro país y dinamizó a muchas mujeres, entre ellas, contados varones, a luchar por sus justos derechos, en igualdad de condiciones.

En la década de los años 80 surge en el país una nueva generación de feministas que embanderaron la igualdad ante la ley. Con la consigna “Por nuestra igualdad ante la ley” y el emblema de una flor realizaron un encuentro nacional, que condujo a la iniciativa de plantear las modificaciones del Código Civil, que contenía innumerables discriminaciones entre los derechos del hombre y la mujer en la relación matrimonial. Esa gran institución donde se daba, y todavía se sigue dando, la esclavitud de tantas mujeres, en desmedro de su legítima autonomía, dignidad y libertad personal.

Rastrear en los complejos entretelones de nuestra historia nacional nos ha de llevar a mirarla con ojos más realistas. Esta perspectiva nos permitirá ver que la construcción de la sociedad ha estado y está repleta del liderazgo, de la inspiración, del pen-

samiento, de la acción y del aporte de las mujeres en todos los ámbitos. Hemos mencionado solo a algunas, a las más destacadas del momento, como: María Felicidad González, Serafina Dávalos, Virginia Corvalán, entre otras. Sin embargo, no podemos perder de vista que muchas de ellas aún permanecen anónimas. Es más, han soportado las huellas del sufrimiento, la marginación, la exclusión y la persecución a causa de haber infringido mandatos de género de la época.

Conforme al criterio de género es fundamental valorar el rol de las mujeres en la sociedad más allá del espacio público. A este respecto, es esencial que se sigan replanteando la posición de las mismas y que sus derechos básicos sean reconocidos. Solo así será posible que participen de modo paritario, y en igualdad de condiciones, con el varón en los espacios relevantes donde se toman las decisiones.

Curiosamente, hoy las mujeres siguen ganando menos que los varones por el mismo trabajo, siguen siendo discriminadas en los centros educativos y siguen teniendo menos oportunidades de educación. Asimismo, ostentan la tasa de analfabetismo más alta, mayores obstáculos para el ingreso al mercado laboral, su derecho a la salud, y particularmente a la salud sexual y reproductiva, sigue sin ser atendido adecuadamente. Nuestro país cuenta con un índice de muerte materna más alta de la región. En este contexto es muy difícil, para no decir imposible, que puedan estar en igualdad de condiciones para ocupar los espacios públicos que en justicia les corresponde.

Igualmente, el reconocimiento simbólico de la grandeza de la mujer no siempre va acompañado del reconocimiento efectivo de sus derechos en Democracia. Los discursos están llenos de elogios, mientras que en la realidad todavía ejerce un papel social subordinado. Su rol, en la mayoría de los casos, se limita a la reproducción biológica, hogar, familia, trabajo de cuidados y manutención, entre otros. En efecto, las áreas reservadas para los varones, como: poder político y económico, liderazgo y funciones públicas, son espacios, en la práctica, vedados para las mujeres.

De ahí que la finalidad de los movimientos feministas en el país ha de seguir apuntando a fortalecer la búsqueda de igualdad en todos los ámbitos, así como la vigencia y revalorización de la democracia. En este sentido, las academias han de ser los areópagos donde las ideas de justicia y equidad entre los géneros se constituyan en los ejes transversales de los planes y programas de estudios. Los agentes multiplicadores que egresen de estos centros educativos han de constituirse, junto a otras organizaciones de mujeres, en los verdaderos propagadores de los valores que hagan posible una sociedad con más espacios efectivos para las mismas.

Bibliografía

- Álvarez, Silvina (2001). «Diferencia y teoría feminista». En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Elena Beltrán, Virginia Maquiería, Silvina Álvarez y Cristina Sánchez (Eds.) Madrid: Alianza.
- Amorós, Celia (1997). *Tiempo de feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Barreto Valinotti, Ana M. (2011). *Mujeres que hicieron historia en el Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- Cobo, Rosa (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau. Feminismos*. Madrid: Cátedra.
- Corvalán, Graziella (2012). *La construcción social del movimiento feminista paraguayo*. Asunción: Servilibro.
- Corvalán, Graziella (2013). *Movimiento feminista paraguayo. Su construcción social*. Asunción: Servilibro.
- Dávalos, Josefina (1990). *Humanismo*. [1907] Ed. Facsimilar. Asunción: Centro de Documentación y Estudios (CDE).
- Eisler, Riane (1990). *El cáliz y la espada. Nuestra historia, nuestro futuro*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos Ed.
- Falcón, Lidia (2000). *Los nuevos mitos del feminismo*. Madrid: Vindicación Feminista.
- García De León, María Antonia (2002). *Herederas y heridas. Sobre las élites profesionales femeninas*. Madrid: Cátedra.

- Gómez Lez, Osvaldo (2014). «II Mujeres, exclusión y emancipación en el 900 paraguayo». En Gómez Lez, Osvaldo y Miguel Zarza, (Comp.). *Pensadores (as) del 900*. Asunción: CIF - SNC.
- Hutchinson, R. W. (1978). *La Creta Prehistórica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lagarde, Marcela (1989). «Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista». En *Memoria 25*. México: Centro de Estudios del Movimiento Obrero y socialista.
- Lewontin, Richard (1984). *La diversidad humana*. Barcelona: Labor.
- Makarán, Gaya (2013). «La imagen de la mujer en el discurso nacionalista paraguayo». En *Revista de Estudios Latinoamericanos*, N° 57 - 2013, pp. 43-75, México, Distrito Federal.
- Martínez Miralles, Isabel A. «Reseña de El cáliz y la espada». En *ReD n° 18*. Murcia (On-Line) Consultado el 10 de agosto de 2016. Disponible en Internet: <http://ficus.pntic.mec.es/imam0028/caliz.htm>
- Martínez Simancas, Susana (2004). «La imagen del feminismo y las feministas en la sociedad actual». En *Ciudad de Mujeres*. – Alicia Puleo [ed.] (2008) Albacete (On-Line) Consultado el 16 de agosto de 2016. Disponible en Internet: http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf_LaImagenDelFeminismoYLasFeministas-SusanaMartinezSimancas.pdf
- Mill, John Stuart (1997). *Sobre la libertad*. Madrid: Aguilar.
- Mill, John Stuart (1986). *La esclavitud femenina*. Madrid: Alianza.
- Molina Petit, Cristina (1995). «Ilustración». En Celia Amorós (directora). *10 palabras clave sobre MUJER*. Pamplona: Verbo Divino.
- Ontsá, Juan [Dir.] (1983). *La Política. Ideas. Obras. Hombres*. Bilbao: Mensajero.
- Pérez Cantó, Pilar y Esperanza Mó (2000). «Ilustración, ciudadanía y género: El siglo XVIII español». En Pilar Pérez Cantó (Ed.), *También somos ciudadanas*. Madrid: Eds. de la Universidad Autónoma de Madrid.

- Quevedo, Oscar (2000). *Forjadores del Paraguay. Diccionario Biográfico*. Buenos Aires-Asunción: Distribuidora Quevedo de Eds.
- Roa Bastos, Augusto (2014). *Valoración de la mujer paraguaya*. Asunción: Servilibro.
- Sánchez Álvarez, Pilar (2013). *Feminismo de la igualdad versus feminismo de la diferencia*. 22/10/2013 (On-Line) Consultado el 5 de octubre de 2016. Disponible en Internet: <https://pilar-teologiapilar.blogspot.com/2013/10/feminismo-de-la-igualdad-versus.html>
- Sánchez Muñoz, Cristina (2001). «Genealogía de la vindicación». En VV. AA (2001) *Feminismos, debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza. (On-Line) Consultado el 19 de agosto de 2016. Disponible en Internet: <http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2016/08/Varios-Feminismos-Debates-Teoricos-Contemporaneos.pdf>
- Signorelli Marti, Rosa (1960). *La mujer en el mundo antiguo*. Buenos Aires: Editorial Dédalo.
- Speratti, Juan (1989). *Feminismo. La precursora del movimiento feminista en el Paraguay*. Asunción: Ed. Del autor.
- Valcárcel, Amelia (1997). *La política de las mujeres*. Feminismos. Madrid: Cátedra.
- Valcárcel, Amelia (2000). «La memoria colectiva y los retos del feminismo». En *Los desafíos del feminismo ante el siglo XX*. Amelia Valcárcel y Rosario Romero (Eds.) Colección Hypatia. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.
- Vega, Julio César de la (2007). *Diccionario Consultor Político*. Buenos Aires: Centro Editor Contemporáneo.
- VV. AA. (1998). *Lógicas inconsistentes*. Colección Orientación Lacaniana 3. Buenos Aires: EOL.
- VV. AA. (1976). *Asambleas de mujeres de Euskadi y Aizan - II Jornada feminista de Euskadi*. Bilbao: Creza.

Wollstonecraft, Mary (1996). *Vindicación de los Derechos de la Mujer* [1792] (trad. cast. de Carmen Martínez Gimeno), Feminismos. Madrid: Cátedra.
http://www.portalguarani.com/1670_serafina_davalos.html
http://criticayfilosofia.blogspot.com/2012/05/ideologia-y-leche-materna_14.html?m=1

APROXIMACIÓN A LAS IDEAS LIBERALES EN EL PARAGUAY

Por Cristian Andino

Y así, quien quiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente para que esas leyes se ejecuten dentro del país...y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo.

(John Locke, 2006: 128)

Delimitación histórica y conceptual

El surgimiento del pensamiento de la ilustración supuso, en los términos del gran filósofo de Königsberg, Immanuel Kant -en su conocido artículo *Was ist Aufklärung?* de 1784- la salida de la “inmadurez autoculpable”, expresada en su célebre enunciado *sapere aude*, alocución latina que el mismo filósofo traduce por: “ten el valor para servirte de tu propio razón”. Según la idea kantiana, el ser humano debe tener el valor de emanciparse y aprender a pensar por sí mismo, abandonando todo tipo de tutelaje intelectual.

El movimiento ilustrado asumió, precisamente, el desafío de atreverse a pensar por cuenta propia y de buscar, a partir de la “luz” natural de la razón, el criterio que permita alcanzar verdades aplicables a todos los ámbitos prácticos de la vida. El pensamiento liberal es, en este sentido, una de las más grandes expresiones del movimiento ilustrado, fundamentalmente en su vertiente británica, como se verá en las líneas subsiguientes.

Si bien el proceso que terminó por fundar la ideología liberal propiamente dicha duró muchos siglos, pueden describirse, de un modo sucinto, una serie de hechos históricos que marcan notoriamente su gestación y concreción. Por ejemplo, la revolu-

ción inglesa de 1688, por la que se abolió el derecho divino del rey y se estableció por primera vez en una organización política el predominio del sistema parlamentario.

A su vez, el gran desarrollo del comercio, modificó las antiguas tradiciones sociales y este proceso desembocó en la revolución industrial, que provocó innumerables conflictos sociales que obligaron a pensar y modificar los sistemas de representación política de la época.

Gran influencia tuvieron también, sin lugar a dudas, las consabidas independencias de las colonias británicas en Norteamérica, la revolución francesa y las conmociones sociales causadas por las guerras napoleónicas.

En otras palabras, debemos decir que el liberalismo surge como consecuencia de las duras disputas de la burguesía, como nueva clase social emergente, por la obtención del control político del estado, contra la nobleza y la Iglesia, y en un intento por superar los obstáculos que el orden jurídico feudal imperante mantenía sobre el libre ejercicio de la economía. Desde este punto de vista, podemos decir que fueron dos las premisas básicas que dieron pie a la fundamentación filosófica del liberalismo: la libertad del individuo y la necesidad de limitar el poder del Estado.

Por otra parte, en cuanto a las características de las ideas ilustradas que entroncan con el liberalismo inglés, siguiendo a Josep Colomer, (cf. Colomer, 1995, 11-13) podrían sintetizarse los siguientes aspectos:

En primer lugar, su alto grado de *laicidad*, fruto de la reacción contra el proceso de cisma y reforma de la iglesia católica. Esta reacción supuso el alejamiento de la idea de Dios de los asuntos públicos y la religión quedó comprendida como un asunto privado.

En segundo lugar, la prevalencia de una orientación *realista y empirista*, atenta a las circunstancias cambiantes de los hechos sociales y no tanto encasillada en la adopción de modelos ideales aplicables a la realidad política.

En tercer lugar, se parte de una *visión antropológica relativamente pesimista*, que considera que los sujetos humanos tienen motivaciones eminentemente egoístas de búsqueda del propio interés. Esta idea desembocó en la preeminencia de la doctrina *utilitarista* sobre el *iusnaturalismo*, quedando patente la supremacía de las “convenciones”, por sobre las “convicciones”; es decir, la legitimidad jurídica de las instituciones políticas surge a partir del “consenso” y no de convicciones morales que supongan deberes absolutos de obediencia.

Entre los grandes teóricos del liberalismo británico del siglo XVII, XVIII y XIX, podría nombrarse a una serie de autores de referencia obligada, pero para los fines de este trabajo, sólo mencionaremos, someramente, a dos grandes precursores de las ideas liberales en América y el Paraguay, a saber: John Locke (1632-1704) y John S. Mill (1806-1873).

Suele identificarse a John Locke, como el padre teórico del liberalismo político. Aunque los antecedentes de muchas de sus ideas se encuentran ya en los teóricos precedentes, se le atribuye la primicia de la afirmación de que todo gobierno es el resultado de una convención o pacto social entre individuos que celebran dicho acto con el fin de proteger tres derechos fundamentales, a saber: la vida, la libertad y la propiedad de las personas y, garantizando a su vez el derecho legítimo de los ciudadanos a revelarse y de retirar su confianza al gobernante cuando éste no cumple con su función. En las líneas sucesivas se tratará de profundizar en estas ideas.

Locke fue el principal ideólogo de la revolución inglesa de 1688, y sus ideas políticas, si bien se inscriben como continuación del *iusnaturalismo*, están enmarcadas dentro del enfoque empirista y utilitarista que lo lleva a asumir la preeminencia de las decisiones parlamentarias por sobre el origen divino de la autoridad del rey.

De este modo, Locke asume un nuevo concepto de poder, como relación entre individuos, que fluctúa entre el conflicto y la cooperación social. Esto es así, ya que para nuestro autor, y para

la tradición liberal posterior, se parte del supuesto de que en toda relación social priman las conductas individuales egoístas. Entonces, lo que se trata de determinar, teóricamente, es cuál es el régimen político que mejor se ajuste a las características “naturales” de los sujetos humanos.

En sus años juveniles, Locke manifiesta cierta simpatía por el régimen monárquico, pero su pensamiento maduro se decanta definitivamente por la militancia liberal y el apoyo activo al orden parlamentario.

La definitiva unión entre el iusnaturalismo y el utilitarismo en Locke «se encuentra en la creencia que los individuos portadores de derechos innatos absolutos, tienen una racionalidad sustantiva [...] la cual movería a los hombres libres y racionales, actuando por su propio interés, a obedecer a unas normas morales naturales y a pactar consecuentemente su integración a la sociedad civil y la comunidad política» (Ibíd. 14).

Las preguntas básicas del pensamiento político de Locke, se plantean entonces en los años ochenta, en torno al debate sobre los derechos del rey y del parlamento, centrándose en la crítica de la persecución religiosa, los fundamentos de la obligación política y los límites de la obediencia individual a las leyes y los gobiernos.

Aunque la epistemología de Locke niega la existencia de ideas innatas en la mente de los individuos, no obstante, en su visión racionalista y mecanicista del mundo, plantea la evidencia de algunos principios tales como: la existencia de un *Dios creador*, la existencia de una *ley universal de la naturaleza* como decreto de la voluntad divina y la existencia de una racionalidad humana, derivada de la condición de los hombres como seres naturales y creados por Dios.

En esa visión gnoseológica sobre la naturaleza humana, nuestro autor considera al individuo como ser sensible, cuya pasión se divide entre el placer y el dolor y desde los postulados de Hobbes, asegura que su motivación fundamental de conducta es la *autopreservación*. Al mismo tiempo, lo considera como un

ser racional, con capacidad deliberativa y voluntad libre para decidir.

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) Locke escribe al respecto:

La conducta moralmente buena o mala es sólo la conformidad o la disconformidad de nuestras acciones voluntarias con alguna ley mediante la cual bueno o malo ha sido inscrito en nosotros por el hacedor de la ley; por lo cual bueno y malo, placer o dolor, según nuestra observancia o violación de la ley, son decretos del hacedor de la ley, es lo que llamamos premio o castigo (Locke, 1984: 149).

Cabe destacar que esta concepción iusnaturalista del individuo ha llevado a Locke a la concepción típicamente liberal del estado como poder político limitado a la decisión sobre las controversias entre los individuos, en un marco de pluralidad y tolerancia.

Esta idea lo desarrolla detenidamente en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689) a partir de la categoría de “estado de naturaleza”, propia de la tradición iusnaturalista, y en la que establece la existencia de unos “derechos naturales” de todos los individuos: *la vida, la libertad y la propiedad*, que fundamentan “racionalmente” los mandatos “religiosos” de *no matar, no violar y no robar* como condición de la paz y la seguridad entre los hombres (cf. Locke, 2006: 10-55).

Podría decirse entonces -siguiendo a Joaquín Abellán- que John Locke desarrolló a finales del siglo XVII tres tesis fundamentales que se convirtieron en el núcleo básico de la tradición liberal inglesa posterior:

a) la primera se refería a los *derechos fundamentales de la persona a la vida, a la libertad, a la propiedad*; b) La segunda hacía referencia a un *sistema de producción basado en la propiedad privada*, es decir a un sistema económico en el que los propietarios de la tierra o del dinero tenían el derecho a que otros obreros, arrendatarios, deudores-trabajaran para ellos, para incrementar su propiedad; c) Y, por último, una forma de gobierno representativo, en donde hubiera separación entre los poderes es-

tales y se gobernara por leyes generales, y en donde el parlamento elegido desempeñara el papel decisivo en la elaboración de las leyes.(Abellán, 1995: 339).

En base a las ideas mencionadas, Locke establece una descripción de las instituciones políticas a partir de una división de poderes que contradiga todo intento de concentración del poder por parte del rey, dando amplias facultades al parlamento. Sin embargo, el autor es consciente de que, incluso en una comunidad política bien ordenada es posible el conflicto entre los gobernantes y los ciudadanos, por lo que reconoce el derecho legítimo a la rebelión, en caso de que las autoridades legítimamente constituidas cometan abusos de poder tales como no llamar a elecciones, o la no aceptación de sus resultados, entre otras atropellos.

En caso de que ocurran tales situaciones, Locke sostiene que:

La confianza debe ser necesariamente retirada y el poder vuelve a manos de quienes lo habían dado, los cuales pueden asignarla a quienes consideren los mejores para su protección y seguridad. Así, la comunidad retiene perpetuamente un poder supremo para autoprotgerse de los atentados y propósitos de cualesquiera, incluido sus legisladores, que sean suficientemente insensatos o malvados para tramarse y llevar adelante planes contrarios a la libertad y propiedad del individuo (Locke, 2006: 149).

Según la afirmación anterior, Locke deja abierta la posibilidad del cambio político y esto se entiende por el contexto revolucionario que se estaba viviendo. Sin embargo, en el pensamiento político inglés del siglo XVIII, se nota ya un quiebre definitivo entre iusnaturalismo y utilitarismo y una supremacía de este último, debido a los grandes cambios sociales que se estaban gestando en la sociedad de la época, como el elogio de las pasiones y los intereses, deseos humanos de dinero y riquezas como elementos empíricamente observables y de importancia en una sociedad donde el mercado va regulando la mayoría de los aspectos de la vida social.

Sin embargo, en el siglo XIX John Stuart Mill es el gran sistematizador de este pensamiento. Además fueron sus ideas las que estuvieron en boga cuando se fundan los partidos políticos en nuestra región y, específicamente, en nuestro país. Por ello es importante presentar una apretada síntesis de los principales aspectos del liberalismo de este autor.

Stuart Mill introduce nuevos elementos en el tratamiento y la fundamentación del núcleo básico de la tradición liberal, a partir de las influencias de los pensadores escoceses del siglo XVIII, tales como David Hume y Adam Smith -quienes apelaban a un método naturalista en su análisis social- y de Jeremy Bentham y James Mill, quienes, por su parte, introdujeron fuertemente el enfoque utilitarista en la política.

Si en el siglo XVII, Locke fundamentaba la inalienabilidad de los derechos fundamentales a la vida, la libertad y la propiedad a partir de la idea de un derecho natural y el contrato social, en el siglo siguiente, tanto Hume como Adam Smith, toman las tesis de Locke como esenciales de la “sociedad civil”; sin embargo, su línea de fundamentación supuso un camino diverso al de Locke, pues recurrieron a un método naturalista, explicando el desarrollo de la sociedad como algo naturalmente necesario desde el conocimiento de determinados factores psicológicos del hombre y de determinados elementos del mundo exterior, postulando así una primacía de la sociedad en su desarrollo histórico natural (cf. Hume, 2005 y Smith, 2009).

Abellán afirma a este respecto que los pensadores escoceses «no reivindicaban una forma de dominación en la que las voluntades individuales pudieran coincidir con la voluntad general. Se conformaban con reclamar una forma de dominación en la que los distintos intereses de la sociedad pudieran articularse libremente y en donde fuera posible los compromisos políticos» (Abellán, 1995: 340).

Por otra parte, con Bentham y también James Mill, a inicios del siglo XIX, se introducen dos elementos nuevos en el pensamiento liberal inglés; el primero se refiere a la necesidad de que,

para obtener la máxima utilidad o la mayor felicidad posible, es preciso orientar la legislación hacia ese objetivo. El principio de “utilidad” fundamenta toda la actividad política. El segundo elemento se refiere al “control democrático” del gobierno mediante el sufragio universal (cf. Bentham, 2008 y Mill, 1997).

Teniendo como base las reflexiones anteriores, el desarrollo y la crisis del sistema capitalista del momento y, sobre todo, las alternativas socialistas que se estaban gestando en los años 30 y 40 del siglo XIX, Stuart Mill desarrollará lo que algunos autores llaman un “liberalismo social”.

Nuestro autor establece una nueva economía política, yendo más allá de los postulados del liberalismo económico clásico, al que no podemos referirnos en específico por las limitaciones de este trabajo.

Veamos, a *grosso modo*, las líneas fundamentales de la propuesta del autor de “libertad como bien”, siguiendo fundamentalmente su texto *Sobre la libertad* (1859) y su idea del “gobierno representativo”.

Nuestro autor parte del principio básico del utilitarismo de “la mayor felicidad a mayor número de personas”, pero establece una jerarquía de placeres según la “cualidad intrínseca del placer”. El criterio para clasificar y jerarquizar los placeres lo establece analizando “la naturaleza humana”, y es, precisamente, de la clarificación de todas las facultades y potencialidades de la naturaleza humana que se encarga su ensayo «*On Liberty*».

Por otro lado, Antonio Rodríguez Huéscar, advierte en el prólogo de la edición citada que: «Todo el libro de Mill es una voz de alerta frente a este nuevo y formidable poder que inicia su marcha ascendente, frente a este peligro -la absorción del individuo por la sociedad- que se alza como henchida nube de tormenta sobre el horizonte del mundo civilizado» (Rodríguez, en Mill, 1954: 9).

En los años en que los estudios de Marx empezaban a aflojar, todo el ensayo de Mill gira en torno al concepto clave de *individualidad*, desde el cual el autor plantea las relaciones del in-

dividuo con la sociedad. «Todo lo que destruye la individualidad es despotismo, désele el nombre que se quiera» (Ibíd.10).

Sólo en el caso de daños a otros Mill acepta cualquier tipo de intervención sobre la libertad individual, pues «la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentemos privar de sus bienes a otros, o frenar sus esfuerzos para obtenerla» (Ibíd. 29).

En el capítulo III es que el autor desarrolla con detenimiento el tema de la *individualidad como uno de los elementos del bienestar*. Al inicio de este capítulo puede leerse una larga aclaración del autor sobre los únicos casos en que se pueden intervenir la libertad individual:

Aquellas acciones, de cualquier clase que sean, que sin causa justificada perjudiquen a alguien, pueden y deben ser controladas —y en los casos importantes lo exigen por completo— por sentimientos de desaprobación, y si hubiera necesidad, por una activa intervención de los hombres. De este modo la libertad del individuo queda así bastante limitada por la condición siguiente: no perjudicar a un semejante. Pero si se abstiene de molestar a los demás en sus asuntos y el individuo se contenta con obrar siguiendo su propia inclinación y juicio, en aquellas cosas que sólo a él conciernen, las mismas razones que establecen que la opinión debe ser libre, prueban también que es completamente permisible que ponga en práctica sus opiniones, sin ser molestado, a su cuenta y riesgo (Ibíd. 69).

Ahora bien, para que la individualidad pueda desarrollarse necesita de dos condiciones según Mill -siguiendo a Humboldt (2009)- «*la libertad y la variedad de situaciones*». Para el autor, cultivar la individualidad es afirmar la posibilidad de ser diferentes de todas las personas sin distinción, pues la unión de estas dos condiciones produce «el vigor individual y la diversidad múltiple» que se funden en la originalidad» (Ibíd. 71).

Por otra parte, en los primeros capítulos de *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (1861) nuestro autor intenta elaborar un ideal de forma de gobierno, partiendo de la base de que el gobierno representativo es la mejor forma de gobierno (cf. Mill, 2007).

Para Mill, dos son los criterios que deben decidir cuál es la mejor forma de gobierno de acuerdo a su función: el primero tiene que ver con la promoción de las buenas cualidades de los individuos y el segundo la posibilidad de su aprovechamiento efectivo (cf. *Ibíd.* 29-65).

Mill entiende que el gobierno representativo es un gobierno popular que se opone al despotismo y «que enviste de la soberanía a la masa reunida de la comunidad, teniendo cada ciudadano no sólo voz en el ejercicio del poder, sino, de tiempo en tiempo, intervención real por el desempeño de alguna función local o general» (*Ibíd.* 78).

En síntesis, la concepción de libertad de Mill, entendida como juego libre para la originalidad espiritual de cada individuo y su visión del gobierno representativo significó toda una novedad, pues su filosofía implicaba posibilidades para la intervención estatal como para la consolidación de los sindicatos, de tal modo que las categorías de estado e individuo adquirieron renovadas dimensiones.

El liberalismo como partido político en el Paraguay

El origen de los partidos políticos en el país ha sido localizado en diferentes momentos históricos por diversos autores variando, fundamentalmente, en función a las posiciones políticas de los mismos.

Una corriente dominante dentro del partido liberal ha posicionado siempre el origen de su partido en los actores políticos que resistieron la carrera por el poder de José Gaspar Rodríguez de Francia en el Paraguay postcolonial. Según estos autores, se podría rastrear el origen y continuación de las ideas liberales en el país desde el pensamiento de próceres como Fulgencio Yegros, Iturbe, Caballero o Fernando de la Mora, hasta los fundadores de la república liberal en 1870.¹

¹ Véase entre otros Marcos, Juan Manuel (2009) y Oxley, Víctor M. (2013). «El pensamiento Liberal en el Paraguay [...] puede filiarse hasta la independencia misma de nuestra República. Entre los ilustres padres funda-

Lo cierto es que las ideas liberales aparecen expresamente en la formación de los partidos políticos en el Paraguay a partir del ordenamiento jurídico-institucional inaugurado por la Constitución Nacional de 1870. En el contexto mundial, por entonces, cobraba amplia difusión las ideas de John Stuart Mill, fundamentalmente expresadas en su libro *Sobre la libertad* (1859), obra que, como reconoce Manuel Pesa, «instaura el intervalo entre el antiguo y el moderno liberalismo» (Pesa, 1987a: 99).

En este sentido, para el norteamericano Paul Lewis (2016) - autor de un clásico libro sobre los orígenes de los partidos políticos en Paraguay de reciente traducción al español- la tesis más esclarecedora para explicar el origen de los partidos políticos en el Paraguay es la de un enfoque generacional de los actores políticos y no el de posiciones ideológicas encontradas.

En el Paraguay de la postguerra la ideología dominante fue la liberal y en este espíritu se fundaron los dos partidos políticos tradicionales, cuyos integrantes, en determinadas ocasiones, interpretaron de una manera muy particular las ideas liberales de la época. El primer programa liberal fue expuesto por Don Antonio Taboada en la asamblea del 10 de julio de 1887, en ocasión en que se aprobó el acta de fundación definitiva del Centro Democrático, después, partido liberal.

Al día siguiente de la asamblea aparece publicado en el periódico “La Democracia”, el discurso completo de Taboada en el que puede leerse, entre otras cosas, los ideales de la nueva nucleación política:

dores de nuestra República, el Dr. Don Fernando de la Mora era un partidario de las ideas políticas de John Locke, el fundador del liberalismo. El pensamiento liberal del prócer puede rastrearse en varios documentos escritos, pero brilla con todas sus luces en la nota enviada a Buenos Aires por la Junta de gobierno del Paraguay en fecha de 20 de julio de 1811, en donde se sostiene que "abolida la representación del poder supremo, éste queda naturalmente refundido en toda la nación, brillante manifiesto de la idea moderna de soberanía en nuestra Declaración de Independencia, cerrando la nota con una afirmación contundente de que "La libertad es el edificio de la felicidad común". El curso de los acontecimientos históricos demuestra que estas prometedoras ideas fueron acalladas muy pronto por la fuerza autocrática que no las dejó florecer ahogándolas en engrillamientos y mazmorras. Recién con la destrucción casi total de la Primera República, un 1 de marzo de 1870 en los campos de Cerro Corá, el Paraguay empezaría una refundación en la construcción de una Segunda República con la instauración de una Constitución Liberal como la rectora de su ordenamiento» (Oxley, 2013: 10-11).

Así pues, de ahora en adelante en más vamos a luchar organizadamente por el cumplimiento de la constitución y las leyes, por la defensa de las libertades y de los derechos del pueblo; por la pureza del sufragio; por la honestidad en el manejo de los fondos públicos, por dar justicia a los oprimidos, que son víctimas de los mandones; por la preservación del patrimonio territorial del país, dilapidado a mansalva por los detentadores del poder; por la educación popular; que es la obra de la democracia; breve resumen en que los paraguayos vemos condensado nuestro credo liberal (Taboada, en Pesoa, 1987a: 100).

Vemos grandes dosis de denuncia social en esta cita, por momentos muy alejado del corpus liberal tradicional. Tales compromisos son comprensibles en una nucleación que, por entonces, asomaba en función de oposición, fundamentalmente a las políticas del gobierno de Bernardino Caballero y Patricio Escobar, bajo cuyos mandatos, entre los años 1883 y 1890, el estado vendió a inversores extranjeros enormes parcelas de tierras a precios irrisorios, con el objetivo de captar recursos y atraer la inmigración. Sin embargo, tales objetivos no se cumplieron y gran parte de las tierras más productivas del país, fueron a parar en manos de especuladores.²

Sobre el acto de fundación del partido liberal y quienes lo constituyeron, se ha intentado sembrar siempre un manto de dudas, de tal modo que más de un contrincante político ha acusado a los fundadores de esta nucleación política de haber sido “legionarios”.³ Esta caracterización está asociada a actos de trai-

² Según los registros históricos, casi la mitad del territorio del país terminó en manos de unos 60 propietarios, y desde entonces la agricultura familiar fue debilitándose para dar paso a los latifundios de unidades productivas extensivas y extractivas ganaderas y de explotación de la madera y yerba mate, fundamentalmente. Desde 1881 a 1914, el 67 % del actual territorio paraguayo pasó del dominio público al dominio privado, iniciándose así lo que Carlos Pastore denominó un “imperialismo capitalista en el Paraguay”. Cfr. Pastore, Carlos. *La lucha por la tierra en el Paraguay*. Montevideo: Ed. Antequera, 1972. Cap. III. Segundo periodo: *De la instalación del imperialismo capitalista en el Paraguay*. pp. 213-265.

³ Sobre el origen de la “legión paraguaya”, Manuel Pesoa argumenta que a comienzos del siglo XIX se produjo en la Cuenca del Plata un acontecimiento que puede ser tomado como punto de referencia para comprender el problema de la “legión paraguaya” en el contexto de la guerra de la Triple Alianza. Una vasta coalición de argentinos, brasileños y uruguayos levantó el “Ejército Libertador” o Ejército Grande como indistintamente se lo llama, para batir al -según él- tirano de Buenos Aires, general Juan Manuel de Rosas. «La batalla decisiva tuvo lugar el 3 de febrero de 1852, en la que el ejército aliado, compuesto por argentinos, brasileños, uruguayos y paraguayos obtuvo la aplastante victoria de Caseros que obligó a Rosas a abdicar el mando y emigrar a

ción a la patria y se emplea, aún hoy, de forma peyorativa.

Sin embargo, según las fuentes oficiales, existían tanto legionarios como lopistas en los clubes políticos fundados tras la guerra grande y de los que derivaron tanto el *Centro Democrático* (luego partido liberal) y la Asociación Nacional Republicana en 1887.

Entonces, ¿fueron realmente los miembros de la “legión paraguaya” traidores a la patria o no? La respuesta a este cuestionamiento por lo general sigue transitando senderos maniqueos. Sin embargo, algunos autores contemporáneos han intentado ir más allá y aventuran respuestas más complejas. Por ejemplo, Claudio Fuentes, en un interesante y muy acabado trabajo titulado *La maldición del legionario* (2016) sostiene al respecto:

Los legionarios defendían como ideal un modelo-país distinto del que estaba vigente en tiempos de los gobiernos de López. Simplemente tenían otro discurso al que era entonces hegemónico en el Paraguay, y por ello no son ni ángeles ni demonios; vieron la guerra como una oportunidad para conseguir el poder y poner en práctica sus ideas. Tanto legionarios como veteranos, antilopistas y lopistas, contribuyeron desde sus posiciones políticas, económicas y sociales a la labor de reconstrucción del Paraguay de posguerra. Reducir las miradas a traidores y patriotas, es simplemente una construcción discursiva desde el poder político [...] (Fuentes Armadans, 2016: 43).

Sobre el difícil contexto que da origen al partido liberal paraguayo, Justo Pastor Benítez, en su obra *Ensayo sobre el Liberalismo Paraguayo* (1932) escribe:

Inglaterra. [...] Con esta predisposición psicológica vigente en todas las querellas entre americanos, los enemigos del régimen de los López, paraguayos de diversa extracción radicados en los territorios adyacentes, emigrados políticos que pasaban un amargo destierro en el Río de la Plata y estudiantes que se estaban formando en el exterior, producidas las complicaciones previas al conflicto en 1864, invocaron los precedentes anteriormente citados, en lo que desde su óptica era una cruzada Libertadora. Que existieran paralelamente intereses siniestros en el ánimo de los gobernantes 'brasileños y argentinos, puestos en evidencia con la publicación del tratado secreto de la triple alianza, fue un hecho conocido con ulterioridad, cuando las acciones armadas eran ya realidades irreversibles. [...] se puede afirmar categóricamente que ningún paraguayo que hubiera sido miembro de la “Asociación Paraguaya” de Buenos Aires o integrante de la “Legión Paraguaya”, figura entre los firmantes de las actas de fundación del Partido Liberal del 2 y 10 de julio de 1887» (Pesoa, 1987b: 13).

La república vivía días inciertos allá por el año 1887. El país resurgía lentamente de las minas en que le había sumido la guerra. El Gobierno cumplía sus funciones sin una oposición organizada. Alguno que otro periódico ensayaba esa misión, pero sin la eficacia de una fuerza de oposición nucleada con propósitos definidos. La democracia carecía de órganos. Los errores gubernativos, los abusos naturales en 'las situaciones sin control iban acumulando las quejas y el descontento, preparando así el ambiente propicio para la formación de los centros políticos, que tenían ya precedentes, aunque no vinculaciones tradicionales con los tumultuosos clubes de la Convención Constituyente que se denominaron Club del Pueblo" y "Gran Club del Pueblo" [...] Las violentas elecciones del 12 de junio de 1887 en Villarrica fueron el motivo ocasional para nuclear a la oposición. Aquellos comicios marcaron una fecha trascendente por la altivez de la lucha. Por sus consecuencias, como por el hecho de aparecer en las listas adversas los nombres de los ciudadanos llamados a ser jefes de los dos partidos en gestación, Antonio Taboada y Bernardino Caballero (Benítez, 1988: 48).

Son ampliamente difundidas las peripecias que llevaron a la fundación del "Centro Democrático"-luego Partido Liberal- el 10 de julio de 1887, tras las revueltas en Villarrica en torno a las elecciones parlamentarias del 12 de junio y la formación de una nucleación política, denominada "Club popular" el año anterior.

Al respecto, Carlos Centurión afirma que «los sucesos de Villarrica son así el motivo ocasional de la fundación del "centro Democrático", las causas reales ha de buscarse en el estado de conciencia que vive el pueblo paraguayo en el último cuarto del siglo XIX» (Centurión, 1935:10).

Ese "estado de conciencia" al que hace referencia Centurión tendría que ver con un alto grado de compromiso social y denuncia de los abusos de poder que, por entonces, eran cometidas por el gobierno, en los difíciles años de posguerra.

Esos afanes pueden notarse en el programa político de la nueva nucleación, que por esos años, fue defendido casi en exclusividad por José de la Cruz Ayala, bajo el seudónimo de Alón, desde las páginas del periódico *El Imparcial*, voz oficial del Centro Democrático. En una de sus tantas publicaciones puede leerse:

[El partido liberal] tiene por programa el cumplimiento de la constitución y por bandera la libertad electoral. Su misión esencial es la realización de la democracia en el Paraguay. Es un partido de arraigo popular que busca su doctrina y se afilia a esas tendencias universales y humanas de la libertad y de la tolerancia. De la sustitución del imperio de la fuerza y de la opresión por el régimen de las leyes emanadas del pueblo, enseñadas por los filósofos del siglo XVIII, pero vigentes en el siglo XIX, como consecuencias de las revoluciones francesas y norteamericanas (Alón, en Centurión, 1935: 13).

En relación a los fundadores del partido liberal, Justo Pastor Benítez afirma que no fueron propiamente doctrinarios ni teóricos. Fueron ciudadanos modestos, sinceramente amantes de la democracia, adversarios de la violencia y los abusos, una reacción contra un estado de cosas antes que una actitud teóricamente doctrinaria (cf. Benítez, 1988: 49). Más o menos lo mismo afirma Lewis al respecto de la fundación de los dos partidos políticos tradicionales en el Paraguay:

[...] los dos partidos tradicionales paraguayos no surgieron a causa de grandes diferencias ideológicas, sino debido a las críticas crecientes al régimen imperante. Los colorados civilistas y hombres del Centro democrático compartían mucho de los valores reformistas, pero no podían trabajar juntos porque los primeros eran considerados demasiado comprometidos con el régimen. Por lo tanto se formaron dos líneas de batalla: oficialistas contra reformistas, los de adentro contra los de afuera. La intransigencia de ambas partes condujo inevitablemente a la violencia, endureciendo esas líneas de combate (Lewis, 2016: 83).

Las posiciones y fundamentaciones ideológicas fueron asumidas y desarrolladas fuertemente, recién en los inicios del siglo XX, a partir de la pluma de los intelectuales comúnmente denominados “novecentistas”. Así es que el Partido liberal asumirá una posición ideológica marcadamente individualista y anti-estatal desde 1902 y la Asociación Nacional Republicana se decantará, definitivamente, por una posición nacionalista.

En esta línea, Milda Rivarola, en su obra *Obreros, Utopías y Revoluciones* (1993) menciona una larga cita del cónsul francés,

Fabre, quien hacia 1908 definía las diferencias ideológicas entre los dos partidos políticos tradicionales del Paraguay asegurando que las divisiones partidarias no responden a divergencias políticas efectivas. Sin embargo, el mismo hace notar el nacionalismo en las posiciones “coloradas” y las influencias del positivismo y su ideal de progreso en las posiciones “liberales” (cf. Rivarola, 2010: 112).

En cuanto a la conformación generacional del Centro Democrático, Lewis, agrupa a sus miembros en tres categorías: Aquellos que ingresaban a la política por primera vez, inspirados por su deseo de reformas, entre ellos Cecilio Báez, Fabio Queirolo y José de la Cruz Ayala. Aquellos que, siendo Lopistas en sus inicios, vieron ofendido su orgullo nacional por la política estatal de venta de tierras públicas y la creación de vastos latifundios en poder de extranjeros. Y los veteranos de los varios clubes políticos surgidos entre 1869 y 1874, en sus inicios seguidores del general Caballero y hasta sus “jefes políticos”, quienes se habrían vuelto contra su gobierno a causa de su mucha corrupción (cf. Lewis, 2016: 82).

Así, desde los primeros años del “Centro Democrático” se vieron dos tendencias respecto a la dirección que debía encaminar la agrupación, cuestión que llevó a una fuerte división entre los liberales “cívicos”, quienes postulaban llegar al poder por la “vía electoral” y los “radicales”, quienes, amparándose en las ideas de Locke, proclamaban el legítimo derecho de rebelión, que logre instaurar por la fuerza, un régimen político que responda a la voluntad popular.

Entre los radicales destacaban las figuras intelectuales de José de la Cruz Ayala y Cecilio Báez, quienes ganaron democráticamente, la mayoría de la representación del Directorio en la Convención partidaria de 1891 y, designando presidente al mayor Eduardo Vera, proponen un levantamiento armado contra el orden vigente.

En el manifiesto suscrito por los radicales puede leerse: «Aconsejamos, pues, al partido firmeza en sus propósitos, persis-

tencia en sus trabajos, divorcio de todo poder corrompido y corruptor, energía en condenar las inequidades y fe inquebrantable en su glorioso destino y reclamamos esta actitud, hasta tanto llegue el día de las grandes y solemnes reivindicaciones». (Ateneo Liberal. *Historia Política...*: 24).

No tarda en gestarse un levantamiento armado en aquel recordado 18 de octubre de 1891. Revolución frustrada que caló hondo en los espíritus liberales.

Parte del manifiesto del comité revolucionario afirmaba: «las revoluciones son sagradas cuando ellas tienen por objeto restablecer el imperio del derecho vulnerado, recobrar el poder usurpado, reparar grandes injusticias o reivindicar la honra nacional ultrajada...los que no saben reparar las grandes injurias, no son dignos de llamarse pueblos» (Ibíd. 70).

Centurión describe aquel levantamiento cargado de heroísmo nacionalista en su relato:

[...] aparece el mayor Eduardo Vera, el ayudante del general Díaz, el hombre que asaltó acorazados en canoa, el héroe de Isla Poí [...] Al frente de sus hombres, ese día memorable llega hasta la guardia de los cuarteles, con arrogancia épica. Lo acompañan Antonio Taboada, Juan Machain y otros recios varones. Bartolomé Yegros cae herido a su lado momento antes de que la muerte detuviera su temerario avance. Pero si ella puede, ahora, tronchar su vida respetada en cien combates no logrará evitar que su sangre fecunde en el tiempo, la realización de los principios que informan el ideario liberal (Centurión, 1935: 15).

Saguier y Pesoa, ya en los inicios de la transición democrática, nos recuerdan la importancia de esta gesta revolucionaria para la vida institucional de la nucleación política.

Según ellos, el levantamiento se inscribe dentro del “derecho a la rebelión” y los revolucionarios «tenían un programa definido, de acuerdo con los principios éticos, que son los que nos señalan lo que es justo» (Saguier y Pesoa, 1991: 9).

Los autores mencionados reconocen que aquel levantamiento no sólo dividió a los paraguayos “entre liberales y colorados”,

sino que desgarró al ciudadano “en su propia alma”, sin embargo, aseguran que la revuelta fue absolutamente necesaria «para restablecer los fueros conculcados y las instituciones distorsionadas por los usurpadores» (Ibíd. 10).

Según dan cuenta los registros históricos, tras el fracaso del levantamiento de 1891, los principales referentes del “Centro Democrático” fueron perseguidos y reprimidos brutalmente, apelando así al destierro y la clandestinidad. En 1894, de la mano de Benigno Ferreira, la nucleación política adopta el nombre de Partido liberal, como medio para evitar posibles persecuciones. En 1895 realizan un pacto con el gobierno de Egusquiza, pasando a tener representantes en el poder legislativo y algunas funciones en el gobierno.

Sin embargo, las divisiones entre los “cívicos” y “radicales” continuaron hasta que finalmente se unen en la gran revolución de 1904, que instauró el largo periodo liberal hasta 1936. Milda Rivarola, refiriéndose al caldeado proceso político de la era liberal sostiene:

Desde el pacto del Pilcomayo (diciembre de 1904) hasta la presidencia de Eduardo Schaerer (agosto de 1912) se suceden en el Paraguay nueve gobiernos, estallan cinco revoluciones y ocurren innumerables golpes cuarteros, repitiéndose un ciclo de aguda inestabilidad política solo comparable al de la inmediata postguerra de la triple alianza. Las rivalidades entre facciones del partido victorioso en la revolución de 1904, los intentos de recuperar el poder de los nacional-republicanos, la irrupción de nuevos caudillos militares en la escena política, la intervención de varios trust financieros en la conformación y destitución de gobiernos y, finalmente, el apoyo de las cancillerías brasileñas y argentinas a los distintos bandos en pugna, convirtieron esta época en el paradigma de la “anarquía liberal” (Rivarola, 2005: 677).

El ideario liberal

Es muy difícil encontrar autores que analicen con rigurosidad teórica y conceptual los idearios partidarios en el Paraguay. En esta búsqueda abundan los panegíricos o las desgarradoras

descalificaciones. Veamos dos ejemplos de lo anterior referidos al liberalismo paraguayo.

En una sugerente obra titulada *Historia de las ideas políticas en el Paraguay* (1983) Luis María Argaña retrata el ideario del partido liberal de la siguiente manera:

Una es la expresión del liberalismo como doctrina política y económica y otra es su realidad en la dinámica del poder como afirmación referida a nuestra realidad nacional. En efecto, el liberalismo en su caracterización puramente doctrinaria tiene connotaciones nobles y altas, dado que se funda "en la conquista de los derechos individuales, como resultado de la lucha por la libertad, teniendo a la nación por sustratum", sin embargo, su mismo esquema doctrinario en el campo económico conduce a injusticias tan profundas y crea desigualdades tan irritantes, que desautoriza el principio de la libertad que es su base política. Así, llevados de un individualismo a ultranza, sostienen sus apologistas la teoría del Estado gendarme, el famoso "laissez faire", "laissez passer", propugnando una neutralidad del Estado que conduce al dominio de una clase privilegiada[...] Dentro de tal sistema el pobre es cada día más pobre y el rico cada día más rico. Esta estructura, que favorecía al crecimiento del capitalismo y fortalecía a sus interesados defensores, contenía en sí misma el germen de la destrucción del liberalismo y del Estado concebido en tal ideología [...] (Argaña, 1983: 53).

La contraparte puede verse en obras tales como *Reseña Histórica y Doctrina del Partido Liberal (Hoy Partido Liberal Radical Auténtico)* (1997) de Gustavo Adolfo Schaerer del Puerto. En una de sus páginas puede leerse:

El liberalismo no sólo es un sistema político. Es un sistema moral, de moral individual para formar la personalidad, y de moral social para hacer una comunidad perfecta. El liberalismo es la doctrina moral e intelectual de la libertad. El liberal tiene el sentimiento de la dignidad humana. El liberalismo, posición noble y generosa del espíritu, determina una norma de vida pública y privada: la lealtad y la tolerancia en el poder, en la oposición, en el hogar y en el exilio: la corrección en los procedimientos; el buen gusto; la decencia en el porte: la honradez de la conducta y hasta la limpieza en el vestir y en el expresarse, en una palabra, el decoro en todas las actitudes públicas y privadas. El liberalismo es una línea de pensamiento y de vida, no una táctica en el asalto del poder o de las posiciones (Schaerer del Puerto: 1997).

Más allá de las apologías o descalificaciones, debe decirse que desde la fundación del *Centro Democrático*, la fundamentación del ideario liberal en el Paraguay ha tenido dos formulaciones fundamentales. La primera fue expuesta por Cecilio Báez en 1902 y la segunda fue realizada por la generación joven de los liberales “radicales” en 1916.

En el texto *Fundamentos del programa Mínimo. Exposición en la convención del 17 de enero de 1932*, Justo Pastor Benítez describe el contexto en el que se escribe el ideario partidario de 1902, dándonos a conocer que por entonces regía el constitucionalismo político del siglo XIX, así como la teoría de los derechos individuales y el liberalismo económico. El aspecto político y electoral fue lo característico de finales de ese siglo. Se esperaba que el Estado reduzca sus funciones al mínimo para no estorbar a la iniciativa privada y la función de los poderes del Estado fue entendida, principalmente, como garantía de los derechos individuales. En esta clave se establecieron las reformas de los Estatutos partidarios en 1902 (cf. Benítez, 1988: 92-93).

Los escritos de Cecilio Báez de esa época dan cuenta de la matriz individualista del liberalismo del momento. Leyendo sus obras, uno encuentra referencias e influencias de los enciclopedistas, de Locke y Stuart Mill y, sobre todo, su admiración de la Constitución y la democracia Norteamericanas.

En uno de sus artículos de 1903, al que denomina *Carta a la juventud*, compilado luego en *La tiranía en el Paraguay*, una de sus obras más difundidas, puede leerse:

La libertad no es una mera fórmula ni una mera palabra. *Consiste en el gobierno libre, o el régimen de la libertad, en el organismo de las instituciones políticas que garanten la vida, la propiedad, el honor y los demás derechos individuales contra los posibles abusos del poder, cuyas facultades quedan taxativamente determinadas y limitadas.*⁴ El gobierno libre es el gobierno de la ley. En el régimen de la libertad todo acto de gobierno debe ejecutarse conforme a una ley, a una fórmula reglamentaria cualquiera.

⁴ Cursiva en el original

Todo acto ejecutado fuera de una regla o de una ley, es un acto arbitrario. Desde ese momento desaparece toda garantía para el individuo. Arbitrariedad es lo mismo que despotismo (Báez, 1993: 64).

Para Báez es claro que la misión histórica del Partido liberal es velar por el cumplimiento de la constitución y las leyes nacionales en favor de la libertad individual, la no intervención del estado en asuntos particulares, así como el fomento de la inmigración y la inversión extranjera como camino necesario para el progreso del país.

Estas ideas fueron incorporadas en el estatuto del partido liberal en la convención del 14 de mayo de 1902, cuyos aspectos fundamentales pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

[...] la reducción de las funciones gubernativas a los fines que la acción particular no puede satisfacer eficazmente. Realizar los grandes propósitos consignados en el preámbulo de la Constitución Nacional[...]reforma del régimen electoral vigente con arreglo a los principios más avanzados, en el sentido de hacer efectiva la verdad del sufragio...reformular las leyes de tierras públicas evitando la formación de latifundios...reducción de los impuestos en la cantidad requerida para cubrir los gastos indispensables de la administración[...]ayudar eficaz y decididamente a todas las industrias lícitas, creadas o por crearse en el país, en tanto no afecten al interés del consumidor (Archivo Ashwell. Estatuto del partido liberal, 1902).

El segundo gran momento en donde puede verse el influjo de las renovadas ideas del liberalismo social en el partido - fundamentalmente inspiradas en las obras de John S. Mill- fue sin duda el nuevo estatuto de la nucleación política, así como el programa de gobierno presentado en la convención partidaria de agosto de 1916, luego de varias divisiones y pujas internas.

Por entonces aparecía en escena una emergente “juventud radical” liderada por Justo Pastor Benítez, José P. Guggiari, Eusebio Ayala, Manuel Gondra, entre otros.

El nuevo ideario radical, allanaba el camino a la intervención del Estado en cuestiones económicas y sociales, con lo cual se esperaba el logro del progreso y una mayor equidad social. En

este sentido incorporaba una *política económica, una política agraria y una política social*.

En la declaración del radicalismo de Guggiari y Benítez de 1924, puede leerse al respecto:

La doctrina del liberalismo individualista ha pasado de moda. La concepción del Estado-gendarme está completamente desacreditada. En los países pobres, de incipiente organización, el Estado debe concurrir, en ciertos casos, con su dinero, su autoridad. Su influencia, a hacer lo que la iniciativa privada es incapaz de realizar o sólo lo realiza de manera deficiente. [...] en el Paraguay es un error pensar que el gobierno puede practicar la doctrina del “laissez faire”, esperando todo de la iniciativa privada y de la acción del tiempo [...] las simples medidas políticas son insuficientes para resolver los múltiples y complejos problemas económicos y sociales que interesan a la nación. Resuelto el problema de la libertad política con la ley electoral, corresponde buscar solución a las diversas cuestiones de distintas índoles, que se presentan en el tapete y que afectan de manera fundamental la existencia nacional (Guggiari y Benítez, 1924: 62-63).

Hay que recordar que por esa época, más allá de la obra de Mill, también empezaban a difundirse las ideas marxistas, sobre todo después de la revolución bolchevique de 1917. Esto obligó a un profundo cuestionamiento de las ideas “individualistas” y de no intervención estatal defendidas por el liberalismo clásico y a plantearse la necesidad de grandes reformas al sistema político, principalmente referidas a la función social del estado.

En este clima de reformas e inestabilidad política permanente, el periodo liberal iniciado en 1904, finalizó en 1936. Durante el gobierno de Morinigo y, sobre todo, durante la dictadura de Alfredo Stroessner, los partidarios de la nucleación política liberal sufrieron, como en otras épocas, el rigor del exilio y la persecución. Fruto de sus luchas contra el sistema dictatorial, en 1967 adoptan la denominación de *Partido Liberal Radical*, y en 1978, se reorganizan en la clandestinidad en torno a la actual denominación de *Partido Liberal Radical Auténtico* (PLRA).

Desde entonces, el ideario partidario fue adoptando la impronta de sus principales líderes y el partido fue retocando sus estatutos en las diversas convenciones partidarias.

La última modificación estatutaria data de la convención de setiembre del 2014. En el mismo, entre otras cosas, se declara ser un partido “democrático, progresista, pluralista y policlasista”. No deja de ser llamativo que en el Art. 1º -contra la sempiterna acusación de legionarismo quizá- se declara que el partido «es genuinamente Humanista y Nacionalista, arraigado en la profunda admiración de la historia de la nación paraguaya, el cultivo de las tradiciones y los valores patrios» ([http://www.plra.org.py/estatutos.php/consulta: 25/09/2016](http://www.plra.org.py/estatutos.php/consulta:25/09/2016)).

Principales ideólogos del liberalismo político paraguayo

En relación a los referentes teóricos del liberalismo nacional, podría afirmarse que, por la importancia y el volumen de su obra, Cecilio Báez (1862-1941) es el gran ideólogo del liberalismo político paraguayo de principios del siglo XX. Sin embargo, debe reconocerse también grandes aportes de otros autores liberales, tales como Gualberto Cardús Huerta (1898-1949), José de la Cruz Ayala (1863-1892) desde la prensa, a finales del siglo XIX. A mitad de siglo XX, las renovadas ideas liberales encontraron eco en los aportes intelectuales de Eligio Ayala (1879-1930) y Justo Pastor Benítez (1895-1963), fundamentalmente.

En lo que sigue presentaremos una apretada síntesis de los principales aportes ideológicos de los cinco autores mencionados, siguiendo sus obras fundamentales y referencias de sus principales biógrafos. Además está decir que por el breve espacio que disponemos, no podremos, ni pretendemos hacer un abordaje sistemático de las ideas de estos autores, cuestión necesaria y que queda abierta para futuras investigaciones.

Cecilio Báez y el positivismo crepuscular (1862-1941)

El 1° de febrero de 1862, unos años antes de la guerra contra la Triple Alianza nace en Asunción Cecilio Báez González. Hijo de Nicolás Báez, primer escribiente del Paraguay, y de Doña Faustina González. Su padre trabajó para Don Carlos Antonio López, razón por la que Cecilio Báez llegó a conocer muchos detalles de los López, que influirían en su posicionamiento sobre el régimen en su adultez.

El deambular intelectual de nuestro autor, comienza por sus años en el Colegio Nacional de la Capital, fundado en 1877. De allí egresa Báez en 1882, para constituirse luego en el secretario y redactor del acta fundacional del Ateneo Paraguayo en 1883. Esta institución pretendía ser un centro de discusión y debate en torno al desarrollo científico y los temas importantes de la región (cf. Amaral, 2003).

Perteneció a la primera promoción de *Doctores en Derecho y Ciencias Sociales*, de la Universidad Nacional de Asunción en 1893. Presidió el Partido Liberal en 1902 y como político, ejerció provisionalmente la presidencia de la República del Paraguay en 1905, sustituyendo a Juan Bautista Gaona, este último depuesto tras haber asumido la presidencia el 17 de diciembre de 1904, luego del triunfo logrado por la revolución y por el pacto asumido entre las dos facciones del Partido Liberal, (los radicales y los cívicos), en una época de mucha inestabilidad política.

Como político llegó a ocupar casi todos los cargos de representación disponibles: fue Presidente de la República, Diputado, Senador, Presidente del Superior Tribunal de Justicia y Ministro de Relaciones Exteriores durante los gobiernos de: Juan Bautista Gaona, (1904-1905); Benigno Ferreira, (1906-1908) y Félix Paiva (1937-1939). Bajo el mandato de Albino Jara (1911) actuó de Canciller.

Desde 1917, durante los mandatos de Manuel Franco y José Pedro Montero actuó como Ministro Plenipotenciario de la República del Paraguay ante los gobiernos de EE.UU., México, Inglaterra, Francia, Italia y España.

Fue Presidente del Tribunal Superior de Justicia en 1915 y 1916. Ejerció la docencia en la Universidad Nacional de Asunción durante 48 años, desde 1893 hasta 1941. Falleció en Asunción el 18 de junio de 1941. Sus restos fueron velados en el Palacio de los López con honores de ex-presidente.

En su pensamiento recibió varias influencias de diversos autores entre los que se pueden mencionar al filósofo francés Voltaire, quien influyó de manera evidente en sus críticas a los jesuitas y su análisis de la civilización cristiana. Son visibles también las influencias de políticos, historiadores y periodistas franceses como Jules Michelet, Louis Adolphe Thiers, Pierre Eugene Clément Pelletan, Timón, entre otros. En su obra se reconocen lecturas de los clásicos como Comte, Spencer, Darwin, Platón, Aristóteles, Hegel, Kant, etc. (cf. Silvero, 2011: 43-49).

Pero la gran influencia, definitivamente, la recibió del positivismo, en una época en que toda América triunfaba las ideas de Comte y Spencer. Los liberales de la época vieron con buenos ojos los ideales de modernización y progreso asociados a la doctrina positivista.

Según refiere el mexicano Leopoldo Zea -filósofo e historiador de las ideas en Latinoamérica- después de la escolástica, el positivismo fue la corriente filosófica más importante en América. El positivismo sirvió para combatir los lastres del colonialismo y pretendió ser la doctrina filosófica que remplazaría la escolástica (cf. Zea, 1973).

Por consiguiente, el primer momento fuerte de reflexión cultural en América latina, y donde se plantea con insistencia un discurso identitario nacional es con el arribo del positivismo. Los latinoamericanos vieron en el positivismo la doctrina salvadora y un instrumento eficaz para empezar a consolidar un nuevo orden en las repúblicas recién formadas tras los diferentes procesos emancipatorios.

En esta perspectiva, varios fueron los autores que en diferentes países latinoamericanos empezaron a desarrollar una narrativa positivista.⁵

⁵ Véase por ejemplo los trabajos de José Varona en Cuba, Farías Brito en el Brasil, Justo Sierra en México, Domingo Faustino Sarmiento en Argentina, entre otros.

Los trabajos de Báez se inscriben en este contexto del positivismo latinoamericano, aunque notoriamente casi no aparece en ningún manual que sistematiza esta etapa del pensamiento latinoamericano. Esto lo hace notar Justo Pastor Benítez (h), quien refiriéndose al positivismo de Báez, afirma que en un estudio sobre la filosofía en América, Francisco Romero no incluye a Cecilio Báez entre los maestros de cuño positivista, pero «su ubicación en esta galería es tan perentoria como justiciera para quien pueda parangonarse en su hora y en su país, con ilustres varones como el cubano Varona y el mexicano Sierra» (Benítez, 2008: 39).

Ciertamente, por las peripecias asociadas a la guerra grande, el movimiento positivista arribó al Paraguay en una época en que la mayoría de los países latinoamericanos experimentaban ya un pensamiento antipositivista, como lo fuera, por ejemplo el *arielismo* en Uruguay.⁶

Para Justo Pastor Benítez (h), la entrada del positivismo en el Paraguay supuso algunas características bien precisas:

[...] al contrario de lo acaecido en otros países americanos, el positivismo paraguayo tiene escasa proyección evolucionista y apenas si aparece involucrado en el desarrollo de una ciencia nacional. Su principal manifestación se dio en las áreas política, educacional y en los estudios históricos y del derecho. Ninguno de los positivistas reconocidos desarrolló investigaciones en el ámbito de las ciencias naturales y los que atendieron algunos temas de estas disciplinas lo hicieron desde un punto de vista más bien filosófico, en el contexto de sus interpretaciones históricas, sociológicas o económica (Benítez, 1983: 29).

Cecilio Báez se destaca notoriamente como uno de los introductores y principal sostenedor del positivismo en el país. Nuestro autor fue coherente con el positivismo en todo, y así lo demuestran su actividad intelectual y vital. Manifestó siempre

⁶ Gran influencia causó en la región la publicación en 1900 de la obra *El Ariel* de José Enrique Rodó, en la que, entre otras cosas, llamaba la atención contra lo que denominó la “nordomanía” o la exagerada admiración del utilitarismo norteamericano. Contra esta visión, Rodó reivindicaba una vuelta a las raíces culturales y espirituales de la hispanidad.

una actitud de rechazo hacia toda pretensión metafísica, dando prioridad absoluta a los hechos y a su análisis en pos de consolidar un sistema que permita el progreso espiritual y material.

Su discurso en ocasión de recibir su diploma de abogado, es una buena muestra del camino por donde transitaría su pensamiento maduro:

[...] el poderío de las naciones está en razón directa de su educación y porque deseo que el Paraguay se aleccione con ellos, tratando de compensar las fuerzas físicas que ha perdido en la última guerra con el poder de la inteligencia. [...] se imponía esta política, porque, ¿qué era el Paraguay hasta la fecha? Resto de un pueblo descuartizado y exánime, montón de carne y hueso triturado por la metralla, sangriento despojo de una inmolación inicua, exigida por el tenor de sus vecinos y consumada por la barbarie, pero sublimada por el heroísmo en el martirio, por la grandeza en el sufrimiento, de que dio prueba en todos los momentos del sacrificio. Reunir los dispares fragmentos de esta mutilada nacionalidad y construirla de nuevo [...] tal era la tarea que desde luego debía acometerse, tarea que ha comenzado y que tiene que proseguirse con el afán, hasta que ella sea coronada por el éxito, conforme a las más legítimas y vehementes aspiraciones del patriotismo (Báez, 2013: 48).

Para esa tarea reconstructora, Báez ve con buenos ojos la fundación de la Universidad Nacional pues ella «está llamada a realizar nuestros ideales, que no son otros sino la prosperidad y la grandeza de la patria [...] nuestra universidad realizará esta transfiguración moral en el pueblo por la luz de la ciencia, que brillará siempre en ella como ardía constantemente el fuego sagrado en el templo de Vesta» (Ibíd. 49).

Su actividad docente se centró especialmente en confiar a la nueva generación reparar el pasado perdido e instaba a que, por medio de la educación, el trabajo, por la práctica de la libertad, por la influencia de la inmigración y las ideas foráneas, el pueblo dejara de ser un “rebaño humano” y se erija en un pueblo consciente de sus derechos y, por consiguiente, un defensor de las libertades, contra lo que Báez consideraba los terribles despotismos que pulularon por estas tierras, y que han sumido al pueblo,

en el más crudo y cruel “cretinismo” (cf. O’Leary -Báez, 2011: 103-106.)

Desde las categorías de “civilización” y “barbarie” -en boga por entonces en la región- Báez analiza la historia del Paraguay y aboga por la pronta llegada de la civilización, ya presente por ejemplo en Francia y los Estados Unidos. Según el autor, mientras la civilización mostraba su gala en el norte, aquí la situación era calamitosa. Así lo deja ver en un texto, donde apelando a la necesidad histórica de la educación en el país, cita las expresiones del coronel Centurión, quien describía la situación social del régimen francista del modo siguiente:

[...] las poblaciones crecían y vegetaban en la más profunda ignorancia; lo único que sabían era respetar y someterse, acostumbándose a no tener más conciencia ni opinión de nada (cretinismo), esperando tranquilamente recibir todo del gobierno que era mirado y acatado como la imagen de la providencia. Los medios que se han puesto en práctica para dominar la inteligencia y el corazón, para embotar los sentidos y convertir a los seres racionales en autómatas, fueron los más terribles [...] (Ibid. 124).

Contra este “cretinismo” generalizado, Báez postula la obligación gubernamental de invertir en educación pública. Una instrucción pública que permita abandonar el estado de “barbarie” en la que estaría sumida la población paraguaya, sumergida en una cultura guaraní que, desde su punto de vista, representa una de las causas fundamentales de la “barbarie” cultural y del atraso material. Al respecto es claro al sostener que:

La primera obligación de un gobierno civilizado es la de fundar escuelas, en tanto mayor cantidad cuanto más atrasado es el pueblo. En el Paraguay se sigue descuidando este gran deber [...] se debe difundir la instrucción pública entre las masas incultas, que no hablan la lengua de la civilización, sino el rudimentario lenguaje de la barbarie [...] el estado intelectual del Paraguay que habla el guaraní y vive en medio de bosques impenetrables, no puede compararse con el de ningún otro pueblo civilizado de la tierra (Báez, 1993: 42).

Para Báez, todos los males del Paraguay tienen por causa la confluencia entre un estado cultural autóctono propio de la barbarie indígena y la “tiranía” que han ejercido sus gobernantes. Para nuestro autor, «...la tiranía al establecerse como una institución legal y permanente, en el Paraguay. Esterilizó el pensamiento, atrofió el cerebro paraguayo y anonadó moralmente al pueblo. [...] No es que el cerebro paraguayo sea de suyo infecundo; es que el alma paraguaya ha sido esterilizada por el terror, por la incomunicación, por la ignorancia» (O’Leary -Báez, 2011: 179).

La propuesta no tarda en llegar y Báez, con voz álgida nos plantea la necesidad imperiosa de combatir «el cretinismo moral y el anonadamiento del pueblo, por el ejemplo, por la palabra, por la educación cívica y moral del ciudadano, y por la elevación de la condición moral de la mujer» (Ídem).

Dos son, pues, los pilares que inspiran la pluma de Báez: por un lado, la necesidad de una educación que implique el ejercicio de la ciudadanía plena y la libertad individual. Por otro lado, su absoluta confianza en que un análisis histórico “adecuado” permitirá el desarrollo de una conciencia crítica del pasado y esto ayudará a combatir el atraso material y espiritual que implica estar sumido en la cultura autóctona.

Una cultura que, según la doctrina positivista de Báez, debe ser suplantada por los gérmenes de la civilización. Así lo deja ver en uno de sus tantos escritos en la prensa, recopilados en su polémica con O’Leary:

Véase pues que nuestro atraso es todavía grande, y mayor el descuido en que se tiene la causa de la instrucción popular. [...] por falta de instrucción, el pueblo paraguayo no tiene aún costumbres democráticas: El pueblo campesino es muy ignorante. En el Parlamento no hay ideas, y la prensa nacional no cuenta ni con un solo órgano de principios...por falta de un público leído que le dé vida. [...] Eduquemos al pueblo por la instrucción y por los actos de buen gobierno; porque un pueblo se desmoraliza por los atentados gubernativos, se corrompe por el despotismo, y se cretiniza por la falta de instrucción (Báez-O’Leary, 2011: 123).

En un trabajo más extenso sobre la obra de Báez, afirmamos en esta línea que uno de los ejes fundamentales -sino el principal- de donde surge y se cimienta el pensamiento del autor es la búsqueda epistémica de fundamentar un discurso racional que permita la reconstrucción de la memoria histórica, partiendo de bases evolucionistas, en una búsqueda de creación de identidad que dé al Paraguay una impronta nueva, unos nuevos aires, y un nuevo destino que se sintetizan en una sola palabra: “progreso” (cf. Andino, 2013).

El aporte ideológico de Báez

Los pensadores paraguayos, han catalogado los afanes intelectuales de Báez de distintos modos. Por ejemplo, Juan Santiago Dávalos (1967) sostuvo que Báez antes que político fue un ideólogo, ya que supo combinar su actividad intelectual y política, «la teoría y la acción» (Dávalos, 1967: 3-4).

Justo Pastor Benítez (1983), por su parte, aseguraba que nuestro autor, más que filósofo fue un pensador isócrono, pues «su doctrina respondió a la concepción cultural de la época en que se formó y floreció intelectualmente» (Benítez, 1983: 40).

Por su parte, Livieres Banks (2008) lo ha caracterizado como un pensador crítico. Según Livieres, los afanes intelectuales de Báez tuvieron un sólo objetivo: «exponer un nuevo tipo de pensamiento crítico para construir una nueva realidad sociopolítica; la sociedad paraguaya liberal moderna basada en la libertad y orientada al progreso y a la felicidad de sus integrantes según la clásica formulación. Y éstas son sus actividades principales: la política y la intelectual» (Livieres Banks, 2008: 412.).

Últimamente José Manuel Silvero (2011) ha dicho de él que fue un pensador “reciliente”, caracterización que atribuye a los pensadores novecentistas, aquellos que pudieron volver a unir, dentro de lo posible, las partes de la personalidad que fueron destrozadas por el trauma de la guerra grande (cf. Silvero, 2011: 32-35).

Nosotros podríamos catalogarlo simplemente como un positivista crepuscular, ya que, más allá del tardío arribo de las ideas positivistas en el Paraguay, Báez integró su cosmovisión complementando las ideas de Augusto Comte con el positivismo spenceriano y el naturalismo científicista y no abdicó de estas ideas hasta el final de su vida.

Benítez señala que la influencia directora de Báez llegó a tanto y tan alto que nunca se reemplazó del todo al positivismo como sustrato de nuestra educación y de la formación cultural en general, a pesar de que la doctrina fue desplazada hace ya mucho tiempo por otras en ambientes intelectuales más fértiles y renovados. «La instrucción pública, la metodología de enseñanza y el enciclopedismo de los programas de estudio de todos los niveles, siguen respondiendo al legado de la filiación positivista» (Benítez, 1983: 46-47).

La mayoría de los comentaristas de la obra de Báez sostienen que la misma es ante todo histórica, pues la preocupación del autor por la historia es recurrente y clave para interpretarlo (cf. Rivarola, 2006: 224-235). Es en la historia que el ser humano evoluciona y sólo a partir de su estudio y conocimiento puede plantearse las bases positivistas de su doctrina ideológica y su moral del “progreso”.

En relación a la importancia del estudio de la historia, nuestro autor afirma: «El estudio de la historia es pues el medio más idóneo para despertar el espíritu cívico de los ciudadanos [...]» (Báez, 1993: 63). Pero, seguidamente, Báez aclara que no es cualquier historia la que debe ser enseñada. Si bien es importante que a un pueblo se le enseñe su historia, más importante aún es enseñarle la historia de los pueblos “civilizados”, es decir, aquellos que han luchado por la libertad.

El autor lo expresa en los términos siguientes:

A un pueblo hay que enseñarle su historia, o la historia de las luchas por la libertad, para elevarlo [...] la mejor instrucción cívica que se puede dar a la juventud es la historia de las instituciones libres en Inglaterra y en

los Estados Unidos [...] un curso de historia de los Estados Unidos, que es la historia de los progresos de la libertad- se legitimaría en nuestros colegios, con preferencia a la historia de los judíos, o la de los indios americanos (Ibid. 64).

En obras como *Cuadros Históricos y Descriptivos* (1906) se vislumbra que la historia tiene para Cecilio Báez, una utilidad específica y práctica, pues los temas por él analizados son interpretados desde la matriz liberal y positivista. Vista la historia en el relato positivista, está claro que hay un intento de intervenir en ella, de tal modo que los habitantes de esta parte del mundo puedan compartir el “progreso” histórico que ya se está dando en el hemisferio norte.

Las herramientas interpretativas que Báez tomó de la matriz narrativa positivista le permitieron tener una completa explicación del universo nacional, de sus problemas y sus posibles soluciones. Como todo buen positivista, vio en la promesa de *orden y progreso* de las ciencias positivas, el único medio capaz de combatir el atraso y mediocridad en la que estaría sumida la cultura paraguaya, según su visión.

En esta interpretación tiene clara vigencia la consideración binaria de “civilización” versus “barbarie” -propia de su visión positivista y utilitarista- pues, para nuestro autor, es más productivo y “útil” enseñar a las jóvenes mentes la historia norteamericana que la propia, que no es más que la historia de la barbarie, de la que, precisamente, se quiere liberar imitando modelos foráneos.

Según Dávalos, Báez aplica su esquema ideológico positivista a los siguientes temas: la civilización cristiana, la historia de España y la historia del Paraguay. Sin embargo, en relación a los trabajos historiográficos de Báez dedicado al Paraguay, Dávalos es tajante al afirmar que: «Stricto sensu [...] no realizó investigación histórica, sino interpretación ideológica de la historia paraguaya. Todavía, en algún momento, su trabajo tomó un sesgo netamente proselitista y periodístico. Como consecuencia de su

apasionada campaña antilopizta y anti tiránica llevada a cabo desde las columnas de *El cívico*» (Dávalos, 1967: 9).

En su interpretación de la historia del Paraguay, para Dávalos, Báez «olvidó que es difícil combatir a una visión del mundo con las armas de una ideología. Su peculiar utopía [...] consistió, además, en pretender que esquemas de una sociedad burguesa e industrializada o en vías de industrialización [...] se pusieran a funcionar sin complicaciones mayores dentro de una comunidad de estructura feudal, ganadera y agrícola» (Ibíd. 10-11).

Pero más allá de las interpretaciones historiográficas positivistas, menos estudiado aún son los aportes de Cecilio Báez a una filosofía del derecho, disciplina muy poco desarrollada aún hasta hoy en nuestro país. En las líneas subsiguientes, echaremos una mirada a sus principales obras que hacen referencia a este tema.

En su tesis doctoral titulada *Ensayo sobre la libertad civil*, de 1893, el autor señala desde las primeras páginas, que su trabajo quiere ser un programa de las reformas que deben buscarse para que se haga efectiva la libertad civil en el país. En esta búsqueda, lo primero que señala Báez es que «De todos los problemas político-sociales el que preocupa hoy más que nunca el espíritu humano es, sin duda, el de conciliar la libertad con el poder» (Báez, 2013: 21).

Todo el ensayo gira en torno a desentrañar este problema, pues, según afirma, “la historia de la humanidad no es sino la historia de la autoridad y de la libertad”.

El autor pasa revista a las diversas teorías filosóficas que tratan de la función del estado, desde las teorías socialistas, pasando por diversas posiciones anarquistas y, en su afán de desmontar los principios de todo gobierno absolutista, se detiene a analizar, desde una posición liberal, la situación de las “libertades” y la autoridad que las garantice en el Paraguay.

Influido por los contractualistas, Báez sostiene que el ejercicio del poder gubernamental, es otorgado por la sociedad. «De aquí la delegación del poder social. Sus límites son la justicia y

los derechos individuales; o mejor dicho, su limitación está en su objeto mismo» (Ibíd. 25).

En su análisis de las instituciones políticas, según el régimen constitucional de 1870, considera que la libertad civil no queda garantizado sólo con la división de poderes, pues, siguiendo a Benjamín Constant asegura que «por más que dividáis los poderes, divididos formarán una coalición y (el) despotismo será inevitable» (Ibíd. 26).

El autor constata que, cabalmente, es esto lo que sucede en nuestro país. Toda la fuerza reside en el gobierno, mientras que el pueblo queda desarmado. La alternativa, entonces, pasa por la descentralización en el orden político, judicial y administrativo.

Según Báez, es urgente la descentralización ya que:

...de contradicción en contradicción, se ha llegado a producir el caos en el orden político, donde hay una mezcla de autoridades civiles y militares; el caos en el poder judicial, que es un conjunto abigarrado de jueces populares y de magistrados instituidos por el Estado, y el caos en la esfera administrativa, que no obedece a sistema alguno» (Ídem).

En los apartados siguientes, el autor argumenta a favor de la creación de municipios que permitan la descentralización, pues «en el municipio reside la fuerza de los pueblos libres...si el gobierno del pueblo por el pueblo debe ser una verdad, hay que convenir en la necesidad de garantizar la autonomía municipal» (Ibíd. 27).

A su vez, resalta la necesidad de mecanismos constitucionales como el *Habeas Corpus* que garanticen la libertad individual; destaca el rol de la prensa como indispensable en los pueblos libres; analiza la conformación y función del jurado en los asuntos judiciales y, finalmente, le dedica un último apartado al tema del sufragio.

Sobre el sufragio asegura que la cuestión de la libertad de sufragar y el derecho de las minorías a la representación, están resueltas definitivamente en teoría; pero que en la práctica aún no se ha conseguido ni la libertad del sufragio, ni la representa-

ción de las minorías. Por ello, considera que «el problema capital de la ciencia política es organizar la democracia, de manera que las mayorías gobiernen con las minorías» (Ibíd. 36).

En su diagnóstico, Báez sostiene: «El sufragio libre es todavía un ideal en la América latina, y no lo tendremos mientras las masas populares yazgan en la ignorancia y no se expurguen las instituciones republicanas de las tantas corruptelas del viejo régimen en que han sido encajadas» (Ídem).

En la conclusión de su ensayo, Báez deja ver de nuevas influencias del determinismo evolucionista spenceriano al sostener que la inferioridad racial de los americanos con respecto a los anglosajones, sumado a los regímenes despóticos de esta parte del mundo, hacen que nuestros sistemas jurídico-políticos no aspiren a la libertad.

En consecuencia, termina mostrando su admiración por el sistema político de Norteamérica y asegura que podremos aspirar al mismo sistema solo si se rinde culto a la libertad y a él se encamine la enseñanza en las escuelas e institutos superiores.

Los Estados Unidos del Norte han realizado un sistema político [...] que con razón se ha comparado con el sistema del universo: en él los diversos estados, con su satélite los municipios y demás organismos menores coexisten armónicamente por fuerza de gravitación recíproca; su centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna [...] (Ibíd. 40).

De su admiración del sistema político norteamericano, Báez concluye que ese sistema ha resuelto el conflicto entre libertad y poder, entre la soberanía individual y la soberanía social, pues toda la dificultad consiste en hallar un organismo o un conjunto de organismos en que coexistan y se equilibren ambas soberanías, cuestión que nuestro autor encuentra en el modelo político de los Estados Unidos.

A conseguir este resultado deben encaminarse todos los conatos de los hombres que de alguna manera tienen parte en la dirección de los pueblos, a fin de que cesen esas dictaduras insolentes y gobiernos personales

que no solamente son la negación de la democracia, sino levantan todavía cadalsos para sus apóstoles, en mengua de la civilización y la justicia. Que la omnipotencia del estado y el principio de autoridad, tan invocado entre nosotros, cedan a la autonomía del individuo, principio y fin de todo derecho, y a la supremacía de la ley, condición sin la cual, no puede reinar el orden en la sociedad política. Derribemos ese ídolo llamado Estado, especie de Baal-Moloch, al cual se han inmolado en todo tiempo millares de víctimas humanas, y levantemos en su lugar, sobre la misma era del sacrificio, la estatua de la libertad, que no reclama sangrientas hecatombes, sino que demanda justicia para los pueblos, y desagravio para la humanidad afligida por los crímenes de la tiranía y los abusos sin fin de los poderes omnímodos (Ibid. 40-41).

Sobre la destrucción del estado, el mismo autor aclara a pie de página que su afirmación nada tiene que ver con una “excitación a la anarquía”, sino a la destrucción de la idea de Estado como entidad abstracta que existe de por sí y que concentra todo el poder. Por consiguiente, sostiene:

Si pues digo derribémoslo, no hago sino protestar contra el ídolo y no que se combata el orden jurídico, que donde quiera que existe, allí hace nacer el Estado, ora se trate de un individuo, ora de una comunidad. El individuo, en cuanto sujeto obligado para consigo mismo, constituye el estado individual, pues que el fin del estado es realizar el derecho, y esta función toca sólo al obligado....no debe pues, concebirse el estado, ni como el orden jurídico, ni como el poder....sino como persona en su función de prestarse a sí misma las condiciones jurídicas de su vida, si es individual, y social, a sus miembros (Ídem).

En las afirmaciones anteriores encontramos una teoría del estado que parte de la primacía del individuo y una aproximación positivista a su estudio. El estado es garante de la libertad individual y no existe en abstracción. En la clarificación de estas ideas, Báez hace notar la importancia de una *Filosofía del Derecho* que «estudie las condiciones de la vida social para promover racionalmente la reforma de las instituciones políticas, sociales y jurídicas con el intento de favorecer el desenvolvimiento progresivo de la personalidad y de la sociedad humana, bajo la garantía y salvaguarda del estado» (Báez, 1929: 48).

En otros artículos menores, como *Filosofía Política Moderna*, de 1915, Báez analiza el rol del estado desde el pensamiento de los teóricos contractualistas, de Hobbes a Rousseau. Desde Kant contrapone la formulación teórica moderna de raigambre hegeliana -que privilegia la supremacía del estado- a la fundamentación de los derechos individuales de los ingleses, franceses y angloamericanos.

Por supuesto, nuestro autor deja ver su admiración por estos últimos, ya que según sostiene «esos pueblos anglo-latinos han creado la ciencia moderna, la filosofía individualista, el arte, la literatura, la industria, el comercio y el gobierno libre, han descubierto el Nuevo Mundo y colonizado todos los continentes; han poblado y henchido la tierra, según la expresión de la Biblia» (Báez, 2013: 211).

En otro artículo titulado *Sistema de Educación* de 1925, Báez sostiene la misma tesis: predilección por el pensamiento francés y norteamericano en relación al pensamiento germano: «Nosotros sostenemos que todo es convencional entre los hombres que viven en sociedad; los pensadores germánicos piensan que no; que los hombres y los pueblos más enérgicos deben sobreponerse a los débiles para imponerles cultura, su derecho y su ley moral y religiosa, al modo como Roma impuso su cultura, por el poder de sus armas, a las demás naciones de la antigüedad» (Ibíd. 305).

Por consiguiente, nuestro autor, como en sus muchos otros escritos, asegura que para conservar los ideales democráticos, las repúblicas latinoamericanas deben tomar los modelos educativos norteamericanos, donde las universidades “son independientes en absoluto del Estado” y contratar a profesores alemanes y europeos sólo para enseñar las ciencias que ellos cultivan.

Por otra parte, en uno de los últimos artículos publicados antes de su muerte, denominado *El Derecho Público Americano, Soberanía y Libertad* (1941) encontramos a un Báez maduro, absolutamente respetuoso de las instituciones políticas de “representación” y privilegiando el sistema parlamentarista. De este

modo, «los ciudadanos del pueblo se reservan solamente los derechos individuales o libertad personal que el Poder Público debe respetar con arreglo a la ley, y el derecho de sufragio o el de ser electores de funcionarios y el de ser elegidos como tales. No hay ningún derecho que pueda llamarse de insurrección, porque la rebelión es solo un hecho desorganizado del orden jurídico» (Ibíd. 311).

Atrás quedaron la justificación racional del derecho a la rebelión de sus años juveniles, cuando siguiendo las ideas de Locke, justificaba el levantamiento armado contra el “poder corrompido y corruptor” y aseguraba que las revoluciones son sagradas cuando ellas tienen por objeto restablecer el imperio del derecho vulnerado.

Así, vemos en Báez a un intelectual con plena confianza en las instituciones republicanas y en el derecho como garante de la libertad individual y de la justicia, a partir de la mediación de un estado que regula las relaciones pero que no interviene directamente sobre los asuntos económicos, sociales o políticos.

José de la Cruz Ayala (Alón) 1863-1892

Reconocido como Alón por su seudónimo en la prensa, es quizá junto a la de Rafael Barrett (1876-1910) una de las mentes más prominentes y excepcionales de la intelectualidad paraguaya del novecientos. La vida de Alón fue truncada, desgraciadamente, igual que la de Barrett a muy corta edad.

Las serranías del pueblo de Mbuyapey lo vieron nacer el 13 de setiembre de 1863. Fueron sus padres, don José del Rosario Ayala y doña Escolástica Bareiro, sin duda una familia importante y respetada en el lugar. En 1869, a temprana edad y en el contexto de la guerra grande, sufre el asesinato de su padre y de un hermano, experiencias dramáticas y trágicas que marcarían su infancia y la vida del futuro político y periodista (cf. Pessoa, 1988: 9-11).

Los primeros estudios los realizó en su Mbuyapey natal y en 1976, a los 13 años, gracias a una beca, se traslada a continuar sus estudios en el Colegio Nacional de Asunción, que empezaría a funcionar desde mediados de 1878, gracias a la promulgación de la ley que autorizaba al Poder Ejecutivo la creación del colegio el año anterior.

Gracias a la colaboración de la Municipalidad de Asunción, el primer plantel de jóvenes que ingresaría al Colegio Nacional – entre los que se encontraba Alón- realizó un curso preparatorio bajo la dirección del Dr. Facundo Machaín. Allí fue compañero de destacados y futuros intelectuales como Cecilio Báez o Facundo Insfrán.

Según Pesoa, el contacto con el Dr. Machaín, “dejaría huellas imborrables en el espíritu de Alón, influido por el romántico liberalismo del director del colegio”, cuyo asesinato en octubre de 1877 caló hondo en la mente del joven estudiante.

Concluido los estudios clásicos y modernos, se recibe de Bachiller en Ciencias y Letras en 1882 y, al año siguiente, se emplea primeramente de sub-celador del Colegio Nacional y luego de catedrático de Historia Romana, de la Edad Media y Moderna tras salir victorioso en un concurso de oposición. Ese año conoce a Juan Machaín y Manuel Gondra, jóvenes con quienes cultivaría amistad y proyectos políticos.

Por esos años inicia su labor periodística en el periódico *El Herald*, publicando en 1884 sus primeros artículos, en los que se reflejaba su preocupación por las condiciones educativas del país. Acusado de propiciar la manifestación estudiantil contra el gobierno, es depuesto de su cátedra del Colegio Nacional ese mismo año.

Para Claudio Fuentes, este hecho «dio fin a la breve carrera docente de José de la Cruz Ayala [...] pero nacía Alón como un rayo que iba a despertar desde la prensa escrita» (Fuentes, 2014: 25). Al respecto, Pesoa cita las expresiones de Cecilio Báez, quien refiriéndose a Alón afirmaba que: “los artículos de Ayala no eran doctrinarios, ni literarios; eran latigazos aplicados a un cuerpo

muerto para galvanizarlo y a una administración corrompida para moralizarlo...» (Pesoa, 1988: 18-19).

Desde las páginas de *El Heraldo*, la pluma de nuestro autor se caracterizó por la crítica y la denuncia de los abusos del gobierno, amparado bajo la firma del seudónimo “Alón”. Sus denuncias en la prensa empiezan a subir de tono y lo obligan a su primer destierro a Buenos Aires, el 10 de julio de 1884.

Uno de sus artículos importantes de ese periodo es *El Grito del Pueblo*, publicado por Alón en *El Heraldo* el 02 de junio de 1884, en el que polemiza con los representantes de la cámara de diputados y dónde puede leerse la prosa de denuncia política y social en contra de la clase política cuando esta no responde a los intereses de la población. En uno de los párrafos del artículo el autor puede leerse un manifiesto más que actual:

[...] los que por el mero hecho de llevar a cabo una miserable venganza; los que escarnecen nuestras leyes; los que debían ser echados de ese augusto recinto a escobazos porque están manchándolo con su hálito corrompido [...] unos infelices que no saben cumplir el mandato que les confirió el pueblo y que a pesar de su clamor continúan abusando de su paciencia: ¡Fuera! (Ayala, 1982: 48).

En su exilio en Argentina intenta ingresar en la Universidad de Buenos Aires para continuar sus estudios de Derecho, pero las dificultades económicas truncan sus afanes. A finales de 1884, regresa a Asunción y tras una breve estadía en el Chaco Paraguayo retoma sus funciones en *El Heraldo*. Por esos años empieza a vincularse a la actividad política en la fundación del Club del pueblo de 1886 y de nuevo, tras un breve exilio en la Argentina, por persecuciones del gobierno vinculadas a sus denuncias periodísticas, regresa el 9 de junio de 1887 y, casi inmediatamente, participa en la fundación del Centro Democrático, luego Partido Liberal, siendo electo su primer secretario.

Ese año retoma su actividad periodística escribiendo en *El Imparcial*, primer órgano periodístico oficial del *Centro Democrático* y tras dedicarse de lleno a la actividad partidaria, desde 1889

escribe en el periódico *El Independiente* ya con el seudónimo de *José de la Concepción* (cf. Fuentes, 2014: 40-41).

Por entonces su posición política liberal alcanza posiciones *radicales*, liderando esa ala política junto a Cecilio Báez, en contra de los denominados *cívicos* representados, fundamentalmente, por Antonio Taboada.

Tras una azarosa experiencia política y algunos intentos fallidos de asesinato, entre los años 1890 a 1891, decide de nuevo mantenerse en la clandestinidad. La frustrada revolución del 18 de octubre de 1891 lo sumerge en la desesperanza y, a finales de ese año, cae gravemente enfermo de influenza, falleciendo de fiebre tifoidea en la ciudad de Paraná el 28 de enero de 1892, con apenas 28 años.

Sus principales ideas políticas están diseminadas en las diversas publicaciones periodísticas, compiladas primordialmente en *Desde el infierno* (1982), trabajo preparado por Manuel Pesoa.

Precisamente Pesoa distingue tres etapas en el pensamiento político de Alón, a saber: una etapa romántica (1884-1887); una etapa crítica (1889-1890) y una etapa reflexiva y madura (1891-1892) (Pesoa, 1988). Al respecto, Fuentes sostiene que es difícil distinguir etapas claramente diferenciadas en la corta producción escrita del autor de tal modo que «su pensamiento estaba imbuido tanto en el romanticismo naturalista [...] como en el liberalismo radical con pensamiento social» (Fuentes, 2014: 49).

Desde este punto de vista, para Fuentes:

[...] el liberalismo de Alón, si bien es tolerante y de pensamiento social y democrático, dista de ser moderado: es un liberalismo de línea radical, que es una ruptura con la línea de liberalismo clásico conservador en boga en América Latina en aquel momento [...] Podemos decir que José de la Cruz Ayala era un liberal individualista con pensamiento social que se inscribía en el pensamiento radical latinoamericano, dadas ciertas características del pensamiento positivista de su tiempo (Ibid. 50).

Pueden leerse expresiones del pensamiento político aloniano, en tempraneros artículos suyos tales como “Sonsonete de

Infamias” de 1884, donde se mezclan sentimientos de reivindicación nacionalista -ante los reiterados ataques de legionarismo- y positivismo liberal. Alón afirma: « [...] mi partido es mi patria, y mi causa el progreso, la causa misma de la humanidad; y la humanidad progresa con el progreso del individuo, y la libertad es un progreso...» (Ayala, 1982: 67).

A partir del análisis del contenido de sus artículos podría decirse que la preocupación fundamental del joven escritor fue siempre la defensa del orden jurídico constitucional liberal en la línea *ius positivista*. Por otro lado, su radicalismo liberal se vislumbra en varios artículos críticos tales como *Lázaro, levántate* o *Friolera* -ambos publicados en *El Heraldo* en 1984- en los que manifiesta su visión contra la centralización estatal, a favor de la reforma fiscal y de los tributos directos para favorecer a sectores sociales desprotegidos, lanzando duras críticas a la incipiente burguesía asuncena.

En algunos de los párrafos de *Lázaro, Levántate* pueden leerse:

El Paraguay se asemeja a un enano de enorme cabeza con cuerpo raquí-tico y piernas secas”. La descentralización administrativa es un principio de las libertades públicas, y es precisamente lo que necesitamos para desterrar un tres veces secular que ha pesado como manta de plomo sobre la vida de diez generaciones... Descentralizar es dar vida propia a la campaña, las fuerzas que debían estar en una sola mano se encuentran en todas; cada pueblo que es una capital dispone de elementos propios y automáticos, sus fondos se administran por el vecindario o sus representantes (Ibid. 68-69).

En esta línea -como señala Carlos Pastore en su conocida obra *La lucha por la tierra en el Paraguay* (1972)- se vislumbran en sus textos duras críticas al programa estatal de venta de tierras públicas y una argumentación en favor del campesinado. Por ejemplo, en su artículo *La obra de ayer*, publicado en *El Imparcial* en 1887 escribe:

El día que se dictó la segunda reglamentación que no tenía más espíritu que el despojo para satisfacer el entendimiento tardío de la especulación, ese día nació el primer mal y el primer descrédito de las operaciones con el gobierno del Paraguay...Desde antes de esa reglamentación, el ministerio del interior, por donde se tramitaban las solicitudes, era un bolsín de mala ley en donde se adjudicaba la tierra al mejor postor...Hoy comienza la toma de posesión de esas tierras en tal forma vendidas, comienzan los pleitos inacabables y el descubrimiento de la inmoralidad, de los sucios y escandalosos procedimientos de parte del gobierno (Ibid. 114).

En este aspecto sobresalen las similitudes en las denuncias de Alón, a las realizadas a inicios del siglo XX por Rafael Barrett, en una serie de artículos como *Lo que son los Yerbales* - publicados en *El Diario* en 1908- en los que se muestran las desgarradoras consecuencias sociales del latifundio, devenidas luego de la venta indiscriminada de las tierras públicas.

Aunque las posiciones ideológicas asumidas inicialmente por ambos pensadores pueden catalogarse de diametralmente opuestas, esto no quita que coincidan en sus puntos de análisis a favor de las clases desposeídas.

Quizá deba entenderse a Alón como un reformista, pero siempre dentro de la lógica liberal que busca el bienestar social de cada individuo, a partir de un orden jurídico e instituciones estatales que lo posibiliten. Es sabido que Barrett, en cambio, fue un anarquista⁷ cuyo afán intelectual estaba inspirado en la destrucción total del poder estatal, así como de la propiedad privada, como condiciones necesarias para la vida digna de la población en general y del obrero explotado y esclavizado en particular.

Por otra parte, uno de los blancos favoritos de crítica de Alón fueron los partidos políticos y su forma de “hacer” política y administrar el país. Para ello no escatimó esfuerzos en criticar, tanto a doctrinarios colorados como a los propios liberales. Muchas de sus críticas cobran aún marcada actualidad.

⁷ Rafael Barrett creó y dirigió una revista de marcado y expreso carácter anarquista, denominado «Germinal». En el primer número de esa revista el autor presenta su programa y propone: «Destruid el principio de autoridad donde lo halléis» y «combatamos al jefe, a todos los jefes». Cfr. Corral, Francisco. (1994) *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett*. México: Siglo XXI Ed.

Refiriéndose a los partidos políticos, en una serie de artículos que llevan por título *Disquisiciones políticas y Filosóficas*, bajo el seudónimo de José de Concepción escribe en *El Independiente* en 1889: «Veo que el país se ha dividido en dos bandos opuestos, distinguiéndose uno de otro con los colores opuestos de nuestra bandera tricolor...entre uno y otro queda desierto un campo blanco hermoso, igualmente distante de los otros dos y en ese campo neutral de la “paz” me coloco» (Ayala, 1982:140).

Sobre los “políticos de profesión”, escribe a continuación en el mismo artículo:

Estos patriotas de pacotilla que encienden vela a San Miguel y al sapo que “tiene bajo sus pies”, representando al diablo, estos prudentes que parecen a veces burlarse de los que afrontan una situación, esos que hablando con los “rojos” llaman demagogos a los “celestes” y hablando con éstos, ladrones y asesinos a aquéllos; esos filósofos que caminan con gravedad y con el nombre de “político” besan los pies al magnate y llevan sus ofrendas a los altares del éxito, queman incienso a la cuadrilla que arruina a su país y a sus paisanos [...] (Ídem).

Podríamos decir, finalmente, en relación a su línea ideológica, que Alón transitó siempre -junto con Cecilio Báez- dentro del marco positivista liberal del momento, cuestión que se refleja en sus reflexiones sobre la necesidad del “progreso”, su oposición al autoritarismo y a la tiranía y, -igual que Báez- en su análisis lineal y evolutivo de la historia.

Pero como casi todos los de su época, también bebió en las fuentes del nacionalismo romántico, como lo dejan ver varias pasajes de sus artículos periodísticos en los que aboga por la “reconstrucción” nacional y critica duramente a los “traidores” y “legionarios” con tintes de marcado nacionalismo lopista, sobre todo en sus artículos más tempranos como *Avestrucismo*, de 1887.

Gualberto Cardus Huerta (1878-1949)

Nació en Concepción, cursó sus estudios primarios en su ciudad natal, y luego en el Colegio Nacional de la Asunción, donde en 1895 obtuvo el grado de bachiller. En 1901 obtiene el título de doctor en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Asunción.

Fue profesor en la misma Facultad y tras la revolución liberal de 1904, en la que tuvo una activa participación, estuvo al frente del Ministerio de Relaciones Exteriores en el gabinete del presidente Juan B. Gaona y del Ministerio de Hacienda en el gobierno de Emiliano González Navero, en 1908.

Sus biógrafos suelen destacar las cualidades de orador político de Cardús Huerta. Al respecto, Manuel Poesa, asegura que « se consagró como orador político, en el acto del Instituto Paraguayo, celebrado el 15 de mayo de 1901, pronunciando una oración cívica sobre la independencia nacional y los próceres de mayo, situándose a partir de entonces, en la nómina de los jóvenes más cultos de su generación» (Poesa, 1997: 9-10).

Tras una disputa político-administrativa con el general Albino Jara (quién terminaría derrocando a Gondra el año siguiente), durante el gobierno de Emiliano González en 1910, renunció al Ministerio de Hacienda y viajó a Europa permaneciendo allí por dos años.

Sobre las inquietudes que lo abatían sus años en Europa, Poesa escribe: « [...] su patriotismo le hacía avizorar una feroz anarquía, a la que denominaba “hidra americana” [...] (Ibíd. 12). Estando en España escribe y publica *Arado, pluma y espada* en 1911 y *Pro Patria*, en 1912.

En 1918, bajo el gobierno de Manuel Franco, se reincorpora al congreso habiendo sido elegido senador y en 1920 de nuevo entra en conflicto con Gondra, tras asumir este último por segunda vez la presidencia de la república.

En 1921, tras la crisis del gobierno de Gondra pronuncia en el congreso su famoso *Discurso Político contra la Anarquía* y desde entonces se retira progresivamente de la vida política activa.

En 1923 funda el periódico *El Orden*, invitando a escribir en su publicación a reconocidos intelectuales del momento como el recordado poeta y periodista Alejandro Guanes, entre otros. Falleció en Buenos Aires en 1949.

Sobre el pensamiento positivista de Cardús Huerta, podríamos decir que muchas de sus interpretaciones históricas, así como su admiración por las instituciones norteamericanas coinciden en líneas generales con las tesis de Cecilio Báez. Por otra parte -como nos recuerda Pessoa- sus ideas sobre finanzas públicas y la necesidad del saneamiento económico de la nación, guardarían similitud a las que sostuviera unos años después Eligio Ayala.

La tesis central de Cardús Huerta en *Arado, Pluma y Espada*, consiste en proponer, desde un marco positivista, una serie de medidas económicas para brindar solución a los problemas estructurales que atravesaba la república. Justo Pastor Benítez (h) sintetiza del modo siguiente el análisis de Cardús Huerta:

[...] considera que los obstáculos provenientes de la geografía y de los errores de los gobernantes serán superados con la aplicación de criterios económicos y de instrucción, basada en la técnica aplicada, enderezados a cambiar hábitos y mentalidad, con lo que podría convertirse al Paraguay en la "Suiza Americana" [...] no configura un ensayo interpretativo y sí un conjunto de comentarios de tono marcadamente pesimista, en tomo al pasado, sobre todo. Ese pesimismo sobre el pasado nacional se utiliza para contrastado con países presentados como modelo, en especial Estados Unidos de América y Argentina, los cuales habrían seguido desde su independencia el camino propiciado por su autor. Por otro lado, la obra manifiesta un ilimitado optimismo toda vez que se cumplan las recetas prescriptas (Benítez, 1983: 105).

Debe decirse, que el título del libro lo define enteramente positivista. *Arado, Pluma y Espada* haría referencia directa a la ley de los tres estadios de Augusto Comte, pues el sentido otorgado por el autor a los tres conceptos es definitorio y definitivo: «Primero, el arado que abre el surco de riquezas; luego la pluma que embellece, y después, la espada que defiende» (Cardús Huerta, 1997: 35).

Al analizar porciones de la historia nacional, en su obra se refleja a todas luces su método cognoscitivo causalista de rai-gambre positivista e influencias de determinismos históricos, económicos y sociales de tendencia spenceriana. Veamos a continuación algunas referencias textuales de su obra:

El Dr. Francia no hubiera podido mantener su autoridad en forma tan absoluta y por tan largo tiempo, de haber tenido su grupo una salida al mar, u otra puerta de comunicación con los extranjeros, como tampoco lo hubiere practicado sin el precedente de los Jesuitas, quienes dejaron la experiencia del aislamiento, favorable a la sumisión de las masas y al ejercicio del poder absoluto (Cardús Huerta, 1997: 255).

Por otra parte, se manifiesta un claro determinismo economicista en su análisis histórico de la gestación de la nación por medio del «enclaustramiento francista» y su régimen al que cataloga de una «pasividad embrutecedora»:

La emancipación por el trabajo, por el interés sano, por la tenaz y paciente elaboración del orden económico, ni se pensaba que fuese el preliminar indispensable del proceso destructivo de las tiranías. Por eso continúa en pie, como el primer día preparar las fuerzas económicas para poder organizar establemente la nacionalidad. Pretender la sistematización del orden jurídico sin haber previamente desarrollado los músculos y organizado las fuerzas productoras, equivaldría a elegir el color del traje antes de la posibilidad de adquirirlo (Ibíd. 259).

Para nuestro autor el proceso de emancipación política y económica del Paraguay bajo el gobierno francista, falló por no haber existido una inversión pública en una educación de tendencia liberal y positivista, que apunte a la instrucción jurídica y el progreso social. Así lo deja ver cuando afirma:

El régimen no era adecuado para desenvolver las actitudes políticas de la población, que necesitaba de la implementación de un nuevo sistema gubernamental, educativo y de transición, que garantizase siquiera en parte los derechos fundamentales y organizase regularmente la familia y la propiedad, sin las cuales era imposible labrar el orden futuro y un porve-

nir estable. La ignorancia y el servilismo en que yacía la población no eran fácilmente extirpables, pero su remoción lenta y graduada por los medios educadores de que hacían uso las otras nacionalidades de América hubiese sido a lo menos eficaz para despertar la pasividad aterradora de los hombres que no sabían más que obedecer pacientemente a cuanto se les ordenaba (Ibíd.: 263).

De lo anterior se sigue que, para Cardús, la misión histórica de los intelectuales del novecientos paraguayo, tenga que ver con la «reconstrucción nacional» y en ese afán, según nuestro autor, había que sustituir el «nacionalismo misoneísta» por el ideal humanista como la piedra angular de su vida futura «procurando que fuesen en adelante[...] la realidad de la vida y la interdependencia, el vínculo solidario, la cooperación y el trabajo [...] las fuerzas creativas, las ciencias, las industrias y el comercio[...]el dinamismo transformador de las generaciones sucesivas» (Ibíd. 282).

En los apartados siguientes el autor profundiza su análisis de la “reconstrucción nacional” tras la guerra contra la triple alianza y menciona algunos de los peligros que acechan a esta reconstrucción, tales como la corrupción del gobierno, la inestabilidad económica o la creación de latifundios que impiden “el desarrollo orgánico-popular de la nacionalidad”.

Su diagnóstico concluye tajantemente. Los males de la nación iniciaron con el enclaustramiento francista y por no seguir la concatenación evolucionista de arado, pluma y espada:

[...] porque el Dr. Francia sustituyera a la espada de la emancipación con el enclaustramiento egoísta, el Paraguay, antes que coger la pluma y estar en condiciones de manejar el arado, ha tenido que sufrir el sacrificio de la más bárbara inmolación para que de sus cenizas, como el Fénix mitológico, surgiese un nuevo pueblo con todas las virtudes de su tronco, pero al que era necesario encaminarlo por otra senda a fin de que con el tiempo pudiese agregar a su bravura y heroísmo legendarios las prendas del saber, el derecho y el trabajo productivo, los tres factores más indispensables para su sólido y provechosa reconstrucción (Ibíd., 364).

Finalmente, en el último apartado, al que denomina *El periodo de organización*, el autor llama la atención sobre la necesidad de que se implemente de modo urgente en el país una política de organización en la administración de la justicia, la educación, los partidos políticos según las necesidades sociales y económicas del momento, las finanzas y la economía. Organizar el país supone entonces, según Cardús:

[...] estimularlo con urgencia por el trabajo, de encauzar su ebullición interior para que no quede tan desatendido los fines de la nacionalidad a causa de las ambiciones personales de tantos obcecados por la cuestión partidaria o los impulsos de la venganza...todo el esfuerzo ha de concentrarse en la elaboración del orden jurídico, político, educacional y económico. Por este rumbo se puede conseguir una grandeza tan digna de cualquier otro pueblo (Ibíd. 371).

Eligio Ayala y el liberalismo progresista (1879-1930)

Eligio Ayala es considerado como uno de los más grandes políticos y estadistas de la historia política nacional. Su incansable actividad intelectual, conjugada con sus cualidades de líder político, fueron motivos de admiración por parte de sus partidarios así como de sus detractores.

El análisis sistemático de su prolífica producción intelectual requiere de una ardua tarea que no podremos acometer en este corto apartado. Nos limitaremos, entonces, a reseñar, los grandes lineamientos ideológicos en su posición liberal, a partir de referencias de tres de sus obras más emblemáticas, a saber: *Migraciones* (1915), *El materialismo histórico* (1915/1916) y *La cuestión social* (1918), todas escritas durante su estadía en Europa, pero publicadas en edición póstuma.

Sobrino de José de la Cruz Ayala (Alón), Eligio también es originario del pueblo de Mbuyapey y nació el 4 de diciembre de 1879. Hijo de una madre soltera, doña Manuela Ayala, pudo terminar su formación primaria y secundaria, gracias a un sistema de becas que, por entonces, estaba destinado a estudiantes sobresalientes.

Luego de aprender sus primeras letras en la escuelita de su pueblo, se traslada a Paraguari, donde era director su tío José del Rosario Ayala. Al ser designado éste último director del Colegio Nacional de Encarnación, el joven Eligio lo acompañó y continuó sus estudios en el sur del país. Los últimos años del bachillerato secundario los realizó en el Colegio Nacional de Asunción, donde fue compañero de Juan E. O`Leary y una camada de destacados jóvenes.

Concluido sus estudios secundarios, ingresó a la facultad de Derecho de donde egresó como Doctor en Ciencias Jurídicas y Sociales en 1905, teniendo ya, por entonces una activa participación en el gobierno liberal de la época.

En 1911, año del centenario de la independencia del Paraguay, luego de unos sangrientos comicios, encabezó la reacción contra el coronel Albino Jara, quien -como vimos en las líneas anteriores- había gestado un golpe de estado contra el primer gobierno de Manuel Gondra, luego de un poco más de un mes de mandato.

El fracaso rotundo de la reacción, habría provocado su embarque a Europa, permaneciendo en el viejo mundo durante casi una década. En su estadía europea adquirió un buen dominio de varias lenguas, pudiendo realizar estudios tanto en Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y Suiza, países en los que, según sus *Notas Personales* -citadas por Francisco Bazán- sufrió un régimen de soledad y austeridad extrema (cf. Bazán, 1976:14-38).

Vivi la vida sosegada, en calma, igual, propia de mi temperamento y de mis recursos. En tan largo tiempo mi vida adquirió una determinada curvatura, se deslizó en un cauce rígido, determinado por el hábito. Del ambiente, de mis medios escasos de subsistencia, de mi concepción original de la vida, de la natura, emergió una segunda, traducida en el hábito y éste tendía a convertirse en otra natura capaz de cristalizar en una forma inflexible la espontaneidad creadora del alma (Bazán, 1975: 58).

Retornó al Paraguay el 22 de junio de 1919 en condiciones económicas mucho más desventajosas de cuando llegó a Europa.

En sus notas personales, el autor escribe sobre su regreso: «Al salir de mi país tenía miles de francos en el bolsillo y una ignorancia completa de mí mismo. Ahora regreso a mi patria sin un céntimo, pero con la conciencia bien neta de mis aptitudes, de mis fuerzas, con un caudal de convicciones espontáneamente brotadas y sazoadas en mi persona. Este caudal es mi único tesoro, es el único patrimonio que poseo a mi regreso» (Bazán, 1975: 61).

En los años que permaneció en el país, hasta su confusa muerte en 1930, se dedicó al periodismo y a la política. Fue presidente de la república, pero se destacó al desempeñarse como ministro de hacienda, organismo en el que introdujo reformas administrativas y tributarias muy bien consideradas hasta hoy.

Líneas fundamentales de su pensamiento

En las líneas sucesivas echaremos un vistazo a las principales ideas del autor en las tres publicaciones mencionadas. La primera de ellas *Migraciones*, texto escrito en Berna, Suiza en 1915. En él Eligio -igual que su tío Alón- se caracterizó por su dura y áspera crítica al sistema y a la forma de nuestra política doméstica. Son clásicas sus sentencias, ampliamente conocidas y publicadas bajo el título de *La Política en Paraguay*, en el que el autor realiza una descripción fenomenológica de las prácticas partidarias en el gobierno. Transcribimos a continuación parte de su escrito:

[...] para ser legislador o ministro en el Paraguay el talento y los conocimientos son superfluos. La preparación, el carácter, la honestidad a veces estorban. Valen más ciertas contorsiones y genuflexiones del cuerpo que veinte años de estudios, que la decencia y la probidad...En el Paraguay para brillar con reputaciones falsas basta ser diputado, senador o ministro. Luego, es lógico que la pasión dominante sea la de adquirir esos puestos y conservarlos y que para eso en vez de estudiar, de prepararse y dignificarse, se adule, se intrigue o se implore servilmente...Todas las magistraturas han sido profanadas por la inepticia más franca y por la nu-

lidad más absoluta. Así se han llenado el Parlamento y los ministerios de aprendices, que se instruyen en almanaques del año pasado y destrozan la actividad económica nacional con sus caóticos y torpes ensayos legislativos-....No se respeta el mérito, no se desprecia el vicio, nadie se indigna sinceramente contra la injusticia, nadie es justo. Los culpables pierden la conciencia de sus faltas, los hombres virtuosos, el pudor, y los partidos su nobleza. Buenos y malos viven en cada partido en una camaradería hipócrita, sin sinceridad, sin confianza recíproca, sin gratitud, sin generosidad. El interés los divide y los une y reconcilia sucesivamente. Los enemigos de ayer conspiran juntos, los amigos de hoy se venderán mañana. En vez de partidos se forman círculos esporádicos y convulsivos de pequeños ambiciosos. [...] (Ayala, 1996: 87-90).

Por otra parte, temas como la tenencia y distribución de tierras, son ampliamente desarrollados por el autor. Sobre esos temas, si bien nuestro pensador se muestra tributario de sus ideas liberales, su liberalismo está muy influido por el materialismo histórico, como se verá más adelante.

En este orden de cosas afirma, por ejemplo, que «los latifundios deben ser respetados si son necesarios, reformados si entorpecen el desarrollo económico» (Ibíd. 49). Al mismo tiempo planteaba una legislación agraria que fomente el latifundio o la pequeña propiedad, o ambos equilibrados, según “las diferentes mutaciones de la economía nacional”, porque –según él– ambas categorías de propiedad son incompletas separadamente, ya que una sería el complemento de la otra.

La solución al problema agrario en el Paraguay consistiría, entonces, en ordenar y regular la coexistencia de latifundios y minifundios. En ese sentido, cree que cuestiones como el colectivismo agrario o la nacionalización del suelo son utopías irrealizables en el país. «En el Paraguay no hay que perder el tiempo en utopías; hay que sacrificar las fórmulas de perfección fantástica a favor de las reformas prácticas, de posibilidad inmediata, realizables» (Ayala, 1996: 52-53).

Sin embargo, estando ya en el gobierno, en su conocido mensaje al Congreso Nacional de 1926, pueden leerse afirmaciones más radicales suyas en relación a este tema y la necesidad

específica de una “reforma agraria” que haga frente a los problemas rurales del país.

Ayala hace toda una cronología histórica en relación a la situación y la venta de las extensas y fértiles tierras fiscales del país. Sostiene que al culminar la Guerra contra la triple alianza «conforme a las ideas económicas dominantes en aquella época, era necesario entregar a la iniciativa privada estos elementos de producción, para que éstos fuesen efectivos. Las tierras inmovilizadas en la posesión del gobierno, eran consideradas inútiles para la economía nacional» (Ayala, Mensaje presidencial, 1926: 45).

Por consiguiente, según Ayala, se procedió erróneamente a vender las mejores tierras públicas del Paraguay a muy bajo costo, cuyas consecuencias el autor describe del modo siguiente: «Mientras los latifundios se multiplicaban y robustecían, los agricultores emigraban espoleados por los interdictos de desalojo. La venta de tierras no indujo la formación de colonias agrícolas, no aumentó la población rural porque no atrajo la inmigración de cultivadores extranjeros ni atrajo la emigración de los agricultores paraguayos» (Ibíd. 46).

Para nuestro pensador, la solución definitiva a la problemática rural pasa por la «urgente reforma de la legislación agraria en el sentido de satisfacer los intereses de la economía rural. El lote de tierra propia, el hogar, el pequeño cultivo intensivo, es una de las más fecundas energías creadoras de la economía agraria» (Ibíd. 47).

Por otra parte, en relación a su pensamiento estrictamente filosófico, más allá del positivismo generacional dominante en Paraguay, desde las influencias de Nietzsche y Bergson, Ayala realiza la crítica al ideario de la modernidad ilustrada y su consideración del hombre como agente exclusivo de la razón. (Cfr. Amaral, 2010: 85-90).

En este sentido, si bien el pensamiento de Eligio Ayala se inscribe en el contexto de la élite intelectual paraguaya que veía en la ideología liberal el norte que pudiera hacer transitar definitivamente al Paraguay por las sendas del progreso material y cul-

tural, más allá de su liberalismo, planteó grandes críticas a los fundamentos económicos de esta ideología, por ello es considerado por muchos como “el liberal más radical del Paraguay”.

Sobre este punto Bazán afirma que «...nunca desertó de sus convicciones liberales, filosóficamente era idealista, reformista. Ni como político, ni ideológicamente fue un revolucionario. Pero sí tenía ideas claras sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Su criterio profundo y práctico sobre las cosas hacía que reconociera las virtudes y méritos de una ideología paralelamente a sus afectos» (Bazán, 1975: 96).

Así, en grandes pasajes de *La cuestión social*, obra publicada por el archivo del liberalismo en 1979, Ayala mantiene duras críticas al liberalismo. En uno de sus capítulos aborda, específicamente, lo que denomina *Efectos del capitalismo*, en el que desde una posición cercana al marxismo, señala las consecuencias negativas del capitalismo en la política y en todos los aspectos de la actividad humana. Así lo deja ver cuando afirma:

En el moderno capitalismo, la preocupación de enriquecerse avasalla todo y a todos. Ella se ha convertido en el motor de las actividades, aparentemente las más extrañas a la económica. El artista convierte el arte en medio de ganar. Su primer estímulo no es el entusiasmo por la belleza, el ansia de immortalizarse en creaciones originales y bellas. Produce lo que más produce, produce para vender, y por consiguiente, lo que es capaz de excitar la curiosidad y de halagar las preocupaciones dominantes de los clientes. [...] (Ayala, 1979: 44-45).

En relación a la injerencia capitalista en la política sostiene: «El capitalismo ha subyugado a la política. Los parlamentos legislativos ceden a las solicitudes de las grandes empresas económicas, fluctúan, por medio de leyes transitorias, incoherentes, oportunistas, entre los grandes intereses económicos en lucha» (Ayala, 1979: 47).

Tal fue su aproximación al marxismo, que el autor dedicó muchas páginas al análisis del *materialismo histórico*, obra publicada recién en 1989 por el archivo del liberalismo, casi 60 años

después del fallecimiento de su autor y después de 73 años de haber sido escrita. Sobre el punto, los editores recuerdan la expresa recomendación del autor de “no publicar”, quien sabe por qué motivos personales.

Según Raúl Amaral, este trabajo constituye fundamentalmente para su autor, una obra didáctica y un método propicio para analizar la vida de las sociedades, de tal modo que en el espíritu enciclopedista de los pensadores novecentistas paraguayos, otros autores también se aproximaron al marxismo, pero ninguno con la profundidad de análisis de Eligio Ayala (cf. Amaral, 2010: 127-157).

No obstante la afirmación anterior, podría considerarse también que la obsesión de Ayala por estudiar a profundidad el Materialismo Histórico tenga que ver, con motivos más fuertes que el mero ejercicio intelectual, sino con una tarea de enfrentamiento ideológico sin parangón en nuestro contexto. En su análisis, Ayala intenta de-construir aquella fuerza política e ideológica que, por entonces, asomaba como la amenaza más seria que tuvo que enfrentar el sistema capitalista.

Sobre la obra, Francisco Bazán sostiene que como Eligio Ayala escribe su libro entre los años 1915-1916:

No podía prever en aquel tiempo, la evolución del marxismo, que habría de ocurrir a lo largo de los años mediante la interacción de la doctrina con el medio social, fundamentalmente en una época que transcurre posterior a su muerte. No obstante, su obra [...] contiene una caudalosa y profunda meditación sobre el tema, rica en vigorosos y sólidos conceptos. Actualmente, en ninguna universidad del planeta se deja de aceptar el materialismo histórico como ciencia que investiga las leyes generales del desarrollo de la sociedad humana y las formas de su realización, es decir, las formas de realización del desarrollo de la actividad histórica de los hombres. Proporciona la base teórica y metodológica de las investigaciones sociológicas concretas, y de las ciencias sociales (Bazán, 1975: 136).

La tarea principal que Eligio se propone en esta obra es «...aislar el materialismo histórico, del falso materialismo histórico, de sus deformaciones, de los conceptos arbitrarios [...] Inves-

tigar sus elementos esenciales en las obras mismas de Marx y Engels, en su espíritu, positivamente, con independencia de todo preconcepto de su naturaleza. Este sin duda, es el mejor de los métodos (Ayala, 1989: 73).

Los fueron, entonces, las principales críticas de Ayala al materialismo histórico: primero, que Marx no haya definido lo que son las fuerzas productivas y, segundo, el “determinismo” que envolvería toda la teoría marxista. Veamos a continuación, a groso modo, los argumentos de Ayala.

Una de las primeras y más importantes críticas que lanza contra Marx es que en ninguna parte define lo que son las fuerzas de producción, concepto fundamental dentro de la teoría marxista. Según Ayala, «no estaban incorporadas en el tecnicismo económico cuando formuló su Materialismo histórico. Carecían de una acepción corriente, conocida, determinada. Marx no las definió» (Ayala, 1989: 57), se quejaba Ayala. Esta ambigüedad es criticada por nuestro pensador de tal modo que lanza su propia interpretación de este concepto:

La fuerza de producción no puede ser otra en la teoría de Marx que la actividad ejercitada por el hombre para producir los medios materiales, positivos, para satisfacer sus necesidades económicas. El hombre transforma los elementos de la naturaleza exterior, los trasporta de un lugar a otro. Grupos humanos se trasladan a las fuentes más ventajosas de la producción. Energías naturales se acercan a grupos humanos. El hombre modifica su situación respecto de los agentes naturales. [...] «La actividad humana desatada por sus necesidades económicas, que produce esas condiciones materiales objetivas, para satisfacer esas necesidades, constituye la fuerza de producción (Ayala, 1989: 65).

Por otra parte, en relación al determinismo implícito en el que considera recae la teoría marxista y su reduccionismo económico, nuestro autor sostiene que:

El hombre económico es una abstracción [...] la vida económica coexiste, simultánea, sincroniza con la vida estética, religiosa, intelectual. Los sentimientos religiosos, la aspiración ética, las consideraciones políticas, el

apetito de la reproducción sexual, la simpatía social, la vida de relación, son fuentes también primarias de actividades específicas. Estas actividades no pueden ser simples inflexiones de la económica porque ellas han existido independientemente de ella o han influido sobre ella (Ibid. 229-230).

Debe decirse finalmente, que aunque Eligio bebió de primera mano de las fuentes vitalistas y de los grandes sistemas filosóficos europeos en boga, no logró (o no le interesó) elaborar un diseño conceptual que pueda ser considerado como un corpus filosófico propio. La preocupación por la resolución de problemas prácticos en el campo político y social de la nación acaparó sus afanes intelectuales, sorprendido a su vez por una muerte desgraciada y temprana.

Justo Pastor Benítez y el liberalismo transformador (1866-1963)

Una de las figuras gravitantes del liberalismo paraguayo de la primera mitad del siglo XX fue sin duda Justo Pastor Benítez, seguramente el liberal más prominente luego de Eligio Ayala, por ello amerita algunas líneas sobre su pensamiento. Uno de los aportes fundamentales del autor tiene que ver con la revisión de los principios que sustentaban al partido liberal -como se ha visto en los apartados anteriores- y la transformación de la orientación ideológica del partido; de allí el título de este apartado.

Benítez nace en Asunción el 28 de mayo de 1866 y, tras un largo exilio en el Brasil, fallece en la misma ciudad que lo vio nacer el 6 de febrero de 1963. Como la mayoría de su generación, pasó por la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Asunción -por ser esta, prácticamente, la única opción universitaria- donde termina la carrera en 1918. El propio Benítez menciona que por esos años el positivismo de corte spenceriano iba sediento terreno a corrientes tales como el romanticismo o el intuicionismo de autores como Boutroux o Bergson (Cfr. Benítez, 1956: 65-73).

Sobre su ingreso al partido liberal, menciona su incursión a las filas partidarias en 1916 «con un caudal de ideas sociales, con preocupaciones que superaban el esquema individualista del siglo decimonono» (Ibíd. 66).

Estas ideas sociales llevarían a nuestro pensador a una gran afinidad con Eligio Ayala, ya que los dos tendían hacia un liberalismo social, y ambos defendieron con fuerza la expropiación de grandes tierras a empresas latifundistas.

Su producción intelectual suele dividirse en dos grandes momentos. La primera, correspondiente a su estancia en el país y a su activa participación política hasta 1940 y, una segunda, que se produce en el exilio hasta su muerte en 1963. Esta segunda etapa supondría sus principales trabajos, tales como: *El solar guaraní* (1947), *Páginas libres* (1956) *Formación social del pueblo paraguayo* (1957) *Ensayos sobre el liberalismo paraguayo* (1988).

Uno de los hechos que más se le cuestiona es haber sido el principal ideólogo de la Carta política de 1940, de corte autoritario y cuyo proyecto original, tras la asunción del poder por parte de Estigarribia, habría sido precautelar el “orden”, en un ambiente interno en el cual la anarquía política volvía a surgir con fuerza tras la guerra del chaco y en el contexto internacional ganaban terreno el fascismo como el comunismo. De más está decir que la Constitución de 1940 sirvió de base para el gobierno autoritario de Higinio Morínigo y de la larga dictadura de Alfredo Stroessner.

Por otra parte, si bien Benítez es un pensador de cuño liberal, que como se ha visto ha hecho grandes contribuciones al ideario partidario, pertenece a la generación romántica de los años 30. Sobre su nacionalismo el mismo expresa:

Se puede sostener que el nacionalismo paraguayo es la expresión de la voluntad de vivir de nuestro pueblo. Los nacionalistas miramos el porvenir, pero el pasado no es para nosotros muda estratificación de formas ni semillero de odios perdurables. Queremos que se comprenda nuestra historia en su lógica continuidad, sin hacer de la guerra de 1864-70 un episodio sin causa y sin antecedentes. Ese nacionalismo no es un consuelo de vencidos, sino un ardiente sentimiento de justicia, la vindicación de

los calumniados y la revisión de los valores falsos...nuestro nacionalismo no es exclusivamente tradicionalista...positivamente es el ansia, el deseo de alcanzar para el Paraguay una personalidad de relieves propios, su autonomía económica, cultural y jurídica como complemento de su independencia política (Benítez 1988: 241).

Sin embargo, en el análisis de su nacionalismo, y en su afán de dirimir contra los doctrinarios liberales más ortodoxos como Báez, Benítez deja ver cierto vestigio de determinismo positivista aún en su pensamiento, cuando afirma por ejemplo que:

[...] la guerra de la triple alianza no es ni puede ser capricho y de ansias de gloria bélicas de Solano López. Es más bien la crisis inevitable de un estado de cosas que arranca de 1810, de los días augurales de la independencia, agravada por la pretensión de Buenos Aires de incorporar al Paraguay al modelo del antiguo Virreinato, y sobre todo por la pretensa hegemonía en el estuario acariciada y sostenida por el imperio bragantino» (Ibíd. 56).

En esta clave categorial de mezcla de nacionalismo y resabios positivistas es que escribe su *Formación Social del Pueblo Paraguayo* (1957). Según Benítez, para explicar la realidad histórica del “paraguayo” «no se le puede dedicar un canto apolíneo ni una descripción meramente racionalista porque no responde a los estremecimientos de su vida, a su *ethos*, al perfil dionisiaco de sus historia y por su fondo emocional [...] para explicar su historia no bastan ni las doctrinas mecanicistas u organicistas, ni la interpretación marxistas; escapa al esquema rígido» (Benítez, 1996: 12).

Más delante, al analizar el pasado indígena, aparece su visión evolucionista al sostener que:

Sería un error sostener, como lo hacía el Dr. Báez que “los guaraníes carecían de sentimientos morales y de dignidad personal”. Más exacto sería decir que se regían por patrones más primitivos de moralidad. El sentimiento moral es innato en el ser humano, pero él se desenvuelve y adquiere formas más ajustadas a la justicia, al deber, al a solidaridad, con el desarrollo de la cultura, que atenúa los instintos, controla la arbitrariedad y endulza los sentimientos» (Ibíd. 44).

Nuestro pensador, como en general todos los nacionalistas, considera que existe una superioridad cultural, o una síntesis superadora en la “asimilación” de la cultura europea e indígena expresada en el “crisol” del mestizaje hispano-guaraní”:

Tenemos entendido que en nuestro caso ha ocurrido un fenómeno general de asimilación, pues el procesos social hispano-guaraní deriva hacia la convivencia, la acomodación y la asimilación recíproca de ambas ramas, y no por una simple aceptación de formas europeas por los indígenas. Los españoles imponen sus costumbres capitales, cristianizan; su idioma se vuelve también un imperativo de cultura. Los guaraníes resistieron, pero no se mostraron irreductibles o impermeables, facilitando así la asimilación (Ibíd. 81).

Benítez comparte la opinión generalizada de los pensadores nacionalistas sobre la superioridad del mestizaje sobre la pureza sanguínea: «En América la mezcla facilitó la adaptación del europeo [...] los mestizos han revelado condiciones progresistas y han aparecido líderes de sangre cruzada en diversos órdenes» (Ibíd. 88).

La consigna entonces es clara: valorar el pasado indígena, en la medida en que la amalgama cultural mestiza propiciará el futuro de auténtico desarrollo nacional:

El Paraguay no debe copiar modelos. Debe inspirarse en la ejemplaridad de los pueblos sustantivos, profundos, espirituales y religiosos, y no en factorías progresistas [...] nuestro ideal no es el buen tirano, sino el pueblo protagonista del acontecer histórico, conducido por paladines surgidos de sus entrañas, en régimen democrático, y triunfantes por el carácter, la honestidad y la cultura (Ibíd. 192-193).

Consideraciones finales

No podemos cerrar este apartado sin hacer mención de otros autores liberales de gran influencia político doctrinaria, a los que no hemos podido referirnos de un modo más explícito. Por ejemplo, desde la función pública como Manuel Gondra

(1871-1927) de quien Raúl Amaral admira su gran vocación humanista (cf. Amaral, 2006: 124-130); o Eusebio Ayala (1875-1942) quien sobresalió por sus cualidades diplomáticas, o Justo Prieto (1897-1982) de gran influencia en el terreno educativo.

En estas líneas finales cabe señalar a Cecilio Báez y Cardús Huerta como los más lúcidos articuladores del pensamiento liberal y positivista en Paraguay. Como se ha visto, la matriz liberal y positivista de la que se nutrieron, proyectó una larga sombra en los pensadores liberales del llamado “novecentismo paraguayo”.

A partir de la preeminencia de esta matriz se explica la recurrente referencia historiográfica de nuestros autores, en un intento de explicar y justificar la situación de barbarie y la necesidad de adopción de modelos “civilizatorios”; pues, entienden que la historia es ese lugar donde se juega el entramado evolutivo del progreso humano. De ese dinamismo es que dieron cuenta tanto Kant, Hegel, Marx o Comte, cada uno a su modo y desde posiciones ideológicas distintas.

Efectivamente, si algo tienen en común los pensadores anteriores -que tanto deslumbraron a los nuestros- tiene que ver con su concepción de que la historia es el lugar donde la humanidad se mejora a sí misma, en la medida en que alcanza mayor grado de “racionalidad” y, por consiguiente, de libertad.

Este convencimiento conlleva consideraciones duales. El Norte como lo “civilizado” y lugar donde ya reina el “progreso”, contra lo “bárbaro” e “incivilizado” de nuestras sociedades.

Para los positivistas de la primera hora, la posibilidad de que un estado liberal se consolide en el Paraguay sería factible solo si se aspira a la civilización, mediante las ideas otras. La mirada está centrada en Francia y los Estados Unidos, fundamentalmente. La metáfora del *Arado, Pluma y Espada* es la concatenación necesaria y, la que según Cardús, han seguido las sociedades más evolucionadas. No tenemos por qué inventar nada, sólo copiar modelos ya hechos.

Por su parte, autores como Alón o Eligio Ayala mostraron grandes preocupaciones prácticas y sus pensamientos apuntaron

siempre a la denuncia social -en la línea del renovado liberalismo social de Stuart Mill- y a la resolución de problemas concretos de la realidad política nacional, antes que a la elaboración filosófico-conceptual. En el caso de Eligio, gracias a su formación europea, le sobaban elementos para la elaboración conceptual-filosófica, pero se decantó por la actividad política y su producción intelectual quedó mermada.

Ahora bien, una preocupación común de los intelectuales liberales en el Paraguay, tiene que ver, precisamente, con esta matriz intelectual: el rol social que pueden ejercer las ideas.

En este sentido, se preocuparon por “ilustrar” al pueblo y el tema educativo ocupó gran parte de sus reflexiones. Creían además, firmemente, que la transformación del Paraguay sólo sería posible desde los partidos políticos, de ahí que, autores como Cecilio Báez, José del a Cruz Ayala o Cardús Huerta, hayan dedicado sus mayores esfuerzos a consolidar su partido; otros como Eligio Ayala o Justo Pastor Benítez, decidieron transformarlo definitivamente a los nuevos tiempos.

Según Justo Pastor Benítez -el más nacionalista de los pensadores liberales que se ha presentado -en la consolidación de un estado liberal, no tenemos por qué copiar nada, sino aprender de la amalgama cultural hispano-guaraní que, en última instancia, implica un estadio superior de civilización que debe ser valorado positivamente.

Por último, debemos decir que, más allá de las sobredimensiones o los olvidos, se ha visto que de Báez a Justo Pastor Benítez, existe un fino hilo conductor en los pensadores liberales, que puede asociarse a la firme convicción de que la posibilidad de un estado liberal propiamente dicho, como instancia en la que gobierne el imperio de la ley, sólo será factible una vez que la sociedad paraguaya supere, en un primer momento, el estadio de barbarie en el que estaría sumido y, por otra parte, la situación de anarquía reinante en grandes pasajes de la vida nacional.

Dada esta premisa, se entiende por ejemplo, por qué un pensador liberal como Justo Pastor apoyó la vigencia de una

constitución de corte autoritario en 1940, o las referencias constantes a una sociedad “cretinizada” por parte de Cecilio Báez. No obstante, aún queda pendiente la revisión exhaustiva de las influencias y las construcciones conceptuales de estos pensadores, en sus repercusiones políticas y en sus interrelaciones categoriales.

Bibliografía

- Ateneo Liberal. *Historia Política del Paraguay 1879-1904*. Asunción.
- A.A.V.V (1987) *Ideología de los partidos políticos del Paraguay*. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Sociales/ Cuadernos Republicanos.
- Ashwell, Washington (2010). *El pensamiento de los partidos políticos (1869-1947)*. Asunción: Medusa.
- Argaña, Luis María (1983) *Historia de las ideas políticas en el Paraguay*. Asunción: El Foro, 3ªed.
- Alberdi, Juan Bautista (1842). *Ideas para preceder a la confección del curso de filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades, Montevideo, 1842*” Recuperado de: <http://www.ensayistas.org>.
- Amaral Raúl (2003). *Escritos Paraguayos. Introducción a la cultura nacional*. Asunción: T. I. Ediciones paraguayas,
- _____ (2006). *El Novecentismo Paraguayo. Hombres e ideas de una generación fundamental del Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- _____ (2010). *La filosofía en el Paraguay*. Anticipos 1814-1918. Asunción: Ed. Intercontinental.
- Ayala, Eligio (1979). *La cuestión social*. Asunción: PLRA. Colección conmemoración.
- _____ (1989). *Materialismo histórico*. Asunción: Archivo del liberalismo.
- _____ (1996). *Migraciones*. Asunción: El lector.
- Ayala, José de la Cruz (1982). *Desde el infierno*. Asunción: Napa.

- Báez, Cecilio (1906). *Cuadros históricos y descriptivos*. Asunción: Talleres Nacionales de h. Kraus
- _____ (1991). *Antología*. Asunción: Archivo del liberalismo.
- _____ (1993). *La tiranía en el Paraguay*. Asunción: ñanduti vive – intercontinental.
- _____ (1996). *Ensayo sobre el Dr. Francia y la dictadura en Sudamérica*. Asunción: El lector,
- _____-O'Leary, Juan E. (2008). *Polémica sobre la Historia del Paraguay*. Asunción : Editorial Tiempo de Historia.
- _____ (2013). *Escritos Selectos (1893-1941)*. Asunción : SNC.
- Benítez, Justo Pastor (1988). *Ensayos sobre el Liberalismo Paraguayo*. Asunción: Archivo del liberalismo.
- _____ (1956). *Páginas Libres*. Asunción: El Arte S. A.
- _____ (1959). *El solar guaraní*. Asunción: Ed. Nizza.
- _____ (1996). *Formación Social del Pueblo Paraguayo*. Asunción: El lector.
- Benítez, Justo Pastor (h) (1983). *Influencia del Positivismo en el Paraguay. Para una Historia de las Ideas*. Asunción: Ed. Napa.
- Bentham, Jeremy (2008). *Introducción a los principios de la moral y la legislación*. Claridad. Buenos Aires.
- Centurión, Carlos (1935). *Jornadas Opositoras*. Asunción: Ariel.
- Caballero Campos, Herib (2009). *Antología del Pensamiento político y Social paraguayo*. , Asunción: Fondec.
- Cáceres Mercado, Sergio (2011). *Justo Pastor Benítez*. Asunción: El Lector.
- Cardus Huerta (1997). *Arado, Pluma y Espada*. Asunción: Ediciones y Arte S.R.L. ed.
- _____ (2000). *Discurso Político Contra la Anarquía*. Asunción: Archivo del liberalismo.
- Carrón, Juan M. y otros (2004). *El régimen liberal 1870-1930 Sociedad, Economía y Cultura*. Asunción: Arandurã.

- Colomer, Josep M (1995). *Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas*. En Vallestín, Fernando. Ed. *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza, ed. T 3.
- Corral, Francisco (1994). *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett*. México: Siglo XXI Ed.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1986). «Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía». En *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Dávalos, J: Santiago (1967). *Cecilio Báez como Ideólogo*. Asunción: Separata de la revista Icor N° 42.
- Fornet - Betancourt, Raúl (2000). *Para un balance crítico de la filosofía Iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores*. (on-line) CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 17, año 2000, págs. 117-132.
- Recuperado
de:http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1018/fornetcuyo17.pdf
- Fuentes Armadans, Claudio (2014). *José de la Cruz Ayala. Pensador liberal*. Asunción: El lector-ABC. Colección Personalidades Célebres.
- González, Natalicio (1935). *El Paraguay eterno*. Ed. Guaranía, Asunción.
- González, Teodosio (1931). *Infortunios del Paraguay*. Bs As: Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso.
- G. de Bosio, Beatriz y Devés-Valdés, Eduardo. Comp (2006). *Pensamiento paraguayo del siglo XX*. Asunción: Intercontinental.
- González de Bosio, Beatriz (2011). *Eligio Ayala. Liderazgo moral desde el gobierno*. Asunción: El lector-ABC Color.
- _____ (2013). *Los Legionarios*. Asunción: El lector.
- Gómez Florentín, Carlos (2010). *El Paraguay de la post guerra (1879-1900)*. Asunción: El Lector.

- Gómez Lez y Miguel Zarza (2013). *Pensadores /as) del 900*. Asunción: CIF-SNC
- Humboldt, wilhelm Von (2009). *Los límites de la acción del estado*. Madrid: 2ª ed. Tecnos.
- Hume, David (2005). *Tratado sobre la naturaleza Humana* Madrid: Tecnos.
- Levi Ruffinelli, Carlos A. (1978). *Conceptos fundamentales de la Democracia Liberal*. Asunción: Orbis.
- Lewis, Paul H. (2016). *Partidos políticos y generaciones en Paraguay 1869-1940*. Asunción: Editorial Tiempo de Historia.
- Livieres Banks, Lorenzo (2008). *El proceso histórico-político paraguayo*. Asunción: Tomo I. intercontinental.
- Locke, John (1984). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Sarpe.
- _____ (2004). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Marcos, Juan Manuel (2009). *Ideología y doctrina del PLRA*. Asunción: Directorio del PLRA, 2da ed.
- Mill, James (1997). *Ensayo sobre derecho y política*. Granada: Comares.
- Mill, John Stuart (1954). *Sobre la libertad*: Madrid Aguilar.
- _____ (2007). *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza, ed.
- Oxley, Victor M. (2013). *Liberalismo radical. Orígenes ideológicos y evolución programática en el Paraguay*. Asunción: El autor.
- Pastore, Carlos (1972). *La lucha por la tierra en el Paraguay*. Montevideo: Antequera, ed.
- Pesoa, Manuel (1987). *Orígenes del partido liberal paraguayo. 1870-1887*. Asunción: Criterio ed.
- _____ (1988). *Alón. Arquetipo de la juventud liberal*. Cuadernos históricos. Asunción. Archivo del Liberalismo.
- _____ (1990). *Fundadores del partido liberal*. Asunción: Archivo del Liberalismo.
- Rivarola, Milda (1998). *La era liberal*. En Crónica Histórica Ilustrada III. Buenos Aires: 2ª ed.

- _____ (1993). *Obreros, utopías & revoluciones. La formación de las clases trabajadoras en el Paraguay liberal. 1870-193*. Asunción: Centro de Documentación y Estudios-CDE.
- Romero, Francisco (1942). «Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano». En *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal
- Saguié, Miguel Abdón y Pesoa, Manuel (1991). *18 de octubre*. Asunción: Criterio ed.
- Schaerer del Puerto, Gustavo Adolfo (1997). *Reseña Histórica y Doctrina del Partido Liberal (Hoy Partido Liberal Radical Auténtico)*, Asunción.
- Silvero, José Manuel y otros (2010). *Historia del pensamiento paraguayo*. Colección la gran historia del Paraguay. Asunción: El Lector –ABC.
- Silvero, José Manuel (2011). *Cecilio Báez*. Colección protagonistas de la historia. Asunción: El Lector –ABC.
- Smith, Adam (2009). *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Madrid: Técnos
- Vallejos, Roque. Comp. (2002). *Ética y Moral*. Asunción: EL lector.
- Viola, Alfredo (2011). *Eligio Ayala. Presidente constitucional 1924-1928*. Asunción: Servilibro.
- Zea, Leopoldo (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: 3ª ed. Ariel.

ANARCOSINDICALISMO EN PARAGUAY

Oswaldo Gómez Lez

Introducción

Para abordar el alcance del anarcosindicalismo en Paraguay, dividiremos el trabajo en tres partes: al inicio, (I) un breve tratamiento histórico-conceptual y teórico del ideario anarquista tratando de describir su naturaleza y sus articulaciones con otras corrientes ideológicas conexas; luego, (II) planteamiento de la hipótesis de un protoanarquismo paraguayo. Por último (III) relacionar los fundamentos del anarcosindicalismo con la historia del movimiento obrero paraguayo.

El objetivo general de este artículo es proponer una lectura crítico-filosófica de los fundamentos de la ideología anarcosindicalista en el desarrollo del movimiento obrero paraguayo. Para lo cual, la metodología consistirá en avanzar por las siguientes etapas: 1. Abordaje crítico de las fuentes primarias y secundarias de la historia del movimiento obrero paraguayo. 2. Identificación de núcleos problemáticos en dichos fundamentos (citados en el siguiente párrafo). 3. Discusión sucesiva de los ejes problemáticos contrastados con las fuentes de información a través de diversas estrategias de investigación (análisis del discurso, giro decolonizador, hermenéutica y teorías de la recepción del discurso). 4. Exposición clara y ordenada de las conclusiones sobre los fundamentos filosóficos de la ideología anarcosindicalista en el Paraguay.

Tras el tratamiento del campo conceptual referido al objeto “historia del movimiento obrero” como fenómeno histórico universal y particular, abordaré los siguientes núcleos problemáticos: 1. La identificación de antecedentes remotos y cercanos en la historia del movimiento obrero en el Paraguay. 2. La negación de la cuestión social por parte de los grupos dominantes, interesa-

dos más en instaurar una historia oficial y el carácter transcultural o no del origen del anarquismo en Paraguay. 3. El aporte personal específico de Rafael Barrett al desarrollo doctrinal de la ideología anarcosindicalista.

Recuento histórico bibliográfico de fuentes

El examen previo y panorámico de la historia del movimiento obrero surgido en Europa en el siglo XIX, contará con una selección elaborada de manuales, diccionarios y enciclopedias de consulta general. Su función esencial será dotar al trabajo de un contexto para abordar una clarificación conceptual y temática de fundamentos del anarcosindicalismo paraguayo.

Para dicha construcción teórica, acudiremos a *fuentes secundarias* de la historia social paraguaya de autores de mediados del siglo XX. Desde esa perspectiva, procuraremos identificar – cuando no sean explícitas en el texto – lecturas críticas e interpretaciones de dichos hitos históricos. Otras fuentes citadas del campo de las ciencias sociales serán apoyaturas a la comprensión de temáticas laterales y conexas, pertinentes a la lógica de la argumentación en cada caso.

Respecto al análisis filosófico de las *fuentes primarias*, haremos un amplio recurso a las obras de Rafael Barrett como protagonista y precursor del pensamiento anarcosindicalista paraguayo y la de sus inmediatos herederos y continuadores, tales como Ciriaco Duarte, Ignacio Núñez Soler y Cantalicio Aracuyu. Remitiendo con un sentido crítico a fuentes secundarias y a los abundantes comentarios sobre Barrett.

La ausencia de una *normalidad filosófica* cuyos agentes reserven un tiempo dedicado a la tarea investigativa, profesional y exclusivamente, limita en cierto grado las posibilidades de identificar fundamentos explícitos de orden teórico-argumental del anarcosindicalismo paraguayo. Los actores pusieron en práctica inmediata, sistemas de lucha aprendidos en los gremios y sindicatos, en el auge de la prensa escrita, en el caldo de cultivo de las

libertades ciudadanas (de expresión, reunión, prensa). Sus reflexiones y teorizaciones aparecieron, en algunos casos, de manera fugaz en la prensa diaria y fueron recogidos en libros mucho después a los hechos y contextos que los suscitaron.

I

Breve historia del movimiento obrero internacional

Tras la Revolución inglesa (s. XVII) y francesa (s. XVIII) cobró relevancia una nueva clasificación de las personas según su condición económica. La libertad económica y política invocada para derrocar a la Monarquía no elevó las condiciones de vida de los trabajadores ni de los desposeídos, quienes sobrevivían con modestos salarios. Poco a poco entre ambas nació una nueva clase explotada: estos fueron los llamados proletarios. En cambio, las riquezas fueron redistribuidas entre la ya existente burguesía (comerciantes, banqueros y financistas) por el desmantelamiento de los estamentos noble y clerical. De ese modo aumentó la gran preponderancia cultural de la burguesía, cuyo poder económico y político se legitimó en la aplicación de los principios liberales de la Ilustración.

En Inglaterra, la inversión en tecnología inició la Revolución Industrial que consistía en la aplicación de métodos científicos de conocimiento y la formulación de leyes físicas y químicas estandarizadas a procesos de fabricación industrial. Fueron inventados máquinas textiles, los motores a vapor y combustión, los cuales automatizaron procesos que aumentaron la producción masiva, lo cual requería mayores cantidades de materia prima. Esta demanda impulsó la producción agrícola, por un lado y por otro, la emigración masiva a las ciudades, lo cual requirió su conversión en obreros, quienes fueron los menos favorecidos con los cambios revolucionarios. El trabajo doméstico artesanal, gremial y de pequeña inversión fue sustituido por la producción industrial, maquina y en serie. El segundo tipo aventajaba al primero por la inversión de millonarios caudales cuyos productos

ganaban los centros de consumo frente a los trabajos artesanales que no podían competir en precios, volumen y calidad. Por tanto, poco a poco, cedieron a la ruina, al no tener suficiente respaldo financiero.

Con el maquinismo de comienzos del siglo XIX se especializó aún más el trabajo y sobrevino la competencia por la mano de obra especializada. Los ajustes económicos de la transición entre uno y otro tipo de producción incluyeron despidos, reducción de salarios, aumento de los precios. Entre los despedidos y subempleados empezaban a rondar la miseria y el hambre. La retribución de los obreros era mínima respecto a las rentas producidas por el trabajo sobre el capital invertido. El aumento de los precios no se compadecía con los bajos salarios y muchas familias, tras agotadoras jornadas de 12 a 14 horas rozaban la miseria. No había legislación laboral ni contratos justos, y mujeres y niños trabajaban por menores sueldos que los varones. Los asalariados estaban a merced de patronos y capitalistas. El estado no se inmiscuía en la contratación privada de la mano de obra, pero ejercía de gendarme para el resguardo de los intereses de la burguesía y el apaciguamiento de disturbios.

El mismo esquema de integración de capital privado, producción industrial y contratación fue difundiéndose entre las principales ciudades de Francia, España, Italia, y Alemania, dándose de ese modo, un desarrollo demográfico de una clase burguesa con acceso creciente –y diferenciado o excluyente– a la educación formal y autodidacta (tiempo de ocio y facilidades para el consumo de bienes culturales), las profesiones liberales, las universidades, etcétera, creando una verdadera cultura burguesa del refinamiento.

Tras las teorizaciones de los intelectuales defensores del orden liberal, surgieron voces críticas que enfocarían sus ideas en los aspectos sociales y colectivos de la revolución y la constatación de asistir a una auténtica esclavitud del trabajador. Los llamados socialistas utópicos, señalaban que se habían traicionado las expectativas de una sociedad más justa tras la revolución e

idearon las vías por las cuales se reencauzarían las aspiraciones de libertad.

Las masas obreras buscaron ilustrarse sobre los aportes de estos teóricos y cultivaron liderazgos en base a experiencias de grupos organizados que poco a poco constituyeron mutuales y sindicatos o, experimentos fracasados como los falansterios; lo que luego se conoció como el movimiento obrero.

Fue en Gran Bretaña donde las primeras organizaciones lograron conquistas sociales significativas (para entonces), tales como la promulgación de leyes protectoras del trabajo textil algodonero y la reducción de la jornada laboral a un máximo de 12 horas en 1802; en 1831, la regulación del trabajo nocturno en las minas, y, dos años después, la reducción del trabajo infantil a 48 horas semanales (cf. Gispert, 2007: 926).

La libertad para estructurar organizaciones y asociaciones políticas y económicas entre los trabajadores industriales propició la creación de las *Trade Unions*, antesala de los sindicatos ingleses, reconocidas en 1824.

Diez años más tarde nacía el *Grand National*, influido por Robert Owen, uno de los clásicos representantes del socialismo utópico. Se trataba, en realidad, de la primera federación de todos los sindicatos, que, ahora de manera más generalizada, serían los animadores del movimiento «cartista», reivindicando –bajo la dirección del carpintero Lovett– una carta del pueblo (sufragio universal y secreto, inmunidad parlamentaria, elecciones anuales, entre otras peticiones) y convirtiéndose en uno de los pivotes fundamentales en el desarrollo de ese incipiente sindicalismo. (Gispert, 2007: 927)

Más adelante hablaremos del desarrollo del sindicalismo europeo y la significación ejemplar de estas *Trade Unions* para una dotarlas de cierta conciencia de clase obrera activa y la necesidad de su organización y extensión europeas y luego americanas.

El socialismo utópico

Friedrich Engels llamó “socialistas utópicos” a quienes, en la tradición ilustrada, abordaban el problema de la *cuestión social* mediante el esbozo de programas sociales alternativos a los planteados por los teóricos liberales y autoridades estatales. Planteaban la formación de comunidades de trabajadores fraternos y libres que ponían su individualidad a disposición de la colectividad. Preocupados por la justicia social, plantearon respuestas radicales, a veces impracticables, cercanas a las narraciones utópicas de Francis Bacon, Tomás Moro, Tomaso Campanella y John Milton que planteaban formas de gobierno más equitativas.

El consumo de estas mismas narraciones nutrió con frecuencia de ideas filosóficas a las propuestas políticas democráticas y llevó en muchos casos, a la realización práctica y realista de gobierno a teóricos como Rousseau, Voltaire, Diderot y otros. En síntesis, bajo la caracterización de socialistas utópicos se encuentran pensadores que expandían hasta límites inimaginables las posibilidades revolucionarias, creando nuevas prácticas y proyecciones del pensamiento político. En tal sentido, su aporte fue positivo al formular propuestas políticas alternativas, las cuales se volvieron necesarias tras la revolución inglesa y francesa; propuestas que propiciaron la estructuración de ideologías políticas cuyos alcances llegan a nuestros días.

Algunos de los principales proponentes de soluciones alternativas a la cuestión social creada por el capitalismo emergente fueron:

Robert Owen. Era el administrador de una hilandería en Escocia. Redujo las horas laborales de 14 a 10, mejoró los salarios y construyó viviendas para los obreros. Desde el estado, propuso la constitución de mutuales de obreros, un banco de bonos obreros y salarios equitativos según el trabajo de cada uno. Alentó el comunismo agrario. Se formaron muchas de estas mutuales, pero no prosperaron, aun cuando de entre sus discípulos

surgieron los teóricos del cooperativismo. Se volvió muy popular por resolver los conflictos obrero-patronales y por alentar un mesianismo social que no dejaba de ser un tipo de ideología y moral burguesa. Esta filantropía patronal inspiró a muchos burgueses bienintencionados, pero, aislada de otras propuestas realistas y convergentes, llevó a la bancarrota a muchos de sus proponentes.

Claudio Enrique de Rouvroy, conde de Saint-Simon.

Planteó en sus escritos la idea de que la lucha de clases es el motor de la historia. Aunque reconocía el conflicto, tenía una visión religiosa de la cooperación por medios pacíficos entre el trabajo y el capital. Proponía a los políticos la comunidad de la producción industrial y de las mujeres, no así del consumo, que sostendría la demanda de los productos. No abogaba por la igualdad de obreros y patronos sino por la igual especialización técnica e industrial y la estatización de los medios de producción. Creía ingenuamente que la nominación común de industriales aplicada a burgueses y obreros acabaría con la desigualdad de clases. Como pacifista y antimilitarista, auguraba a sus discípulos una era en la cual la ciencia y la técnica no se dedicarían a la guerra sino a la fraternidad universal. La popularidad de Saint-Simon creció a su muerte. Los saint-simonianos se aplicaron a la rápida implementación del industrialismo inglés en la sociedad agrícola de Francia. A pesar de sus diferencias, compartían la necesidad de una tecnocracia y de un cuestionamiento del orden establecido.

Charles Fourier era un comerciante que conocía las injusticias cometidas en ese ámbito y que intentó eliminar los males de la sociedad burguesa. Contrario a los saint-simonianos, rechazaba el modelo inglés del industrialismo dirigido por el capital. Apuntaba más bien, a un tipo de trabajo humanizante y voluntario que integrara tareas agrícolas y artesanales. Su programa de armonización social atacaba los monopolios, la alienación del trabajo, la competencia desleal, la explotación de las mujeres, el empobrecimiento de las masas y la corrupción de los políticos. Para ello propuso la creación de falansterios o comunidades don-

de vivirían voluntariamente hasta 2000 personas con todas las comodidades. El falansterio sería una unidad productiva diversificada donde cada persona trabajaría compartiendo espacios comunes entre los edificios y campos. No habría crímenes ni codicia y por tanto podría prescindirse de policías, jueces y abogados. Cada falansterio tendría su representante elegido y se crearía una representación universal o federación de falansterios que compartirían bienes y servicios. En ellos se daría libre curso a los deseos, la supresión de la familia, la libertad de trabajar en lo que cada uno deseara y con quienes deseara y la educación colectiva y sin coacciones para los niños. Era contrario tanto a la revolución como al estado centralizado de carácter democrático e igualitarista. Creía en un federalismo administrativo de los más capacitados para el intercambio justo de bienes.

Jean Joseph Louis Blanc fue un político francés que pretendía, desde el gobierno, alentar la creación de talleres nacionales bajo el dominio de los obreros, a quienes se daría la posesión los instrumentos de trabajo de acuerdo a sus aptitudes y capacidades organizativas y a su demostrado nivel educativo. Representó el socialismo reformista y la conquista de reivindicaciones obreras por la elección gubernamental de líderes obreros. En la Comuna de París, en 1848, representó la corriente revolucionaria con poderes representativos en el gobierno provisorio. Pero por su radicalidad antiburguesa y su exceso de confianza en el estado, los talleres productivos propuestos por Blanc, terminaron siendo lo opuesto a lo preconizado por él, convirtiéndose en burdas sociedades caritativas que pronto colapsaron y que propiciaron una sangrienta “revolución en la revolución” que terminó en violenta represión y más duras reformas burguesas. Como consecuencia, fue exiliado a Londres tras los sucesos de junio de 1848 (más adelante, ampliaremos la información sobre estas revoluciones obreras).

Influencia sobre el anarquismo y el marxismo

De las tres fuentes que Lenin atribuye al pensamiento de Marx, «La filosofía Alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés», es necesario precisar de qué tradición intelectual obtuvo Marx el objeto de sus cuestiones. (Ansart, 1972: 7)

Tanto Proudhon y Bakunin como Marx se nutren de la filosofía hegeliana. Los dos primeros conducen el movimiento obrero hacia el anarquismo; el último, hacia el socialismo científico. Proudhon acude de buen grado al mercantilismo y las teorías socialistas en boga. Como estudioso del pensamiento de Hegel, Marx criticaba la idea del estado racional como el espíritu rector de la sociedad. Hegel pretendía no el deber ser del estado, sino construir un concepto y una teoría del estado desde la conciencia de su necesidad histórica. Concebía al estado como la historia de la mala conciencia, de la violencia y la coacción. Marx desviaba el enfoque del estado a la sociedad civil. Entendía que, tras la superación del *Ancien Régime*, los ciudadanos tenían en sus manos la posibilidad de enfrentar las contradicciones entre capital y trabajo. Es la historia del desarrollo inacabado lo que modela al Estado en su movimiento emancipatorio y no la perfección del Estado idealizado como totalidad.

No todas las doctrinas de Carlos Marx son enteramente originales. Pero aunque debe algunas ideas a Hegel, otras al socialista francés Louis Blanc (1811-1882), Marx fue el primero que coordinó esas ideas en un sistema general y les dio todo su significado como explicación de las realidades de la economía política. (Benitez, 1995: 58)

Acontecimientos y procesos históricos como la restauración de la monarquía tras la derrota de Napoleón y el desarrollo de la oligarquía capitalista propiciaron las revoluciones de 1830 y de 1848. Aunque los combatientes revolucionarios eran obreros, triunfaron los liberales, instaurando una monarquía liberal. A pesar de las previsiones de los tradicionalistas y conservadores

de la *Restauración*, que añoraban la unidad perdida, la crisis agrícola y la miseria hicieron de nuevo estallar el conflicto en 1848. Los socialistas utópicos Louis Blanc, Louis-Auguste Blanqui y Ledru-Rollin iniciaron una campaña por elecciones libres donde los grupos en pugna eran por un lado, los liberales, contrarios a las limitaciones impuestas por la monarquía absoluta de Luis Felipe, duque de Orleans y, por otro, los nacionalistas, que apoyaban la unidad política del pueblo y la cultura francesa. Una tercera fuerza informe e innominada pretendía la igualdad económica y social mediante reformas radicales: eran los socialistas (saint-simonianos, mutualistas, blanquistas), opuestos a los dos grupos anteriores por sus tendencias reformistas y burguesas. Pero, como no había un partido socialista que canalizara sus reivindicaciones, terminaron apoyando a la burguesía anti-monárquica. El rey dimitió y se instauró la II República de Francia. El gobierno provisorio llamó a elecciones directas. Las formulaciones originales de los talleres nacionales propuestos por Blanc fueron adulteradas hasta convertirlas en asociaciones caritativas improductivas. Esto ocasionó que la crisis económica se agravara y los intentos del estado por controlar las empresas, los salarios y precios fracasaron. La masa proletaria acudió desde toda Francia a París, donde fueron reprimidos violentamente por el general Cavaignac, con un saldo de 16000 muertos y 4000 expulsados del país. La cuestión obrera fue resuelta a favor de los intereses de la burguesía. La revolución de 1848 se extendió a Italia, Alemania y al Imperio Austriaco (cf. Arruda, 1996: 157-160).

El conflicto de poderosos intereses monárquicos, religiosos, nacionalistas, liberales y socialistas resueltas a favor de los primeros, convirtió a la revolución del 48 en mito salvador de la burguesía liberal y romántico por un lado, y por otro, en nuevo emblema de la lucha de clase y necesidad táctica de encarar el estado, la revolución y la organización social desde otros parámetros.

Tanto Proudhon como Bakunin entrevieron las posibilidades reales de instaurar sociedades sin estado. Surgieron en toda Europa comunidades de obreros organizados espontáneamente que incubaban la idea de sustituir al poder de la autoridad municipal y estatal. Las divergencias y discusiones se centraban en el carácter que tomarían estas asociaciones espontáneas organizadas (federalismo, mutualismo, sindicalismo inglés).

Las revoluciones de 1848 marcaron un auténtico punto de inflexión en la historia del socialismo europeo, en la medida en que, a partir de ese momento, la clase trabajadora se erigió en clara antagonista de la burguesía. El fracaso de la revolución en Alemania terminó enviando a Marx y Engels al exilio para el resto de sus vidas: pertenecientes ambos a la pequeña burguesía, dan con su obra teórica un auténtico giro copernicano al desarrollo del pensamiento socialista. (Gispert. 2007: 930)

En el *Manifiesto Comunista* de 1848 Marx y Engels presentan a los socialistas utópicos como críticos del liberalismo y ponen de relieve la importancia en hacer consciente a los obreros sobre su condición de clase alienada, pero los critican con rotundidad por considerar ingenuos los remedios propuestos por ellos para cambiar su situación. En obras posteriores critican diversos aspectos de sus doctrinas, indicando el concepto metafísico y abstracto de “sociedad” que manejan, mientras que ellos, los marxistas, proponen un socialismo materialista y científico, con un método capaz de realización concreta. Contrarios a sus oponentes teóricos, se negaron radicalmente a profetizar e imaginar la sociedad futura para centrarse en las tareas prácticas de su consecución. Para diferenciarse de los pensadores anteriores, se referían a sus teorías como *socialismo científico o comunista*.

No nos referiremos al marxismo sino en relación a los desarrollos de otra importante corriente de pensamiento heredera de Owen, Saint-Simon, Fourier y Blanc: el anarquismo, en lo que tiene de común herencia con el marxismo. La victoria de la burguesía en 1848 dividió las tendencias sociales en tres, por un lado, a los socialistas en *reformistas y electoralistas*, quienes no

creían en la necesidad de la revolución y por otro, en *comunistas y socialistas científicos* que creían en el poder revolucionario de los obreros en la conquista del poder para vencer el capitalismo, y, por último, los anarquistas, que propiciaban la destrucción total del estado.

Admitiendo desde los inicios de esta investigación el carácter complejo de las cuestiones estudiadas para la elaboración de los fundamentos filosóficos de la ideología anarcosindicalista, hemos de estudiar las acotaciones teóricas, los préstamos y oposiciones que conformaron con el tiempo, ideologías con fisonomía propia tales como el socialismo, el anarquismo y el anarcosindicalismo.

Según el sociólogo Pierre Ansart (1972), Marx no fue el único agudo observador de la cuestión social ni el único pionero de la economía política. En sus análisis competía en radicalidad con Pierre Proudhon, lector como Marx de las propuestas socialistas utópicas, en particular de Saint-Simon. Algunos incluso consideran a Proudhon su continuador; sin embargo, fue uno de los precursores del anarquismo y por tanto, representó una discontinuidad con dichas teorizaciones.

Cuando los obreros proudhonianos chocan, en la Primera Internacional, con los discípulos de Marx, seguían, en la práctica, una oposición formulada anteriormente en el plano teórico y respecto a problemas comunes. Desde entonces, la cuestión de las «fuentes» del pensamiento marxiano aparece como un problema parcial en el seno de las múltiples convergencias o divergencias que pueden ser subrayadas entre Proudhon y Marx. No es que decididamente se limite la importancia de la obra proudhoniana en su aportación a la problemática marxiana. En realidad, estas dos obras se han elaborado de una forma paralela, sea enriqueciéndose recíprocamente, sea oponiéndose o ignorándose. (Ansart, 1972: 13)

Proudhon en su obra *Sistema de las contradicciones económicas* (1846), diagnostica los males del monopolio sobre las unidades productivas por la competencia y la misma estructura desordenada que tiende a destruir el sistema. Así el antagonismo

monopolio – competencia comprende dos momentos sucesivos, cíclicos y contradictorios en pugna, que esconden la anarquía económica subyacente a los intereses en juego. La causa de esta fluctuación cíclica destructiva se encuentra en la propiedad efectiva de los medios de producción que, para minimizar sus costes, debe aumentar el maquinismo y las horas de trabajo y reducir el número de empleados, por un lado. En el siguiente momento, debe aniquilar la competencia por diversos medios de reapropiación directa o indirecta del mercado y reducir los precios hasta llegar al completo monopolio. De allí su divisa, que responde a su anterior escrito, *¿Qué es la Propiedad?* (1840), donde afirma: «La propiedad es el robo». Descubre entonces que la propiedad permea toda la estructura contradictoria del sistema entre trabajo y capital. Marx teorizó muchos años sobre este problema crucial del capitalismo: *la propiedad y la apropiación*, teorizaciones plasmadas después en *El Capital. Crítica de la economía política* (1867).

La diferencia con el planteamiento de Marx se encuentra en que Proudhon evita una lectura determinista de la dialéctica histórica del proceso y, en cambio, plantea el análisis del estado aquí y ahora; cuestiona la inercia social de aceptar la contradicción económica como tradición y justificación de la opresión como algo natural. En base a los principios de Adam Smith y David Ricardo, va oponiendo sistemáticamente, a las contradicciones de la economía política, las contradicciones sociales que desembocan en la lucha de clases entre propietarios y trabajadores. A los sistemas saint-simonianos y falansterios impracticables (afines a intereses de la patronal) y ante la alternativa de la regulación estatal, Proudhon oponía el mutualismo obrero como alternativa social.

A pesar de la dura crítica a Proudhon de «pequeño-burgués» y de la caricatura de la filosofía de Hegel sobre las contradicciones (al volver sobre las idealizaciones abstractas), en su escrito *La miseria de la filosofía. Respuesta a “La filosofía de la miseria” del Sr. Proudhon* (1847), Marx termina por defender su compren-

sión del movimiento dialéctico de la negatividad que colapsa el sistema capitalista. Reconoce, como Proudhon, que la fuente del conflicto social se halla en el hecho de que niega derechos a los obreros sobre la primacía de los de la propiedad. Por otro lado, en *La Sagrada Familia* (1845) admite el carácter *científico* del análisis proudhoniano de la propiedad y la apropiación que condena a la ruina al trabajador, señalando la obra *¿Qué es la Propiedad?*, en los hechos, como el primer manifiesto proletario contra el capitalismo.

Sobre esta problemática se asienta la fundamentación del anarquismo: *conquista del poder de apropiación colectiva de las fuerzas productivas por la supresión de las coacciones del estado sobre la libertad de las personas*. En este punto, Proudhon también se separa de las justificaciones coactivas del estado hegeliano (relación amo – esclavo) al anular de raíz el poder de su autoridad.

Otro teórico del anarquismo entraría en escena en las revoluciones continuadas en Dresde y Praga en 1849 y luego como actor protagónico en la Primera Internacional Obrera: el ruso Mikhail Bakunin, quien recibió en Berlín la influencia de Hegel y Feuerbach. Bakunin conoció a Marx en París en 1864 cuando se fundó la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT). Poco después, en Londres, en la siguiente asamblea, los representantes obreros concibieron la formación de secciones obreras europeas adheridas al comité central de la AIT. En el seno de dicha organización –no exenta de facciones– confluyeron sindicalistas, socialistas y anarquistas. No era una Federación propiamente dicha, sino un cuerpo social o instancia moral de repercusiones políticas que aspiraba a la toma del poder por medios reformistas, anárquicos o revolucionarios. La existencia de esta instancia obrera internacional extiende y consolida una conciencia de clase proletaria y combativa, por momentos alentando una amenazadora revolución europea.

Sin embargo, las previsiones de Proudhon y Marx acerca de la extinción del capitalismo no se cumplen. Al contrario, se forta-

lece y expande con la Segunda Revolución Industrial, y sobrevive al Segundo Imperio de Napoleón III, a los nacionalismos alemán e italiano y a las guerras imperialistas entre los estados. La toma de la Comuna de París, aunque breve (entre marzo y mayo de 1871), por parte de un gobierno revolucionario popular significó una pugna activa entre Blanqui y sus revolucionarios (en el espíritu jacobino de Robespierre), el partido republicano de Gambetta, Mazzini y Garibaldi y las minorías internacionalistas, mutualistas, proudhonianas y anarquistas. En ese clima, Bakunin compartió sus teorizaciones con Marx y los marxistas hasta la ruptura con dicha Asociación en 1872 por su excesiva radicalidad en cuanto al papel anárquico y descentralizado de las comunas libres frente al centralismo y disciplina marxistas.

Su profunda fe en la capacidad y libertad del individuo y la pretensión de liberarlo de cualquier poder o atadura (Estado, Capital, Dios), se convirtieron en los ejes de su vertebración filosófica que entró en confrontación en el seno mismo de la Primera Internacional. La polémica entre bakunistas y marxistas se planteó tanto por cuestiones teóricas (diferente concepción de la acción política, del Estado o de la revolución), como organizativas (jerarquización y centralismo marxistas frente a federación y autonomía anarquistas). (Gispert, 2007: 931)

Bakunin fue el primer filósofo del anarquismo que formuló una fundamentación filosófica integral. Convencido de la base materialista y evolucionista de la ciencia, considera al Estado como una fase pasajera de la humanidad que, en su evolución, cederá paso al individualismo moral y material y a la organización de la sociedad en pequeñas comunas en las cuales no habrá propiedad privada de los medios de producción ni coacciones de la autoridad, sea del capital, del estado o de la religión. La racionalidad del individuo es autónoma y anterior a cualquier Derecho del estado a imponer autoridad. La imperfección del estado proviene de la conciencia colectiva de la desigualdad social que sostiene al perpetuar las diferencias de clase. Esta desconfianza en el Estado propugna, entonces, el espíritu libertario que lleva a

Bakunin a proponer, frente a él, la alternativa de una comunidad de iguales que deliberan y deciden siempre y cada problema colectivamente.

Quizás la diferencia fundamental con el marxismo fuera su actitud respecto a la lucha revolucionaria: Bakunin no opone evolución a revolución como consecuencia de la conciencia de clase proletaria. Le parecía inaceptable esperar otra revolución para instaurar una dictadura del proletariado que reforzara las prerrogativas del estado; según él, las experiencias previas mejoran y profundizan las revoluciones futuras hasta disolver el estado.

De estas diversas evocaciones destacaron dos visiones de la “revolución social” que la Comuna hubiera podido iniciar. Una corresponde más o menos a la tendencia proudhoniana, y la otra a la tendencia bakuninista. Ambas consideran a la Comuna como una revolución destinada a producir la liberación de todas las Comunas de Francia (y tal vez, a continuación, de Europa). Esta liberación no sería una simple debilitación de los vínculos con el Estado: las Comunas dejarían de ser simples circunscripciones administrativas (más o menos autónomas), para convertirse, con nuevas configuraciones territoriales, en punto de partida y en la primera célula de una nueva organización social que destruiría o alteraría definitivamente el Estado tradicional. (Touchard, 1999: 549)

Con la Comuna de París, tras la ruptura y el declive de la 1ª Internacional, se consolidan los grupos anarquistas populares en Francia, España, Italia y Rusia. Se desarrollaron diversas tendencias del anarquismo, desde el anarquismo comunitarista y positivo –según el grado de organización y tolerancia asociativa en los diversos países, en muchos casos, clandestino– hasta el anarquismo negativo y egoísta, promotor de boicots a los patrones y crímenes políticos, en abierta lucha contra las normas de autoridad. La primera corriente seguía las teorías y programas de Proudhon, Bakunin y Kropotkin (noble converso a un anarquismo de corte científico materialista y positivista, que formuló una antropología filosófica y ontológica de la rebeldía), mientras la segunda retoma el idealismo alemán de la izquierda hegeliana.

En ella reconocemos a filósofos como Ludwig Feuerbach, materialista ateo; Max Stirner y su individualismo integral del yo, esencialmente egoísta, muchas veces justificado por la delación de los iguales, la represión policiaca y la reacción burguesa que contraataca los intentos organizativos del proletariado.

Por otro lado, se reorganizan los socialistas no marxistas y revisionistas en una 2ª Internacional (1889), y que asumen diversas hibridaciones: sindicalistas tradeunionistas en Inglaterra y Estados Unidos, socialdemócratas en Alemania, mutualistas obreros con representación parlamentaria en diversos países.

Acotemos, para complejizar aún más el espectro político, el surgimiento de una corriente ideológica más, caracterizada por el politólogo francés Jean Touchard de este modo:

Decimos “Sindicalismo”, no “Movimiento sindical”: estudiamos una verdadera doctrina. El “sindicalismo” de los obreros sindicados en los años 1880-1914 no fue un simple “trade-unionismo”; fue una ideología que trató de hacer del Sindicato la “forma social” destinada a substituir al Estado, y no un simple instrumento de defensa de la clase obrera destinado a presionar contra la sociedad existente y a coexistir al lado del Estado. (Touchard, 1999: 554)

Todas estas facciones se disputaban el control del poder al interior del movimiento obrero: las tendencias oscilaban desde el arrojamiento revolucionario anarquista, pasando por la reservada cautela revolucionaria marxista (sospechando que no fuera auténticamente proletaria), hasta el otro extremo de las pretensiones de usurpación del poder estatal, entre los partidarios del Sindicalismo, así como la abierta intervención y participación activa de los obreros en el estado socialista, como partido obrero.

La tercera de las grandes doctrinas filosóficas radicales originadas en la revolución industrial es el sindicalismo cuyo exponente principal fue Jorge Sorel (1847-1922). El sindicalismo demanda la abolición del capitalismo y del estado y la reorganización de la sociedad en asociaciones de productores. Es similar al anarquismo en su rechazo al estado, pero mientras el anarquismo pide la abolición de la fuerza, el sindicalismo desea mantenerla aún después de haber sido destruido el estado.

El sindicalismo semeja también al socialismo, ya que ambos apoyan la sociedad colectiva de los medios de producción, pero en lugar de hacer del estado el propietario y administrador de los mismos el sindicalismo desea que delegue esas funciones en las asociaciones de productores. (Benítez, 1995: 60-61)

A partir del descalabro de la 1ª Internacional Obrera y el triunfo de las facciones anarquistas como grupos autónomos y descentralizados; cobró también protagonismo, desde los diversos Estados consolidados (Francia, España) o en formación (Alemania e Italia), con mayor o menor impacto, la aplicación gubernamental de legislaciones favorables al obrero:

... Desde fines del siglo XIX el estado abandonó su actitud contemplativa en la cuestión social y mediante una serie de leyes comenzó a mejorar las condiciones de los proletarios.

Se limitó a ocho horas la jornada de trabajo; se prohibió o limitó el trabajo de las mujeres y de los niños; se estableció el descanso semanal; se creó el salario mínimo; se reglamentó el trabajo nocturno; se creó la asistencia pública gratuita por el Estado; se establecieron las jubilaciones y pensiones; el arbitraje obligatorio para solucionar los diferendos entre patronos y obreros; se dictaron leyes de accidentes de trabajo. (Secco Ellauri – Baridon, 1972: 201-202)

Hay pues, una historia del anarquismo junto con otras ideologías en el siglo XIX europeo, que nace como consecuencia de la revolución industrial. Dicha ideología se expande por el mundo por efecto de las grandes olas migratorias de europeos hacia América del norte y del sur y por los efectos del colonialismo mundial. Millones de europeos pauperizados (ingleses, franceses, italianos y españoles) y más tarde alemanes y rusos optaron por emigrar hacia América. Al norte, aflúan por el puerto de Nueva York, y al sur, por Buenos Aires.

Anarquía, anarquismo, anarcosindicalismo, socialismo

Se hace necesario un breve balance conceptual y un anudamiento entre historia europea y paraguaya. Cabría preguntar-

nos en este punto cuáles son los factores predisponentes para el desarrollo de la ideología anarquista en Sudamérica y en Paraguay. El recurso a la historia pretende lograr el efecto de una expansión temporal y clarificadora de conceptos y fundamentos teóricos.

Se trata de medir la distancia entre términos semejantes como anarquía y anarquismo, y luego, otro campo semántico más complejo aún entre anarcosindicalismo y socialismo moderno. «*Anarquía*: Falta de todo gobierno en un Estado. / Desorden, confusión por ausencia o flaqueza de la autoridad pública.» (Ossorio, 2001: 85). Procede del término griego ἀναρχία (*anarquía*, an: privación, negación y arkía, de arké: principio, origen, mandato), otro término griego asociado que ha llegado hasta nuestros días es ἀκρατία (*acracia*, conjunción del prefijo griego α- a "privación, negación", y κράτος, kratos "poder, fuerza, estado"). El acratismo introduce el voluntario deseo de convivir en libertad, sin autoridad u obligación alguna.

Libertad, Estado existencial del hombre en el cual este es dueño de sus actos y puede autodeterminarse conscientemente sin sujeción a ninguna fuerza o coacción psicofísica interior o exterior. (J. C. Smith).

La *libertad* representa un concepto contrario al determinismo y ofrece extraordinaria importancia en relación con el Derecho Político, ya que la *libertad* es el fundamento no ya de un determinado sistema de vida, sino de la organización del Estado. La *libertad* constituye la idea rectora de los Estados de Derecho y de los gobiernos democrático-liberales. De ahí que la *libertad* resulte siempre desconocida y atropellada por los regímenes totalitarios, tiránicos, dictatoriales y autocráticos. (Ossorio, 2001: 575)

En el anarquismo encontramos fundamento en el concepto de *libertad*, en la primera acepción dada por el jurista español Manuel Ossorio y Florit. En las demás, o se identifica con el Derecho o la organización del estado. Posteriormente hablaremos también de las sociedades sin estado, sociedades que se fundan en otros parámetros. Por ello, para distinguirse del liberalismo como ideología, acude al término libertario, adjetivo que se define como «Defensor acérrimo de la libertad. / Contrario a todo go-

bierno, anarquista.» (Ossorio, 2001: 577) con su variante *libertarismo*, que no es sino otro sinónimo de anarquismo. Ambos términos se articulan y complementan para designar no sólo la libertad individual frente al gobierno, *sino la racional negación de la coerción de la autoridad como fundamento*. Una tercera característica de la libertad, es una libertad compartida y solidaria: *el idealismo colectivista*, ésta tiene raíces modernas en los gremios obreros, pero puede rastrearse en la antigüedad hasta las proposiciones utópicas de Platón y su República ideal.

Existe un uso inapropiado del término *anarquía* que es necesario clarificar, y que para el ilustrado lector resulta obvio. Frecuentemente, el término es empleado por políticos que fungen de historiadores sin serlo y que lo emplean como sinónimo de sedición, arbitrariedad y prepotencia. Para ellos, la *anarquía* es una amenaza externa e informe que socaba la vigencia del estado. Se emplea la palabra *anarquía* cuando se intenta legitimar la acción política de unos grupos, facciones y partidos contra otros, que desean usurpar el poder del estado fuera del marco de la ley con diversas formas de sabotaje, asonadas y golpes de estado. En dichas situaciones prevalece el bandolerismo y el pillaje de los fuertes sobre los débiles, de un cambio de la situación social o económica basado en la fuerza, con fines de restaurar el estado, aunque, bajo otro régimen. Este sentido impropio encontraremos varias veces como propaganda interesada en la recopilación de la historia política para justificar el logro de los propios intereses y descalificar los ajenos. En Paraguay, este sentido ha significado con frecuencia la negación de la *cuestión social* y del protagonismo obrero en la lucha por sus reivindicaciones.

En otro sentido, *anarquía* es un término que va más allá de una conmoción social grave y una sensación de desgobierno que deja a los ciudadanos en la indefensión, sino una reacción espontánea a la opresión y sofocación real de la libertad y la voluntad que alienta por tanto, la creatividad para dotarse de una organización colectiva alternativa de supervivencia y defensa. Sin embargo, si no hay toma de conciencia de clase oprimida o iden-

tividad colectiva de resistencia, es decir, puede haber *anarquía* pero no *anarquismo* como atribución personal o interna. En este sentido, *no es lo mismo ser anárquico que ser anarquista*. Hay condiciones sociales que veremos más adelante para este paso de *anarquía* a *anarquismo* como ideología. Por de pronto, este *orden anárquico* presupone dos tácticas de lucha: 1) una, basada en la justificación filosófica del egoísmo y el individualismo que como praxis, no descarta el uso de la fuerza ni la violencia revolucionaria; y 2) una confianza voluntaria en el apoyo mutuo y la igualdad de todos en el intercambio de los beneficios. De la convivencia social de ambos sentidos, y de la vacilación interna de sus actores para una definición más individualista o más social y colectivista proviene la ambigüedad y confusión, no solo en los términos, sino en los hechos.

En la práctica, una carencia o privación del amparo de la ley y del orden social en culturas en las que la ciudadanía acepta un gobierno establecido pero opresivo, genera reactivamente a ese estado, la coexistencia de “bolsones de anarquía”, “rebeliones armadas”, “zonas liberadas”, “ligas agrarias cristianas”. Estas formaciones resistentes a la opresión han servido para instituir liderazgos y reflexiones políticas alternativas e instaurar luego, mayor libertad y derechos en el conjunto de la sociedad. La Historia Universal registra diversas situaciones de anarquía –en cuyos ejemplos no nos detendremos, salvo para mencionar su conceptualización en la filosofía griega–, cuya regularidad obedece a factores diversos como la guerra, las revoluciones, la incapacidad de los gobernantes o, debido al relativismo cultural y relajamiento moral de las costumbres. Puede ser atribuible incluso, a cataclismos naturales que permiten descubrir rasgos más solidarios y humanitarios frente organizaciones sociales basadas en la avaricia y la explotación.

Hablamos de *anarquismo* como un concepto integral, como hemos visto, históricamente determinada por personas (obreros, políticos, economistas, cientistas) que pensaron en asociaciones o agrupaciones humanas que, aproximadamente, desde la Revolución Industrial inglesa y la Revolución política francesa a finales

del siglo XVIII, aspiran a una igualdad y libertad social, real y voluntaria, autónoma respecto a cualquier estado o ley.

El anarquismo acepta y promueve la anarquía (en el segundo sentido estudiado), pero va más allá. Pretende que la resistencia, la revolución y la rebelión a la coacción de la autoridad sean racionales, viables y posibles de modo que cristalicen en una relación colectiva diferente del trabajo y la propiedad; en una sociedad alternativa a la legitimada por el estado. La naturalización omnipresente del estado y su poder de obligar a la obediencia de sus leyes, impide muchas veces, comprender el alcance práctico de estas ideas. Pero si pensamos la revolución como experiencia catalizadora de la anarquía o suspensión temporal del estado; de esa misma crisis social y conmoción del orden establecido, se obtienen ideas alternativas de ordenamiento social. Por ejemplo, la afirmación «La propiedad es el robo» de Pierre Proudhon conlleva la idea de que, el establecimiento de un Contrato Social, Carta Magna o restablecimiento del orden jurídico, en realidad, legitima el poder de quienes más propiedades acumularon en la revuelta. Como ejemplo histórico, la quietud del estado de cosas, después del dinamismo de la Revolución francesa mostró a manos de qué grupos dominantes fue a parar la riqueza de la monarquía, la nobleza y el clero: a las de la burguesía. La supuesta triada para todos Libertad, Igualdad y Fraternidad instituida por la Revolución, nunca incluyó a la clase trabajadora, salvo pensada por algunos líderes como Babeuf. A lo largo del siglo XIX fue haciéndose cada vez más patente la existencia de clases (capitalismo burgués – proletariado obrero) y su lucha por el poder.

La radicalidad de estas ideas lleva a muchas personas a considerarlas anómicas, ilegales y subversivas frente a la legalidad y legitimidad del *bon sense* del resguardo del estado. Toda la educación pública promueve la obediencia al estado. El estatismo o estatalismo enseña desde niños a los ciudadanos que sabiéndose incapaces de controlar su propia violencia y relacionarse solidariamente con los demás desde su propia individualidad, aceptan renunciar a su legítimo control de la violencia y ejercicio

de la solidaridad por la obediencia al poder coactivo de las leyes del estado. Ignoran que la aceptación de ese mítico contrato social llamado estado, en realidad sirve para la sumisión colectiva al poder de las clases dominantes.

Por otro lado, desde un punto de vista moderado, muchos opinan que el anarquismo es una propuesta demasiado radical y, aunque estén en desacuerdo con el estado, la sola mención al terror anarquista sirve para justificar la represión y la violencia hacia sus partidarios. Por toda justificación asumen que el estado existe porque tiene el poder de coaccionar y que dicho poder se puede controlar y es perfectible. Los estatistas aseguran que toda sociedad puede cumplir bien su función, con un gobierno basado en una Constitución justa y que potencie los derechos y libertades individuales y colectivas.

Anarquía, estado y tiranía

La discusión de ideas entre estatistas y antiestatistas no es muy nueva y se remonta al siglo IV a. C., cuando Platón defendía la república justa de las garras de la tiranía.

Según el politólogo Cornelius Castoriadis (2006: 326 y ss), a lo largo de la civilización griega, la vida en la *polis* (ciudad) es inseparable del *nomos* (la ley), la una no se concibe sin la otra, ambas son interdependientes. Es decir, el estado o *politeia* era la garantía de la justicia entre los hombres. En ella, un destino terrible espera a quien abandona la *Diké* (justicia) y cruza el umbral de *Némesis* (la venganza). Según Hesíodo (S. VIII a. C.), hubo una caída de la humanidad en la degradación desde una mítica Edad de Oro antigua, hasta la Edad de Hierro (en su época). Sin embargo, separada progresivamente de su sustento en la naturaleza y la religión, la ley pierde su carácter sagrado y sufre el desgaste del tiempo: la ley pasa a ser lo pensado por el ciudadano.

En la Grecia clásica, la vida en sociedad sufre cambios políticos vertiginosos, aunque regulada por la autoridad del estado y la ley, sufre las mismas contingencias y adaptaciones que el ser

humano. Con el tiempo, se van experimentando todas las formas de gobierno y autoridad, y el continuo ejercicio legislativo va relativizando las exigencias de la ley porque al perder su sacralidad, hay como un progresivo desgaste, profanación y desvalorización de la ley. Con la entrada en la Democracia participativa de Clístenes y Pericles, la república experimenta un apogeo y un ocaso que difícilmente puede eludir la caída en la tiranía. Los sofistas la defienden abiertamente, como lo veremos seguidamente, en tanto Sócrates (*alter ego* de Platón) defiende los fueros de la justicia y la ley.

Protágoras propugna un relativismo de las leyes a la medida del hombre. Gorgias, la conquista del poder por la persuasión retórica de las masas, sin más ética que la habilidad para engañar. Trasímaco trastoca los valores supremos, llamando injustas a las leyes y justa a la tiranía. El razonamiento del sofista Calicles era que los débiles inventaron el Estado y *nomos* (las leyes) de la *polis* (ciudad) para mantener a raya la prepotencia de los más fuertes. Y llamaba a una suerte de retorno a una *physis* (vida natural) sin coacciones a la fuerza individual. Estos argumentos rebatidos por Sócrates –atribuido al programa político de la *República* de Platón– desembocan en la justificación de la tiranía. Otro sofista, Hipias de Elis, proponía, no un retorno a la vida natural, sino una superación hacia una cosmópolis o ciudadanía universal armónica.

Entre los diversos discípulos de Sócrates, particularmente los cínicos rechazan la constitución de un estado fuerte; al contrario, proponen la liberalidad de la vida frugal y sin posesiones. Convienen en la necesidad de una anarquía en los hechos para llevar adelante una vida virtuosa. Entre ellos, encontramos a Antístenes, quien fue el primero que propuso una comunidad libre de gobierno, y a Diógenes de Sínope, buscador de la felicidad en la pobreza y la sencillez. El primero, muy popular entre los metecos extranjeros de Atenas, fue al principio discípulo de Gorgias con quien aprendió la retórica, que según él no debería tener por fin el acceso a la política sino servir para la vida indivi-

dual del sabio, despojado de lujos y posesiones. Zenón de Citio fundador de la escuela moral estoica, aunque creía en un determinismo natural consustancial al hombre, entendía que la libertad consistía en abandonarse en la *apatía*, es decir, evitar las emociones y afectos por irracionales y conquistar activamente la *ataraxia* (imperturbabilidad del ánimo) a través de una *ascesis* o vigilancia moral sobre sí mismo.

Destacamos en este breve excursus griego, la introducción del pensamiento anarquista entre los sofistas primero y entre los seguidores de Sócrates, después. Dos factores que minaron los cimientos del estado: tanto la pérdida de la sacralidad del estado y la ley que reniega de la polis por la renuncia de la democracia a partir de cierta aristocracia conducente a la tiranía como, a la formulación existencial de la actitud ácrata o anárquica, por un lado, como efecto de la tiranía, la revolución o la manifestación de una sabiduría virtuosa, fundamentada en la racionalidad del individuo y, por otro, como camino positivo de felicidad colectiva y libertad frente a las obligaciones hacia la autoridad.

Tal cambio de actitud se debió al contacto de la cultura helenística con otras culturas, lo cual le dio una nueva dimensión teórica a la relación del sujeto con la ley, el derecho y el poder del estado. Con las conquistas del macedonio Alejandro Magno en el siglo III A. de C., la altanería militar de Atenas llegaba a su fin y se diluía en la expansión de la Hélade por todo el Oriente Medio.

Entre estado y tiranía surge históricamente un cuestionamiento llamado anarquismo. Es este mismo núcleo fenoménico y existencial el que abordaremos para determinar la tendencia regional sudamericana y paraguaya hacia el anarquismo. ¿Es legítima la obligación hacia la autoridad? ¿Son incompatibles la libertad individual y las obligaciones hacia la autoridad? ¿Cómo es posible pensar en libertades sin ejercicio de derechos? ¿Qué situaciones históricas favorecieron el surgimiento del anarquismo? Estas y otras preguntas las iremos respondiendo a lo largo de la investigación.

Sociedades preestatales y colonialismo

Hemos de volver, sin embargo, sobre nuestra pregunta por la relación del sujeto con la autoridad. Propondremos situar en otro origen –diferente al estado– el igualitarismo comunitario que tanto atractivo ejerció en los paraguayos (en los sistemas mutualistas y de trabajo libre) y las tensiones suscitadas por la imposición coactiva del trabajo estatal en Paraguay. Indagaremos en el deseo latente de anarquía, el surgimiento del anarquismo y su instauración explícita como ideología anarcosindicalista. Estudiaremos desde un punto de vista existencial los límites y alcances de una actitud de resistencia al trabajo, a una anarquía que se planta frente a la imposición colonialista del Estado. En la base de nuestra historia alternativa encontramos una confluencia de intereses (entre españoles y nativos) pocas veces reconocida de actores antiimperialistas, comuneros y autonomistas, primero; entre mestizos y nativos después, que cuestionan un supuesto trasplante ulterior y artificial del anarquismo como ajeno a la sociedad paraguaya. Examinaremos en este sentido, los antecedentes remotos de las formaciones sindicales anarquistas de mediados del siglo XIX, esbozadas por Ciriaco Duarte en su libro *El sindicalismo libre en Paraguay* (1982):

No todo nuestro movimiento obrero-artesanal y su formación e idearios, provinieron de la “fuerte influencia del Río de la Plata”, como interpretaron algunos historiadores. El aporte experimental de artesanos y obreros, en cuanto a la formación de las bases de nuestras primeras mutuales de Asunción, se puede[n] definir como autónomas y autóctonas; tuvo su fuente prístina, diríamos nativa; nació con nuestra propia idiosincrasia y carácter natural, regional, y se formó unos años antes del auge y expansión del movimiento gremial argentino. (Duarte, 1987:81)

Como se verá más adelante, este dirigente sindical anarquista paraguayo y otros, como el artista y gremialista Arturo Pereira y el sociólogo guaireño Ramiro Domínguez incluso remiten las formaciones mutualistas a épocas anteriores a la Independencia.

Es necesario, antes, atender a este dato: el prejuicio etnocéntrico evolucionista de considerar “inferiores” o “salvajes” las sociedades primitivas, porque todavía no llegaron al Estado, como si fuese un destino inexorable llegar a serlo. Estas ideas decimonónicas y europeas de evolucionismo y progresismo eran desconocidas en tiempos de la Colonia. El actual pensamiento decolonial, por su parte, no desmiente el colonialismo, pero evita caer en la trampa postcolonial como intento de absolutizar un único discurso sobre el dominio colonial (cf. Mignolo, 2009). Aunque en esta parte de Sudamérica había un sentido de superioridad cultural de los Conquistadores españoles, las dificultades de supervivencia impusieron el consenso de la ayuda mutua entre recién llegados y nativos, confianza muchas veces traicionada por la mentalidad colonizadora de los primeros, no atribuible a todos los españoles.

Convengamos que actitud de *latente anarquía* no es anarquismo, acratismo ni libertarismo, sino rechazo puro y simple de la coerción del Estado, auténtico (comuneros) o prestado (imitado de los nativos), allí donde una sociedad primitiva fue colonizada violentamente y donde esa misma sociedad originaria, en su mayoría, adquiere conciencia de estar frente a un poder extraño e intenta darse una alternativa, por la fuga, resistencia al trabajo o abierta insurrección (como formas de lucha anteriores a la huelga obrera). Eso presupone retomar los hilos de una antropología política que mediatice las relaciones entre autoridad e individualidad, autoridad y coerción en una sociedad en lucha emancipatoria, no siempre explícita en la *teoría social*.

A mediados del siglo XX, el auge en el desarrollo de la antropología política descubre respecto a las etnias de la floresta tropical sudamericana que, al iniciarse la Conquista y Colonización hispano-portuguesa, sus habitantes pertenecían a sociedades organizativamente prepolíticas o preestatales (Solo en el sentido de la irrupción e interrupción posterior de la Conquista usamos el prefijo *pre*). Para comprender este proceso, retomaremos las importantes conclusiones del antropólogo francés Pierre

Clastres. Éste, al evocar los rasgos distintivos del liderazgo indígena, recurre a tres notas esenciales comunes a numerosas tribus norteamericanas –aplicables a diversas etnias sudamericanas, que incluye a los Tupí-guaraní–, analizadas por el antropólogo estadounidense Robert Lowie en su obra *Organización Social* (1948):

- 1) El jefe es un «hacedor de paz»; es la instancia moderadora del grupo, tal como lo testimonia la división frecuente del poder civil y militar.
- 2) Debe ser generoso con sus bienes, y no puede permitirse, sin desacreditarse, rechazar las incesantes demandas de sus «administrados».
- 3) Sólo un buen orador puede acceder al liderazgo. (Lowie cit. por Clastres, 2008: 27)

A esta tipificación general, Clastres agrega un cuarto rasgo: la poligamia reconocida al líder o líderes principales como efecto de la guerra.

El poder normal, civil, basado en el *consensus omnium* y no en la coerción es de naturaleza profundamente pacífica; su función es igualmente «pacificante»: el jefe tiene a su cargo mantener paz y armonía en el grupo. (Ibid.)

El deber de *dar*, por otro lado, va en contra del *exigir* propio del líder estatal o, de existir, se limita al mero intercambio por apoyo recibido; compromiso estrictamente enfocado para la guerra ofensiva - defensiva o la caza y recolección. Esta función del don está entonces esencialmente subordinado a la supervivencia de la comunidad. El deber de dar del jefe, se percibe casi como una «servidumbre», dice Clastres, cuando los seguidores lo exigen incluso, como un derecho.

Esta exigencia del don incluye la palabra y la elocuencia. El jefe debe hablar, aun cuando nadie se sienta obligado a escucharlo. Debe reafirmar el entramado simbólico de la comunidad anudándolo sin cansancio a las prácticas ancestrales a través de mitos y relatos.

Por último, la prerrogativa del jefe y sus ayudantes es una recompensa en mujeres. Prerrogativa asociada de nuevo al prestigio, no al poder.

Se cumple entonces la *ley del intercambio simbólico* definido por el antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss, –a cuya filiación pertenece Clastres–: Intercambio de bienes (dones), palabras (mitos) y mujeres (parentesco) y sus multifacéticas permutaciones combinatorias (Ibíd.: 34). Sin embargo, la autoridad nunca tiene una autonomía respecto al conjunto social, queda continuamente frustrada de todo poder: en ese sentido Clastres afirma que prácticamente es una *autoridad impotente*. En este sentido, la comunidad se perpetúa ahistóricamente por la continua frustración de la emergencia y protagonismo de la autoridad como externa a la sociedad, al contrario, siempre queda subordinado a la cultura como universo total (Ibíd.: 38).

Argumenta que no hay salida posible de dichas sociedades hacia una evolución estatal, mientras estas sociedades tribales sean pequeñas. «Sin fe, sin ley, sin rey: lo que Occidente decía en el siglo XVI de los Indios puede extenderse sin dificultad a toda sociedad primitiva.» (Ibíd.: 174). Explica que la economía de subsistencia que no es otra que de la abundancia, tampoco justifica una evolución hacia el estado, por la razón de que, no hay división de clases posible entre ricos y pobres, la economía también está supeditada al conjunto social que sofoca en su origen la coacción a la producción de excedentes. Todos los excedentes sirven al efecto del don, al convite o fiesta. No hay un sentido de propiedad privada o acumulación que promueva la diferenciación en clases.

Rápidamente presintieron que la trascendencia del poder encierra para el grupo un peligro mortal, que el principio de una autonomía exterior y creadora de su propia legalidad constituye un cuestionamiento de la cultura misma; la intuición de esta amenaza ha determinado la profundidad de su filosofía política. Ya que descubriendo el gran parentesco del poder y de la naturaleza como doble limitación del universo de la cultura, las sociedades indígenas supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política. (Ibíd.: 40)

En esta cita se entrevé por un lado, la profunda diferencia entre la concepción griega del poder como creación interior auto-instituyente (según Castoriadis) de la ley y el estado como inexorables y, de repetición cíclica de la frustración del poder como amenaza exterior de destrucción (según Clastres) y por otro lado, la semejanza en la afirmación del orden igualitario y comunista de la propia cultura y la guerra contra el otro exterior.

Sin embargo, Clastres detecta una anomalía en este patrón cultural: que el aumento demográfico de los Tupi-guaraníes –en coincidencia con la Conquista a fines del siglo XV–, concentrado en grandes conglomerados humanos comenzó a deteriorar la relación antigua de la sociedad con la autoridad. Con el aumento de la discordia entró la ambición por ocupar el lugar del líder, la concentración de privilegios, y la posibilidad de direccionar la comunidad hacia sus intereses individuales. Es en ese contexto que hay que situar la emergencia de los *Karai* o líderes espirituales que rivalizaban con la institución de la jefatura, y que prometía llevar a las comunidades en grandes migraciones hacia el *Yvy Mara e'ÿ*, la Tierra sin Mal. Estos *shamanes* del mundo de los dioses pretendían suplantarse a las jefaturas pervertidas en su función original dado que, denunciaban, llevaban a la comunidad al mal de la destrucción. En este preciso contexto aparecen en escena los Conquistadores españoles, portugueses y franceses y su pretensión de subyugarlos y colonizarlos. En este sentido, el movimiento profético contra la tierra del Mal acabó cumpliéndose con la instauración real y metafísica del Estado como el mal a través de la Colonia hispana lusitana. La gran resistencia que opusieron y los continuos motines que protagonizaron dan cuenta de una mentalidad indómita y un continuo y muchas veces, vano intento por retornar a la organización social preestatal (cf. Necker, 1990). Los que retornaron a la selva densa y al revivalismo cultural, tales como los Mbyá Guaraní, lograron conservar hasta el presente esa prestancia altiva de su individualismo, que sólo cede a la autoridad del cacique en situaciones de guerra y defensa muy precisas.

II

Paraguay: Colonialismo, Utopía y Revolución

Independientemente del mal llamado mestizaje o amalgama hispano-guaraní, hubo en la Colonia diversos niveles de relacionamiento y sometimiento: *amistad, cautiverio, servicio personal, encomienda, repartimientos en mita y yanacona, el amparo* (cf. González Torres, 1993: 192). No obstante, siempre hubo bolsones resistenciales, refractarios al sometimiento colonial, tanto en la región oriental como en el gran Chaco.

Disentimos en este sentido con las expresiones del antropólogo norteamericano Elman Rogers Service, discípulo del Neoevolucionismo Cultural de Julian Steward, quien tras su trabajo de campo en Paraguay, pretende explicar la formación social paraguaya como una total asimilación o aculturación realizada por los conquistadores españoles sobre los nativos locales:

En el caso de Paraguay, y en el de otras tierras bajas, los españoles se vieron desde el principio en la necesidad de luchar por su existencia, más que para lograr fortuna. Combinaron las técnicas agrícolas, las siembras y los animales domésticos europeos con las técnicas y siembras aborígenes más factibles, haciéndose cargo, personalmente, de la economía agrícola de la región. Hasta cierto punto, la mano de obra se conseguía (en la época de la cosecha, o cuando tenía que construirse algún edificio público) mediante levas en los poblados (la mita), pero la mano de obra básica, la que trabajaba todo el año, de la que dependía la colonia para subsistir, estaba sujeta a un régimen de semiesclavitud, la “encomienda originaria” (llamada a veces yanacona). Este sistema se inició cuando los españoles tomaron a las mujeres indígenas como concubinas y sirvientas. Posteriormente, cuando el tributo de los pueblos que formaban la encomienda comenzó a disminuir, y conforme los españoles fueron adquiriendo sus propias tierras, familias enteras quedaron sujetas a las familias españolas en calidad de sirvientes y peones de campo. Los europeos ejercían absoluto control y supervisaban todos los aspectos de la vida de sus “esclavos”. Como es natural, esto resultó en una rápida mezcla de razas y la consiguiente asimilación cultural. (Service, 1951). (Service, 1972: 119)

Las conclusiones de Service son solo parcialmente verdaderas. El traspaso de pautas culturales era horizontal y en ambos sentidos. Mientras los criollos aprendían con el idioma guaraní otros elementos de cultura, los nativos y mestizos se “españolizaban”, en el sentido de exigir derechos antes desconocidos.

Citamos a continuación, una síntesis del proceso socioeconómico que llevó a los colonos a *optar* por alternativas a los dos modos de trabajo: el siervo yanacona del valle y los mitayos sujetos temporalmente al pago de tributo con trabajo. Conservaron su condición de conchabarse como *indio libre*, viviendo en la periferia agreste (*loma*), alejados de los valles. El sociólogo guaireño Ramiro Domínguez, en su libro *El Valle y la Loma* (1966), da una semblanza del origen de estas modalidades del trabajo, indicando la adopción de criollos pobres y mestizos del *trabajo libre comunal de la loma* y sus ocasionales intercambios con los habitantes del valle:

Un nuevo estrato etno-social se configura en el siglo XVIII con la importación del esclavo negro y su matrimonio entre yanaconas fugitivos e indios “libres”, integrándose la población laboral con negros, mulatos, indios “libres”, sujetos a tributo anual, y la peonada criolla y mestiza. Entre los guaraníes parece haber prevalecido sin embargo la forma de encomienda mita, que imponía a los hombres de 18 a 50 años la obligación de prestar servicio personal al encomendero por cierto tiempo en el año, con la ventaja de no desvincularlo de su pueblo -táva-. Con todo, la sustitución de sus patrones culturales provocaron [sic] resistencias y desbandes en procura de la libertad y de las viejas costumbres en el hábitat de la selva, estimulados por las prédicas shamánicas y la aparición de mesías nativos (Métraux) que prometían la restauración de los primitivos tiempos. Pero “esta masa de mitayos fue el factor principal en la paulatina plasmación de las características culturales hispano-guaraníes” (Susnik).

El estancamiento económico y el enclaustramiento político del siglo XVIII, configuran el cuadro geopolítico de las áreas rurales: los távas o pueblos guaraníes junto a las estancias de los encomenderos, en tanto los pequeños agricultores criollos, depauperados y “con sus rancherías diseminados por los valles, no representaban una fuerza económica suficiente para desempeñar un papel social regulador”

Son precisamente estos últimos quienes irán a poblar en calidad de arrendatarios o de simples superficiarios o pobladores clandestinos, las tierras de los pueblos, lo que crea las “feligresías externas”, o las rancherías de los agricultores sin ganado, que pagaban el arriendo en “yerba” o “tabaco” –economía de loma– incorporándose en la fuga hacia el monte de los indios “libres”. (Dominguez, 1966: 29)

En este último grupo o “feligresía externa” identificamos a nuestros *protoanarquistas: los criollos pobres conviviendo con los indios libres* en un trabajo no coactivo y libre (loma) en tensión con las regulaciones de las *távás* (caseríos del valle).

Tuvieron mayor éxito los evangelizadores franciscanos que las milicias armadas al emular y reemplazar en muchos casos, las proezas de los *Karai*, quienes, antes que restaurar el primitivo modo de ser de los nativos, les llevaron a aceptar por el bautismo, *ñemongarái* el liderazgo temporal y religioso de los españoles, y las promesas del Cielo antes que la Tierra sin mal (cf. Necker, 1990).

Pero fueron los Jesuitas quienes definitivamente devolvieron a los nativos las esperanzas de una Tierra sin Mal cuando les proponían una *vida comunitaria en las Reducciones*, como refugiados de las reiteradas rancheadas de Encomenderos (españoles) y Bandeirantes (Portugueses). Los misioneros utilizaron hábilmente allí las ideas utópicas renacentistas asociado al reconocimiento de los indios como súbditos del Rey para lograr una pacífica penetración colonial.

Tanto en una u otra forma, por un lado, la Encomienda o el trabajo coactivo de los pueblos de Indios franciscanos, como por otro, el *Tupãmba’e* (la producción de excedentes) en las Reducciones Jesuíticas implicaron el paso de las sociedades primitivas y ahistóricas al yugo de la sociedad estatal del Imperio Español, aun cuando había bolsones resistenciales en la selva impenetrable, tal como hemos visto.

Así lo asegura el historiador Blas Garay cuando pregunta en su libro *El Comunismo de las Misiones Jesuíticas* (1897):

¿El sistema por los jesuitas desarrollado en sus Misiones del Paraguay era creación suya original, o una adaptación inteligente del que antes de la conquista tenían los guaraníes y los chiquitos, o imitación del que establecieron los incas en el imperio peruano? (Garay, s/f.: 123)

Refuta esta originalidad pretendida por los propagandistas jesuitas, tales como el Abate Raynal, quien sostenía que los padres lo copiaron de los Incas o del economista belga Emile de Laveleye. De este último, Garay cita de su libro *De la propiedad y de sus formas primitivas* (1874) esta afirmación:

“...Los jesuitas, gracias a su perspicacia, comprendieron muy pronto cuan fácil les sería transformar en socialismo católico y cristiano la constitución agraria de los indios, y sus instituciones de las reducciones no son en realidad otra cosa que el desenvolvimiento de costumbres preexistentes”. (Laveleye cit. por Garay, p. 126)

Blas Garay cuestiona los intentos de legitimar la explotación reduccional asimilándolo a prácticas nativas preexistentes ¿Podría tener origen en una sociedad primitiva un trabajo alienado tal como lo ejecutaban los guaraní en las Reducciones? Si nos atenemos a la imposibilidad expresada por Clastres, vemos de nuevo claramente que se trata de la imposición por la vía superestructural de la religión que los jesuitas (bajo la suplantación del nuevo “chamanismo cristiano”) rompieron las diferencias ancestrales de la infraestructura económica entre Incas y Guaraní, bien conocidas y rechazadas por estos:

Es entonces cuando se puede hablar de trabajo: [...], cuando a la regla del intercambio la sustituye el terror de la deuda. Es allí entonces donde se inscribe la diferencia entre el Salvaje amazónico y el Indio del imperio inca. El primero, sólo produce para vivir, mientras que el segundo trabaja, además para hacer vivir a los demás, a los que no trabajan, a los amos que le dicen: hay que pagar lo que nos debes, tienes que reembolsar eternamente tu deuda. (Clastres, 2008: 168)

Desde muy temprano, encomenderos y jesuitas se disputaría la mano de obra indígena, a pesar de la consideración de

súbditos libres del Rey. La compra de esclavos negros suplió en parte el trabajo indígena. Los primeros en aplicarse a ese tráfico infame fueron los mismos religiosos jesuitas y mercedarios que consideraron a los nativos, “vasallos libres del Rey”.

Por otro lado, el ilustre polígrafo Viriato Díaz-Pérez, escribe que entre los mismos conquistadores peninsulares descontentos con el centralismo real y defensores de sus fueros comuneros en Villalar (España), defendieron ya en los albores coloniales, una suerte de autonomismo provincial:

En 1544, a la voz de “¡Libertad!” los partidarios de Martínez de Irala prenden al gran Alvar Núñez. (...) ya representa en cierto modo, y de ahí su grito de “Libertad”, un precoz sentimiento de autoridad local, de vida autónoma en el núcleo originario, que ensaya oponerse al mandatario exterior. (Díaz-Pérez, 2007: 109)

Así desde los comuneros liderados por el vasco Martínez de Irala, quienes enviaron preso a España al Segundo Adelantado Cabeza de Vaca en la nao *Comuneros*, pasando por las *sucesivas insurrecciones* a las autoridades impuestas durante los siglos XVII y XVIII, hasta la Revolución Comunera de Antequera y Mompox (y la no menor resistencia a la explotación que los guaraní opusieron a la servidumbre), hasta la Guerra Guaranítica a mediados del siglo XVIII, se congenian unos intereses emancipatorios distintos (autonomismo no centralista – retorno al igualitarismo y libertad tribal) que cuestionan la historia “oficial” de sumisión colonialista a Gobernadores e Intendentes del Paraguay.

Un artista y líder gremial asunceno del siglo XX, Arturo Pereira, investigador de la cultura oral e intérprete de las aspiraciones emancipatorias del pueblo paraguayo indaga en aquellas gestas emancipadoras tratando de rastrear históricamente la colectiva identidad paraguaya entre nativos, mestizos y criollos, y, concluye situarlo en el proceso de la Revolución Comunera:

¿Qué o cuáles fueron los acontecimientos históricos en los que se han fraguado las características del hombre paraguayo?

[...] emerge con la implantación colonial en estas tierras y que participó en el enfrentamiento de dos formas de organizaciones económicas – ambas de carácter esclavista– la jesuítica y la encomendera, conocida como Revolución Comunera por haberse enarbolado por primera vez en esta latitud de América la consigna libertaria: “la superioridad del común frente a la potestad Real”, que incluso llegó a constituir un gobierno con ideas republicanas pero que también ha costado la destrucción de la vida de miles de indígenas. ¿Estos ya lo hicieron como paraguayos o fueron arrastrados a pelear para defender u oponerse a dos formas de organizaciones que no respondían a sus necesidades ni pautas sociales o culturales? [...]. (Pereira, 1992: 26)

Nos resulta más importante que identificar una temprana conciencia nacional, que es lo que investiga Arturo Pereira, profundizar el carácter insurreccional y anárquico de los hechos que precedieron a la Independencia del Paraguay (1811). Resumidamente, ésta *Revolución comunera* consistió en una insurrección de la élite criolla que en etapas subsiguientes adquirió dimensiones populares que marcaron hondamente a la sociedad paraguaya. Las hordas revolucionarias, al grito de «*Viva el Rey Felipe V y muera el mal gobierno!*» tomaron el poder del Cabildo de Asunción en 1731 ante la noticia del ajusticiamiento del líder comunero Antequera en Lima. La historia no escrita y demolida por los vencedores dan cuenta que el Común gobernó con inestabilidad y con gran autonomía desde enero de 1731 hasta marzo de 1735, cuando el Gobernador de Buenos Aires, Bruno Mauricio de Zavala derrota a los Comuneros en Tabapy con el apoyo de 6.000 indios misioneros (cf. Díaz-Pérez, 2007: 118).

En esos cuatro años, los partidarios del Gobierno del Común expulsaron a dos Gobernadores, nombraron al Obispo Juan de Arregui, quien renunció y huyó (lejano antecedente de Mons. Fernando Lugo, en tanto obispo gobernante), por último, asesinaron a otro, quien fuera también impuesto. Para borrar de raíz la memoria de esta revolución, Zavala envió al cadalso a varios líderes, deportó a otros e hizo quemar en la plaza pública todos los documentos producidos por los comuneros, declarándolos inexistentes. Después vinieron 40 años de opresivo estanca-

miento económico y aumento poblacional –los insurrectos y sediciosos fueron ajusticiados, condenados a trabajos forzados o deportados– lo cual afianzó la presencia estatal del Imperio español en el Paraguay colonial. De la interpretación de los hechos históricos –que pretenden mostrar el protagonismo de Gobernadores y religiosos por instaurar un gobierno estatal formal y jurídico–, se constata que la endeble presión de las leyes de la Corona española y la explotación del trabajo, provocaron más bien las continuas insurrecciones y fugas (no siempre sinónimos de anarquía). Todo ello acrecía en dicha sociedad la conciencia de nación necesitada de autonomía económica e independencia política.

Después de las sangrientas *Revoluciones comuneras* vinieron las *Guerras guaraníicas* de frontera (1754 – 1756) y la *Expulsión de los Jesuitas* (1767 – 1768). El largo brazo del Estado español penetró más eficazmente en estas tierras con la creación del *Virreinato del Río de la Plata* (1776) y con la *Real Ordenanza de Intendentes del Río de la Plata* (1783), llamadas *Reformas Borbónicas*, que traerían la tan ansiada prosperidad a estos páramos de desgobierno.

La “propaganda oficial” irónicamente, era una respuesta monárquica de los anteriores planteamientos comuneros: “Buen Gobierno”. Los gravámenes aduaneros, los estancos del tabaco y la creación del puerto preciso de Santa Fe (1662) que había asfixiado la economía y propiciado la rebelión –todas ellas reivindicaciones comuneras–, fueron suprimidas y levantadas por el *Reglamento y Aranceles Reales para el Comercio Libre de España a las Indias* (1778). Empezaba una nueva era de libre comercio y navegabilidad de los ríos. Así, a la prosperidad mercantil, a la venida de nuevos migrantes hispanos, a la creación de una milicia y a la extensión de las fronteras agrícola-ganadera sigue la necesidad de los censos poblacionales y policía que controle a los vagos y holgazanes. Estos eran representantes de otras modalidades de vida colectiva. Los sucesivos Gobernadores Intendentes (los últimos antes de la Independencia), Melo de Portugal, Alós y Bru, Rivera y Velazco, sucesivamente, emitieron entonces los fa-

mosos *Bandos de Buen Gobierno de la Provincia del Paraguay*. El compilador de dichos documentos, el historiador Herib Caballero Campos (2007), señala la escasa sujeción y la abierta contravención popular a dichas normativas, a pesar de su fuerte carácter punitivo.

Los Bandos de Buen Gobierno se entienden y justifican en la política del Estado monárquico centralista orientada a dirigir la sociedad en sus aspectos mínimos. [...]

Si bien los objetivos eran muy ambiciosos, la incompetencia e indolencia de los funcionarios ocasionaron el fracaso de las pretensiones del estado. Por ende, se originaba "... un cerrado círculo vicioso, la ineficacia conducía a un aumento de la severidad represiva y ésta, al ser excesiva, a aquella. La coacción intenta suplir la falta de un serio respeto del súbdito a la ley, y pone de manifiesto la impotencia de un mecanismo administrativo y judicial muy viciado de ineficaz..." (Tomás y Valiente cit. por Caballero Campos, 2007: 16-17)

Desde la época de la implementación de estas *Reformas borbónicas* a mediados del siglo XVIII, recrudeció el aparato policial contra los vagos y malentretidos –coincidente en los puertos ultramarinos con el surgimiento de la piratería y el bandolerismo–; tenía su correlato legal en los Bandos de Buen Gobierno (cf. Caballero Campos, 2007). El único modo de eludir la explotación del trabajo servil, las acusaciones de bandidaje, sedición y arrestos arbitrarios era contratarse para el transporte (arreadores, arrieros) de yerba y ganado, o estableciéndose en parajes aislados en el monte, conviviendo con las comunidades nativas originarias o reagrupadas.

Entre estos *arrieros* encontramos muestras de manifestaciones *protoanárquicas*, asociados a la altivez individual y a las seculares luchas indígenas por la no injerencia en sus comunidades, enfrentados e interactuando con la envolvente influencia del estado. Obviamente, *la vagancia no es anarquía*, pero es un estilo de vida repudiado por el estado que apunta a una actitud resistencial, que desde el lenguaje y el discurso dominante intenta endilgar peyorativamente visos de ilegitimidad a una práctica social alternativa al orden colonial. Es la imagen del tropero, co-

merciante o navegante de gran movilidad, siempre ausente de los hogares del valle, dejando madres solteras con hijos ilegítimos por doquier. Pero este modo de vida aislado y marginal, fuera del hogar y de la patria era fuente de una actitud vivencial anárquica (recordemos aquí la diferencia entre anárquico y anarquista) e individualista, que, precisamente, a causa de su aislamiento, no podía cuajar en una colectiva conciencia de clase obrera preindustrial.

Historia del trabajo en la primera República

A pesar de la etimología griega de términos como anarquía y acratismo, y su constitución efectiva como ideología recién en el siglo XIX, encontramos en la historia colonial americana vasos comunicantes con los sucesos europeos: colonialismo, socialismo utópico, revolución, monarquía absoluta, donde lo decisivo para las poblaciones a las que se intenta imponer el estado, es el sometimiento y la sujeción del trabajo, particularmente agrario. En los albores de la Independencia y la Dictadura del Dr. Francia, dichas legislaciones absolutistas siguieron vigentes, a pesar que los realistas fueron radiados del poder. En Paraguay fue fácil derrocar a una élite contradictoria y entreguista, incapaz de renunciar a sus intereses económicos. Desde la Independencia, los diversos ensayos de gobierno condujeron al estatismo en tanto obediencia a la autoridad y obligación al trabajo. No existía la huelga, sino la fuga, la vagancia y el trabajo libre, que por momentos tomó sesgos de clandestinidad.

Pero aun cuando el gobierno personalista de Francia tenía ojos y oídos en todo el país, en la novel república existía una ambigua resistencia al trabajo, por los atractivos beneficios que otorgaba el igualitarismo social impuesto. Había una voluntaria obediencia y una idealización del arriero de la loma de otros tiempos, libre e independiente de las coacciones de las autoridades del valle, según expresiones del sociólogo Ramiro Domínguez (1966: 121 ss.), y luego, verificado con casos históricos por el arquitecto e historiador Jorge Rubiani (2014: 142-145). Correspon-

derían tempranamente en Paraguay a las tipificaciones argentinas de la *sabiduría del gaucho* y del *gaúcho* brasileiro, elevados más tarde por los intelectuales rioplatenses, a la categoría de *mito de la pureza criolla* alegada contra la decadencia xenofóbica hacia el trabajador extranjero (cf. Sebrelí, 2002: 84-85).

En la historia del trabajo, Paraguay tiene una singular estructura emancipatoria desde el punto de vista del naciente gobierno revolucionario, pero profundamente frustrada desde la perspectiva individual, porque el Supremo no permitía rivalidad alguna. El colectivismo igualitarista del trabajo surge desde los albores de la Independencia, cuando, en el seno de una sociedad agrícola y ganadera, Gaspar Rodríguez de Francia impuso la ruina de los hacendados privados y los beneficios colectivos del trabajo y la ganancia redistribuida por el estado. Francia representa ese punto de confluencia contradictoria de ideologías en pugna: estatistas, autonomistas, mutualistas, utopistas, revolucionarias.

No había otros intelectuales que pudieran hacer sombra a sus ideales revolucionarios. El Dr. Francia, munido de los ideales de la voluntad general de Rousseau, la visión organicista de sociedad de Volney y el igualitarismo de Babeuf, el espíritu de pobreza franciscana y el colectivismo jesuita se propuso desarrollar una «revolución radical» política y económica, «la Primera» dirá White (1984: 189 ss.). La *Dictadura Temporal* se impuso por el voto de mil Diputados campesinos. La joven república conoció en su persona, la *Dictadura Perpetua* y a continuación, el terror jacobino con la ejecución de sus anteriores compañeros próceres, gestores de una conspiración descubierta para derrocarlo (1820).

Concentrando el poder absoluto, el Dictador reorientó la producción artesanal y manufacturera a la redistribución interna, para el consumo, y los excedentes acumulados fueron destinados a la exportación. Monopolizó el comercio exterior. Con incentivos diversos, diseminó a la población urbana hacia los campos comunales y estancias de la patria. Con el arriendo de tierras del estado a bajo costo, se beneficiaba el trabajador en cualquier faena que eligiera. Así, se le otorgaba al paraguayo un sentido de

independencia económica (mantener su casa y familia), política (porque legitima el poder y la autoridad), militar (defensa de la patria) y social (porque creaba lazos identitarios y solidarios). El proceso fue contradictorio porque todo el engranaje de relaciones coloniales de poder se desvió de la metrópoli hispana hacia el fortalecimiento del estado absoluto dirigido por el Supremo Dictador. El sistema económico autonomista así implantado para reafirmar la Independencia, creó en la población un fuerte rasgo colectivista nacionalista (cf. Trias, 1975; Vázquez, 1975; White, 1984).

¿No cabría pensar las prácticas socioeconómicas francistas no sólo en proceso de llevar al Paraguay hacia un estado independiente y su poder coactivo, sino como un *caudillismo semejante al del jefe tribal primitivo* de rasgos hiperbólicos, trabajando él mismo toda su vida para el intercambio de dones para su pueblo? ¿Lo hacía por poder, prestigio o por ambos motivos?

Cuando los conspiradores del año 1820 intentaron usurparle a Francia el poder, el pueblo legitimó la dura represión contra los que consideraron élite enemiga de su emancipación:

“El pueblo también –que era el semillero de donde aquellos empleados salían– no ignoraba que perdería esta ventaja si se efectuaba una revolución a favor de las clases superiores, y se puso de consiguiente de parte del Dictador.

Ya el Dictador no podrá ser derrotado sino por una fuerza exterior.”
(Rengger cit. por Vázquez, 1975: 212)

El pueblo estaba dividido por la actitud ambigua de rendir pleitesía al *Karai Guasú* (Jefe Supremo) que tuvo el gesto revolucionario como dador generoso, mientras que otros, los más cultos y pudientes, vituperaban las más de las veces, desde el exilio, lo que su gobierno (de Francia) tuvo de personalista y caprichoso. Los mismos visitantes extranjeros reflejaban en sus relatos esta ambigüedad (cf. Vázquez, 1975).

Carlos Antonio López, primer presidente constitucional del Paraguay, no hizo sino continuar la labor iniciada por Francia,

con el plus de la acumulación y del perfeccionamiento de la burocracia, hacia la inversión en modernización e industrialización del estado. Así en pocos años, el país se constituyó en un estado poderoso y rico, gracias al perfeccionamiento de su burocracia interna y de una inteligente política exterior de buena vecindad y no injerencia.

Algunas de las tendencias ya delineadas durante la dictadura del Dr. Francia se refuerzan e institucionalizan (regimentación militar del trabajo, los auxilios, trabajo forzado de convictos) mientras otras sufren alteraciones (esclavitud) durante los gobiernos de Carlos A. (1841/62) y Francisco S. López (1862/70).

La apertura de los ríos al comercio regional –lograda a través de tratados internacionales– en un periodo de auge económico y comercial sin precedentes. El estado obtuvo (gracias al control de parte de la producción y del monopolio de ciertos circuitos de comercialización) importantes excedentes que posibilitaron el proceso de modernización del país a partir de la segunda mitad del siglo XIX. (Rivarola, 2010: 63)

No había una burguesía que detentara el crecimiento económico, sino una burocracia estatal centralizada. Esta consistía en un aparato administrativo mínimo en las ciudades principales para el funcionamiento del sistema de acopio y distribución de los bienes producidos. Los pueblos principales contaban con médicos, maestros, jueces, escribanos y contadores rentados por el estado. Fuerzas policiales y militares resguardaban el orden. Unos pocos cargos eran designados por el gobierno central a familias pudientes y de confianza, muchas veces, emparentadas con la familia López. Sin embargo, todo el trabajo pesado recaía en un peonaje esclavo, cuya liberación fue progresiva. Son cosas muy diferentes, la liberación de la esclavitud por decreto y la inercia del autoritarismo coactivo del trabajo en condiciones de explotación. En general, el trabajo estaba dirigido a la extracción de recursos naturales, la distribución de los beneficios como pago en especie y acopio de excedentes. Se fortaleció la burocracia estatal basada en el modelo de milicias campesinas que ordenaban las labores de los fortines, presidios militares de fronteras o

estancias de la patria. Dichos fortines se componían de una guarnición de soldados, de convictos cumpliendo condenas de trabajos forzados y la peonada asalariada no calificada. Cada uno de estos grupos tenía una relativa movilidad que los separaba de sus familias (cf. Rivarola, 2010).

El servicio militar obligatorio consistía esencialmente en trabajo para el estado, en el cual, la desertión estaba penada con la muerte. Los motines y rebeliones no hacían sino reforzar el sistema de dominación y en castigo, los condenados cumplían los trabajos aún más penosos. Sólo los trabajos muy especializados eran de libre contratación y de mejores salarios, tales como los sueldos de los oficiales técnicos, médicos e ingenieros extranjeros contratados (ingleses en su mayoría). Aún ellos estaban acompañados y dirigidos desde el centro asunceno por militares de alto rango. (Ibíd.)

Un ejemplo del perfeccionamiento del modelo implementado fue el establecimiento de *La Rosada*, planta siderúrgica y de altos hornos construida al borde del Río Tebicuarymi. Así lo relata el militar luqueño Gral. Elizardo Aquino, en la serie de reportes escritos enviados al Mariscal López (cf. Franco Vera, 1981).

La experiencia paraguaya conducida por los López es asunto polémico y debatido. Son muchos los que la cuestionan; liberales algunos y otros no, por lo menos en apariencia. Las principales objeciones son:

- 1) El Paraguay era un país muy pobre como para financiar su propia industrialización y, por ende, el experimento estaba condenado de antemano.
- 2) Nunca logró superar el subdesarrollo, como lo prueban los índices de una economía evidentemente atrasada.
- 3) Fue un grave error aniquilar a la burguesía, que es la clase progresista y revolucionaria del siglo XIX.

¿Qué había en el Paraguay en las vísperas de la Triple Alianza; un régimen socialista, capitalismo de estado? (Trías, 1975: 27)

El historiador socialista uruguayo Vivian Trías explica que la economía paraguaya «estaba atrasada pero no subdesarrollada», ya que tenía condiciones de competitividad con Inglaterra

misma, en el sentido de no dejarse arrastrar por sus reglas de juego, sino que era capaz de imponer las propias. Por otro lado, sostiene que «el gobierno suplía el carácter revolucionario» de la burguesía ausente. Afirma que fueron factores políticos (independencia, diplomacia, límites) y no económicos los que llevaron al Paraguay a enfocarse financieramente en la posibilidad de la guerra antes que en una revolución tecnológica y educativa de la población. En efecto, para tener un desarrollo como Estados Unidos, necesitaba extender su producción agropecuaria hasta los límites de sus dominios, pero estos se hallaban en litigio territorial con Argentina y Brasil.

En su mensaje de 1854 al Congreso [Carlos A. López], califica a las instituciones paraguayas de “transitorias”, “expediente de ensayo” (*). Declara que el pueblo no ha adquirido, aún, la madurez imprescindible para el libre ejercicio del juego democrático. Nada lo diferencia de los otros pueblos sudamericanos y el trágico espectáculo de divisiones enconadas y fratricidas, que ofrecen las Repúblicas hermanas que se apuraron en confeccionar “constituciones escritas”, y vaciadas de un golpe (*), es el mejor alegato para su parsimonia. Los hechos demuestran que “no bastan para asegurar el orden y la libertad”. Afirma: “todas han debilitado la autoridad; creyendo hacer difícil el despotismo, no han hecho más que facilitar la anarquía” (*). (Celso Furtado cit. por Trías, 1975:41)

Este discurso del Presidente a los representantes del pueblo es revelador. Defiende el carácter despótico de su gobierno para asegurar el orden y la libertad, a raíz de faltarle al pueblo, dice, el sentido de la unidad como nación internacionalmente reconocida e internamente consolidada en su vida ciudadana. De su alusión a la anarquía se deduce que desde el asentamiento del estado paternalista, los bolsones de anarquía fueron expulsados fuera del país o pasaron a la clandestinidad. En respuesta a la pregunta sobre el tipo de gobierno paraguayo anterior a la Guerra de la Triple Alianza, Trías responde:

...En nuestros países esa unidad se suele articular en torno a la figura de un gran caudillo carismático.

En las condiciones de atraso político del siglo XIX, el caudillo paternalista, al estilo de Artigas o Rosas, es un vigoroso poder aglutinante, unificador y educador de las masas. El auténtico caudillo no solo acaudilla, sino que expresa al pueblo que confía en él y lo sigue; vale decir, realiza lo que a ese pueblo conviene, procura lo que ese pueblo realmente necesita. Desde ese ángulo, el fenómeno caudillista es sustantiva y entrañablemente democrático. Francia y los López fueron caudillos de ese tipo. Sus gobiernos fueron dictaduras de masas, ejercidas por la mediación del caudillo. (Ibid.: 42)

El caudillismo del gran Jefe de la jefatura colectiva impedía a la sociedad resistente al trabajo entrever (como lo hacía en esa época un obrero explotado en Europa) un opositor en el estado naciente, sin una burguesía que la sustente. Sin clase burguesa explotadora del trabajo, no podía cuajar una clase obrera anarquista ni antiestatal.

El historiógrafo novecentista Juan Francisco Pérez Acosta recopiló en *Carlos Antonio López Obrero Máximo* (1948) las actuaciones del Primer Presidente, poniendo de relieve su caudillaje como “Obrero máximo”, complementario con una reciente historia social de Milda Rivarola (2010) *Vagos, pobres & soldados*, donde a todas luces, falta la palabra obreros o trabajadores, que sí aparece en su historia social de Posguerra del ‘70. Esto indica que, en Paraguay aún no había una conciencia de clase obrera, ni sindicalización posible debido al nivel de educación elemental y la dispersión rural de la población. Por otro lado, la incipiente apertura del aislamiento mediterráneo, no implicó un intercambio migratorio masivo. Tampoco hubo transmisión de los jóvenes becarios en Europa, pues una vez concluido sus estudios, servían en las legaciones diplomáticas y consulados comerciales antes que volver al país para ejercer la docencia y la formación técnica. Otros becarios paraguayos fueron a escuelas militares.

Las guarniciones militares disuadían a la población de cualquier huelga o manifestación. Los trabajadores artesanales funcionaban informalmente en un esquema gremial preindustrial de transmisión familiar de saberes y artes. Había pocos profesio-

nales médicos, maestros, abogados y escribanos. Los artesanos plateros, talabarteros, albañiles y carpinteros recibían como aprendices a los alumnos aventajados, muchas veces, sus propios familiares. El grueso de la población eran troperos, faenadores, hacheros, conductores de carros, peones de estancia, agricultores. Los altos mandos militares eran los que gozaban de mayores libertades, seguida de los dueños de hacendados y proveedores del estado. El monopolio comercial del estado impedía el crecimiento de la exigua clase burguesa comercial y el trabajo industrial era exclusivo monopolio estatal.

Sería poco razonable –por otra parte– exigir de las incipientes clases trabajadoras locales formas de expresión o manifestación propias, cuando otros grupos sociales de mayor poder –los comerciantes asuncenos, los propietarios rurales– tampoco tenían prensa, sociedades gremiales o partidos políticos propios, en un espacio controlado por el casi omnipresente Estado Lopizta. Pero la inserción –en muchos sentidos violenta– al trabajo “industrial” de la población campesina supuso un conjunto de transformaciones tan radicales, respecto a sus anteriores condiciones de vida y trabajo, que sería extraño no encontrar resistencias al proceso de modernización que estaba sufriendo el país. Incluso cuando estas formas no clásicas puedan categorizarse, en su conjunto, como “pre-políticas”, no por ello dejan de ser expresiones –más o menos abiertas– de estas clases trabajadoras en formación. (Rivarola, 2010: 120)

La autora reconoce con estas formas pre-políticas de organización del trabajo comunitario, las antiguas *mingas* (en quechua, trabajo colectivo voluntario), *oñondivepá* (entre todos), *jopói* (ayuda mutua familiar y vecinal), estas últimas, de origen guaraní.

Aunque había un alto porcentaje de alfabetizados, la educación estaba enfocada al futuro empleo de la fuerza de trabajo y al perfeccionamiento de la burocracia estatal en el control social. Había por tanto, una separación formal, real y aprendida entre las limitadas configuraciones de la movilidad social: trabajo manual (labores del campo, manufactura artesanal e industrial), trabajo intelectual (administración, milicia y clero). Sociológicamente, el clero no tenía poder alguno; fue perseguido y casi des-

truido por el Dr. Francia y en la era de los López estaba en proceso de reconstrucción de su estructura jerárquica, recuperando sus antiguos derechos, privilegios y propiedades.

El conflicto latente venía de las tensiones entre la gran masa de trabajadores sometidos en la ciudad y en el campo al autoritarismo de los pocos privilegiados por la burocracia estatal planificada y centralizada. Aun cuando la sociedad experimentaba una incipiente transición hacia el trabajo industrial, la amenaza de la guerra justificaba el patriotismo del servicio a la patria y el reclutamiento masivo. Los desertores y delincuentes cumplían condenas de trabajos forzados en los presidios y fortines. Aunque las cárceles públicas se abrieron y hubo una gran amnistía política a la muerte de Francia, numerosas familias disidentes migraron hacia las fronteras para no ser castigados con trabajos forzados. En ese sentido, el gobierno de los López no admitía oposición.

Numerosas familias patricias paraguayas (tales como los Decoud, Machaín, Iturburu, Carísimo, Zabala, Loizaga, etc.) que vieron menguados sus antiguos privilegios políticos (nobles españoles, cabildantes, funcionarios criollos) y económicos (mercantiles, terratenientes, ganaderos) en tiempos de Francia, ya no fueron reconocidos por los López; muchos de ellos vivieron exiliados en Buenos Aires y otras ciudades. Desde la prensa denunciaban la continuidad del sistema colonial entre Francia y los López. Con sus denuncias en la prensa porteña creían cumplir un fin patriótico y su deber, revertir la situación política del Paraguay. Estos disidentes veían intolerante las relaciones de poder político vertical y de sumisión acrítica de la población y, en lo económico, eran contrarios al monopolio del aparato productivo por parte de la familia gobernante.

Fueron los conflictos entre la política económica del Paraguay y la región del Plata, los que atizaron el fuego de la guerra. En un nuevo marco de comunicación e intercambio diplomático con los demás estados americanos y europeos, el autonomismo del estado paraguayo contradecía la creciente implantación del

liberalismo dependiente del capital extranjero en la región. Solo la aniquilación del sistema productivo paraguayo, por el recurso a la guerra, pudo introducir los cambios estructurales del libre cambio, por más que el Tratado secreto firmado por los Cancilleres de la Triple Alianza se propuso como objetivo aparente, sólo el derrocamiento de Francisco López.

No hablaremos de la Guerra Grande, sino de las consecuencias de un cambio en el régimen del trabajo, cuyas nuevas autoridades, a pesar de abolir la esclavitud con la Constitución de 1870, en la práctica, implementaron nuevas formas coactivas de explotación, lesivas a la dignidad del trabajador. Paraguay sufrió con la Guerra un estancamiento de 20 años, cruciales respecto al desarrollo económico de la región sudamericana, y por consiguiente, del movimiento obrero, del cual quedó desfasado.

Recuento parcial de análisis e interpretación: En resúmenes cuentas, durante la Colonia había cierto grado de *anarquía en sentido positivo*, como espacios de libertad y trabajo autónomo asociado primero con el modo de producción comunal de la loma, y luego con el estilo de vida del arriero o gaucho.

Con el advenimiento de la Independencia y la necesidad de establecer la autoridad del Estado, la tendencia social era evitar la *anarquía en sentido negativo* de desgobierno y expulsarlo al exterior de la República y en cambio, reemplazarlo por un tipo de caudillismo revolucionario que fortaleciera el centralismo estatal. En ese contexto se produce nuestra incipiente revolución industrial, que en grado diverso convive con formas ancestrales de mutualismo solidario, trabajo compartido y campos comunales.

A pesar de su continuidad y refuerzo en la Posguerra, la diferencia radical entre lo que llamamos *protoanarquía* y el *anarquismo* como ideología fue la actitud hacia el trabajo: en el primer caso, la tendencia a reducir su obligación al trabajo (creativa y aisladamente), a través de la fuga, la vagancia, la movilidad. La tendencia de la población fue buscar el conchabo o salario de campesino libre, exterior a los límites coloniales. Estos trabajadores rurales se hallaban más enfocados al carácter sobrevivencial

de la familia y las relaciones tribales y de parentesco. Entre las comunidades indígenas los reagrupamientos en la selva eran un intento de revivalismo de la sociedad primitiva. En el segundo, el obrero urbano asume su dignidad e identidad de clase; y el trabajo adquiere sus límites humanos, fuera de los cuales es alienación, explotación y expolio de sus beneficios. El trabajo se caracteriza por ser artesanal y especializado; de carácter urbano y socializante. Se aprende y transmite. El obrero, unido fraternalmente a su gremio, adquiere por el trabajo mismo, conciencia de su propio poder y capacidad de cambios sociales más justos e igualitarios, es decir, la llamada conciencia de clase. Dicha conciencia es revolucionaria en el sentido de la voluntaria solidaridad, libertaria emancipación y racional construcción de la sociedad.

III

Obreros: entre Anarcosindicalismo y Socialismo

La Guerra de la Triple Alianza sobrevino en medio de la conmoción del Imperialismo económico mundial. Gran Bretaña, Estados Unidos, El Japón Meiji y otros países experimentaron un inusitado desarrollo económico. El Paraguay tenía condiciones para este despegue económico. El proceso industrial paraguayo fue frenado por la Guerra de 1865 al 70, lo cual hubiese significado la entrada en la Segunda Revolución Industrial: el gran comercio, la expansión territorial, el aumento de la riqueza y la población, el imperialismo económico regional. Pero el capital financiero inglés apostó a la liquidación de la potencial competencia paraguaya, otorgando créditos millonarios para la guerra, aumentando el endeudamiento del Imperio del Brasil y la Argentina. A tal efecto, las fuerzas Imperialistas decidieron cortar de raíz dichas aspiraciones. Los obreros-soldados del Presidente Francisco López, enfrentados a tres ejércitos y unos pocos batallones de la Legión Paraguaya, cedieron con el costo de sus vidas a los impulsos económicos del Imperialismo liberal.

La población total paraguaya se redujo a menos de 300.000 habitantes, la mayor parte, mujeres y niños. La población se concentraba en Asunción y algunas ciudades importantes. Entre 1870 y 1900 se dan tres décadas de penurias y grandes esfuerzos de recuperación. Las familias exiliadas y miles de refugiados retornan, mientras permanecen tropas argentinas (hasta 1872) y brasileñas (hasta 1876). La nueva Constitución liberal de 1870 garantiza un clima de libertades públicas: libertad de creencia, abolición de la esclavitud, defensa de la propiedad privada. A pesar de la inestabilidad política entre facciones de poder, el gobierno reconstruye escuelas, hospitales y servicios administrativos. En el país se instalan fábricas y empresas extranjeras. Se restablece el comercio y la libre navegación de los ríos, se extiende el ferrocarril hacia el sur. Las autoridades realizan empréstitos millonarios en Libras Esterlinas para pagar las deudas, pero sólo parte de dichos caudales llegan al estado. En la década de 1880 se venden las tierras públicas del Estado a unos pocos propietarios a bajo precio.

A las ya duras condiciones de vida se impusieron las reglas liberales del trabajo: largas horas de jornada laboral, bajos salarios, maltratos físicos, condiciones de hacinamiento infrahumanas, endeudamiento, enfermedad y miseria.

En la sociedad de posguerra, a fines del siglo XIX, el movimiento obrero adquiere reconocimiento jurídico a través de las Sociedades Mutuales. Confluyen en el mutualismo, tendencias radicales y conservadoras. Para dilucidar las complejas imbricaciones entre conceptos afines pero de diferente significado, indicaremos como hitos significativos de relevos ideológicos y aportes organizativos, etapas y nombres sobresalientes de un complejo movimiento obrero, sus vicisitudes históricas y conquistas fundamentales.

Conocemos los orígenes del movimiento obrero paraguayo gracias al tesón de dos importantes dirigentes gremiales nacidos a comienzos del siglo XX. Nos referimos al Prof. Francisco Gaona (1901-1980), socialista y Ciriaco Duarte (1908-1996), anarquista

y cuyas actuaciones personales se registran recién a partir de los años 20 de ese siglo. Sin embargo, ambos lograron acopiar documentos escritos y testimonios orales de gran valor para la historia social paraguaya, en particular del movimiento obrero.

Aun cuando ambos mencionen indiferentemente sindicatos, gremios y federaciones obreras, hemos de precisar las filiaciones de cada uno: mientras que Gaona identifica *sindicalismo* con *socialismo obrero* y *partido obrero*; en cambio, el *sindicalismo* de Duarte es un *sindicalismo libre o libertario* y en ocasiones, *anarcosindicalismo*. En Ocasiones, Duarte también califica a los socialistas como pertenecientes al *sindicalismo reformista*.

Hemos de valorar la calidad y contenido del acopio de datos y documentos fidedignos de décadas de lucha social emprendidas por los obreros paraguayos realizado por el Prof. Francisco Gaona, líder sindical de destacada actuación, quien publicó tardíamente sus memorias, en su *Introducción a la historia gremial y social del Paraguay* (1967), continuado después en sus Volúmenes 2 y 3 por el editor Rafael Peroni con la ayuda de los sociólogos Roberto Villalba y José Carlos Rodríguez. El texto, así como la documentación respaldatoria, sufrieron azarosas vicisitudes con el exilio de su autor. El Volumen 1 fue rechazado por varias editoriales antes de su publicación. El archivo de Gaona conoció el espolio y destrucción de valiosos documentos. Gracias a manos solidarias que lo fotocopiaron se pudo rescatar tan importante acervo archivístico de 12.000 folios para la historia social paraguaya.

Además, advertimos que, en la prisa del autor por relatar-nos los hechos y, considerando las precarias y clandestinas condiciones de su redacción, se encuentran aseveraciones sin mucho análisis y adecuada cronología. En sus memorias constatamos juicios de valor que denotan su deseo subjetivo de transmisión de sus propias convicciones socialistas; Ciriaco Duarte, por sus convicciones anarquistas, lo cita profusamente para denunciar que su lectura de los hechos consistió en soldar los intereses obreros con los programas reformistas de los partidos. Ese enfo-

que llevó a Gaona hacia una ideología socialista y reformista, cuestionando tanto los excesos revolucionarios de los anarquistas, como el otro extremo, denuncia de posiciones estatales insensibles a las necesidades del trabajador (cf. Gaona, 1967: 66).

Más audaz, minucioso y ordenado fue el trabajo realizado en el AG (Archivo Gaona) –resguardado en la ONG, Centro de Documentación y Estudio (CDE)– por parte de la Socióloga contemporánea Milda Rivarola (autora ya citada), quien en su monumental libro *Obreros, utopías & revoluciones. La formación de las clases trabajadoras en el Paraguay liberal 1870-1931* (1993), realiza un exhaustivo cotejo documental y bibliográfico de los documentos del AG junto con otros documentos, tornándose una referencia de obligada consulta.

Ciriaco Duarte, como gremialista y continuador de la tradición sindicalista libre, fiel representante del anarcosindicalismo de la primera hora, critica con dureza la labor de Gaona. Aludiendo al interés táctico en Gaona de llevar a la masa obrera por los senderos de la alianza política partidaria como manifestación del “poder obrero”, defiende con celo la independencia gremial y federativa del mundo obrero ante cualquier compromiso con el estado. En la obra corregida y ampliada *El sindicalismo libre en el Paraguay* (1982 1ª Ed.; 1987 2ª Ed.) encontramos a Don Ciriaco con la obra de Francisco Gaona a la vista, a quien cita para corregir sus imprecisiones históricas. La labor de este autor y actor sindicalista consistió en rectificar muchas de las afirmaciones de Gaona –aunque tampoco está exenta de errores–, como se verá. No se explaya en las acciones partidarias o estatales (a las que considera menos importantes que el protagonismo obrero) sino, con gran poder de síntesis y abstracción conceptual, logra ir a las raíces doctrinarias del anarcosindicalismo, despejando en su avance, malentendidos históricos y mostrando siempre, tenacidad en la salvaguarda del obrero paraguayo en defensa del sindicalismo libre. Con paciencia y método, evita introducir en su historia el protagonismo político partidario de colorados y liberales, como obstáculos visibles de injerencia y manipulación política

que según él, nada tenían que ver con el mejoramiento concreto de la clase trabajadora.

En todo caso, ese forcejeo interno entre distintas concepciones del sindicalismo (socialismo – anarquismo) no menoscaba sino, más bien, sirve de catalizador de encuentros y enfrentamientos de facciones obreras en lucha por las mismas reivindicaciones laborales y organizativas. Encontramos en Gaona y Duarte la doble condición de actores protagónicos y autores del relato de la lucha sindical, y por tanto la ineludible subjetividad de sus respectivas convicciones ideológicas. Quizás en el protagonismo político del militarismo (desde los años '30), en dicha trama, se halla la explicación del desgaste posterior del ideal anarquista en el seno de los gremios obreros, hasta su dilución en las centrales obreras estatales o su absorción en las carpas proscritas del movimiento (y posterior partido) comunista. La importante labor historiográfica y crítica posterior de Milda Rivarola aportó la necesaria distancia objetiva, al narrar con nuevas estrategias metodológicas los entretelones de nuestra historia social.

Tal como lo indicamos al comenzar este trabajo, la clarificación de conceptos es importante y, para ello, decisivo el uso de términos de la jerga de la historia del movimiento obrero y en nuestro caso, ceñirnos a aquellas actuaciones genuinamente anarquistas.

Antecedentes del mutualismo obrero

Según Duarte recuerda, los orígenes del *mutualismo* se encuentran desde la era de Carlos Antonio López, (lo cual es necesario distinguir de las *Sociedades Mutuales* que ya no son prepolíticas, como afirmaba Rivarola):

[...] el principio de estas sociedades mutualistas ya las deberíamos encontrar en nuestra sociedad de antes de la guerra grande. Acaso un minucioso estudio de ese periodo nos daría luz sobre la historia del mutualismo, sobre todo de la era de don Carlos Antonio López, bajo cuya presidencia se inició la era industrial y la navegación, y aunque en pequeña

escala, habría sido motivo de pequeñas, también [SIC], concentraciones de obreros y artesanos, en la minería de Ybycuí, en la construcción del ferrocarril, en el arsenal de Puerto Sajonia, en los trabajos de “olerías” – fábricas rutinarias de ladrillo–, que circundaban Asunción, y la artesanía del tejido a mano “al por mayor”. (Duarte, 1987: 52)

Sin embargo, la tendencia a proteger a la clase obrera través de la beneficencia y la solidaridad se inicia en la posguerra con la creación de las *Sociedades de Mutuo Socorro* entre migrantes y descendientes extranjeros (tal como las que había en España, Italia, Francia y Alemania). Estas eran sociedades civiles reconocidas por el estado y que tenían unos estatutos sociales formalmente establecidos. Su primera finalidad entonces, era prestigiar a la clase obrera, jerarquizar el trabajo manual y ofrecer beneficios a sus asociados.

Don Ciriaco Duarte, sin negar los intentos de los extranjeros por lograr el aval del estado para la creación de sus sociedades mutualistas de socorro, expresa su sospecha contra la idea exclusiva de un implante “extranjero” de las asociaciones obreras. Rastrea en la sociedad nativa paraguaya de posguerra las reconstruidas mutuales obreras entre los sobrevivientes y veteranos que, al calor de las libertades ciudadanas liberales se organizan y expanden asociando letrados, artistas e intelectuales junto con humildes obreros urbanos, muchas veces, sin el reconocimiento del estado:

Es posible, y es lógico que fuera así, que el fuerte apoyo solidario de la intelectualidad paraguaya de entonces, especialmente del periodismo, artistas, artesanos independientes y gente de la clase media ilustrada, así como de la inmigración directa de Europa, después de la guerra del 65-70, hayan sido la palanca propulsora de nuestras organizaciones, como hemos señalado, durante la formación de las mutuales y más tarde de las organizaciones sindicales inclusive, lo que le ha dado su independencia en la lucha. (Duarte, 1985: 81)

Duarte recoge el dato que afirma que en 1880, se funda la primera *Sociedad de Socorros Mutuos Santa Cruz*, cuyos miembros debían ser obreros o trabajadores independientes. No se co-

nocen más datos, pero lo deduce de una referencia que da el periódico asunceno *La Democracia* del 24 de agosto de 1882 es decir, dos años después. Poco después, Duarte registra en otro ejemplar de *La Democracia* del 24 de octubre el nacimiento de otra sociedad: «El 22 de octubre de 1882 se funda la Sociedad de Socorro Mutuo “Los Artesanos del Paraguay”» (Ibíd.: 56), aunque lamenta que la convocatoria tan amplia, no solo de artesanos y obreros sino de elementos de la burguesía: intelectuales, propietarios y políticos para fines caritativos y filantrópicos haya abierto las puertas a la injerencia política en las agremiaciones obreras. Y no digamos sólo política, pues más tarde, masones y católicos disputarán también por el control ideológico de dichas sociedades.

Don Ciriaco rescata para el auténtico movimiento obrero el origen independiente del gremio Gráfico que se escinde de la anterior sociedad y fundan el 14 de mayo de 1885, otra. «...el núcleo de obreros gráficos, se separa de esta asociación, para organizarse como tales, la *Sociedad Cosmopolita de Socorro Mutuo Los Verdaderos Artesanos*, sobre la base social de trabajadores y artesanos y pueblo exclusivamente, como la desaparecida mutual “Santa Cruz”» (Ibíd., 57). Ese fue el origen, un año después (1886) de la combativa *Sociedad Tipográfica del Paraguay*, que se desmarca del modelo de sociedades de mutuo socorro para formar auténtico *sindicato independiente*. A partir de esta nucleación se formaron otros gremios cuyo epíteto genérico fue *Sociedades de Resistencia*, para desmarcarse de otras entidades sociales.

Muy pronto, el 25 de octubre, la *Sociedad Tipográfica del Paraguay* establece su propio órgano periodístico, *El Artesano*, primer vocero de la clase trabajadora, fundada y dirigida por Juan Andrés González y los tipógrafos Rafael Vallejos y Lucas Barrios. Se sabe hoy que el proceso no fue fácil y que implicó arduas conversaciones previas y el asesoramiento de gremios similares en la región rioplatense. Sus páginas bregaban por la unión gremial de todos los obreros ante la crisis económica que azotaba

el país. Todavía debía depurarse de la injerencia de las patronales, de directivas políticas y de policías infiltrados. Francisco Gaona nos lo recuerda, al hacer el recuento de su significación histórica: «Recogiendo iniciativas similares de Buenos Aires, Montevideo, y Rosario de Santa Fe, *El Artesano* bregó por la creación de la Escuela de Artes y Oficios. Su preocupación por la cultura obrera fue constante.» (Gaona, 1967: 53). Tal como puede leerse en esta cita, Gaona no deja de señalar el influjo “exterior” de la publicación.

Duarte observa que, en el surgimiento de esta Sociedad, «[...] una tendencia claramente antipolítica, como influencia de las tendencias anarquistas, comienza a madurar con la experiencia de los fracasos anteriores.» (Duarte, 1987: 58). Sin embargo, reconoce con cautela que hasta fines del siglo XIX, muchas de estas sociedades de resistencia conservan en sus estatutos los signos mutualistas de caridad y beneficencia, incluso la «búsqueda de la armonía» entre patronos y obreros (colaboracionismo) dada «la fuerte impresión del ambiente y las circunstancias de la época, de cierta indecisión para la lucha abierta.» (Ibíd.: 59). De esta cita deducimos el carácter todavía ambiguo de las primeras nucleaciones obreras, escindidas en dos corrientes organizativas, una conservadora y colaboracionista (con el Estado o la patronal) y otra, de lucha radical contra injerencias políticas y con sentido reivindicativo. A pesar de la efímera vida de esta nucleación y su vocero, el ejemplo se trasladó a otros gremios que adoptaron la unión colectiva para salvaguardar sus intereses. Así surgieron las *Sociedades de Resistencia* de carpinteros, panaderos, sastres, tranviarios, etc.

Recepción del discurso anarquista. Orígenes polémicos

El movimiento obrero internacional repercute, de manera tímida primero, y luego con fuerza incisiva –como se verá–, en la comunicación epistolar entre líderes gremiales paraguayos y extranjeros y, en el envío de material formativo hacia el Paraguay. Con la garantía de la libertad de prensa, se publica una avalan-

cha de artículos periodísticos y noticias destacadas del mundo obrero que enfervorizaron a las masas. De España y Argentina aflúan publicaciones sobre atentados anarquistas. Entre los obreros comenzaron anónimas distribuciones de opúsculos y manifiestos obreros que alarmaron a la clase burguesa y a las autoridades del orden (cf. Gaona, 1967: 63).

Difícilmente un movimiento sea tan inmediatamente asociado con el crimen político o con una utopía impracticable, como el anarquismo. Por añadidura, en términos generales, da la impresión de surgir por generación espontánea y desaparecer del mismo modo. Sin embargo, tiene no sólo su desencadenante concreto sino que se prolonga hasta nuestros días con periodos de aparente adormecimiento y sucesivos despertares. (Pról. de Susana Aguiar cit. en Proudhon, Bakunin, Kropotkin y otros, 2000: 3-4)

Esta percepción actual era más evidente aquellos días, en una sociedad burguesa, ávida de modas y en franco ascenso social. En efecto, ninguna idea surge por generación espontánea en una sociedad, tal como la *vida feliz*, la *justicia*, la *libertad* o algo tan concreto como la *abolición del estado*, sino a partir de diversos factores (tales como grado de instrucción, desarrollo económico y tecnológico, alcance de los derechos ciudadanos, sensibilidad ética y estética, motivaciones psicológicas, etc.), más o menos susceptibles a los cambios ambicionados por quienes viven oprimidos y esperan la oportunidad de satisfacer sus aspiraciones.

Susana Aguiar, traductora y compiladora del Ideario anarquista explica que este: «No es un movimiento de generación espontánea. De hecho, la Revolución Francesa es la que motiva esos primeros movimientos que más adelante se conocerán con el nombre de anarquismo.» (Ibíd.: 4-5). Generalizando, y tal como hemos visto a partir del análisis conceptual, la *revolución social es el elemento emancipador por excelencia, que nutre a la idea anarquista*. Lo vimos tanto en la sociedad estatal antigua de los griegos y su sentido revolucionario de individualismo para alcan-

zar la virtud y la reconciliación social, como en las sociedades sin estado, capaces de generar un orden social solidario sin necesidad de obediencia ni obligación. Lo encontramos como anarquía creativa y positiva en la Revolución Comunera, durante la Colonia y, con la Independencia del Paraguay, un manifiesto deseo de emancipación política, justicia económica, autonomía jurídica y libertades individuales. Es decir, el mundial sistema de opresión obrera y el afán de emancipación hicieron que llegara el discurso anarquista antes que haya voces concretas que las identificara.

Entonces, es en la *reflexión sobre la revolución* donde el discurso anarquista se vuelve preponderante para medir el grado de incidencia práctica de una idea, sus posibilidades, sus seducciones y el grado de aceptación o rechazo que genera en su enunciación.

Pero fueron circunstancias concretas de *crisis social* y no la moda (agitadores, anarquistas de pose) o la propaganda cultural europea (libros, noticias periodísticas, viajeros extranjeros), las causales de la sindicalización: Los periódicos de la época dan cuenta de la pérdida del valor adquisitivo de la moneda; las graves crisis de desempleo, explotación e injusticias, las horas extras impagas, en fin, las manifestaciones de desesperación, lo que llevaron a los obreros a exigir derechos, a enfrentar a la clase patronal y llamar a la huelga (cf. Gaona, 1967: 61 y ss.). Estos hechos coinciden con la llamada *Gran Depresión* (1873-1896) que fue la primera gran crisis del capitalismo y tuvo repercusión mundial (cf. Arruda, 1996: 192-193). Después de un gran crecimiento de la economía argentina (desde 1880), de la población inmigrante y de la riqueza, sobrevino la recesión y ésta, llegó al Paraguay. Por ejemplo, existía ya un fuerte vínculo de solidaridad entre obreros tranviarios argentinos y paraguayos, cuando en 1891 se unieron para exigir el cobro de salarios impagos y descuentos injustos (cf. Gaona, 1967: 59; 65).

El vigoroso desarrollo de las organizaciones obreras argentinas, la intensa agitación que estaba provocando este impulso gremial en el Río de la Plata, las primeras huelgas que se desencadenaron en el vecino país contra

la pretensión patronal de descargar sobre el lomo proletario los efectos de la crisis, tuvieron en el Paraguay, honda repercusión. Los diarios asunceños –mencionamos muy especialmente “La Democracia” –, no perdían oportunidad de hacerse eco de tales acontecimientos. Era tan grande la influencia que ejercieron sobre el medio social paraguayo estos acontecimientos producidos en el campo social argentino, que cuando llegó el turno al Paraguay y, con motivo del desencadenamiento de la primera huelga, la historia nos ofrece el magnífico espectáculo de comprobar que el patronalismo paraguayo –hijo espúreo [sic] del capitalismo argentino–, sin asco, repetía o esgrimía los argumentos de su engendrador. (Gaona, 1967: 62-63)

El anarquismo muy pronto dejó de significar novedad extranjera para pasar a ser elemento cotidiano de ilustración y cultura para el obrero y artesano local, pobre pero culto, libre de reclamar derechos para sí y sus compañeros.

Con estas evidencias de tempranas manifestaciones sindicales, Francisco Gaona rechaza las afirmaciones del historiador liberal Carlos R. Centurión (Cf. Centurión, 1961: 422-423) respecto a la iniciativa extranjera y al supuesto carácter tardío del nacimiento de las organizaciones obreras. Aunque tampoco pretende con ello, aclara, menoscabar el aporte concreto de la presencia de esos eminentes embajadores del anarquismo en Paraguay que fueron Gori, Bertotto y Barrett (de quienes hablaremos más adelante):

...es falsa la afirmación de Carlos R. Centurión en su libro “Historia de las letras paraguayas” (III – Época autonómica, página 299) de que “Pedro Gori fue el fundador del primer sindicato obrero de la Asunción, en 1901”. El primer sindicato obrero fue fundado en Asunción en 1886, por auténticos trabajadores paraguayos. Tampoco es cierto que Rafael Barrett y José Guillermo Bertotto, hayan sido “los primeros en acercarse a las masas obreras para decirles que tenían derechos que reivindicar”...

Fue Juan Andrés González, desde las columnas de El Artesano, quien alertó a los trabajadores del país sobre sus derechos pisoteados; fueron los propios trabajadores, desde las trincheras de sus primeros sindicatos que abrieron la lucha en defensa de los salarios exigüos y la jornada de 8 horas, a partir del año 1892. (Gaona, 1967: 55-56)

Sin embargo, en relación a los inicios del pensamiento anarquista en Paraguay, Rivarola expresa su cautela hacia las afirmaciones de Gaona y Duarte, dando aparentemente crédito a Centurión:

La difusión del pensamiento y la praxis anarquista y anarco-sindicalista entre los trabajadores del país data –haciendo abstracción del Manifiesto de 1892– de mediados de la primera década de este siglo [1905] y tiene como “puentes” a algunos sectores artesanales y de oficiales calificados asuncenos. El papel de los inmigrantes –españoles, catalanes, italianos, argentinos– en la transmisión de este pensamiento es, como en la mayoría de los países latinoamericanos, importante.

[...]

Identificar la versión local del anarquismo (subversión del rioplatense), finamente con la mentalidad imperante en el interior de una heterogénea masa de trabajadores urbanos (obreros del transporte marítimo o ferroviario, tranviarios, obreros de fábricas, peones, estibadores, etc.) o rurales (mensúes, y peones de yerbales y obrajes, carreteros, chateros, obreros de tanineras e ingenios azucareros) parece poco riguroso, más aun teniendo en cuenta el peso de la religión, de las tradiciones políticas autoritarias y de las formas despótico-patriarcales de relacionamiento patrón-jornalero/obrero dentro de esta población laboral, guaraní parlante en casi su totalidad. (Rivarola, 1993: 149-150)

Hay que pensar en cualquier caso, que tal como hemos señalado hasta ahora, intervino más de un factor en el advenimiento del anarquismo. Por ejemplo, los textos de Gaona y Duarte dan a entender la existencia de un tipo de anarquismo individualista y revolucionario de origen bonaerense (criticado como peligroso y violento por propietarios de medios asuncenos quienes tenían una obvia función moralizante y desmovilizadora) y que nada tenía que ver con los obreros –Duarte los define como *anarco-individualistas* o *anti-organizacionistas*; Rivarola (1993: 87); *anarco-comunistas*–, por un lado (cf. Gaona, 1967: 62; Duarte, 1987: 86); y por otro, el silencioso trabajo de artesanos, oficiales y maestros extranjeros con militancia gremial en sus países de origen, dueños de sus instrumentos de trabajo «provocaban en los observadores y analistas de la época la tesis de la Tiranía del traba-

jo escaso sobre el Capital. Tesis refrendada por el nivel de la praxis reivindicativa y del discurso libertario que este sector de trabajadores tuvo en esos años.» (Rivarola, 1993: 150). Entre estos últimos encontramos a nuestros *anarcosindicalistas*. Migrantes de España e Italia que trajeron con sus oficios, ideales, no de un anarquismo puro, sino un estilo de vida moral y convivencia voluntaria por la lucha sindical.

El anarquismo puro es una teoría utópica e impracticable que, en busca de alguna viabilidad política ha derivado hacia el *anarcosindicalismo* (v.) en virtud del cual los sindicatos profesionales constituirían aquellos grupos llamados a substituir al Estado. Pero ni aún el anarcosindicalismo puede prescindir de normas (leyes) de autoridad. (Ossorio, 2001: 85)

Sobre el *Manifiesto Anarquista del 21 de mayo 1892*

En este contexto de posterioridad a los relatos y discursos anarquistas primigenios hemos de comprender la publicación asuncena *La Democracia* del 13 y el 16 de mayo de 1892 –y no 1893, como figura en el libro de Gaona (1967: 63) – acerca de la incautación policial del *Manifiesto Anarquista* cuando iba a ser leído a los obreros panaderos convocados públicamente, entre quienes había policías de civil.

El texto íntegro apareció en *La Democracia* el 21 de mayo (cf. Gaona, 1967: 66-71; Duarte, 1987: 232-240). *En este importante documento hallamos la base empírica de la historia “Oficial” del supuesto carácter artificioso del anarquismo, y tardío del movimiento obrero paraguayo.* Gaona menciona una vez *anarquismo* y en dos ocasiones en el mismo párrafo *anarcosindicalismo* como el origen del documento, además, atribuye el Manifiesto firmado por “Los Hijos del Chaco”, a la mayoría de los obreros panaderos arrestados (cf. Gaona, 1967: 66).

Ciriaco Duarte (1987: 60-61) –fiel a su método cronológico– reproduce el error (¿tipográfico?) de Francisco Gaona y *separa* el texto del Manifiesto –al cual señala «prédica individualista y anti-organizadora»– publicado en *La Democracia* (mayo de 1892), del

asalto policial a la reunión de los obreros panaderos (mayo de 1893, supuestamente), donde se intentó leer «un manifiesto de los anarquistas» (Duarte, 1987: 63), dando a entender que se trataba de *otro* manifiesto. Más adelante, vuelve a confirmar, sin advertirlo, el equívoco de Gaona: «...tal el primer intento de organización de los obreros panaderos (15-5-893) que hemos descrito y según la relación de una crónica periodística, donde no sólo apresaron y maltrataron, sino que encontraron “discursos anarquistas” y “documentos” de una conspiración internacional, que nunca dieron a conocer por apócrifa y difamatoria.» (cf. *Ibíd.*: 67).

En la tercera parte de su libro, Duarte corrige a Gaona, indicando que el Manifiesto, por el contenido ideológico, procede de los anti-organizacionistas e individualistas, no de los anarcosindicalistas. Explica la vacilación táctica de la doble corriente rioplatense del anarquismo, anti-organizacionista y organizacionista. En los años '80, sostiene, llegaron a Buenos Aires los italianos Ettore Mattei, designado director del *Círculo Comunista Anárquico* y en 1885, Errico Malatesta; en los '90, el italiano Pietro Gori. Luego, a fines del siglo XIX, a través de publicaciones anarquistas, llegó la influencia organizacionista de los españoles Ricardo Mella y Anselmo Lorenzo. Uno a uno, estos dirigentes italianos y españoles en Argentina se fueron plegando a la corriente anarcosindicalista (cf. *Ibíd.*: 83-85).

Fácilmente se descubre el fondo táctico e ideológico de este mensaje anti-organizacionista, que nos llegó de “Los Hijos del Chaco”, pero que no tuvo, como ideología ni táctica de lucha, repercusión alguna en nuestro movimiento obrero [...].

En verdad, el manifiesto no tuvo la trascendencia que le dio Gaona, en el sentido de una “penetración ideológica”, ni como ejemplo de un fuerte influjo del Río de la Plata. Más vale sirvió como “despertador letárgico” de nuestro ambiente general, no solo obrero, sino también político. (*Ibíd.*: 87)

La separación fatal de Ciriaco Duarte entre, el contenido del Manifiesto dado a publicidad (1892) y el atraco policial al gremio de panaderos (según él, ocurrido recién un año después) hace

que le quite trascendencia al hecho, en el devenir del movimiento obrero.

Milda Rivarola corrigió el error de Gaona en su libro *Obre-ros, utopías & revoluciones* (1993). Corroboró las fechas de las publicaciones periodísticas y fijó en el mismo hecho histórico de 1892 ambos eventos: el contexto de la incautación y posterior publicación del Manifiesto, corrigiendo los desaciertos de Duarte. Estos son los hechos: Policías de civil incautaron el documento y en una situación confusa y violenta, apresaron al panadero argentino Santiago Barquerí y algunos compañeros, acusados de agitadores anarquistas, muchos de ellos extranjeros: «Veintidós obreros panaderos –3 españoles, 3 italianos, 4 argentinos, 1 francés, 1 boliviano y 10 paraguayos– que no pudieron escapar. Fueron enviados a la cárcel, donde sufrieron malos tratos, siendo liberados posteriormente.» (Rivarola, 1993: 88).

A favor de Ciriaco Duarte, identifica a los autores del Manifiesto también por el contenido. ¿Quiénes eran *Los Hijos del Chaco*? La respuesta se encuentra en las primeras palabras del documento: “Somos comunistas-anárquicos...” y como tales, se identifican con los anti-organizacionistas, individualistas y anarcocomunistas citados por Duarte. A favor de Gaona, la autora reivindicó la importancia de dicho incidente para la historia del movimiento obrero paraguayo, sin darle demasiada relevancia a su carácter anarquista, que sí lo tuvo, pero al nivel de una alerta policial desfavorable a la agremiación obrera misma. (Cf. Ibid.: 87-89).

Podemos colegir de todo este embrollo, la desvirtuación de un hecho de alcances más profundos y significativos de haberse producido: que en la situación de aguda crisis social y posterior al fracasado intento de revolución política del 18 de octubre de 1891, que contó con el apoyo de numerosos obreros agremiados, hubo después, una suerte de “*infiltración*” anarquista individualista en el gremio panadero para una “*acción directa*” revolucionaria, antiestatista, que pretendía mimetizarse con un gremio auténticamente obrero, movimiento truncado de raíz por las fuerzas de seguridad del gobierno de Juan G. González.

Duarte se solidariza con Gaona en criticar a los historiadores oficiales sobre la influencia extranjera en el movimiento obrero paraguayo, aunque difiere del excesivo nacionalismo que tampoco caracterizó al movimiento obrero, si nos atenemos a la cantidad de apellidos extranjeros que aparecen en sus filas.

No todo nuestro movimiento obrero-artesanal y su formación e idearios, provinieron de la “fuerte influencia del Río de la Plata”, como interpretaron algunos historiadores. El aporte experimental de artesanos y obreros en cuanto a la formación de las bases de nuestras primeras mutuales de Asunción, se pueden definir como autónomas y autóctonas; tuvo su fuente prístina, diríamos nativa; nació con nuestra propia idiosincrasia y carácter natural, regional, y se formó unos años antes del auge y expansión del movimiento gremial argentino.

[...]

Gaona, aunque tomando del lado flaco de la interpretación histórica, el nacionalismo, tuvo razón al protestar con cierta vehemencia –de la que no escapó el autor de este trabajo por un error de apreciación– contra la tendencia de muchos historiadores de encontrar, y ya tardíamente, en la contribución “extranjera” la fuente del despertar obrero paraguayo. (Duarte, 1987: 81-82)

Cabría investigar aún más esta etapa previa y decisiva de liberalización del trabajo, sobre la cual nuestros autores –nacidos a comienzos del siglo XX– especulan e historian sin experiencia vivencial. Si bien hubieron diversos referentes sociales que defendieron los derechos obreros en general, es más difícil definir a representantes directos del pensamiento anarquistas. Los impulsores del movimiento obrero fueron en primer lugar miembros de los antiguos gremios artesanales entre los cuales había patrones y propietarios con sus dependientes, oficiales independientes con sus ayudantes y aprendices, muchos de ellos también políticos e intelectuales, artistas, periodistas, escritores. Estos tuvieron que competir y adaptarse a las nuevas fábricas e industrias de capital privado, cuyas relaciones laborales eran anónimas y ajustadas a sistemas administrativos más impersonales y masificantes. Del recrudecimiento de las ya difíciles condiciones laborales de estas nuevas factorías o empresas estatales y privadas surgieron los modernos sindicatos y líderes sindicales.

Difusores del pensamiento anarquista en Paraguay

Tanto Gaona como Duarte coinciden en asignar al anarcosindicalismo como la primera organización obrera libre de injerencias políticas y patronales. Ahora bien, a los indiferenciados sindicatos, Gaona quiere darle el sello de *origen socialista*, mientras que Duarte la orienta hacia el *anarquismo*. No hablaremos de las estrategias *socialistas* por establecer su protagonismo en el movimiento obrero, sino sus esfuerzos por minimizar o desacreditar los logros de los *anarcosindicalistas*: « (...) el grupo del anarcosindicalismo predominó en la primera etapa del desarrollo de nuestro gremialismo, culminando con la fundación de la primera central obrera paraguaya en 1906.» (Gaona, 1967: 66), intentando con ese límite temporal, borrar de un porrazo, medio siglo de actuación. Rastreamos esta sorda disputa en la paralela formación de agremiaciones, realización de huelgas e intentos parciales de unidad obrera federada. Los socialistas fundaban *Sociedades Cosmopolitas*, mientras que los anarquistas, iniciaban *Sociedades de Resistencia*. Esas denominaciones son las divisorias más notables del sindicalismo paraguayo naciente. El Prof. Francisco Gaona (1967: 85-86) incluye en su libro, el Acta de Constitución de la *Sociedad Obrera Cosmopolita*, el 1º de julio de 1893. En su exposición de motivos cita como uno de sus últimos puntos «Prohibir terminantemente –con disposiciones severas– que los asociados prestigien partidos políticos o religiosos, *hablen de anarquismo* [la cursiva es nuestra], y practiquen juegos de azar en el seno de la sociedad».

Los fundadores de la Sociedad Obrera Cosmopolita, preocupados por la creciente influencia del anarquismo que venía del Río de la Plata y que en nuestro medio, dadas las condiciones económicas y sociales imperantes, hallaba auge, trataron infructuosamente de oponer, a este avance un poco arrollador, en el periodo de infancia de nuestro gremialismo, el expediente de un cooperativismo “sui generis”. (Ibid.: 87-88)

Todas estas expresiones minimizadoras, sin embargo, no explican la gran popularidad y aceptación de las ideas anarquistas por parte de la clase obrera y el apoyo inclusive, de la sociedad burguesa a la cuestión social. Por muchos años, antes y después que los obreros organizados poseyeran su propio órgano de comunicación (*El Artesano*), el director del periódico *La Democracia*, el ilustre liberal Ignacio Ibarra, daba lugar a las inquietudes obreras nacionales e internacionales. Otro ilustrado exponente del anarquismo fue el Dr. Alfredo Madrazo, quién daba sus conferencias en el Instituto Paraguayo en 1895, socio fundador de dicha entidad; Asimismo, el Dr. Moisés Bertoni, insigne discípulo del geógrafo anarquista Eliseo Réclus, conferencista en el mismo local en 1898. Más significativo aún, fue el apoyo al socialismo por el malogrado joven historiador y político republicano Blas Garay (autor ya citado), quien poco antes de su prematura muerte (1899), celebra el socialismo como su inclinación personal, pidiendo se disuelvan los partidos tradicionales, Partido Liberal y el gobernante Partido Colorado en su folleto, *Nuevas ideas en nuestra política* (1899) (cf. *Ibid.*: 256). Asimismo, poco después surge *La linterna paraguaya* (1901) Periódico de libre pensamiento dirigido por el joven español Herib Campos Cervera, de contenido elitista y anticlerical (cf. Rivarola, 1993: 125; Gaona, 1967: 197 y ss.). Ese mismo año se dio un hecho trascendente: la visita del jurista italiano, anarquista y luchador sindical Pietro Gori, quien dio en setiembre dos conferencias en Asunción y una a los obreros ferroviarios en Sapukái. El publicitado orador anarquista incitó un nuevo ímpetu organizativo entre los obreros paraguayos. Sus palabras concitaron la inquietud de las autoridades, por las masas obreras que acudieron a oírlo (cf. Rivarola, 1993: 125).

Institución de Federaciones Obreras

No faltaron los esfuerzos desmovilizadores de patrones y capataces, persecución a los líderes y abierto boicot o soterrados sobornos para evitar la integración. En ocasiones, debilitaban el

movimiento hacia la federación desviando los objetivos obreros hacia fines políticos, otras veces, tratando de liderar desde los privilegios del capital, gremios tutelados, que por ello mismo, fracasaron. El mismo parlamentario y presidente del partido liberal, el Dr. Cecilio Báez –metido a empresario maderero– pretendió crear una federación obrera (*Asociación General de los Trabajadores del Paraguay*), invitando a los obreros a su domicilio, el 11 de noviembre de 1897. El mismo tuvo efímera vida (cf. Gaona, 1967: 88). Báez demostró mayor afinidad hacia los obreros socialistas pro-estado antes que los anarcosindicalistas, cuando en 1906, arengaba en un discurso a los obreros «vuestro lábaro no es el rojo guiñapo del anarquismo» (Ibíd.: 193). Gaona deplora en consecuencia la orientación política de Báez, líder indiscutido en tres décadas de régimen liberal: «Los problemas del trabajo fueron tratados como problemas de orden público y como tal, problemas específicamente policiales o de incumbencia policial». (Ibíd.: 194).

Al relato de la disputa Gaona-Duarte hay que anteponer en el tiempo, el paralelo correlato protagónico Serrano-Rovira, por su repetición significativa de la polaridad debilitante de la fuerza sindical paraguaya. Al filo del 900 se reorganiza el gremio de Carpinteros. Francisco Gaona recuerda a dos exponentes paradigmáticos de ese gremio, la conquista de la anhelada Federación y su primera y fatal división interna:

Durante el periodo que media entre los años 1901 y 1905, el gremio de los oficiales carpinteros vio reforzada su lucha con la incorporación de dos militantes extranjeros, ideológicamente definidos y apoyados por un grupo ponderable de carpinteros paraguayos, encabezado por Modesto Amarilla. Se trata de José Serrano, español anarquista y Juan Rovira, catalán socialista [...] en el seno de este aguerrido gremio es en donde se planteó en forma definida y concreta la primera discrepancia ideológica que había de perdurar a través del proceso del desarrollo gremial paraguayo. En el gremio de los oficiales carpinteros de Asunción, se iniciaron las primeras escaramuzas ideológicas entre Serrano y Rovira. El primero sostenía y predicaba la violencia revolucionaria y la acción directa, como estratégica y táctica del movimiento obrero, mientras que Rovira, se oponía enérgicamente a ello y en cambio, reclamaba permanentemente,

organización. [...] Fueron asimismo, los más entusiastas y decididos propulsores de la primera Central obrera Paraguaya: La Federación Obrera Regional del Paraguay, hija legítima de la Federación Obrera Regional Argentina, que más tarde adoptó la famosa sigla F.O.R.A.

José Serrano, Juan Rovira y Modesto Amarilla, fundadores del primer periódico obrero del Paraguay *El Despertar*. (Gaona, 1967: 93-94)

El entusiasmo de Gaona quiere asociar el federalismo obrero a la intromisión de oficiales carpinteros en la edición del vocero de la FORP, *El Despertar*, tarea más propia de los profesionales tipógrafos, quienes tenían un claro objetivo cultural, es decir, lograr la difusión del ideario anarquista entre la masa obrera y la sociedad paraguaya en su conjunto, a través de un órgano periodístico y cultural donde transmitir sus ideales anarquistas (cf. VV.AA. *El Despertar*, Ed. Facsimilar). Contrariamente a este origen subjetivo –y casi mítico– de la discrepancia entre anarquistas y socialistas, Ciriaco Duarte lo remitía una década antes, a las ideas institucionales más avanzadas del gremio de los tipógrafos, quienes con anticipación se desmarcan de las tendencias *Cosmopolitas* de formación de clubes sociales, reuniendo sólo a obreros para la defensa de sus reivindicaciones. Luego de la formación de Mutuales y Sociedades de Resistencia, en el siguiente proceso organizativo, las pequeñas conquistas aisladas y la sensación de mayor fuerza para las demandas colectivas y la práctica de la huelga llevó al movimiento obrero, a esbozar la idea de unirse en una Confederación que aglutinara a todos los obreros y se constituyera en auténtica interlocutora del gobierno y la patronal.

La FORP fue fundada inicialmente con solo tres gremios de resistencia. La Federación de Artes Gráficas, Obreros Carpinteros y Anexos y Obreros Cocheros; pero con la presencia de numerosos delegados de otros gremios. Muy pronto tuvo resonancia en el ambiente laboral los acuerdos tomados dentro de la corriente de acción directa, adhiriéndose a ella todos los gremios de resistencia, al conocerse sus estatutos sociales, formulados con fuerte impresión ideológica anarco-sindicalista. (Duarte, 1987: 89)

La FORP - Federación Obrera Regional del Paraguay fue fundada el 22 de abril de 1906. El oficial carpintero José Francisco Serrano fue cofundador y director del órgano de prensa *El Despertar*. Nacida tras los impulsos revolucionarios liberales de 1904, significaba el compromiso de destacados líderes obreros en sus filas por ampliar su base social.

El Despertar se publicó [en] 11 ediciones mensuales, se inició el 1° de mayo de 1906 en homenaje a los mártires de Chicago y se distribuyó durante el primer mitin sindical en conmemoración del histórico martirologio, y su último número lleva la fecha del 1° de marzo de 1907. (Duarte, 1987: 120)

Instalada la unidad intersindical FORP se da una intensa correspondencia entre Federaciones Internacionales de Obreros, tanto del Plata como europeas. Leemos en *El Despertar*, su órgano de prensa, como parte de su contenido, acuerdos de capacitación, envíos de delegados a congresos internacionales y contactos epistolares del más alto nivel organizacional entre intelectuales y líderes de la lucha sindical. Por sus páginas desfilan las doctrinas del pedagogo progresista Francisco Ferrer y Guardia, del colectivista Anselmo Lorenzo, del anarquista revolucionario Sebastián Fauré (cf. VV.AA. 1989).

Milda Rivarola hace el recuento de autores que desfilan por las páginas de *El Despertar*, lo que da una idea de la difusión de las ideas anarquistas internacionales en el medio social paraguayo de esos años:

Los artículos de E. Ibsen, E. Réclus, Anselmo Lorenzo, Tolstoi, S. Fauré, Pi y Margall (extractados con frecuencia del Boletín de la Escuela Moderna, de Ferrer) que ocupaban gran parte de los primeros números, van progresivamente dejando lugar a otros firmados por miembros del Consejo Federal (R, Tenajo, G. Recalde), por “un humanitario”, “un tipógrafo”, o por iniciales de colaboradores anónimos. Del mismo modo ciertos escritos sobre feminismo, en favor de las huelgas y el boicot, la revolución rusa de 1905, la FORA y la Escuela Moderna de Barcelona, en contra del militarismo y la “peste religiosa”, van compartiendo las 8 a 16 páginas de esta publicación con otros que traducen ya una visión crítica de las formas lo-

cales de explotación patronal o de opresión política, en un lenguaje mucho más próximo a la realidad inmediata de los trabajadores asuncenos. (Rivarola, 1993: 151)

Los obreros educados en el ideal de unidad y organización se sienten poco a poco miembros de un sector de creciente poder local, regional y mundial. Interesa en este punto remarcar la importancia e incidencia de la organización sindical argentina. Es innegable en esta etapa, el apoyo mutuo y el intercambio de experiencias gremiales de lucha y camaradería con los obreros argentinos. La FOA (Federación Obrera Argentina) inició sus actividades en 1901; progresivamente se fue desprendiendo de elementos socialistas y radicales comunistas para estar integrado sólo por anarquistas sindicalizados. Fue en 1904 cuando el organismo se constituyó en FORA (Federación Obrera Regional Argentina) con una clara señal de su relación con otras federaciones, en su aspecto “regional” en clara alusión a postulados organizativos anarcosindicalistas europeos. Con los años dicha organización adquirió un papel preponderante en la dirección intelectual del movimiento obrero sudamericano (cf. Abad de Santillán, 1971: 67 y ss.).

IV

Semblanza filosófica anarquista de Barrett (1876-1910)

Aunque Barrett pasó pocos años de su vida en Paraguay, significó una notable influencia en la juventud obrera a través de sus escritos periodísticos y su progresiva inclinación hacia el anarquismo. Podríamos lanzar aquí la pregunta de por qué es paraguayo el anarquismo de Barrett. La respuesta puede ser tan sencilla como evidente: ya había un anarquismo latente y en vías de organización cuando Barrett le dio un barniz europeo a ese saber universal que es la existencia misma. En él se produjo el *Kairós* (la gracia, la conjunción) de la persona, la sociedad, los medios de comunicación y el momento propicio para la eclosión de un pensamiento político.

El efímero paso de Rafael Barrett por el Paraguay tiene la contundencia del rayo. En pocos años, su trayectoria dejó una huella imborrable en la memoria no solo paraguaya, sino continental. Trascurren los años y se produce un creciente interés por su obra, gracias a que, tempranamente fue rescatada en libros desde las amarillentas páginas periodísticas. A través de la profusa publicidad de sus obras en Uruguay, Argentina, Paraguay, España e Italia va siendo reconocida su influencia en la historia del anarcosindicalismo como un aporte americano, a pesar de los intentos de intelectuales paraguayos contemporáneos de Barrett por descalificar sus ideas por “extranjerizante” (cf. Cappelletti – Rama, 1990). De hecho, admitieron su influjo escritores de la talla de Jorge Luis Borges y Augusto Roa Bastos –por citar los más reconocidos–, que lo reconocieron como precursor de sus ideas.

Su vida, rodeada de un velo de ocultamiento y medias verdades, fue clarificándose a lo largo de los años, gracias a modernos tratadistas que, con penetrante y tesonera investigación, lograron darnos el perfil humano y espiritual de Rafael Barrett. Hay que darles el crédito de tal desvelo a autores como el uruguayo de origen español Vladimiro Muñoz (1977), el español Francisco Corral (1994) y el paraguayo Miguel Ángel Fernández (1996; 2011); publicistas notables, quienes han echado luz sobre aspectos poco conocidos de Rafael Barrett y develado las proyecciones de su pensamiento.

Aunque fuera resistido por la intelectualidad novecentista del país, ha sido presentado por Corral, siguiendo el razonamiento de Roa Bastos, como un original pensador paraguayo. Siguiendo la lógica de ese argumento –opuesto al tan gastado sobre la inautenticidad del anarquismo desde la construcción de una historia oficial–, se ha dado la paradoja de ser Barrett un autor más conocido en América que en España, su nación de origen. Al respecto, el filósofo Santiago Alba Rico en su selección barrettiana *A partir de ahora el combate será libre* (2003), sostiene en su estudio preliminar:

Este dandy hispano-inglés arrastrado al anarquismo condujo sus “anhelos de claridad y de justicia” a través de una escritura prodigiosa forjada casi de un golpe en apenas siete años de combustión americana. Hasta tal punto su estancia en Paraguay (y lateralmente en Argentina y Uruguay) absorbió su vida anterior y la borró de toda memoria, que el propio Pío Baroja se refiere a él como el “amigo americano de Maeztu”. (Alba Rico en Barrett, 2003: 8)

Era tal el desconocimiento de Barrett en España que, un investigador reciente como Gregorio Morán pretende “descubrirlo” en su libro *Asombro y búsqueda de Rafael Barrett* (2007) ignorando la abundancia de obras previas a la suya hechas en Latinoamérica acerca del santanderino, incluso, destilando cierto desprecio a intelectuales hispanos notables como Vladimiro Muñoz y Francisco Corral, quienes hicieron el esfuerzo por darlo a conocer en otras latitudes.

¿Quién es Barrett? ¿Nadie sabía quién había sido Rafael Barrett? Una referencia malévola de Baroja, unas páginas excéntricas de Maeztu, un retrato póstumo de Manuel Bueno, un apunte cariñoso de Cansinos y una leyenda de intenciones atribuida a Valle-Inclán. Con eso no basta para existir. Se podría decir que está su obra. Pero su obra es tan efímera como la flor de un día porque se fijó en algo tan ligero como el papel de periódico y ahí quedó, pasados los primeros años de emoción ante su prematura desaparición. (Morán, 2007)

Al parecer, todas las referencias españolas (novedosas para él) ya estudiadas sobre Barrett son tan infundadas para Morán, que ni siquiera justifican la existencia del primero. Como puede leerse, consideró inclusive, insuficiente su obra: «efímera como flor de un día», como si, el gran volumen de obra escrita significara mayor calidad, o peor, que una ancianidad apacible en España le significara la consagración. Por otro lado, es falso que su obra quedara perdida en el papel periódico. Contrario al sarcasmo de sus comentarios, la mayoría de los críticos insisten en los elevados quilates de la obra barrettiana, lo cual desvirtúa completamente su *Asombro y búsqueda*. Para más comentarios al desati-

nado libro de Morán, consultar en línea las críticas de Corral (cf. 2008).

Barrett, hastiado de la injusta sociedad madrileña y en la efervescencia impetuosa de su juventud, abandonó allí sus amarguras juveniles y se embarcó hacia una realidad americana, desafiante por ignorada. Con sus estudios científicos de ingeniería y un ingente bagaje cultural y literario a cuestas, nos legó una estela profunda en las letras americanas, en el pensamiento y en la praxis del sindicalismo libre.

Sin añoranzas de su origen aristocrático, eligió compartir la suerte del obrero asalariado en su lucha por la dignidad de humildes trabajadores. Su sensibilidad hacia la injusticia se agudizó en Paraguay, y lo convirtió en el anarquista no sólo teórico, sino consecuente en el que se transformó.

Despedido de un importante periódico por su incisiva pluma contra los abusos en los yerbales, creó su propio periódico anarcosindicalista *Germinál* (1908). Desde allí defendió con decisión las reivindicaciones obreras. Soportó la revuelta de Albino Jara en 1908. Fue preso y deportado.

“Paraguay [...] el único país mío, que amo entrañablemente, donde me volví bueno”, escribe a su mujer Panchita en diciembre de 1908. A Barrett el Paraguay le sirvió, no sólo para hacerse bueno y grande, conocer el dolor ajeno y trasuntarlo en frases como chispas de yunque, sino también –e inseparablemente– para enterrar a España, en la que hubiese querido quizás no dejar siquiera esa “sombra”, esa “silueta” que vio pasar fugazmente Baroja. En correspondencia, claro, España lo enterró a él. [...] Pero Barrett no sólo enterró España en Paraguay; también se enterró a sí mismo. (Alba Rico en Barrett, 2003: 8)

Barrett pretendía un renacimiento lejos de los turbulentos días del joven lesionado en su honor, gracias a un proceso de transformación desde el señorito aristócrata hasta su completa proletarización al contacto con la realidad de los obreros y campesinos paraguayos. En Paraguay descubrió y renegó del carácter coactivo de las leyes represivas del estado, destructoras de la bondad y altruismo colectivos.

En medio de penurias, prisión y exilio, contrajo tuberculosis, lo que no le impedía escribir y enviar a diferentes medios nacionales y extranjeras su producción escrita. De camino a Francia en busca de alivio, se detuvo por segunda y última vez en Montevideo, donde recibió un merecido reconocimiento por su labor de denuncia en Paraguay. Sus raíces paraguayas se habían afianzado desde su casamiento con la paraguaya Francisca López Maíz y como consecuencia de la enfermedad que iba empeorando su salud, lo conduce decidido hacia una consagración a las masas obreras explotadas.

Orientación filosófica de Barrett

Era contemporáneo de jóvenes intelectuales que pertenecían a la Generación del 98. Conocía a los jóvenes Ramiro de Maeztu, Pío Baroja, Azorín y Valle Inclán, a muchos de ellos, incluso personalmente. Estos jóvenes inquietos y críticos de la sociedad española decadente se hicieron eco de la crisis de fin de siglo XIX, de las rémoras de un pasado de esplendor colonial y el contraste de general pusilanimidad tradicional y artificiosa de la aristocracia de su época. El vacío cultural se llenaba con deslumbramientos por la cultura inglesa y francesa. En ese ambiente de crisis optaron por vías imaginativas y creativas en las artes y las letras. Denostaban la decadencia cultural española y al mismo tiempo soñaban con sacarla de su sopor y llevarla por un sendero de regeneración.

Políticamente los noventayochistas oscilan entre tendencias libertarias y liberales pero les une la preocupación por establecer un nuevo casticismo español por sus constantes referencias a Miguel de Cervantes y otros selectos clásicos españoles. Esta Generación coincide con el fin de la hegemonía colonialista hispana, alejada de antiguos recelos y prejuicios; Sus jóvenes representantes orientan su mirada al modernismo literario americano, inspirada en el simbolismo francés. Como escritor y poeta modernista, Rafael Barrett es uno de los más afines al pensamiento de Rubén Darío.

Barrett se formó con esa generación inquieta y crítica. En su etapa universitaria, el krausismo influyó en la Generación del 98 y en Barrett, a través del filósofo español Francisco Giner de los Ríos, fundador del Instituto de Libre Enseñanza. No consta que Giner haya sido maestro directo de Barrett, pero en esa influencia se encuentran estelas de anarquismo, modernismo religioso, catolicismo liberal y educación espontánea y libertaria.

El Krausismo, como filosofía de gran alcance renovador proponía un regeneracionismo moral y una racionalidad armónica entre la ciencia y el yo, entre la ciencia y la religión. En un primer momento, la primacía vitalista del pensamiento de Barrett suscribe esta tendencia idealista y espiritualista dirigida contra el positivismo. De la mano de Nietzsche (una de sus influencias más notables, como veremos), afirma su personalidad singularísima contra las ataduras del cientificismo determinista. La idea de Dios hacía la diferencia entre el positivismo y el krausopositivismo. Pero el carácter antirrevolucionario del krausismo termina por hacer una divisoria de aguas entre Barret y dicha corriente.

Quizás el indagador más sistemático del pensamiento de Barrett siga siendo Francisco Corral, quien, en su obra *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett* (1994), nos traza las grandes líneas y las claves de lectura de su singular aporte al pensamiento. Pensamiento filosófico que rebasa la mera ideología anarquista, pero que lo tiene por uno de sus ejes fundamentales. Corral desdeña el influjo estrictamente ideológico de los anarquistas europeos en Barrett y concluye en cambio, la prioridad de referencias literarias en función de una investigación sobre el número de citas y referencias de nombres propios. Es sabido que Barrett citaba muchos autores europeos para enmarcar su propio pensamiento, pero en su caso, no cabe calificarlo de “europeocentrista” dado el origen de su formación universitaria. En este punto concordamos con Corral en que, más que un anarquista doctrinario, es decir, ideólogo, era un anarquista literario. Como periodista y difusor cultural en contacto con la realidad americana, fue un activista literario y un pedagogo del anarcosindicalismo.

Dejemos a Corral aleccionarnos sobre el “anarquismo literario”, nuestra tarea aquí será mostrar esos rasgos en el discurso periodístico de Barrett (cf. Corral, 1994: 310 y ss.).

Corral pone de relieve las pocas referencias a ideólogos anarquistas en Barrett, salvo al demócrata progresista Francisco Pi y Margall, por breve tiempo, presidente de la 1ª República española y discípulo de Proudhon:

La escasa presencia de ideólogos anarquistas entre las preferencias de Barrett. El teórico anarquista (o muy próximo al anarquismo) más citado por Barrett es Pi Y Margall ocupando el lugar 52. Pío Baroja enumera como los autores más leídos y admirados por los anarquistas a principios de siglo a Propotkin, Réclus, Juan Grave, Ibsen, Tolstoi y Bakunin. (Corral, 1994: 352)

Según Corral, los escritores más citados por Rafael Barrett son: Nietzsche, Tolstoi, France y Zola. Indagaremos las citas donde se visualiza el influjo de dichos autores.

En efecto, veremos cómo comparte el entusiasmo español por el individualismo de Nietzsche, el humanismo libertario de Tolstoi, el realismo naturalista de France y Zola. Sus raíces coinciden con la recepción española de las ideas nihilistas de Nietzsche en la que bebieron Barrett junto con Maeztu, Ganivet, Pío Baroja, Azorín y el Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida* (1912). Este nihilismo literario imbuía su pensamiento. Estaba fundado en un agudo sentido de la justicia y una crítica radical del racionalismo científicista. Nietzsche sobre todo, era la afirmación del individuo libre y vital. Con los pensadores parisinos y españoles compartía la misma visión original y fecunda de la vida; poseía ese sentimiento trágico, diferente a cualquier extremo de pesimismo melancólico o de optimismo ingenuo hacia el positivismo progresista. Buscaba una exaltación dionisiaca de la vida por la vía quijotesca del heroísmo solitario y desesperado.

Pero las ideas de Nietzsche alientan su propia concepción en cuanto a la Historia: la reflexión de Barrett se define por una filosofía del futuro. En sus obras deplora la referencia constante

al pasado y desmiente sus certidumbres. El futuro está preñado de esperanzas, es el lugar de la diferencia, de la creatividad frente al horror de la repetición. El neovitalismo porta un sentido salvador del universo. Un sentido panteísta ronda sus reflexiones intempestivas, caras al mismo Nietzsche: «Antes que efecto somos causa, y me revelo contra ese mezquino determinismo que obliga al universo a repetirse eternamente, idéntico bajo sus máscaras sucesivas.» (Barrett, 1988b: 65). El eterno retorno para él, no es de lo idéntico, sino de lo diferente. De allí su propia noción de progreso (cf. Marcos, 1976).

Barrett critica con vehemencia la razón científica presente en el positivismo de Comte, pues afirma, se basa en su exclusión de la intuición interior y el valor de lo inconsciente que son los hilos conductores de la vida hacia su realización. De allí su simpatía con el vitalismo de Nietzsche y Bergson.

Tan importante como Nietzsche, su pensamiento se hilvana con el de Henri Bergson. Propone que la filosofía dinámica es el producto del descubrimiento científico de las fuerzas vitales que rigen el universo y el mundo microscópico. El *élan vital* bergsoniano que todo lo penetra, asegura a la vida su fuerza creadora, generadora de sentido y de orden. Instauran en su advenimiento la evolución natural y el progreso social. Para Barrett, lo real es la vida. «De lo verdadero nos servimos; de lo real vivimos, o por mejor decir, lo real es lo que vive.» (Barrett, 1988b: 231). Lo real es una ley superior que rige la vida incluso en el átomo. La filosofía es «la trayectoria que sigue el centro de gravedad de nuestro espíritu.» (Barrett, 1988b: 229). Esta definición deplora toda búsqueda empírica de la verdad, la cual se halla en «nuestro firmamento interior» (Ibid.).

Referente a Tolstoi, uno de los más citados en la lista de Corral, encabezaba sus preferencias literarias: «De entre ellos, tan sólo Tolstoi ocupa un puesto de cabeza entre los más citados por Barrett. Y Tolstoi no hace teoría social o política, sino literatura.» Sin embargo, según los títulos y contenidos de artículos de Barrett sobre France por ejemplo, sus citan aleccionan sobre lo que

es la política y temas similares, en varios pasajes de sus escritos. Sigue diciendo Corral «Todo el grupo de los nombres más citados por Barrett tienen alguna relación lateral con el anarquismo.» (Corral, 1994: 352).

En *El Diario* del 31/10/1907, en su artículo “Gorki y Tolstoi” Barrett rinde homenaje a estos dos escritores rusos en quienes compara el tenor de su altruismo: el primero más activista “la guerra práctica”, y el segundo, más filosófico, “la revolución teórica”. Reconoce que ambos luchan contra la autoridad desde frentes diferentes.

Gorki es de acción; Tolstoi es contemplativo. El uno se aprovecha de lo que existe para edificar la ciudad del porvenir; el otro, en su soledad majestuosa, fulmina y destruye. Gorki es constructor; Tolstoi crítico. Las manos plebeyas del primero, esas valientes manos que empuñaron el hierro laborioso y amasaron el pan de los ricos, son manos fuertes y ágiles que esculpen el pensamiento y salvan la carne y en las cuales todo es herramienta; la mano aristocrática del segundo desdeña, señala, se alza al cielo, pero no ejecuta. Tolstoi es el filósofo y el profeta; Gorki, el irresistible obrero. (Barrett, 1989: 27)

Poco antes de terminar la postrera existencia de Barrett, muere Tolstoi. Escribe su obituario como si en lo que dijera, escribiera su propio epitafio. En “Tolstoi”, publicado en *La Razón* de Montevideo (24/12/1910) afirmaba que era un hombre bueno, y más adelante, que era un santo. Es fácil identificar en dicho artículo, una conversión como la que en él mismo tuvo lugar (cf. Barrett, 1989: 44-48; 56-59).

Otro notable literato admirado por Barrett fue Anatole France. En “Embajadas literarias” (1909), a raíz de una reciente visita de los escritores Anatole France y Vicente Blasco Ibáñez a la Argentina, nuestro anarquista desliza una crítica mordaz a la aristocrática Buenos Aires y los precios de las entradas para escucharlos, cuando sus libros son por mucho, más accesibles al gran público. En el francés, admira su admonición contra la tendencia porteña a apelar al Estado de Sitio para someter al pueblo

la obligatoriedad del trabajo, mientras advierte en el madrileño, cierto guiño benevolente con los obreros “sin acentos de rebeldía”, poco después de haber sido apaleados por los protectores de la clase financiera en la huelga del 1° de mayo de 1909 (cf. Barrett, 1989: 102-104).

Paralelamente, en su artículo “Intelectual” publicado en *La Razón* de Montevideo (18/06/1909), Barrett se desdobra en un harapiento intelectual con quien conversa en un café. Desdoblamiento que revela la admiración y la animadversión hacia France. En tono quejumbroso se compara con el poeta Verlaine como intelectual, mientras se despacha contra France y Blasco Ibáñez, quienes medran el favor de las señoras para que asistan a sus conferencias. Los tilda de «talentos industriales», «porque consiguen fabricar por año un volumen, vendido previamente». Entonces hace gala de lo que identifica al intelectual:

¿Sabe usted lo que es un intelectual, lo que soy yo, por ejemplo? El que reduce el universo a ideas. ¿Y quién confiará un centavo al infeliz que padece semejante enfermedad? Yo arrastro sobre mí ese estigma indeleble. Cuando empecé a hacer un uso inmoderado de mi inteligencia, no sospeché lo que me esperaba. Hoy es ya tarde. [...] La costumbre de pensar a todas horas tiene algo de vicio bochornoso ante el común de las gentes, y me ha convertido en un ser inútil, a veces nocivo, odiado, despreciado... (Barrett, 1988b: 104)

Este desheredado intelectual no es otro que el mismo Barrett, quien no se confiere más dignidad que vivir de su incómoda pluma. Lo reafirma en este otro apartado: «Antes, a nosotros, los intelectuales se nos quemaba vivos. En esta época aciaga se sigue otro sistema: se nos mata de hambre.» (Ibid.: 105).

“El símbolo de un gran libro de Anatole France / Los Pingüinos” en (Barrett, 1990: 241). Este artículo de Barrett es una sinopsis del libro *La Isla de los Pingüinos* de Anatole France, publicado en 1908. La sinopsis de Barrett salió poco después de la traducción y publicación castellana del libro, en *La Razón* de Montevideo (3/3/1909), lo que denota la afición y actualidad de las lecturas de Barrett. Es un relato satírico y jocoso donde los

pingüinos no son otros que los propios franceses. France realiza en ella una crítica mordaz de una sociedad opulenta, llena de rituales y fiestas, de traje y levita –que remeda el de los pingüinos– donde los siglos no hacen sino conformar una peculiar y complicada cultura hecha de rupturas y continuidades que iluminan y ensombrecen la civilización. Los personajes y épocas remedan la historia francesa y en ese proceso, retrata el absurdo y sin sentido del mundo real que imita.

Barrett suscribe estos argumentos y compara el final poco feliz de *La Isla de los Pingüinos* que rompe el eterno retorno nietzscheano por la vía de la destructiva dinamita, con la psicología animal de “El señor Bergeret en París” (*Historia Contemporánea* - Vol. IV, también de France) en la cual el perro Riquet del Sr. Bergeret termina aceptando con miedo religioso la domesticación de su amo.

Nuestro anarquista lo emula con satírica ironía en la inclinada cerviz del burro hacia su todopoderoso dueño en “La plegaria del burro” (*La Razón*, 05/1909 en: Barrett, 1988b: 96). Con esta sátira, Rafael imita al gran Anatole como el destructor de la pretensión de las autoridades a obligar por siempre al obrero la actitud sumisa y cabizbaja.

En “Herborizando” publicado en la revista *Rojo y Azul* (N° 93, 03/1908), Barrett comenta el secreto misterio de las selvas, conocidas y transmitidas por los hombres y mujeres de tierra adentro en Paraguay, nación de recónditos saberes aborígenes. Cita a Anatole France al describir las propiedades mágicas de algunas plantas.

Para reconocer los medicamentos naturales, que crecen en los abiertos prados, o en el misterio de las selvas, es indispensable el cándido corazón de los brujos, los curanderos y los locos. Ellos ven lo que nosotros no vemos, lo que nuestra inteligencia nos oculta, según la admirable frase de Anatole France. (Barrett, 1988a: 56)

Otro de sus héroes literarios fue el escritor naturalista Emile Zola. La admiración de Barrett se centra más en su actuación

política, en su sentido de maestro luminoso antes que en su estética literaria.

Deplora el hecho que los restos del escritor fueran llevados al Panteón de París no por ser un genio literario, sino por el simple oportunismo político –tan publicitado– de lanzar al mundo su Manifiesto individualista *Yo Acuso* (1898), afin al injustamente condenado judío alsaciano Alfred Dreyfus, cuando en vida del escritor, las Academias literarias de Francia deploraban su estilo por repugnante.

Barrett censura entonces, la actitud hipócrita de dichas Academias para con Emile Zola. Repitió en su momento este gesto (de agallas política) iniciando con ese “Yo” de absoluto y solitario profetismo, sus propias diatribas contra los explotadores de los verbales paraguayos.

No vio en la tierra más que el mal, y lo pintó con la crueldad cirujana de un enamorado del bien. Pintó el mal con el entusiasmo de un Victor Hugo y la robustez de un Balzac. [...] Zola no es capaz, como Maupassant, “el toro triste”, de quedarse impasible y friamente satisfecho al retratar las infamias que le rodean. Zola es el toro sano que se lanzará un día, en la arena de Europa, contra la muchedumbre fanática, igual que se lanzó en sus libros contra los perversos y los imbéciles. La palabra de Zola no se discute, porque aplasta. No es un razonamiento ni una caricia; es un proyectil.

¿Y qué es un proyectil en reposo? Nada. (Barrett, 1989: 102)

En esta cita rescata en Zola la crudeza de su estilo directo y sin rodeos embellecedores de la realidad. Lo compara a otros escritores franceses y su calidad para retratar el mal, la violencia, las infamias complejas o pueriles. Nos muestra con elogios la recepción popular de sus escritos capaces desenmascarar las injusticias sociales y lo compara con la contundencia penetrante de una bala: Mismos efectos que los escritos de Barrett deseaba despertar en sus lectores.

Con gran erudición y conocimientos literarios, tiene importancia capital sus acercamientos al socialismo utópico, al natura-

lismo y al comunismo aún incipiente en América (aunque con Marx no sintiera afinidad). Cita a los anarquistas y poetas destacados por su afinidad libertaria y su coraje:

Entonces comprenderá que la obra de los Stirner, Bakounine, Stepniack, Kropotkine, Réclus, Tolstoi, anarquistas; Marx, Engels, Deville, Liebknecht, Bebel, France, socialistas; y de los Hervé, y de la inmensa mayoría de los poetas y de los pensadores, es obra santa. (Barrett, 1991: 60)

Adscribía al ideario de Proudhom, Bakunin, Kropotkin y Réclus, sobre el individuo, el estado, los gremios, la propiedad, las libertades. Compartía con dichos pensadores el valor humano del amor, la solidaridad, la espiritualidad combativa del colectivismo obrero, el valor y el heroísmo.

En cuanto a autores hispanos y latinoamericanos, sus ideas estaban plasmadas en las ediciones de *Germinal*: por sus páginas desfilan poetas como José Santos Chocano y filósofos como Ángel Falco y Emilio Frugoni. En *Germinal* N° 2 aparece un artículo del anarquista español Pablo Iglesias “Los obreros madrileños, efectos de la constancia”, donde muestra mantener una gran apertura hacia las corrientes socialistas en general. Otro, en *Germinal* N° 3, “Adelanto positivo” del también anarquista español Ricardo Mella. En el mismo número se informa la no visita al Paraguay por parte del criminalista y socialista italiano Enrico Ferri. En el 7° y 8° se reproduce en folleto adjunto “La ciencia y la vida en el siglo XIX”, conferencia de Ferri en Buenos Aires y en los nros 9 y 10 “El hombre en el año 2000”, del mismo autor (cf. Barrett, 1991: 143 y ss).

Conceptos Anarquistas de Barrett

Barrett extrae de la juventud del 98 en el ámbito estético, una comunión con el socialismo utópico y anarquista. Teoriza en “Mi anarquismo”: su identificación personal con dicha corriente frente a autores que pretendieron negarle carácter de ideólogo (Morán, por ejemplo) a la altura de Proudhom, Bakunin, Propot-

kin y Réclus. Nadie puede negárselo, pues él mismo lo afirma en el posesivo “mi”. «Me basta el sentido etimológico: “ausencia de gobierno”,» (Barrett, 1988b: 132). Esta es otra característica nietzscheana de su pensamiento: redondeaba su pensamiento en aforismos breves y certeros. Evita redondear de una vez por todas una definición, sino que lo va desgranando y ampliando a lo largo del discurso periodístico con habilidad de maestro. De allí emana su profundidad.

«El anarquismo, extrema izquierda del alud emancipador, representa el genio social moderno en su actitud de suma rebeldía.» (Barrett, 1988b: 250). Su rebeldía desemboca en una reflexión madura sobre la omnipresencia asfixiante del estado donde sólo prima la lucha por el poder político con olvido de la justicia con las clases menos favorecidas.

El anarquismo, tal como lo entiendo, se reduce al libre examen político. Anarquista es el que cree posible vivir sin el principio de autoridad. (Barrett, 1988b: 86).

Rafael Barrett sale al paso de los que critican a los anarquistas de “dinamiteros”, de azuzar con explosivos la imposición de sus verdades. El único libro que vio publicado en vida, *Moralidades Actuales* (1910) –obra que le valió la apoteosis de la fama en Montevideo– denuncia la hipocresía de los defensores el orden establecido, acusados de responder al conformismo, no solo callando las injusticias, sino avalándolas. En “La Dinamita” afirma sobre el Anarquismo:

El anarquismo no es el crimen, sino el signo del crimen. La sociedad, la madre idiota que engendra enfermos para martirizarlos después, crucificará a los anarquistas. Hará lo que aquellos césares cubiertos de sarna: se bañará en sangre. Y seguirá enferma, y seguirá en nosotros el vago remordimiento de lo irremediable. (Barrett, 1988b: 48)

Barrett comparte la divisa de Mijaíl A. Bakunin «Destruir es crear» (en “La lucha social” – *La Razón*, Montevideo, 21/05/1910) propugnando un orden social más justo bajo la dirección de

obreros organizados en Comunas. En este mismo sentido arenga a los trabajadores en la Primera Conferencia a los Obreros Paraguayos con su discurso “La Huelga” (cf. Barrett, 1988b: 300-305). Barrett se aproxima al anarquismo colectivista de Bakunin al propugnar la fuerza de la huelga para instaurar un orden social más humano. Según Francisco Corral, fue en Asunción donde Barrett encontró el momento propicio y el ambiente adecuado para convencerse de sus inclinaciones anarquistas.

En definitiva, Barrett, sin desconocer sus diferencias personales, va aproximándose al sindicalismo anarquista en una trayectoria paralela a su enfrentamiento, rechazo y alejamiento de la alta intelectualidad local. Aun reconociéndose distinto por su origen y formación, Barrett encuentra en los obreros el objetivo de su acción y los destinatarios de su pensamiento. Por eso, dirigiéndose a los “graves doctores” de la élite intelectual, dice “Pero no escribo para vosotros, sino para aquellos de mis dolientes hermanos que han aprendido a leer” (Barrett, 1988a: 142). (Corral, 1994: 346)

Refulge con las luces de France y Tolstoi, dos anarquistas literarios incapaces del terrorismo y el atentado. Sus ataques contra el Estado, la ley y la propiedad apuntan a la denuncia de la injusticia social y a la prédica de la igualdad y libertad, más que al intento de establecer un programa político más.

Existe una política fecunda, no hacer política; una manera eficaz de conseguir el poder: huir del poder y trabajar en casa.

...

Un buen médico, un buen ingeniero, un buen músico, he aquí algo mucho más importante que un buen presidente de la República. (Barrett, 1988a: 108)

Instaba a sus lectores, sobre todo a los más jóvenes, a enfocarse sobre el comercio y la industria, las artes y ciencias antes que a la política, a la que veía como un modo nefasto de matar al espíritu y las energías juveniles.

Curaos de la epidemia de las revoluciones. Estáis retrasados medio siglo respecto a la Argentina o al Brasil. Algunas sacudidas más, y no habrá remedio; habéis quedado solos y abandonados en el camino de la civilización. No hagáis revoluciones políticas; ceded, aguardad, estudiad, meditated. Lo violento es estéril. Lo único seguro en una revolución es mancharse de sangre. Haced, sí, revoluciones económicas. Que los que producen recojan el fruto de su labor. (Barrett, 1988a: 132)

Estaba decepcionado de los resultados de la revolución de 1904. No había sido sino un relevo de amos. Al contrario, apuntaba a la sana dedicación al trabajo, el estudio, la organización solidaria de la sociedad.

En cuanto a la obediencia a la ley, resulta en todo consecuente con el anarquismo: «Hace falta curarnos del respeto a la ley. La ley no es respetable. Es el obstáculo a todo progreso real. Es una noción que es preciso abolir.» (Barrett, 1988b: 133). No propone programa partidario alguno, ni estructuras alternativas al Estado, ni llama a votar nuevas reglas de juego político. Pretende desacralizar las palabras que condicionan los pensamientos allí donde se emiten. Sus ideas conmocionan lo establecido para crear otras realidades más humanas.

Consecuente con su visión del estado y la política, de la revolución y la ley, Barrett esbozó también una concepción de la propiedad. Aquí reproducimos un comentario de Ciriaco Duarte:

Fundamento –sobre el dualismo sangriento propiedad-Estado, complementando la proclama anarquista de Babeuf, “La propiedad es el robo” a la que su más preclaro expositor y continuador, Proudhon, dedicó todo un volumen de su vasta y brillante bibliografía–, Barrett agrega: “No se concibe una propiedad estable, sin la práctica de la esclavitud” y termina con esta sentencia: “El Estado no es sino el mecanismo con que se defiende la propiedad”. He aquí la “piedra filosofal” de la gran cuestión, que interpretamos en sus aspectos socio-económico y político a través de la historia que formula su principio, trayectoria y evolución. Y teorizar contrariamente a estos principios pragmáticos, sería lo que Barrett dice de Marx: “estudiar la lucha de clases en frasco cerrado”. (Duarte, 1987: 199)

Barrett y la intelectualidad paraguaya

Los adelantos modernistas con que venía Barrett, lo alejaron pronto de esa intelectualidad krausista paraguaya (formada unas décadas antes por los maestros españoles Zubizarreta y Olascoaga), por encontrarse desfasada con sus propias convicciones.

Intelectualmente, Barrett no podía sino chocar con el krausismo y positivismo americano de nuestros novecentistas. En respuesta al entusiasmo de la expansión liberal, oponía la contundencia del decadentismo finisecular de la Generación del 98 y el colapso capitalista que presagiaba el ascenso del anarquismo y el socialismo. Era más afín a los miembros del Cenáculo modernista *La Colmena*, pero sus intereses oligárquicos le parecían muy reaccionarios. Sólo estrechó allí amistad con la feminista Serafina Dávalos.

Barrett denuncia públicamente que cierto sector de la intelectualidad paraguaya de su tiempo –en particular, algunos los propietarios de medios periodísticos y colegas redactores– le exigían escribir en los cuencos literarios admitidos, sobre temas y estéticas burguesas que tranquilizaran las conciencias. Sin embargo, sus excelentes notas periodísticas iban menos dirigidas a esa élite de novecentistas lectores (seguramente incomodados) que a una sociedad de analfabetos y de rudos obreros que buscaban en esas perlas periodísticas, alicientes para la lucha y la conciencia de clase.

Esa proletarización y radicalización crecían ante el horror del contacto cotidiano con los desposeídos. A lo largo de sus artículos pueden leerse las incomodidades y escándalos que suscitara poco a poco entre sus pares, aquí sólo mencionaré los distanciamientos más notables. Ese desencanto o exceso de lucidez incomprendida lo fue alejando de sus antiguos amigos y colegas de la política liberal: (Cecilio Báez, Manuel Gondra, Manuel Franco), del Cenáculo Literario *La Colmena* (Viriato Díaz Pérez, Juan E. O'Leary, Ignacio A. Pane, Fulgencio R. Moreno, Juansilvano Go-

doi) y del periodismo (José Rodríguez Alcalá, Manuel Domínguez y Herib Campos Cervera), lo que lo apartó para siempre de la élite intelectual. Agreguemos que no fueron precisamente “amigos” los Presidentes de la República Juan Bautista Gaona ni el Cnel. Albino Jara.

El legado de Rafael Barrett

Con su asombroso sentido práctico, Barrett presenta el anarquismo como una actitud moral, más que una pretendida nueva doctrina política; como el maestro que da lecciones de cultura literaria y principios humanizadores, antes que directivas programáticas. No se reduce a una mera pose sino, a un idealismo movilizador de actitudes libertarias e igualitarias. Al respecto podemos agregar que, a trasluz de los aportes de Corral, Fernández y otros estudiosos de Barrett, sus escritos ocultan una secreta pedagogía, no explícita, pero presente en su abigarrada y en ocasiones, caótica presentación de temas e ideas. En *El dolor paraguayo* se refleja claramente el contexto de *Barrett como el alumno aventajado que aprende entre campesinos y obreros una sabiduría milenaria de liberación, capaz de transformarlo en su profeta*. Obra-legado destinado a despertar las conciencias dormidas del letargo de la esclavitud. Una pedagogía dirigida a oprimidos, muy anterior al esbozado por Paulo Freire. Hay que pensar el anarquismo de Barrett como una continua lección de maestro a discípulos, discípulos pobres y hambrientos; seres humanos ávidos de luz y cultura.

Era un hombre íntegro, con una moral intransigente. Frente a la tibieza de sus congéneres, en cambio, él quería servir a la idea, al cuestionamiento de lo dado, a desterrar las hondas injusticias perpetuadas por los poderosos, al alivio de las demandas ciudadanas. Su oratoria asistemática y de comentarista culto de autores universales se ceñían al estilo periodístico del día a día. Pero soñaba con editarlos como libros que sirvieran de leccionarios revolucionarios del mañana.

No podía escribir de otro modo que no fuera ni el panegírico, ni la diatriba, el ejemplo de humanidad, la limpidez de la inocencia a trasluz del horror.

La contundencia de su pluma continúa teniendo un vuelo propio, intemporal y ubicuo, capaz de atravesar los límites espacio-temporales de comienzos del siglo XX para exigir frutos todavía a nuestra propia época. En ese sentido, su pensamiento marca el inicio de una genuina alternativa en cuanto a ideología política en Paraguay.

Balance preliminar del análisis

Los primeros historiadores del sindicalismo paraguayo que realizaron una encomiable tarea de rescate documental para tareas investigativas futuras, dejan traslucir en sus escritos los propios condicionantes de su tiempo, la lucha por el protagonismo obrero frente a las fratricidas pasiones partidarias por conquistar el gobierno del estado, la negación de la cuestión social por parte de la élite burguesa novecentista, la persecución policial y desmovilización de marchas, paros y huelgas generales. Pero más aún, pusimos en evidencia la obtusa mirada desde la lente nacionalista sobre la ideología anarquista en la actuación de Francisco Gaona desde los años 20, defecto en que Ciriaco Duarte, anarquista, admite haber caído también, aunque, advertido, desliza la teoría de que había un sustrato profundo del sistema laboral paraguayo, receptivo a la influencia benéfica del anarcosindicalismo.

Duarte se desmarca de asignar demasiado protagonismo a la *Historia oficial* de trasplante extranjero del anarquismo, defendiendo el carácter libre desde los orígenes del sindicalismo paraguayo, asignándole ese carácter solidario y colectivo de tiempo inmemorial, sólido fundamento a su surgimiento y desarrollo en el Paraguay de posguerra del '70. Sociedad y cultura reconstruida con elementos autóctonos y foráneos que demostraron la tenacidad libertaria del paraguayo en distintas etapas de su historia.

Una vez desbrozado las imprecisiones y ambigüedades conceptuales, de la investigación se desprende el carácter híbrido de las aportaciones fundantes del anarquismo paraguayo. Desde el *punto de vista antropológico cultural*, más útil nos parece los conceptos de *transculturalidad* de Ortiz (1940), *culturas híbridas* de García Canclini (1990) o, *pensamiento mestizo* de Gruzinski (2000). En el origen del pensamiento anarquista paraguayo hay que reconocer, en primer lugar, el papel silencioso e invisible de la relación maestro-aprendiz, es decir, el carácter *endocultural*, no siempre reconocida y vituperada por extranjera y apátrida, en la difusión de las ideas anarquistas en una sociedad ya receptiva a dichas ideas; en segundo lugar, el atropello a los derechos obreros y otras reivindicaciones sociales, que llevaba al reconocimiento progresivo de la fuerza de la solidaridad colectiva local, regional y mundial en el seno de las organizaciones, incluso de la necesidad de la instrucción y la cultura para la conquista de logros significativos.

En el Paraguay de las primeras décadas del siglo XX, había un ambiente sensible para el goce de libertades tales como prensa, reunión y asociación, en una época signada por la formación de todo tipo de grupos, gremios y clubes (políticos, culturales, religiosos, deportivos, sociales) de entre los cuales se fue afianzando la clase obrera. Otro factor preponderante fue el cambio del espacio político propicio al desgaste del partido en el gobierno (Asociación Nacional Republicana) que llevó a la Revolución liberal de 1904 lo cual otorgó a los obreros una más amplia libertad de sindicalización, afección cultural y poder de convocar huelgas generales.

Esa complejidad cultural receptiva y ávida de libertades, justicia y bienestar para todos encontró en Rafael Barrett los resortes para una mayor conciencia de clase obrera y expansión organizativa de sus reivindicaciones. Sus huellas siguen impresas en las mentes de campesinos y obreros latinoamericanos y paraguayos que buscan todavía legítimas aspiraciones de liberación.

Bibliografía

- Abad de Santillán, Diego (1971). *La F.O.R.A. Ideología y trayectoria*. Buenos Aires: Proyección.
- Ansart, Pierre (1972). *Marx y el anarquismo*. Barcelona: Barral Editores.
- Arruda, José Jobson de A. (1996). *Historia Moderna e Contemporánea*. 28ª ed. Sao Paulo: Editora Ática.
- Barrett, Rafael (1988a). *Obras Completas I. El dolor paraguayo. Mirando vivir*. (Edición de Francisco Corral y Miguel A. Fernández). Asunción: ICI/RP Eds.
- Barrett, Rafael (1988b). *Obras Completas II. Lo que son los yerbales. Moralidades actuales. Ensayos y conferencias. Epifonemas*. (Edición de Francisco Corral y Miguel A. Fernández). Asunción: ICI/RP Eds.
- Barrett, Rafael (1989). *Obras Completas III. El terror argentino. Al margen. Del natural. Diálogos. Cartas*. (Edición de Francisco Corral y Miguel A. Fernández). Asunción: ICI/RP Eds.
- Barrett, Rafael (1990). *Obras Completas IV. Textos inéditos y olvidados. Noticias y juicios. Apéndice documental*. (Edición de Francisco Corral y Miguel A. Fernández). Asunción: ICI/RP Eds.
- Barrett, Rafael (1991). *Marginalia. Nuevas Epifonemas y otros escritos inéditos* (Redacción y recopilación de Vladimiro Muñoz). Montevideo – Asunción: Germinal.
- Barrett, Rafael (2008). *A partir de ahora el combate será libre*. Selección de textos y estudio preliminar de Santiago Alba Rico. Buenos Aires: Madreselva.
- Benítez, Luis G. (1995). *Historia de la Civilización II*. Asunción: Cromos.
- Bogado Rolón, Oscar (2011). «Signos del Siglo. La política en la obra de Rafael Barrett». En *Concurso Nacional de Ensayos Rafael Barrett 2010*. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura. pp. 57-79.

- Brezzo, Liliana (2010). *El Paraguay a comienzos del siglo XX 1900 – 1932*. Asunción: El Lector-ABC Color.
- Caballero Campos, Herib (2007). *Los bandos de buen gobierno en la Provincia del Paraguay (1778-1811)*. Asunción: Arandurä/FONDEC.
- Cappelletti, Ángel y Carlos Manuel Rama (1990). *El anarquismo en América Latina*. N° 155. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Carandell, José María (1973). *Las Utopías*. Biblioteca Salvat de grandes temas. Barcelona: Salvat.
- Castoriadis, Cornelius (2006). *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Centurión, Carlos R. (1961). *Historia de la cultura paraguaya, Tomo I – II*. Asunción – Buenos Aires: Biblioteca “Ortiz Guerrero”.
- Clastres, Pierre (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.
- Corral, Francisco (1994). *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Corral, Francisco (2008). *Complejo de Adán. [Comentarios a] “Asombro y búsqueda de Rafael Barrett” de Gregorio Morán*. Asunción-Madrid: ABC Color/Rebelión, 11-02-2008 (On Line) Versión electrónica: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=63063>.
- Díaz-Pérez, Viriato (2007). *La revolución de los comuneros de Castilla y el levantamiento de los Comuneros del Paraguay*. Colección Imagination y Memorias del Paraguay N° 11. Asunción: ABC Color - Servilibro.
- Domínguez, Ramiro (1966). *El Valle y la Loma. Comunicación en comunidades rurales*. Asunción: C.E.A. D.A.P./EMASA.
- Duarte, Ciriaco (1982). *Sindicalismo libre en el Paraguay. Aportes doctrinarios e históricos*. Cuadernos BPD – Serie Social N° 1, Asunción: Banco Paraguayo de Datos.
- Duarte, Ciriaco (1987). *El sindicalismo libre en el Paraguay*. Asunción: RP Ediciones.

- Etcheverri, Catriel (2007). *Rafael Barrett. Una leyenda anarquista*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Fernández, Miguel Ángel (1996). «Prólogo». En *Rafael Barrett, Germinal (Antología)*. Asunción: El Lector.
- Fernández, Miguel Ángel (2011). *Rafael Barrett*. Col. Protagonistas de la Historia N° 17. Asunción: El Lector – ABC Color.
- Franco Vera, Optaciano (1981). *Gral. Aquino. Su vida y sus obras*. Asunción: Cromos.
- Gaona, Francisco (1967). *Introducción a la historia gremial y social del Paraguay, Tomo I*, Asunción-Buenos Aires: Ed. Arandú.
- Gaona, Francisco (1987). *Introducción a la historia gremial y social del Paraguay, Tomo II*, Asunción: RP Ediciones.
- Gaona, Francisco (1990). *Introducción a la historia gremial y social del Paraguay, Tomo III*, Asunción: RP Ediciones.
- Garay, Blas (s/f). *El Comunismo de las Misiones Jesuíticas*. Asunción: Carlos Schauman Editor.
- Gispert, Carlos de (Dir.) (2007). *Historia Universal. Con CD Rom*. Barcelona: Grupo Océano.
- González Torres, Dionisio (1993). *Cultura Guaraní*. Asunción: Ed. del autor.
- Guèrin, Daniel (2008). *El anarquismo*. Col. Utopía Libertaria, Buenos Aires.
- Izard, Miquel (1979). *Manufactureros, industriales y revolucionarios*. Barcelona: Crítica.
- Lara Castro, Jorge (1985). «Paraguay: Luchas sociales y nacimiento del movimiento campesino». En González Casanova, Pablo (Coord.) *Historia política de los campesinos latinoamericanos. Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Siglo XXI. pp. 208-253.
- Marcos, Juan Manuel (1976). «El problema de la historia en la obra de Barrett». En *Estudios Paraguayos, Revista de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”*. Vol. IV, N° 1, Asunción, dic 1976. pp. 167-174.

- Martínez, Luis María. Comp. (2006). *Herib Campos Cervera (p.): Novecentista olvidado. Prosa y poesía*. Asunción: Criterio Eds.
- Masi Pallarés, Rafael (1999). *100 paraguayos del siglo XX*. Asunción: Última Hora.
- Mignolo, Walter (2009). «El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura». En Dussel, E. Mendieta, E. y Carmen Bohorquez (Eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano: del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. Historia, Corrientes, Temas, Filósofos. México: CREFAL – Siglo XXI.
- Morán, Gregorio (2007). *Asombro y búsqueda de Rafael Barrett*. Barcelona: Anagrama.
- Muñoz, Vladimiro (1974). *Antología ácrata española*. Col. Hipótesis, Barcelona: Grijalbo.
- Muñoz, Vladimiro (1977). *El pensamiento vivo de Barrett*. Buenos Aires: Rescate.
- Ontsa, Juan (Dir.) (1983). *La Política. Ideas. Obras. Hombres*. Bilbao: Mensajero.
- Ossorio, Manuel (2001). *Diccionario de Ciencias jurídicas, políticas y sociales*. 28° Ed. Buenos Aires: Heliasta.
- Pastore, Carlos (1986). *Capítulos de la historia política paraguaya. 1935-1940*. Asunción: Criterio Eds.
- Pereira, Arturo (1992). *Juicio a la Historia. Discursos y opiniones sobre cultura nacional. Violencias. Despojos. Represiones*. Asunción: Aty Ñe'ë.
- Proudhon, Bakunin, Kropotkin y otros (2000). *Ideario anarquista*, (Comp. Susana Aguiar) Buenos Aires: Errepar/Longseller.
- Quezada, Fernando (1985). *1931. La toma de Encarnación*. Asunción: Rafael Peroni Ed.
- Rahi, Arturo (2000). *Franco y la Revolución de Febrero*. Asunción: Augusto Gallegos Prod.
- Rivarola, Milda (1993). *Obreros, utopías & revoluciones. La formación de las clases trabajadoras en el Paraguay liberal. 1870-1931*. Asunción: Centro de Documentación y Estudios (CDE).

- Rivarola, Milda (2010). *Vagos, pobres & soldados. La domesticación estatal del trabajo en el Paraguay del siglo XIX*. 2ª ed. Asunción: Servilibro.
- Roa Bastos, Augusto (1978). «Rafael Barrett. Descubridor de la realidad social del Paraguay». En *Rafael Barrett. El dolor paraguayo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. pp. IX-XXXII.
- Rubiani, Jorge (2014). *Historias Secretas del Paraguay. Anecdotario*. Tomo II. 2ª Ed. Asunción: Azeta.
- Salinas, Darío (1984). «Movimiento Obrero y procesos políticos en Paraguay». En González Casanova, Pablo (Coord.) *Historia del movimiento obrero en América Latina. Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM., México: Siglo XXI. pp. 359-421.
- Schvartzmann, Mauricio (1988). *Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya*. Asunción: CIDSEP.
- Sebreli, Juan J. (2002). *Crítica de las ideas políticas argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Secco Ellauri, Oscar – Pedro D. Baridon (1972). *Historia Universal. Época Contemporánea*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Service, Elman R. (1972). *Evolución y cultura*. México: Pax.
- Trías, Vivian (1975). *El Paraguay de Francia el Supremo a la Guerra de la Triple Alianza*. Buenos Aires: Crisis.
- Vázquez, José Antonio (1975). *El Doctor Francia visto y oído por sus contemporáneos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Vega, Julio César de la (2007). *Diccionario Consultor Político*. Buenos Aires: Centro Editor Contemporáneo.
- Velázquez Seiferheld, David «Reparar el pasado». En VV. AA. (2011). *Paraguay: Ideas, Representaciones e Imaginarios*. Asunción: SNC Secretaría Nacional de Cultura. pp. 177-187.
- VV.AA. (1989). *El Despertar. Órgano de la Federación Obrera Regional Paraguaya*. Edición Facsimilar. Asunción: CDE/RP Eds.
- White, Richard Alan (1984). *La primera Revolución Popular en América, Paraguay 1810-1840*. Asunción: Ediciones La República.

NACIONALISMO: IDEOLOGÍA, REALIDADES Y MITOS

Oswaldo Gómez y Christian Lugo

Raíces de la ideología nacionalista

En momentos en que el panorama ideológico en Europa parecía agotado por las posiciones encontradas entre el capitalismo y el socialismo hace su aparición con fuerza en el siglo XIX el nacionalismo, una ideología diferente que en poco tiempo se convertiría en una de las protagonistas principales del escenario de las ideas y de las acciones políticas de Occidente.

Según Miguel Caminal (cit. en Mellón, 2006: 172), el nacionalismo –a diferencias del liberalismo, el socialismo, y otros ismos, que responden a la pregunta de cómo se gobierna o debería gobernar una sociedad en todos los ámbitos, y por tanto, responde a la interrogante de cuál es o debería ser la relación individuo-sociedad-estado– responde a la pregunta de quienes son los individuos que componen la sociedad, estableciendo una identidad entre individuo-sociedad-nación-estado.

Se trata de una doctrina ya desarrollada a finales del siglo XVIII en Europa con aquellos ideales progresistas surgidos cuando los políticos liberales y radicales intentaron reestructurar los Estados dinásticos autoritarios. La Revolución Francesa fue uno de sus detonantes principales y mediante ella, en un primer momento, llega a identificarse en algunos casos con el principio de la soberanía popular, lo cual se observa sobre todo en la estrecha conexión que establecen los revolucionarios franceses entre los conceptos de «pueblo» y «nación».

Según el historiador Robert Jay, las raíces del nacionalismo descansan en la idea liberal del siglo XIX de que la autoridad de todo gobierno procede de sus gobernados. «Los intelectuales de la Ilustración creían que los seres humanos tenían suficiente capa-

cidad de raciocinio como para conocer los derechos de los demás y tomar decisiones juiciosas sin que les guiara la mano de ningún rector paternalista» (Jay, 1993: 189).

La formación de la mayoría de los Estados nacionales modernos europeos –excepto Inglaterra y Holanda, que se formaron antes– tuvo como puntapié inicial la Revolución Francesa, cuyo lema «una Francia unida e indivisible» muestra a las claras el papel fundamental que jugó la centralización durante su lucha a muerte con el *Ancien Régime*. La revolución había logrado lo que ningún monarca había conseguido: eliminar los particularismos y separatismos locales de Normandos, Bretones y Provenzales y unirlos a todos bajo una misma bandera, la nación francesa. No solo fue una lucha contra el separatismo sino también contra la reacción feudal.

El espíritu de la Revolución Francesa, a través del ejército napoleónico, llegó hasta el último rincón del continente. El ejército francés aparecía en todas partes como la fuerza liberadora que difundía por doquier su *Declaración de los Derechos del Hombre* con la que se anunciaba el fin de la opresión feudal y de la monarquía. En las colonias francesas se abolió la esclavitud. Para triunfar definitivamente sobre el antiguo orden estos revolucionarios tuvieron que apelar a las masas para que también ellas realicen las mismas transformaciones que se registraban en Francia.

Los revolucionarios franceses querían extender el liberalismo pero finalmente lo que generaron fue el nacionalismo, sobre todo cuando el impulso de la Revolución Francesa se agotó y se convirtió en la dictadura de Napoleón Bonaparte, cuyo poder terminó degenerando los ideales más progresistas de la revolución. Las invasiones napoleónicas generaron reacciones que tomaron la forma de guerras de liberación nacional.

El triunfo fulminante de la Revolución Francesa representó, además, la victoria final de la clase burguesa sobre la sociedad feudal. Un gran triunfo que no hubiera sido posible sin la ayuda de las demás clases que se hallaban por debajo de ella, por lo que una de las claves para conseguir su apoyo se basó principalmen-

te en hacer aparecer sus intereses particulares de clase como los intereses de toda la nación. La burguesía crea el estado nacional porque necesitaba crear un mercado nacional que rompiera definitivamente con la existencia de pequeñas áreas locales con sus impuestos, con sus peajes; cada una con sus propios sistemas de monedas, pesos y medidas, que representaban trabas enormes para el comercio. Por ejemplo, así se describe un día de trabajo de un comerciante alemán en 1550, cuando el sistema feudal aún imperaba.

Adreas Ryff, un comerciante barbudo y con abrigo de pieles, regresaba a su casa en Badén; escribía a su esposa y le decía que había visitado treinta mercados y estaba preocupado. Incluso le preocupaban aún más las molestias de la época; cuando viaja se tiene que detener cada diez millas aproximadamente, para pagar los peajes habituales; entre Basle y Colonia ha tenido que pagar treinta y un impuestos.

Y aquí no acaba todo. Cada comunidad que él visitaba tenía su propia moneda, sus propias leyes y reglas, su propia ley y orden. Sólo en el área circundante a Badén existían 112 medidas de longitud diferentes, 92 medidas de superficie de cereales y 123 de líquidos, 63 de licores, y 80 de peso. (R. Heilbroner, cit. por Woods y Grant, 2000: 5)

Las preocupaciones y las molestias de Andrea Ryff eran las preocupaciones y las molestias de toda la clase burguesa, para quien los particularismos eran un inconveniente. Bajo la mirada amplia de esta nueva clase ascendente y su capital, la eliminación de esas trabas se convirtió en algo primordial. Era imprescindible homogenizar todas esas diferencias mediante una estructura que unifique y borre todas las contradicciones internas. Y a esa estructura se le llamó Estado-nación.

Según señala el pensador francés Etienne Balibar, en Francia lo que permitió resolver las contradicciones aportadas ya por el capitalismo fue la institución de un Estado nacional social, es decir: «De un Estado que interviene en la reproducción de la economía y, sobre todo, en la formación de los individuos, en las estructuras de la familia, de la salud pública y en el amplio espacio de la vida “privada”» (Balibar, 1988: 144). Para este filósofo esta

tendencia estuvo presente desde el origen de la forma nación pero se volvió dominante durante los siglos XIX y XX. El resultado fue la subordinación completa de los individuos de todas las clases a su consideración de ciudadanos del Estado-nación, esto es, a su calidad de nacionales.

Una formación social sólo se reproduce como nación en la medida en que se instituye al individuo como *homo nationalis*, desde su nacimiento hasta su muerte, a través de una red de mecanismos y de prácticas cotidianas, al mismo tiempo que como *homo economicus, politicus, religiosus...* (Balibar, 1988: 145)

Como hemos visto, la estructura del Estado-nación fue la primera respuesta del capitalismo al problema del traslado de la mercancía, al movimiento del capital y, por tanto, a la ampliación de los pequeños mercados existentes; así como también en la formación de subjetividades a través del ordenamiento de prácticas cotidianas. No obstante, el Estado-nación no fue solo el resultado de las necesidades económicas y políticas de un capitalismo emergente. Fue también, el resultado de la alianza entre la política (el Estado) y la nación (la cultura). Una alianza que por momentos ha resultado bastante conveniente para ambos ámbitos pero que en otros aparece como inestable y peligrosa. Y esto se puede constatar en el hecho de que la política ha sabido dominar muchas veces a la cultura utilizando en su beneficio la aspiración de todo nacionalismo a poseer un Estado propio, pero al mismo tiempo las aspiraciones y pasiones nacionalistas han apeligrado y siguen apeligrando la existencia de muchos Estados (cf. Eagleton, 2001).

Un nuevo nacionalismo entra en escena: el nacionalismo romántico

La Primavera de los pueblos como se conoce a la serie de revoluciones surgidas durante 1848 en Europa desnudaron las cada vez más grandes contradicciones entre los ideales de la Re-

volución Francesa y las prácticas de la sociedad burguesa, sobre todo en cuanto a la igualdad, dejando al descubierto el carácter ficticio y particularista de su ideología y con ella la del nacionalismo burgués.

Esta situación será más que propicia para la aparición de un nuevo tipo de nacionalismo, menos ligado a la especulación racionalista con sus ideales universales y abstractos y mucho más ligado a los sentimientos telúricos, en donde aparece el hombre directamente conectado con la tierra, con el lugar donde nace y muere.

De esta manera hace su aparición un nacionalismo nuevo, de corte romántico, el cual floreció en Europa entre 1820 y 1860 en torno de un área constituida por Bélgica, Alemania, Italia, Polonia y Hungría, cuyas clases acaudaladas se empeñaron por entonces en alcanzar el mismo desarrollo de los principales Estados industriales de la época. Su lenguaje retórico se origina en el romanticismo europeo, entre cuyos rasgos más distintivos figuran el culto por el pasado medieval o premoderno de sus propios países.

La concepción de nación que predomina durante el periodo de mayor influencia de la Revolución Francesa había sido más que nada política; esto es, se trataba de un ideal de futuro, no de una herencia del pasado. La nación no era algo preexistente, era algo que los ciudadanos libres iban a crear, se basaba más que nada en los derechos «naturales» antes que en privilegios y restricciones «artificiales». Para el nacionalismo romántico, en cambio, la definición de nación tendrá más bien un carácter cultural, y se apoyará sobre todo en la lengua, lugar en el que se acumulan las experiencias de generaciones pasadas. Sus profetas más importantes serán pensadores de la talla de Herder y Fichte, y a ellos, y al tipo de nacionalismo que representan, el pensador inglés Terry Eagleton se ha referido diciendo lo siguiente:

Con nacionalistas románticos como Herder y Fichte surge, por primera vez, la idea de una cultura étnica específica, dotada de derechos políticos

simplemente en virtud de su propia peculiaridad étnica. La cultura, pues, se vuelve vital para el nacionalismo, pero no así la lucha de clases, los derechos civiles o la ayuda contra el hambre (o, al menos, no con el mismo grado). Desde cierto punto de vista, el nacionalismo es un modo de adaptar los lazos ancestrales a las complejidades modernas. Conforme la nación premoderna da paso al Estado moderno, la estructura de papeles tradicionales ya no puede mantener unida a la sociedad, y es la cultura, en el sentido de un lenguaje común, una tradición, un sistema educativo, unos valores compartidos y cosas de este estilo, lo que interviene como principio de cohesión social. (Eagleton, 2001: 45)

Se trata de una nueva faceta de la ideología nacionalista muy conveniente para el momento histórico difícil que estaba atravesando la clase burguesa al no concretarse sus ideales en la realidad. Mediante esta nueva apariencia, se intentarían ocultar esas fracturas cada vez más visibles en el interior de la floreciente sociedad burguesa apelando a un irracionalismo que construyó más que nada una imagen mítica de la nación. A medida que la nación premoderna da paso al moderno Estado-nación la vieja estructura de papeles tradicionales ya no servía para mantener la unidad social, y entonces aparece la cultura (nacional) en el sentido de un lenguaje común, una tradición, un sistema educativo, unos valores compartidos, como herramienta fundamental para mantener la cohesión social.

Para el nacionalismo romántico, también llamado genealógico, la nación es como un ente autónomo, de espíritu propio (*Geist*), atemporal y precedente al Estado, basado en la unidad hereditaria de sangre y cultura. De aquí que para este tipo de nacionalismo el Estado, para ser legítimo, debe ser una expresión genuina de esta nación-cultura-raza.

Este nacionalismo cultural fue una reacción frente a aquel nacionalismo liberal burgués que si bien sirvió para legitimar el dominio territorial del estado no resolvió el problema de la identidad, ya que su cosmopolitismo y el falso universalismo de la nación política no dejaban ver la singularidad de las personas a partir de su lengua y su cultura (Caminal en Mellón, 2006: 176).

Para un teórico de los estudios culturales como Terry Eagleton una de las funciones ideológicas del nacionalismo cultural fue la de ocultar el escandaloso universalismo de la doctrina ilustrada: «el hecho asombroso de que a partir de entonces uno tenga derecho a la autodeterminación simplemente por su condición humana, y no por una determinada condición humana.» (Eagleton, 2000: 55)

Por su parte, otro teórico de los estudios culturales como Néstor García Canclini, quien ha hecho del problema de la identidad uno de los ejes centrales de su investigaciones, afirma que tener una identidad equivale a ser parte de una nación, una entidad espacialmente delimitada en la cual todo lo compartido por quienes viven en ella los diferenciaría de los demás. Según García Canclini:

El romanticismo folklórico y el nacionalismo político se aliaron para lograr que las tradiciones de los agrupamientos étnicos y socioculturales quedaran ordenadas en menos de doscientos envases jurídico-territoriales que llamaron naciones. Se estableció que los habitantes de un cierto espacio debían pertenecer a una sola cultura homogénea y tener por lo tanto una única identidad distintiva y coherente. La cultura propia se formaría en relación con un territorio y se organizaría conceptual y prácticamente gracias a la formación de colecciones de objetos, textos y rituales, con los que se afirmarían y reproducirían los signos que distinguen a cada grupo. (García Canclini, 1995: 92)

Para el nacionalismo romántico todo pueblo étnico tiene derecho a su propio Estado por la simple razón de ser diferente y es el Estado el mejor instrumento para realizar su identidad étnica. Se trata de una aspiración a lo universal a través de lo específico (Eagleton, 2001: 92-94).

Pero si el Estado es la mejor herramienta para unificar a la cultura, hay que destacar también que esa unificación se realiza siempre mediante la represión de las diferencias internas. El Estado otorga unidad disciplinando a los distintos elementos culturales que lo integran, armonizando todo bajo una misma sobe-

ranía. Sin embargo, se trata de una armonía que puede volverse inestable en cualquier momento, ya que si por un lado la política unifica; por el otro, la cultura diferencia. Y en un Estado que abarca varias culturas, como sucede a menudo, esto se traduce inexorablemente en conflictos, los cuales pueden llegar a cobrar dimensiones calamitosas, en la medida en que distintos grupos nacionales compiten por la soberanía de un mismo territorio.

El surgimiento de lo nacional en Latinoamérica

Cuando en Europa el nacionalismo liberal inspirado en la Ilustración se había extinguido a causa de la corrupción de sus ideales por el expansionismo militar de Napoleón, el pensamiento nacionalista aparece con fuerza en la escena política de nuestro continente con las guerras de la independencia.

En su libro *Paraguay: El nacionalismo y sus mitos* (2014), la investigadora mexicana Gaya Makarán, citando al especialista en el tema, el historiador Benedict Anderson, habla del desarrollo propio que tuvo el nacionalismo latinoamericano. En primer lugar, dice, en Latinoamérica no hubo desarrollo capitalista ni de la imprenta que diera impulso al nacimiento de nuevos Estados-naciones. En segundo lugar, los estados europeos pasaron por un proceso evolutivo antes de ser Estados-nación. Los latinoamericanos surgieron de repente. Y por último: en Europa fue la burguesía –que en ese momento era la clase media– la que llevó a las clases bajas a la vida política con su llamado a la revolución y su promesa de igualdad, fraternidad y libertad para todos. En cambio, en América Latina son las élites criollas las que llaman a la revolución, interesadas más que nada en preservar las relaciones jerárquicas establecidas en la colonia. En los casos de Venezuela, México y Perú, por ejemplo, el temor a las movilizaciones de los indios o de los esclavos negros fue decisivo; más todavía si se tiene en cuenta que España había sido invadida por Napoleón, con lo cual se privaba a los criollos del apoyo militar peninsular en caso de necesitarlo. «De ahí que la nación latinoamericana se

manifestara desde sus principios en contra de la premisa de “un compañerismo profundo, horizontal”, que Anderson considera indispensable para la existencia de un Nosotros realmente nacional», asegura Makarán (2014: 23).

Ahora bien, en la célebre obra de Benedict Anderson *Comunidades imaginadas*⁸ (1993), este historiador se pregunta por qué fueron las comunidades criollas las que concibieron en época tan temprana la idea de su nacionalidad, mucho antes incluso que la mayor parte de Europa. Una de las primeras respuestas, aunque no la única, que elabora es que en América del Sur cada una de las nuevas repúblicas ya había sido una unidad administrativa desde el siglo XV hasta el siglo XVIII.⁹ La misma política comercial de la metrópoli había hecho de estas unidades administrativas zonas económicas separadas, ya que la competencia con la madre patria estaba prohibida y ni siquiera se podía comerciar entre sus colonias, los productos americanos no podían pasar de un lado a otro de América, debían ir primero a España, cuya marina mercante tenía el monopolio del comercio con las colonias. Una de los principios básicos de la revolución americana –explica Anderson– fue la figura del derecho *uti possidetis*, por la cual cada nación habría de conservar la misma situación territorial de 1810, fecha en que se inician los primeros movimientos de independencia. También contribuyó a darles un carácter autónomo a estas unidades la cuestión geográfica y comunicacional: la vasta extensión del imperio, la diversidad de territorios y clima, así como las dificultades en las comunicaciones en ausencia de un desarrollo industrial.

Otro factor de peso que contribuyó a la formación de las naciones latinoamericanas fue la difusión de las ideas emancipadoras ilustradas que habían germinado con tanta fuerza en los te-

⁸ El título de esta obra alude al hecho de que una nación moderna siempre es una comunidad imaginada, ya que en sentido estricto ya no existen las comunidades y redes sociales reales. Según Eric Hobsbawm, la nación moderna difiere en tamaño, escala y naturaleza de las comunidades reales con las cuales se ha identificado el ser humano a lo largo de su historia; además, les exige cosas muy diferentes. *Naciones y nacionalismos desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1998: 54).

⁹ Diferencia notable con los nuevos Estados europeos de fines del siglo XIX y principios del XX.

rrenos de dos grandes revoluciones burguesas, la francesa y la norteamericana. Los ideales de libertad de la Ilustración sirvieron en este caso para oponer resistencia a la Corona española, la cual representaba una de las formas del *Ancien Régime*. Así como también sirvieron para presentar valores distintos.

Las élites criollas adoptaron el concepto político liberal de nación, donde la pertenencia a lo nacional estaba basada en la ciudadanía. A partir de aquel entonces, toda la población del territorio estatal será, sin excepciones, igual en su condición de ciudadanos y unificada con la idea del Estado-nación homogéneo. Para dar sustento ideológico a las nuevas “naciones”, los gobernantes e intelectuales iniciaron la búsqueda de una identidad latinoamericana propia, tarea que, dado todos los factores desfavorables mencionados, no es fácil. (Makarán, 2014: 24)

Una vez conseguida la independencia, el nacionalismo empieza a aparecer realmente como ideología, entendida como legitimadora de un orden establecido o que se quiere establecer. Así surgen los discursos que se esmeran por unir lo que nunca estuvo unido. Y así el problema de la identidad adquiere en Latinoamérica su consabida importancia y, según nos refiere la citada investigadora, se van forjando los diferentes proyectos de construcción de lo nacional: unos quisieron basar dicha identidad solo en la tradición europea, impulsando políticas racistas; otros, rechazaron la herencia española y buscaron su identidad en el pasado precolonial; la mayoría, en cambio, se empeñó en crear una identidad mestiza. Pero «la nueva consigna de que “todos somos mestizos”, negaba la existencia tanto de lo europeo como de lo indio, que, sin embargo, seguían vivos en las sociedades latinoamericanas.» (Makarán, 2014: 25)

Esta idea de una raza mestiza cobrará –como otras partes del continente– una importancia crucial para el nacionalismo paraguayo, para el cual la idealización del pasado cobrará fuerza sobre todo con la Generación del Novecientos. Una idealización a la que se irá incorporando tanto elementos biológicos como culturales que se utilizarán para crear una etnicidad ficticia que servirá como una de las bases de la unidad nacional.

El nacionalismo, fabricante de mitos. De la historia al mito de la nación mestiza

En la década de 1950, el célebre crítico literario francés Roland Barthes, en su afamada obra *Mitologías*, propuso la noción de ideología como «naturalización» del orden simbólico; esto es, como la percepción que reifica los resultados de los procedimientos discursivos en propiedades de la «cosa en sí» (Zizek, *Ideología*: 18). Barthes entonces había adoptado y adaptado la palabra «mito» –que ha sido tan investigada por la antropología– a la semiología, y con ella se estaba refiriendo a la ideología contenida en los discursos, relatos y acciones que hallamos en la sociedad actual. Con ello estaba desarrollando un procedimiento intelectual que ya habían iniciado Marx y Engels llamado crítica de la ideología, que consiste en la puesta en evidencia de algunos de los recursos corrientemente empleados en el armado de una expresión discursiva: se desmonta los recursos retóricos del hacedor del mito, para poner en evidencia los componentes materiales del discurso engañoso. Se trata de una noción sumamente útil para tratar de comprender algunos fenómenos discursivos que sirvieron y siguen sirviendo para crear la ficción de la unidad allí donde en realidad no existe, es decir, la idea de nación.

Bajo esta perspectiva, el mito es equivalente a ideología, es un tipo (o mejor dicho nivel) de discurso que se caracteriza por el ocultamiento o deformación de la historia, o también, por el empobrecimiento de la significación, la naturalización y la presentación de uno de los mensajes posibles como si agotara todo el universo del discurso.

En el caso de nuestro país, como en otras partes de Latinoamérica, el mito de la nación mestiza ocupa un lugar fundamental en el arsenal ideológico del nacionalismo local. Su funcionamiento fue analizado detenidamente por el renombrado escritor paraguayo Rubén Bareiro Saguier, quien en 1978 presentó su disertación «La generación nacionalista-indigenista y la cultura guaraní» (recogida en *Actes du XLII Congrès International des*

Américanistes, vol. IV, celebrada en París) munido de los más recientes descubrimientos etnológicos y antropológicos sobre los guaraníes, y en donde desenmascara la temprana construcción de un mito indigenista, eurocéntrico y racista fraguado en tono colonialista por parte de la llamada generación novecentista paraguaya y continuada por la siguiente, que él cataloga de nacionalista-indigenista.

Los novecentistas aplicaron el evolucionismo positivista para consagrar la inferioridad del indio guaraní con respecto al componente «blanco» del pueblo paraguayo. Notablemente, es la misma doctrina positivista la que sirve de apoyo «científico» para fundamentar la reivindicación indígena, tal como la entienden los integrantes de la siguiente generación, la nacionalista-indigenista. (Bareiro Saguier, 1990: 115)

Cita concretamente al novecentista Manuel Domínguez, en su obra *El alma de la raza* (1918), y a otros cuatro autores representativos de la siguiente generación: al botánico y naturalista suizo Moisés Bertoni y su *Civilización guaraní Parte II. Religión y moral* (1956), a Narciso R. Colmán y su obra *Ñande Ypykuéra* (1929, trad. al castellano en 1937), a Eloy Fariña Núñez, autor de *Conceptos Estéticos–Mitos Guaraníes* (1926) y a Natalicio González en sus escritos *Proceso y formación de la cultura paraguaya* (1948) e *Ideología guaraní* (1958). Hubiese tomado más ejemplos de entre los novecentistas, pero Bareiro Saguier quería centrarse en la construcción de una generación específicamente nacionalista-indigenista, surgida posteriormente, en la pre y pos Guerra del Chaco (1932-1935).

La visión distorsionada de Moisés Bertoni sobre los guaraníes quiere elevarlos en la periodización evolucionista a la cúspide del esquema: primitivo–bárbaro–civilizado.¹⁰ Precisamente, intitula su obra *Civilización guaraní*, intentando equipararlo a las otras grandes civilizaciones de la antigüedad: Egipto, Asiria, Babilonia,

¹⁰ Según el escritor Helio Vera, fueron extranjeros como Bertoni, Azara, Demersay y Du Graty quienes fomentaron la idea del guaraní como una raza única, superior por su inteligencia, por sus cualidades físicas, de las cuales destacan su blancura. *En busca del hueso perdido* (Asunción-RP Ediciones, 1988: 76-77).

Judea, Grecia y Roma. Para ello, defiende el uso colonial de la traducción del vocablo Dios por *Tupã*, no advirtiendo que *Tupã* (dios de la lluvia) es una deidad secundaria en el panteón guaraní. Al reproducir esta lectura colonial del guaraní, legitima desde la ciencia el discurso colonialista del sojuzgamiento cristiano y español del indígena. En efecto, poco favor le hace a la verdadera religión guaraní asimilar dichas creencias ancestrales a las del dios griego, romano y cristiano. A la luz de los modernos procedimientos etnolingüísticos, que recoge la correcta captación vivencial de toda una cultura originaria, se ve a las claras el propósito de suplantar las creencias y actitudes nativas por otras exógenas (cristianismo). A su vez, esta grave distorsión de la realidad hace escuela –al legitimarse científicamente en el sabio maestro Bertoni–, toda la lectura colonialista de los demás miembros de la generación nacionalista indigenista.

Esta lógica aplicada al concepto de nación como política de unificación intenta bajo el signo del elogio, la suplantación de las razas americanas que en la denominación general *guaraní*, desfigura así la multiforme variedad etnolingüística del Paraguay ancestral. Si sus genes sirvieron al surgimiento del mestizo paraguayo, su irremisible muerte cultural quedó ya indeleblemente grabada en la sangre paraguaya, como una cristalización única y definitiva del nacionalismo paraguayo. He ahí el peligro de la reproducción y variantes del mito: en nombre de una mixtificación del pasado, afirmar una homogeneidad nacional sobre la base de una suplantación, en lugar de la diversidad etnolingüística y cultural, difundir la pregonada homogeneidad y dominio territorial del mestizo paraguayo.

En este sentido procede Rosicrán (pseudónimo de Narciso R. Colmán) con su obra *Ñande Ypykuéra (Nuestros ancestros)*, quien instala el mito fundador sobre los rieles civilizadores guaraníes creados por Bertoni. En efecto, amplía y ahonda la distorsión cristiana al emular con su personalísima creación literaria al Génesis bíblico, donde se reproducen sus secuencias narrativas: acto de creación divina de la naturaleza, del hombre y la mujer,

caída y origen del pecado original, acción del mal en el mundo, castigo por el diluvio universal y advenimiento del español salvador.

Este poema, largamente reconocido por los indigenistas paraguayos como la más representativa obra literaria en lengua y sobre la cultura guaraní, resulta, al nivel de la escritura, una clara realización de la ideología colonizada. (Bareiro Saguier, 1990: 119)

Desde nuestra perspectiva, el pensamiento de Rubén Bareiro Saguier nos lleva a interpretar el poderoso atractivo explicativo del mito fundador de Rosicrán. Llama la atención la insoslayable reproducción y perpetuación original y variantes del mito rosi-craniano en el seno del pueblo paraguayo como un genuino mito colonial y cristiano en un sentido afirmativo. Con las herramientas hermenéuticas que nos proporciona la obra de Paul Ricoeur (1976), hemos intentado encontrar en su obra las claves comprensivas antes que críticas de la pregnancia afirmativa del mito sobre la estructura sociocultural paraguaya (cf.: Gómez Lez, Osvaldo, 2003). Quisimos mostrar cómo la escritura del mito realiza un encubrimiento de la verdad detrás de la ficción. Resumidamente, en la tesis aludida sostenemos que en la suplantación de las creencias guaraníes por las cristianas, el shock del fin del mundo indígena motivó el surgimiento de una auténtica creencia sobre el verdadero origen del mal: la seducción de la princesa Keraná (guaraní) por Tau (conquistador español) que propició el surgimiento de una nueva raza híbrida (paraguaya) representada por los siete monstruos de *Ñande Ypykuéra*. Una agónica sociedad cristiana indiana, que ve el ocaso de sus culturas originarias, da pasos acelerados hacia la constitución del pueblo paraguayo. Inconscientemente, el poeta Rosicrán da voz a esa sociedad sacrificial que reniega de sus creencias nativas y luego, de sus raíces hispánicas con la independencia. Para bien y para mal, el cruce genético en el mito origina una nueva entidad cultural de raíces telúricas que domina el territorio y que instaure valores propios y

originalísimos que ensalza y reniega de sus raíces primigenias en favor de una nueva raza, un nuevo país, una nación: el Paraguay. Sobre esa raza aguerrida, orgullosa y grandiosa que nació con la conciencia de su predominio cultural afirmativo como nación independiente, se abalanzaron tres países para arrancar de la tierra esa estirpe monstruosa, representativa de la barbarie, intolerable debido a la creciente influencia de la ideología liberal implantada y extraña a los habitantes de la región del Plata.

Tenemos entonces, sobre la lente positivista evolucionista de los pensadores del novecientos, los aires conservadores de una sociedad «aristocrática» que escribe una historia amenazada y traumatizada por la violencia de la guerra; la construcción por derivación nacionalista indigenista del mito fundador, hacia la justificación histórica revisionista de un Atilio García Mellid (*Proceso a los falsificadores de la historia del Paraguay*, 1963) sobre la misión exterminadora y salvadora del liberalismo platense (Mitre y Sarmiento, críticos del bárbaro paraguayo) como explicación de la Guerra de la Triple Alianza.

Paraguay simboliza la defensa áspera y heroica de los valores autóctonos de América, que se negaron a rendirse y hubieron de ser aniquilados por las fuerzas sectarias y retrógradas de un liberalismo de extracción y finalidades ajenas a nuestra intransferible peculiaridad. (García Mellid, 1963: 18).

Dicha tesis tiene sus plataformas distorsionadoras en las construcciones lopiztas y antilopiztas de nuestra historia. La consecuencia objetiva de dicha Guerra, a la par que afirmaba la constitución territorial de cuatro países nacientes y la reducción drástica de la población paraguaya, fue el exterminio real de las etnias indígenas que padecieron en las fronteras de su confinamiento, los efectos de desplazamientos, batallas, pestes y hambrunas que los relegaron a la función de peones de la producción agroexportadora, dominada luego por el esquema liberal instaurado a sangre y fuego. (Cf. Rivarola en: VV.AA, 2016: 21-26).

Siguiendo con el análisis del término *Tupã*, Bareiro Saguier arriba al pensamiento distorsionado del poeta Eloy Fariña Núñez, quien llega a equiparar al dios guaraní con el mismo Zeus, sin descubrir nunca la filiación cristiana y jesuita de dicha pretendida denominación.

Las afirmaciones de Fariña Núñez se cumplen siempre por comparación con factores extraños; en ningún momento los elementos de la cultura Guaraní funcionan en el ámbito del propio esquema, en la escala de valores que le es propia. La alienación ideológica de los indigenistas se confirma de nuevo en la obra de este autor (Bareiro Saguier, 1990: 120).

En esa línea modernista y positivista también se inscribe a Natalicio González, quien exalta la raza guaraní de manera muy similar a como la propaganda nazi hablaba de la supremacía de la raza aria. Desde este tipo de nacionalismo, pretende suplantar los elementos extraños por el retorno a la pureza espiritual del elemento guaraní, tal como lo habían hecho en Alemania los promotores del retorno a las tradiciones arias e indoeuropeas.

Bareiro Saguier desenmascara el procedimiento de González:

La dudosa tarea de extraer contundentes conclusiones de etimologías confusas, inciertas y fantasiosas –terreno peligrosamente resbaladizo–, muestra la falta de consistencia de los argumentos de Natalicio González, quien además utilizó el impulso reivindicador indigenista para fines personales de inducción política demagógica. A este nivel, la empresa de condicionamiento cambia de nombre, y de debilidad argumental se convierte en mala fe. (Ibíd.: 121).

A la exaltación romántica del elemento nativo sucede en los hechos, con esta generación, una afirmación de superioridad y racismo por parte de la élite cultural paraguaya que esconde igualmente, el dominio de lo blanco y lo europeo sobre lo genuinamente americano. Solo una comprensión profunda y real de las cosmogonías y pautas antropológicas recopiladas posteriormente con métodos científicos pudo dar de los nativos, la verda-

dera dimensión de sus aportes culturales y significación de su diversidad etnolingüística.

El procedimiento denunciado por Bareiro Saguier desfiguró el verdadero talante del aporte indígena a la constitución del pueblo paraguayo y contribuyó en muchos casos a excluirlos y negarles protagonismo y reconocimiento de sus derechos ancestrales.

El Otro como generador de un protonacionalismo paraguayo

El Paraguay antiguo era una abigarrada diversidad cultural, étnica y lingüística. Por eso, la aparición de un enemigo exterior pudo haber servido como aliciente para la creación de una unidad interna entre los primeros habitantes de estas tierras. Los guaraníes eran una sociedad tribal preestatal al arribo de los conquistadores españoles y fue la amenaza que éstos representaban, así como el comprobado mayor número sobre los invasores, lo que los llevó a ensayar intentos de unidad política y militar. Pero, ¿por qué una sociedad reclama para sí concepciones de nacionalidad antes ignoradas? ¿Hay hechos históricos que mueven a una colectividad a identificarse con determinadas formas de la idea de Nación? Los mecanismos de dominio y la propaganda son los móviles predominantes de un cambio en la concepción desde una heterogeneidad inicial hacia el ideal de unidad política y religiosa, generalmente, a propuesta de las élites en el poder. Del nacionalismo como un sentimiento de «amor al terruño» y supuesta homogeneidad social, pasamos a una actitud defensiva y hostil hacia un enemigo externo, al que se llega por procesos de dominación interior y construcción de enemigos externos por parte de la élite gobernante. Abordaremos estas tres etapas y sus entramados históricos, desde una intensión descriptiva de su ideología.

La experiencia de la conquista generó un cambio de mentalidad en los nativos. Si bien los cronistas reportan rivalidades territoriales y entre los jefes políticos y religiosos (*karaí*), entre los

propios nativos divididos entre el sometimiento y la resistencia, conflictos por el contradictorio sometimiento por la cruz o la espada, conflicto que podrían ser proyecciones originadas en los mismos conquistadores y su doble obediencia al poder temporal (monarquía) y religioso (papado), con la pérdida de su libertad y movilidad, se advierte un creciente nuevo sentido de unidad a partir de la desintegración de sus ordenamientos tribales. El dominio colonial por las armas se vio cuestionado desde la metrópoli. Era mejor convertirlos en vasallos libres y cristianos, pero ello no hubiese sido posible sin la imposición por la espada y el arcabuz. La prueba está en los diversos intentos de rebelión ante el opresivo dominio colonial relatado por los cronistas (cf. Necker, 1990). La impuesta cultura hispana conformó un sentimiento de unidad colectiva en el “indio colonial” reducido y cristiano que sobrevivió lingüísticamente, y que adquirió conciencia de su diferencia, gracias a sus contactos por un lado, con los criollos españoles y por otro, con los no reducidos en las selvas impenetrables.

En los mitos guaraníes primigenios leemos sobre la existencia del enemigo. Los héroes culturales *Kuarahy* (Sol) y *Jasy* (Luna), hijos del dios *Ñamandú* deben enfrentar desde antes de nacer a los temibles hombres-tigre. Protegidos por la abuela tigre primigenia crecen ignorando la verdad, hasta que un loro parlanchín les revela el destino sangriento de su madre. Ellos luchan por sus vidas hasta lograr la venganza de su madre. Finalmente, escapan hacia su padre en el cielo, pero uno de sus enemigos sobrevive y engendra a todos los tigres que existen. No sería arriesgado plantear que los conquistadores españoles representaron en su momento a ese enemigo primigenio del mito guaraní, y que su amenaza provocó una reacción de unidad entre los nativos.

Una vez sometido un territorio a un dominio, proceso de décadas y centurias, se producen y reproducen los mitos justificadores. Las leyendas, que vienen a ser deformaciones de hechos históricos, nos relatan la convivencia y las tensiones entre nati-

vos y mestizos. Veremos cómo, desde el futuro se construye esta leyenda, concretamente desde los intelectuales del Novecentismo Paraguayo, primero como historia, científicamente fundamentada en el positivismo, y luego como mito nacionalista indigenista. La verdad de la ficción al repetir el relato como historia, la funda retroactivamente como mito de unidad nacional. Una clase en ascenso quería heredar el control que antes correspondía a un poder colonial: el Imperio español en estas latitudes. Poco a poco, se ahondan las diferencias entre criollos y mestizos, y estos comienzan a exigir derechos sucesorios. Los mancebos de la tierra, como herederos de Encomiendas, prevalecen poblacionalmente sobre los españoles y criollos. Conforman la clase campesina militar que controla el trabajo indígena sometido, pero a la vez envidian los privilegios y libertades de las élites hispánicas. Veamos en un breve resumen, el proceso histórico que genera el mito fundador nacionalista posterior (en la post Guerra Grande).

Al dominio violento sucede la conversión forzada de la población nativa asimilada a las costumbres políticas y religiosas de la metrópoli. El llamado mestizaje no es sino efecto del triunfo de la Encomienda (civil) y la Reducción (religiosa) como forma de dominio colonial sobre la población. La cristiandad indiana vivía en ciudades con Cabildo y leyes hispanas, remedos de la metrópoli. El antropólogo Jesuíta Bartoméu Meliá, en *Una nación, dos culturas* (1997), asegura que, más bien consistió en un mestizaje cultural antes que biológico. El trabajo y el sometimiento de las mujeres nativas por los encomenderos españoles generaron el nuevo componente social de los mancebos de la tierra, que exigieron el mismo trato que el español. Fueron los mestizos locales quienes rivalizaron directamente con los encomenderos (españoles y criollos de la primera generación) por el control de la mano de obra indígena. Ellos protestaban contra la imposición de Gobernadores y autoridades hispanas y criollas en Paraguay. Estos hijos prefirieron la herencia del padre español antes que la de la madre nativa: en efecto, conservando el idioma guaraní y el apellido paterno, se convirtieron en el nuevo grupo dominante (nue-

vos encomenderos) sobre los nativos cristianos asimilados a las costumbres hispanas que por varias generaciones defendieron como soldados campesinos sus fronteras, creándose en el proceso, un sentimiento de unidad y superioridad sobre los nativos de las selvas.

La demanda de mano de obra indígena para los campos de labranza tuvo como consecuencia la disminución de la población nativa y el desplazamiento de muchos nativos hacia los bosques y serranías impenetrables para escapar del trabajo al que eran forzados. Después de la Conquista y la expansión hispana desde Asunción, permanecen algunos enclaves originarios entre los Guaicurú y Payaguá por el oeste hacia el Chaco, de Guaraníes y AchéGuayakí hacia el este. Pero las disputas por los nativos entre encomenderos y jesuitas van creando una diferencia significativa entre los privilegiados señores españoles y religiosos jesuitas. En torno a estos grupos crece una gran tensión y deseos de dominio y poder sobre la masa trabajadora indígena. Al mismo tiempo, los encomenderos sienten el abandono de la metrópoli y el encierro territorial al perder sus costas en el mar. Se vuelven orgullosos y celosos portadores de su autonomía comunal y lo defienden en las revoluciones comuneras del siglo XVII y XVIII.

La Revolución Comunera instituye un temprano sentimiento de unidad en torno a la nueva élite de comuneros en formación, aunque fue ferozmente aplastada a comienzos del siglo XVIII. No negamos que objetivamente hubo un freno a la expansión territorial hispana, un estancamiento económico y un abandono político, pero en el auge económico del tiempo de los López, la agricultura y la ganadería estaba en franca expansión territorial hacia las conflictivas fronteras platenses y lusitanas.

Hay que notar que solo posteriormente a la Guerra de la Triple Alianza se construye esa vivencia como repliegue territorial ante diversos factores: el avance de los bandeirantes paulistas desde el este, la amenaza punitiva de invasión y la primacía del puerto de Buenos Aires y su influencia desde el sur, la amenaza de los Mbayá desde el norte y los nómadas chaqueños desde el

oeste. Uno de los factores comunes de dichos relatos recae en la amenaza exterior de un otro hostil hacia la población cohesionada y homogénea de esos colonos-guerreros del centro. Sobre lo que se consideraba anteriormente una convivencia difícil de culturas diversas en un territorio en expansión, se elaboró *a posteriori*, la construcción histórica de una sociedad homogénea amenazada por todos los flancos, como proyecciones de la Guerra de la Triple Alianza sobre el Paraguay Colonial.

Los españoles eran una minoría siempre resistida. Hay testimonios de que algunos gobernadores y obispos destinados al Paraguay, hasta temían venir a tomar asiento en sus sedes. Los mestizos hijos de españoles contradictoriamente se asimilaban a los españoles criollos para obtener más poder y autonomía política, mientras por otro lado, necesitaban convencer a los vasallos nativos de su supuesta unidad y superioridad frente a la opresión política y económica de España. Con ese fin emplearon la lengua guaraní, los cabildos de los pueblos, la resistencia económica a los impuestos y la formación de milicias campesinas. Fueron estas élites acriolladas las que llevaron adelante las Revoluciones Comuneras (siglos XVII y XVIII) y luego, la Independencia del Paraguay en 1811. En otras regiones no fue posible lograr tan pronto esta unidad, por la abismal diferencia cultural y de clase entre criollos y mestizos. Así, el nacionalismo paraguayo se incubó tempranamente por la asimilación de los nativos cristianos reducidos en ciudades y campos, sometidos como milicianos a la nueva élite mestiza.

Posiblemente, la amenaza exterior de invasión al territorio creó tempranamente, ya en tiempos coloniales la ficción de unidad nacional entre criollos y mestizos, unidad sellada con la independencia. La amenaza de intervención militar, primero, por parte del gobernador Zabala (sobre los Comuneros) y luego de Belgrano desde Buenos Aires (sobre los antiporteñistas) fue un gran factor cohesivo, incluso después, cuando el país vio amenazada su independencia por los rumores de envío de tropas realistas lusitanas.

Aunque socialmente existía una diversidad de clases, las tendencias políticas (españolistas, porteñistas, independentistas) estaban lideradas por las élites ilustradas. En medio de esa incertidumbre habría cristalizado una incipiente idea de unidad nacional, necesaria divisa de la supervivencia como estado independiente. Aquí habría que preguntarse, qué argumentos contribuyeron a la «psicología de la amenaza» de posguerra hacia la visión del pasado, y cuáles a la afirmación de autonomía y libertad comunera.

Luego, lo que sólo tenía visos de ficción (el control del poder por los campesinos minifundarios con fines políticos inmediatos) adquirió realidad con la férrea decisión del Dr. Francia de despojar a los españoles y sus descendientes criollos de riqueza o poder político. La unidad supuesta se impuso efectivamente gracias a firmes medidas políticas revolucionarias. Con el control y concentración política del poder, Francia consolidó hasta su muerte, la pretendida unidad y homogeneidad social paraguaya. La República del Paraguay es el efecto de esa hazaña: olvido de las desigualdades primordiales y vigencia de un gran sentimiento de unidad y homogeneidad social.

La mirada hacia el pasado de parte de los novecentista estaba permeada también por esta imagen de unidad profunda y centralizadora que extendía la hazaña de Francia hacia la colonia y con ello se encubría las profundas desigualdades entre ciudad y campo, entre ricos y pobres, entre elites intelectuales y trabajadores semiesclavizados, en fin, la negación de la diversidad originaria.

Podemos fácilmente contrastar dichos relatos de post guerra, en clave romántica, con la auroral Edad de Oro del Paraguay y la afirmación expansiva construida en clave independentista: de estilo de gobierno jacobino con el Dr. Francia y mercantilista con Carlos A. López, el sentimiento de unidad nacional se forja en el centralismo de un poder verdaderamente autónomo, libre e independiente.

Una lectura parcial de Voltaire, Rousseau, Volney, Feijoo y Raynal por parte del Dr. Francia y una velada referencia a *El Príncipe* y al *Discurso de la Segunda Década de Tito Livio* de Maquiavelo, nos dan las claves de esa unidad y homogeneidad social sellada con la flamante República. El precio fue borrar cualquier atisbo de disidencia u oposición. Según notables estudiosos de la historia nacional, hemos de retrotraernos a la influencia de la *Pax Augusta* o romana para entender el éxito revolucionario del Dr. Francia. En efecto, en la obra *Inspiración romana en el pensamiento del Dr. Francia* (1976), del jurista Oscar Paciello, y en *Modelo institucional romano e independencia: República del Paraguay 1813-1870* (1986), del italiano Pierangelo Catalano, podemos leer las claves ideológicas que rompen con el modelo monárquico español y configuran el paso hacia otro modelo de estado moderno. En la ideología del Dr. Francia se teje una voluntad tenaz de romper con la dominación española por la ruptura del cetro monárquico y la instauración de magistraturas romanas republicanas (Junta, Triunvirato, Consulado, Dictadura) en simultáneo con la que se estaba ensayando en la Francia revolucionaria (Robespierre, Napoleón).

Todo el sistema político se enfocaba en asegurar la independencia como condición indispensable para la supervivencia. Según el investigador alemán Günter Kahle, autor de *Orígenes y fundamentos de la conciencia nacional paraguaya* (1962), el nacionalismo de Rodríguez de Francia consistió en una praxis revolucionaria anticolonialista. En efecto, la xenofobia hacia los hispanos, la nacionalización de la Iglesia, la confiscación de bienes privados por el estado y la campesinización de la población obedecían a ese único imperativo.

Posteriormente, en el 2º Consulado y el Gobierno Constitucional, se pueden rastrear tendencias Escolásticas (Aristotélicas) justificadoras del poder aristocrático y filosofías Ilustradas (mercantilistas y enciclopedistas) que refuerzan la idea de nacionalidad como paternalismo de la élite dirigente. Esta tendencia es obvia en el pensamiento de Carlos A. López, Juan Andrés Gelly e

Ildefonso A. Bermejo a través de sus respectivas publicaciones: *El Paraguay Independiente* (1844) del primero, *Semanario de Avisos y Conocimientos Útiles* (1853), *Ecos del Paraguay* (1855) del siguiente y *La Aurora* (1860) del último.

La tendencia romántica de influencia francesa e inglesa se fortalece con Francisco López (quien experimentó en Europa el auge del periodismo y la novela folletinesca) y Natalicio M. Talavera y sus periódicos de trinchera *Cabichui*, *El Centinela*, *La Estrella y Cacique Lambaré* (1867-1869), inspirados en los nacionalistas Walter Scott (inglés), Thomas Carlyle (escocés) y los liberales franceses Lamartine, Chateaubriand, Guizot, Thiers y Michelet. Y aunque tardíamente, prosigue en la postguerra influyendo en pensadores como Juan Silvano Godoy y el joven novecentista Juan E. O'Leary (cf. Amaral, 2010; Orué Pozzo, 2007).

Como hemos visto hasta ahora, el proceso de constitución en nación cristaliza con el estado independiente en la época del Dr. Francia y en los gobiernos que le siguieron, Carlos A. López y Francisco Solano López. Aunque no será evidente como ideología propiamente dicha¹¹ hasta llegada de la Guerra de la Triple Alianza, momento en el cual sirve de instrumento oficial para la movilización y el disciplinamiento de la población (Makarán, 2014: 37).

Tan poderosamente influyente fue este conflicto bélico internacional que el investigador norteamericano Thomas L. Whigham no duda en afirmar que las naciones que hoy día componen el Mercosur se habrían convertido en naciones modernas a partir de dicha guerra. Según él, este fue el catalizador que empujó a Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay a transitar por los caminos de la modernidad (Casal y Whigham, 2012: 17). Para este historiador, el caso paraguayo es único y sostiene que en el año 1860 la única nación o cuasinación que existía en el Plata era

¹¹ Para los padres del marxismo clásico, Marx y Engels, para quienes el problema ideológico constituyó un problema central, la ideología propiamente dicha es siempre del Estado, ya que si bien existen ideologías «espontáneas» (como en la conciencia mitológica de las sociedades preclásicas), el Estado sigue siendo la primera fuerza ideológica. (Véase Zizek, 2003: 28)

Paraguay. Whigham señala que esto se debió a su población casi homogénea que compartía ciertas tradiciones estrechas de patrimonialismo y solidaridad comunal, así como también el idioma guaraní, que le confirieron una identidad que no se observaba aún en sus vecinos. El gobierno del Doctor Francia y su política de aislamiento y fortalecimiento de las costumbres campesinas habría sido esenciales para crear esa precoz identidad nacional.

Por otra parte, Whigham reconoce que esta identidad nacional que se fue forjando no estuvo libre de contradicciones. Por ejemplo, cuando Don Carlos y después su hijo, el Mariscal López, no reconocieron a su sociedad como bilingüe y rechazaron el elemento guaraní que ella contenía, valorando más el europeo.¹² No obstante, según Whigham, Francisco Solano López habría impulsado desde su gobierno el fomento de un nacionalismo guerrero a través de fiestas organizadas por el Estado en donde participaban principalmente las clases bajas, se tocaba música popular y se bebía mucho, y el que no asistía corría el riesgo de ser acusado de antipatriota. El régimen Lopista se valió además, durante el conflicto bélico, de algunos periódicos de corte popular y guerrero (cf. *supra*) para infundir el ánimo nacionalista en las masas, algo con que los enemigos del Paraguay no contaban (Casal y Whigham, 2012: 26-27). El mismo Mariscal, que al principio había despreciado la cultura rural local, fue utilizando cada vez más el guaraní para hablar con sus soldados y oficiales, y hasta con algunos europeos.

La historiografía novecentista y el concepto de nación

Contrariamente a lo que otros historiadores sostienen acerca del prolongado influjo del romanticismo entre los novecentistas, hemos de pensar en un giro conservador, que Amaral identifica como «posromántico». Al filo de 1900, el idioma francés estaba de moda, se enseñaba desde hacía una década en el Colegio

¹² Recuérdese que la Constitución de 1844 no contenía ni una palabra en guaraní.

Nacional. Indirecta y desfasadamente, nuestro nacionalismo novecentista es de cuño esencialmente arielista, influencia gravitante del *Ariel* (1900) del uruguayo José Enrique Rodó. El arielismo propone delegar la conducción política en la élite intelectual. Aunque desconectado y en contradicción con las necesidades y aspiraciones de las clases oprimidas, lamentablemente prendió ampliamente en las élites intelectuales americanas. Las miradas se dirigen al parnasianismo y el modernismo francés y el arielismo se inspira en escritores contemporáneos a ellos como Taine, Renán y Barrès, que difunden la noticia periodística del revanchismo militar del Gral. Boulanger contra la toma de Lorena-Alsacia por Alemania, la formación de la *Liga de los patriotas* de inspiración antisemita (Caso Dreyfus) y el creciente nacionalismo sostenido por la derecha conservadora.

El término «nacionalismo», calificado todavía de neologismo en el *Larousse* en 1874, se hace de uso corriente en los veinte últimos años del siglo XIX, especialmente por influencia de Barrès (*Scènes et doctrines du nationalisme*).

Pero este nacionalismo francés de finales del XIX y principios del XX es muy diferente del nacionalismo liberal y romántico de un Mazzini o un Michelet. (Touchard, 1983: 526)

Sin embargo, entre los novecentistas no hubo reacción local al despojo aliado a extensos territorios paraguayos ocupados, sino una adhesión a las ideas krausopositivistas y liberales impuestas mucho después de la Guerra Grande, tras las revoluciones liberales de 1904 y 1908. Aparentemente, ante el trauma de la guerra hay resiliencia, es decir, adaptación a la realidad; sin embargo, el agujero de lo Real no se sutura, como diría Jacques Lacan. En el caso paraguayo, las jóvenes generaciones de posguerra –huérfanas en muchos casos– adoptan ideologías racionalizadoras como el krausopositivismo o el liberalismo con las que crean y sostienen un marco de realidad que evita el contacto con la devastación de la Guerra: pobreza, hambre, enfermedad, violencia, explotación. Parapetados en funciones de gobierno, do-

encia, derecho y periodismo, estos intelectuales sostienen la ilusión de «normalidad» y defienden más que nada, los intereses de la burguesía local. Entonces, reactivamente, niegan la «cuestión social» y minimizan el poder del paro obrero.

Mientras la angustia se vela y ahoga en justificaciones, la amenaza se enfoca discursivamente sobre la ilegal penetración boliviana al territorio chaqueño. Por otro lado, la «normalidad» se reinventa bajo falsas esperanzas, tras ciclos espasmódicos de «revoluciones liberales», primero, de los *Cívicos* (1904), luego, *Radicales* (1908), y otras más, sin cambiar nada esencial en la injusta pirámide social, aunque la primera se declare antilusitana y la segunda, una reacción al influjo platense.

La desazón viene cuando se pasa del debate teórico y periodístico a la intolerancia y la lucha fratricida de facciones enfrentadas. [...]

Los saberes en acto sirvieron más a la destructiva conquista del poder que a la solución de los graves problemas estructurales. En este sentido, los saberes son las sedimentaciones de sentido que están superpuestos y sobreentendidos discursivamente (en forma oral y escrita) con una evidencia indiscutible que le da su poder institucionalizado. (Gómez Lez, 2014: 180)

En este contexto, la historiografía de los novecentistas paraguayos fue escrita con el lente y telón de fondo de la Guerra de la Triple Alianza y a las puertas de la amenaza boliviana de avanzar sobre el Chaco. Con la agresión pasada y la nueva amenaza, los novecentistas paraguayos construyen (y en su construcción repiten) los relatos acerca del periodo colonial paraguayo, como la historia victimizada de una colectividad asediada por todos los flancos, contra la sustancial vivencia de la afirmación expansiva que llevó a la Independencia. Esta incapacidad de proyección de la Independencia a futuro, debilitó los festejos y reflexiones tan necesarias en vísperas del centenario de ese acontecimiento (hubo nueva revolución en 1911, que no fue sino otro desplazamiento de facciones liberales en el poder).

Acudimos a la notable contribución de la historiadora nacional Cecilia Silvera de Piris en su *Historiografía paraguaya. Época Independiente* (2003) para clasificar la vigorosa profusión de corrientes y representaciones historiográficas entre los miembros del novecentismo paraguayo, en quienes hemos de lamentar lo poco original o diluido aporte propio, por regla general, subordinada a categorías eurocéntricas. Esta diversidad de pensamientos, sin embargo, cuestiona los intentos unificadores –por parte del historiador Raúl Amaral–, de reunirlos en tanto generación homogénea, aunque muestra al mismo tiempo su común mirada hacia la historia pasada, antes que un enfoque prospectivo de los candentes temas de actualidad de aquel tiempo, con algunas excepciones como Rafael Barrett.

Silvera señala –siguiendo las investigaciones primeras de Amaral (2006)–, la común influencia del krausismo español representado por los docentes españoles Zubizarreta y Olascoaga en el Colegio Nacional y en la novel Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional. En dichas instituciones se formaron de jóvenes los novecentistas paraguayos; otro tanto podemos decir del dominante influjo positivista comptiano en la educación (cf. Silvera, 2003: 58).

La historia científica, que defiende el papel evolutivo de las instituciones culturales y rechaza la obra única de los «Grandes Hombres» y el «culto a los Héroes» inspirado por Thomas Carlyle, está representada por Blas Garay (+1899) y Fulgencio R. Moreno, este último, autor del *Ensayo sobre la independencia del Paraguay* (1912), quien analiza las causas económicas que llevan a nuestra emancipación (cf. Silvera, 2003: 42-44). Moreno afirma que la colectividad paraguaya reaccionó como un solo hombre a los injustos impuestos y privilegios de Santa Fe y Buenos Aires que perjudicaban enormemente a la economía paraguaya y que ese hecho palmario, unió moralmente para desmoronar la hegemonía criolla y española.

La vasta obra del Dr. Cecilio Báez, desde una óptica positivista y evolucionista social spenceriana, comparte con Ignacio

Pane su docencia universitaria de la sociología positivista. El primero defiende y admira el despotismo del Dr. Francia, pero luego lo califica servil y cretinizante en sus continuadores los López, a quienes califica de «gobiernos tiránicos». En Pane se trasluce una sociología positivista pero de tendencia colectivista antiliberal. También positivista, Gomes Freire Esteves hace una elaborada cronología documentada, pero acrítica del Paraguay Contemporáneo.

Báez en su evolución engarza con la corriente liberal, representada propiamente por Gualberto Cardús Huerta y Eligio Ayala. Posee un afán de dominio metódico y enciclopédico del conocimiento racional. Manuel Gondra es un catedrático y líder político eminentemente liberal (cf. Silvera, 2003: 61 ss).

Manuel Domínguez, de inclinaciones hacia un positivismo ambientalista, aunque amigo de O'Leary, en la disputa O'Leary-Báez de 1902, toma más bien la postura sociológica de Cecilio Báez, aunque al mismo tiempo, se inclina por el psicologismo espiritualista y voluntarista similar al primero (cf. Silvera, 2003: 60). En su artículo «La Nación» (recogido en el volumen *El alma de la raza* de 1918), Domínguez admite su referencia a la célebre conferencia de Renán en la Sorbona *¿Qué es una nación?* (1882) (cf. Domínguez, 1946: 112-113). Resume en el epígrafe, su concepción de la nación en estos términos:

Unidad étnica con fisonomía propia es la nación. Cada nación tiene su carácter grabado, más que en el cuerpo, en el alma, y que la constituye en personalidad diferente de las otras. Causas que se llaman naturales, étnicas y psicológicas determinan el carácter nacional. (Ibid.: 99)

Gracias a numerosas citas de autores europeos y americanos, pasa a detallar lo que poco antes recibió el nombre de «geopolítica» (1916) por parte del sueco Rudolf Kjellén, es decir, la múltiple influencia de factores físicos y ambientales que derivó – en ciertos autores posteriores– en un determinismo nacionalista (cf. Hennig-Körholz, 1977: IX-XI; Touchard, 1983: 532).

Con Juan Emiliano O'Leary ocurre una evolución desde el romanticismo revisionista hacia el nacionalismo antipositivista derivada de esa confrontación intelectual con Báez que, de la crítica al darwinismo social y su teoría del predominio del fuerte sobre el débil, pasa a la reivindicación nacionalista de la figura del héroe máximo.

Generalmente suele unificarse los términos lopizta y nacionalista, para identificar las características de esa polémica histórica, pero hay que aclarar que la concepción, si así pudiera llamárselo del lopizmo es de 1903. Apareciendo recién 16 años más tarde [1919] la explicación del nacionalismo que tiene un sentido netamente paraguayo sin vinculación con otros nacionalismos en particular de origen europeo. (Silvera, 2003: 81)

Este periodo engarza suficientemente con Natalicio González, Justo Pastor Benítez, Jover Peralta y Juan Stefanich en la metodología revisionista nacional posterior, aunque orientadas por influencias europeas de moda como el determinismo geopolítico y otras diferentes temáticas. A pesar de la gran influencia – no siempre reconocida– de O'Leary sobre otros investigadores, quién se decía «cronista paraguayo», antes que historiador, no hizo escuela, sino que transmitió al pueblo paraguayo el sentimiento nacionalista con un sentido de misión divina.

En cuanto a la historiografía marxista, hay antecedentes de materialismo vulgar e histórico marxista sin grandes desarrollos en las teorías economicistas y sociológicas del devenir nacional en Fulgencio R. Moreno, y de modo crítico desde la cátedra en Báez y Pane, sin aplicar a su pensamiento una metodología estrictamente marxista.

El tema del materialismo histórico lo trató antes que nadie desde Buenos Aires, en 1912, Eloy Fariña Núñez, precisamente comentando el libro de Moreno: "Estudios sobre la independencia del Paraguay". En el prólogo a «Pro-patria» de Gualberto Cardús Huerta, fechado en París ese mismo año, el Dr. Caballero de Bedoya señala que «para los pueblos jóvenes, todo, aún el sentimiento nacional, la noción de patria, está ligado en estre-

cho determinismo con el materialismo histórico». También el Dr. Rodolfo Ritter aludirá a este tema en 1916 y 1926, y Eligio Ayala lo hará en 1918, en una obra todavía inédita. (Amaral, 2010: 236)

Mucho antes, Rafael Barrett esboza también una temprana crítica desde el anarquismo a las ideas marxistas del Dr. Rodolfo Ritter. Eligio Ayala en su obra *El Materialismo Histórico* (1918, obra citada por Amaral y lamentablemente, inédita hasta 1989) será quien empleará primero con robustez una lectura marxista de nuestra historia, y posteriormente Oscar Creydt.

Vemos panorámicamente en cada una de estas corrientes historiográficas, posiciones afines o antagónicas hacia el concepto de «nación», esencialmente de influencia europea. En la corriente marxista local, por ejemplo, encontramos un internacionalismo de intenciones en sus primeros pasos por estas tierras – especialmente en la década de 1920– pero, como veremos en otro apartado, poco a poco irá sucumbiendo a la seducción nacionalista y abandonando casi por completo su vocación internacionalista. Por otro lado, lo que Amaral llama 2ª Generación novecentista o postnovecentistas, constituirá un pensamiento nacional genuinamente paraguayo, que encuentra su cenit en Natalicio González (cf. Amaral, 2006: 42).

Natalicio González, ideólogo nacionalista

La ilusión de la identidad nacional está compuesta por dos figuras simétricas: proyecto y destino (Balibar, 1988: 136). Esta doble ilusión consiste, por un lado, en creer que las generaciones que se suceden durante siglos en un territorio más o menos estable, con una denominación más o menos unívoca, se transmiten una sustancia invariable; y por el otro, en creer que esta evolución era la única posible, cuando en realidad pudo haberse dado de varias maneras.

Pero a pesar de ser una ilusión, el mito de los orígenes y la continuidad nacionales es una de las formas más efectivas de

ideología que existen, por lo que resultaría interesante conocer la evolución interna de uno de los constructores de mitos nacionales más influyentes que ha tenido nuestra historia: Natalicio González.

Según relata el propio Natalicio González en su libro *Vida y pasión de una ideología* (1982: 33), Efraín Cardozo había dividido su vida en dos etapas contrapuestas: una primera, de tendencia liberal, en la que prefirió los métodos pacíficos de la democracia a la conspiración; y otra segunda, en la que conspiró contra la ideología liberal. En este mismo relato, Natalicio afirma que Cardozo está equivocado al subrayar esta última etapa antidemocrática y afirma, por ejemplo, que él nunca fue a golpear la puerta de los cuarteles, que él nunca buscó la interferencia del ejército en la vida democrática del país y sostiene, a su favor, que él creía que la solución de los problemas sociales, económicos y políticos pasan por la inteligencia y no por la fuerza.

Por otro lado, Natalicio González nunca ocultó su simpatía juvenil por las ideas del liberalismo, ya que, según él mismo ha declarado, perteneció a una generación de jóvenes fascinados por pensadores como Lamartine, Spencer, Renan y Jean Lorrain. Y según nos dice, a tal punto estaba de moda en el coloradismo esa doctrina que los diarios colorados trataban de pseudoliberales a los propios liberales por no ajustarse a la doctrina. «Pertenece a una generación imbuida de la doctrina liberal [...] una generación individualista, anárquica, que procuraba importar ideas y hábitos exóticos», reflexiona años después Natalicio (González, 1982: 33).

Pero con quien dice haber conocido la primera sacudida espiritual que resquebrajó las bases de sus antiguas creencias fue con el filósofo francés Bergson.¹³ Fruto de aquella lectura bergsoniana fue un ensayo de juventud titulado *La misión del arte*.

¹³ Este pensador también había dejado sus huellas en el alma de otro reconocido político y pensador paraguayo, el liberal Eligio Ayala.

En otra parte de su *Vida y pasión de una ideología* combate abiertamente también otra aseveración de Efraín Cardozo, la cual ubica la raíz de su ideología en los escritos de otro pensador francés: en este caso el pensador nacionalista Charles Maurras. Natalicio rechaza el paralelismo que hiciera Cardozo entre el nacionalista francés y él, diciendo que en su caso, no se puede encontrar el antisemitismo de Maurras y ataca a Cardozo tildándolo de publicista liberal cuyas comparaciones son fruto de una fértil imaginación. Menos tenso se muestra en otro caso en que intentaron filiar sus ideas. Según comenta, se trató esta vez de un profesor de la Universidad de Colombia –cuyo nombre no menciona– que le señaló como fuentes lejanas de su ideología a Herder, Savigny y a Goethe. Y si bien recibe esto como un halago, vuelve a salir al paso para decir que tanto el profesor colombiano como Efraín Cardozo «...no han logrado dar con la filiación de mis ideas. ¿Volveré a recordar que no es de hoy que comencé a estudiar, casi pasionalmente, al más armonioso y sugestionante filósofo ateniense?» (González, 1982: 43). Y aunque no menciona directamente en este último pasaje el nombre de ningún filósofo,¹⁴ Natalicio afirma y reafirma que se formó en la cultura griega, y usa esto como un argumento para defenderse de sus contemporáneos que lo acusaban de fascista. Dice que Mussolini y Maurras son fundamentalmente latinos y que en cambio él tenía una formación cultural de raigambre helénica.

Nuestra ideología no debe buscarse en los escritos de Mussolini sino en el ideario del partido en que militamos. Quien conozca ese ideario ha de convenir con nosotros en que difiere fundamentalmente del fascismo. Difiere hasta en lo más vital que existe en la ciencia política: en la concepción del Estado. (González, 1982: 47)

Junto con su entrañable amigo, el periodista colorado Víctor Morínigo, atacó el liberalismo por considerarlo ya agotado, una

¹⁴ Se trata de Platón, ya que en varios pasajes menciona el peso que ha tenido este filósofo en su forma de pensar. Y esto se explica en el hecho de que todo nacionalismo contiene un componente importante de metafísica idealista.

ideología a la que no le niega su brillo en el siglo XIX, pero en ese momento para ellos ya pertenecía al museo (cf. González, 1982: 34).

Fui y soy un ideólogo limpio de todo vestigio de la arcaica doctrina liberal. El ideario colorado lo prueba definitivamente. No es culpa mía que la gente que no sepa discernir por vivir alejada de las especulaciones filosóficas, crea que todo lo que no es liberal es totalitario. La doctrina estructurada en el Ideario es la misma que desarrollé en *El Paraguay Eterno*, en *El Paraguay y la lucha por su expresión*, en *Cómo se construye una nación*, en *El Estado servidor del hombre libre*, y en varias monografías, entre las que se destaca *Teoría y práctica de la libertad*. Se trata de un sistema ideológico que tiende a estructurar la libertad efectiva y la democracia viviente, en profundidad y también horizontalmente, a fin de que ellas se incorporen a los hábitos colectivos y se conviertan en una fuerza vital que anime todas las actividades de nuestro pueblo. (González, 1982: 47)

Como él mismo va confesando a lo largo de sus obras más importantes, su mirada cada vez se centrará más en el horizonte nacional, y quien más influiría en ella sería en definitiva su maestro, Juan E. O'Leary.

El influjo de la campaña nacionalista de Juan E. O'Leary, que conmovió a la nación con su mensaje brillante y apasionado; una cultura más sedimentada; mi breve actuación en el Parlamento; la experiencia adquirida en la dirección de mi partido, y sobre todo, la lectura de Platón en excelentes traducciones francesas, me impulsaron hacia una interpretación paraguaya de la vida, hacia el análisis de lo que piensa, siente y quiere el campesinaje. (González, 1982: 34)

Pero no solamente el influjo de las ideas de estos hombres lo acercaron al nacionalismo, su contacto con el pueblo campesino –en su Villarrica natal– será fundamental: Ingresa al coloradismo el 8 de setiembre de 1916. Acompaña al doctor Juan Manuel Frutos por el interior del país en casi todas sus giras políticas. Dice haber transitado por caminos de dolor y sangre, y relata la anécdota de un joven yaguaronino muerto de un balazo en la frente por la mazorca liberal. «Descubrí con sorpresa que el cam-

pesino, sin buscar normas de vida en el libro europeo, tenía aspiraciones concretas y una ideología sintetizada en su concepción del hombre paraguayo libre.» (Ibíd.), comenta.

De su fascinación juvenil por la ideología liberal, Natalicio González pasó a constituirse en uno de los más acérrimos enemigos de dicha ideología al tiempo de erigirse como uno de los máximos ideólogos del nacionalismo paraguayo. En su obra cumbre, *El Paraguay eterno* (1935), mediante la distinción entre país real y país legal trató de demostrar que el liberalismo representaba lo *exótico* frente a la tradición *autóctona*, así lo asegura el escritor Guido Rodríguez Alcalá (en Bosio y Déves-Valdés, 2006: 143), quien, incluso lo acusa de «agente propagandista de Juan Vicente Gómez»¹⁵ y de haber difundido permanentemente ideas fascistas en la revista que dirigió, *Guaranía*. Según este escritor, Natalicio había llegado a la presidencia del Paraguay con el lema: «A tiros y a sablazos, Natalicio al palacio.» (Rodríguez Alcalá, en Bosio y Déves-Valdés, 2006: 138).

Por su posición crítica hacia el liberalismo y por su defensa de un tipo de Estado fuerte, muchas veces se ha dicho que en Natalicio se puede encontrar muchas afinidades con la ideología socialista. Sin embargo, Rodríguez Alcalá rechaza tajantemente esta idea diciendo que:

Se ha dicho que González fue socialista; sin embargo, su crítica al liberalismo no es socialista sino fascista. En efecto, mientras que el socialismo pretende hacer reales las promesas de la Ilustración (libertad, igualdad, fraternidad), yendo más allá de las limitaciones del liberalismo, el fascismo las desconoce. El socialismo acusa al liberalismo de no haber cumplido sus promesas –en principio buenas–; el fascismo habla de «excluir» al liberalismo (Maurras) y de «extrangularlo» (González). La crítica del liberalismo de González se basa en Maurras, autor a quien cita *in extenso* para justificar sus «objeciones al Estado liberal.» (Rodríguez Alcalá, en Bosio y Déves-Valdés, 2006: 18)

Las acusaciones de Rodríguez Alcalá se basan en la filiación que éste establece entre el discurso de González y una tradición

¹⁵ Juan Vicente Gómez fue presidente de Venezuela bajo un régimen autoritario entre 1908 y 1935.

conservadora de intelectuales (Renan, Taine y Barrés) que culmina en el nacionalismo de Maurras, en la cual estos tres factores son determinantes: tierra, raza e historia.

«Raza y geografía son los factores determinantes del hombre», dice Natalicio en *El Paraguay eterno*, una obra cuyo propósito no fue puramente estético, sino más bien político. Rodríguez Alcalá critica duramente de esa obra, su poca claridad en la utilización de conceptos como nación, sangre o raza, propios de la propuesta de Maurras, y llega incluso a cuestionar la presencia de Natalicio en la galería de los filósofos paraguayos. «Es curioso que González pueda gozar de una reputación de filósofo, ya que en *El Paraguay eterno*, obra que no tiene nada de original, no hay un solo concepto claramente definido.» (Rodríguez Alcalá, en Bosio y Déves-Valdés, 2006: 143), ha dicho en su momento Rodríguez Alcalá.

Aunque esta crítica de Rodríguez Alcalá sobre el valor intelectual de la obra de Natalicio es compartida por muchos, se debe tener en cuenta la función política que desempeña. Lo que hay que tener en consideración aquí es que no existe una correspondencia necesaria entre profundidad conceptual de una ideología y su efectividad política, es decir, no siempre las ideologías con un mayor aparato conceptual funcionarán mejor en el campo político (Anderson, en Borón *et al.*, 2006: 384). El nacionalismo como idea política era, según Perry Anderson, comparada con el socialismo y el liberalismo, más pobre. Poseía un relativo vacío conceptual, aunque lo compensó sobradamente con su extremada plasticidad, ya que pudo combinarse en formas muy variadas tanto con el capitalismo (chauvinismo), con el socialismo (fascismo), así como también con los movimientos revolucionarios de liberación nacional del Tercer Mundo.

El nacionalismo es la prueba más palpable de eso, ya que en ningún lugar del planeta se ha destacado por engendrar grandes pensadores (con honrosas excepciones, como la de Fichte), porque como hemos visto en las primeras páginas de esta sección, se trata de una ideología que moviliza a sus masas –y en

esto ha sido fenomenalmente exitosa en el siglo que pasó– con una apuesta más cercana a lo sentimental, a lo visceral –por no decir a lo irracional– que apelando a complejos constructos teóricos. Si lo que realmente quería hacer Natalicio era –como él mismo reconoce en las primeras páginas de su famoso libro– una obra de alcance político y no solamente estético, entonces se puede decir que cumplió con su objetivo, ya que su figura se convirtió en una pieza clave del nacionalismo colorado y de otros sectores políticos. Para algunos historiadores, llegó incluso a influir en el pensamiento de los nacionalistas que llevaron a cabo el golpe franquista de 1936 y los regímenes militares que vinieron después (Rivarola, en Bosio y Devés-Valdés, 2006: 248).

Consideraciones finales

El nacionalismo en Paraguay como en otras partes del mundo ha demostrado ser una de las ideologías más movilizadoras que se conocen y sus modestas elaboraciones conceptuales no le impidieron construir un artefacto llamado la Nación paraguaya, que al igual que otras «comunidades imaginadas» del planeta se fue forjando de manera contingente a partir del arrollador impulso de una economía-mundo llamada capitalismo y de ciertos sentimientos de pertenencia colectiva que ya existían antes de la existencia del Estado paraguayo.

Su falta de profundidad intelectual ha sido compensada ampliamente con una gran elasticidad que le permite asociarse a casi todo el espectro ideológico existente. Se ha ligado sobre todo a ideologías de derecha, pero también la izquierda local ha recurrido a su efectividad para movilizar a las masas.

Las bases del nacionalismo paraguayo fueron puestas por el Doctor Francia y con los López serán utilizadas desde el Estado, como ideología oficial, para movilizar a la gente. Sin embargo, será después del desastre de la Guerra Grande que el nacionalismo cobrará más relevancia que nunca, ya que su gran poder de cohesión se utilizará nada menos que para refundar la Nación.

Entre las manifestaciones más efectivas del nacionalismo en nuestro país, que surgen justamente después de la catástrofe bélica de 1870, encontramos que la producción de mitos ocupa un lugar gravitante, sobre todo aquel que está relacionado con el mestizaje. Mediante este mito –entendido mito como ideología– se ha logrado hasta ahora armonizar o directamente borrar las diferencias reales que existieron y aún hoy existen entre los grupos humanos que componen esta nación, sobre todo a nivel socioeconómico.

La necesidad de construir una identidad que de alguna manera compense la terrible humillación padecida con la guerra propició la formación de relatos míticos recurrentes en donde el elemento guaraní ocupará un lugar central para lograr una identidad cultural y lingüística propia. Un lugar central por lo menos en el discurso oficial nacionalista, porque sabemos que la realidad es muy distinta.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Perry (2002). «Internacionalismo: un brevario». En *New Left Review*, N° 14, mayo-junio, Madrid: Akal.
- _____ (2006). «La ideas y la acción política en el cambio histórico». En Borón, Atilio; Amadeo, Javier; González, Sabrina. *La teoría marxista hoy, Problemas y perspectivas*, Colección Compus Virtual CLACSO, Buenos Aires, pp. 379-392. Disponible en la web en: [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/pdf>].
- Amaral, Raúl (2006). *El novecentismo paraguayo. Hombres e ideas de una generación fundamental del Paraguay*. Asunción: Servilibro.

- _____ (2010). *La filosofía en el Paraguay. Anticipos 1914-1918*. Asunción: FONDEC – Intercontinental.
- Bareiro Saguier, Rubén (1990). «La generación nacionalista-indigenista y la cultura guaraní». En *De nuestras lenguas y otros discursos*. Asunción: Biblioteca de Estudios Paraguayos, Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción, vol. 34.
- Balibar, Etienne (1998). «La forma nación: historia e ideología», en Wallerstein, Immanuel y E. Balibar, *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA, pp. 135-167.
- Bosio, Beatriz y Eduardo Dévés-Valdés [Comp.](2006). *Pensamiento paraguayo del siglo XX*. Asunción: Intercontinental.
- Casal, Juan Manuel y Thomas L. Whigham (2012). *Paraguay: El nacionalismo y la guerra*. Actas de las primeras jornadas internacionales de historia del Paraguay en la Universidad de Montevideo. Asunción: Servilibro.
- Catalano, Pierangelo (1986). *Modelo institucional romano e independencia: República del Paraguay 1813-1870*. Asunción: Comuneros.
- Domínguez, Manuel (1946). *El alma de la raza* (1918). Buenos Aires: Ed. Ayacucho.
- Eagleton, Terry (2000). «Nacionalismo: el caso Irlanda». En *New Left Review*, ISSN 1575-9776, n° 1, ejemplar dedicado a El nacionalismo en tiempos de globalización, pp. 51-72.
- _____ (2001). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
- García Mellid, Atilio (1963). *Proceso a los falsificadores de la historia del Paraguay. Tomo I*. Buenos Aires: Ed. Theoría.
- Gómez Lez, Osvaldo (2003). *Tau y Keraná. Una hermenéutica de la cultura paraguaya*. Tesis de licenciatura inédita, Asunción.
- _____ (2014). «I Ciencia Saber y Verdad en el Paraguay de 1900». En *Pensadores (as) del 900*. Gómez Lez, Osvaldo y Miguel Zarza (Comp.) Asunción: CIF – SNC.

- González, Natalicio (1982). *Vida y pasión de una ideología*. Asunción: Ediciones Napa.
- _____ (1996). *Textos escogidos*. Asunción: El Lector.
- Gellner, Ernest (2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editora.
- Hennig, R y L. Körholz (1977). *Introducción a la Geopolítica*. Buenos Aires: Ed. Pleamar.
- Hobsbawm, Eric (1998). *Naciones y nacionalismos. Desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica (Grijalbo Mondadori).
- Jay, Richard (2009). «Nacionalismo». En Eccleshall, Robert *et al*, *Ideologías políticas*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 187-217.
- Kahle, Günter (2005). *Orígenes y fundamentos de la conciencia nacional paraguaya* (1962). Asunción: Instituto Cultural Paraguayo-Alemán.
- Makarán, Gaya (2014). *Paraguay: El nacionalismo y sus mitos*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Necker, Louis (1990). *Indios Guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 7, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción.
- Orué Pozzo, Anibal (2007). *Periodismo en Paraguay. Estudios e interpretaciones*. Asunción: Arandurä.
- Paciello, Oscar (1976). *Inspiración romana en el pensamiento del Dr. Francia*. Asunción: Ed. Del Autor.
- Ricoeur, Paul (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Ed. Megápolis.
- Rivarola, Milda (2016). «La Guerra Grande y los Estados-Naciones del Plata». En VV.AA *Más allá de la Guerra. Aportes para el debate contemporáneo*. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura.
- Rodó, José Enrique (1984). *Ariel*. Biblioteca Joven. México: Fondo de Cultura Económica.

- Silvera de Piris, Cecilia (2003). *Historiografía paraguaya. Época Independiente. Primera Parte*. Asunción: Ed. De la Autora.
- Touchard, Jean (1983). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Vera, Helio (1988). *En busca el hueso perdido*. Asunción: RP Ediciones.
- Žižek, Slavoj (2000). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós: Buenos Aires.
- _____ (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

EL COMUNISMO EN PARAGUAY. HISTORIA DE UNA IDEA Y DE UNA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Christian Lugo

Introducción

Si como ha afirmado Guido Rodríguez Alcalá (1987), lo que ha caracterizado a buena parte del campo ideológico paraguayo es el eclecticismo y la falta de coherencia entre la doctrina declarada y las prácticas de los principales partidos políticos locales, podríamos decir que el comunismo paraguayo ha practicado a lo largo de su historia una lealtad casi inquebrantable a una matriz ideología que por mucho tiempo se mostró monolítica.

Al estar fuertemente ligado a un organismo como el Comintern,¹⁶ el telón de fondo teórico del comunismo paraguayo, al igual que su pares de otras partes del mundo, estuvo permanentemente atado de alguna forma a los debates internos y a los vaivenes de la política de la Internacional Comunista mientras duró, y luego, cada vez más, a la política exterior de la URSS. Es por eso que consideramos que la sola dimensión nacional, y mucho menos la local, no puede dar cuenta del proceso en que se vio envuelta la ideología comunista en Paraguay. Sobre todo teniendo en cuenta la manera inicial como se presentó el proyecto político comunista: como una revolución que debía llevarse a cabo a escala planetaria y para la cual era necesaria la formación de un partido comunista mundial.

¹⁶ El Comintern (Komintern, según su abreviatura rusa) es la III Internacional o también llamada la Internacional Comunista (IC), una organización fundada en 1919 por iniciativa de Lenin y el partido bolchevique a partir del quiebre entre los socialistas reformistas y los socialistas revolucionarios que ya se había dado durante la II Internacional. Se trata de una organización que tenía como objetivo primordial provocar revoluciones en todo el mundo y posteriormente elaborar teorías sobre ellas. En este trabajo utilizamos la forma de su abreviatura en inglés, Comintern, por ser ésta la más usada en Latinoamérica.

Por ello, el objetivo principal de este trabajo será mostrar algunas relaciones de aquel comunismo internacional con el comunismo local, representado ideológicamente y como movimiento político en Paraguay por el Partido Comunista Paraguayo (PCP). Los cambios que se fueron operando dentro del seno de la Internacional Comunista primero, y luego en el Estado Soviético, son fundamentales para entender las diferencias de interpretaciones y posiciones que se fueron adoptando a lo largo de la historia de los denominados socialismos realmente existentes, así como también al interior de los distintos movimientos comunistas nacionales. Por lo que intentaremos mostrar algunos de los giros más importantes que se fueron operando en el comunismo internacional, ya sea en cuanto a ideas o en lo que se refiere a líneas políticas concretas, y vincularlos al desenvolvimiento político del PCP y de su principal figura, Oscar Creydt, desde su fundación hasta la caída de la dictadura de Stroessner.

Se trata de un intento apenas provisional de establecer dichos enlaces y de comenzar a estudiar las condiciones en que se dio la asimilación en nuestro país de una de las ideologías más movilizadoras y expandidas de la historia.

Nuestro trabajo se iniciará con un brevísimo rastreo de la idea de comunismo, para de inmediato pasar a intentar aclarar el uso que se ha dado a los términos socialismo, comunismo y marxismo. Así como también, en esta primera parte, trataremos de hacer un recuento del repertorio de las ideas más importantes que ha utilizado esta tradición teórica y política. Posteriormente, intentaremos analizar cómo se dio la aparición del comunismo en Paraguay y cómo se relacionó a lo largo de su historia con los principales centros de poder políticos del comunismo a nivel mundial. Esto último lo haremos no sin antes ocuparnos de la llegada del marxismo a Latinoamérica y de la influencia teórica ejercida por la Internacional Comunista en los países coloniales, y en todo el mundo, ya que estos contextos nos servirán para entender algunas de las principales propuestas ensayadas por el PCP.

Los orígenes del comunismo

Para rastrear los orígenes de la idea de comunismo podríamos remontarnos a las propuestas elaboradas por Platón en *La República* en donde habla de una abolición de la propiedad privada (no para todas las clases sociales sino solo para las clases superiores y los dirigentes del Estado) y de un régimen estatal en el que los ciudadanos ya no se encargarían de la crianza y educación de sus hijos, pues estas pasarían a ser potestad exclusivas del Estado. O podríamos fijarnos en los primeros cristianos que criticaban la riqueza por considerarla mala en sí misma y predicaban y practicaban las bondades de la vida en común, ideas y prácticas que tendrán una influencia decisiva en varias órdenes monásticas que aparecen en la Edad Media. O, ya en la Edad Moderna, podríamos detenernos en el pensamiento utópico de intelectuales de los siglos XVI y XVII como Thomas Moro y Tommaso Campanella. Como así también, podríamos buscar ideas y prácticas comunistas en plena Revolución Inglesa entre *los niveladores* (mediados del Siglo XVII) y, más adelante, en la Revolución Francesa, en el político François Babeuf y en los llamados socialistas utópicos: Saint-Simon, Cabet, Owen y Fourier.

Sin embargo, no será hasta mediados del siglo XIX, con la aparición del socialismo marxista, que el comunismo se proclamará como tal. Y, según el filósofo francés Alan Badiou, el sentido genérico que recibe la palabra «comunista» en su «Manifiesto canónico» es el de un rechazo tajante de que la lógica de clase, al tiempo de convertirse en un llamado a superarla.

La hipótesis comunista establece que es practicable una organización colectiva diferente que elimine la desigualdad en la distribución de la riqueza e incluso la división del trabajo. La apropiación privada de enormes fortunas y su transmisión mediante la herencia desaparecerán. La existencia de un Estado coercitivo, separado de la sociedad civil, dejará de presentarse como una necesidad: un largo proceso de reorganización basado en una libre asociación de productos asistirá a su extinción. (Badiou, 2008: 32)

La idea de comunismo, entonces, empieza a adquirir fuerza como nunca antes y a presentarse como una oposición radical a aquel orden que persiste desde la Antigüedad, en el que se subordina el trabajo a una clase dominante. Pero esta idea deberá esperar los primeros años del siglo XX para plasmarse en una alternativa política concreta frente al capitalismo, un sistema político y económico que defendía la propiedad privada y se había convertido en el nuevo orden establecido, cuyo poder «descansaba, aún en gran medida, en la tradición, la costumbre y las fuerza más que en cualquier conjunto de ideas teóricas» (Anderson, en Borón, 2006: 384).

¿Socialismo, comunismo o marxismo?

El comunismo surgido a mediados del Siglo XIX era deudor directo de una tradición de pensamiento político llamada socialismo, por lo que en muchas ocasiones los términos comunismo y socialismo pueden llegar a confundirse.

En el célebre *Manifiesto comunista* de 1848, los fundadores del marxismo, Marx y Engels, prefirieron usar el término comunismo antes que el de socialismo para nombrar su teoría y práctica políticas y para desmarcarse de aquel socialismo desarrollado después de la Revolución Francesa. Marx había criticado duramente las teorías y prácticas socialistas desarrolladas por figuras como Saint-Simon, Owen y Fourier, acusándolas de utópicas, por no basar sus teorías en el estudio real de las condiciones materiales y económicas de la sociedad y creer que la transformación social se daría a través de cambios en la educación o mediante reformas que llevarían a la humanidad hacia la felicidad y la justicia. Por su lado, el autor de *El Capital* presentaba un socialismo de corte científico que en la historia de las ideas políticas se conoce simplemente como marxismo.¹⁷ Varios

¹⁷ Para Terry Eagleton, una de las figuras académicas de los últimos tiempos que más ha defendido la tradición marxista, «el marxismo como discurso emerge cuando es a la vez posible y necesario, como “crítica immanen-

años después de la redacción del *Manifiesto comunista* Engels reflexionaba en el prólogo a la edición alemana de 1890 de esta misma obra sobre las razones de la adopción del nombre «comunismo» diciendo:

En 1847, el concepto de «socialista» abarcaba dos categorías de personas. Unas eran las que abrazaban diversos sistemas utópicos, y entre ellas se destacaban los owenistas en Inglaterra, y en Francia los fourieristas, que poco a poco habían ido quedando reducidos a dos sectas agonizantes. En la otra formaban los charlatanes sociales de toda laya, los que aspiraban a remediar las injusticias de la sociedad con sus potingues mágicos y con toda serie de remiendos, sin tocar en lo más mínimo, claro está, al capital ni a la ganancia. Gentes unas y otras ajenas al movimiento obrero, que iban a buscar apoyo para sus teorías a las clases «cultas». El sector obrero que, convencido de la insuficiencia y superficialidad de las meras conmociones políticas, reclamaba una radical transformación de la sociedad, se apellidaba comunista. Era un comunismo toscamente delineado, instintivo, vago, pero lo bastante pujante para engendrar dos sistemas utópicos: el del «ícaro» Cabet en Francia y el de Weitling en Alemania. En 1847, el «socialismo» designaba un movimiento burgués, el «comunismo» un movimiento obrero. El socialismo era, a lo menos en el continente, una doctrina presentable en los salones; el comunismo, todo lo contrario. Y como en nosotros era ya entonces firme la convicción de que «la emancipación de los trabajadores sólo podía ser obra de la propia clase obrera», no podíamos dudar en la elección de título. Más tarde no se nos pasó nunca por las mentes tampoco modificarlo. (Engels, 1999)

Pero el término comunismo fue usado también por el marxismo más que nada para describir aquella futura sociedad que reemplazaría al capitalismo, en donde las clases sociales serían abolidas así como también la propiedad privada. De acuerdo a este uso, el socialismo es la superación del capitalismo, es un paso previo para la realización del comunismo y un periodo caracterizado por las transformaciones revolucionarias que apuntan a poner las bases para el comunismo como tal. Desde el punto de vista político, el rasgo que sobresale en el periodo socialista

te" del capitalismo y, por tanto, como producto de la época que desea transformar». *Ideología* (Barcelona: Paidós, 1997), 18.

es la formación de un tipo especial de Estado que se dio en llamar la dictadura del proletariado.

La socióloga marxista chilena Marta Harnecker ha hablado de la confusión que muchas veces generaron los términos socialismo y comunismo entre los propios simpatizantes de Marx y explica que éste, en sus últimas obras,¹⁸ había señalado que la sociedad que reemplazará a la sociedad capitalista no se creará de la noche a la mañana sino que será construida mediante un proceso que tendrá principalmente dos etapas: una etapa inferior, en la que aún se podrán observar muchos de los rasgos que caracterizan a la sociedad capitalista; y una etapa superior, en donde se logren poner en práctica todos los principios de la nueva sociedad. Lenin denominó a la etapa inferior socialismo y reservó el término comunismo para la etapa superior.¹⁹ Pero ambas etapas forman parte de un mismo modo de producción: el modo de producción comunista, basado fundamentalmente en la propiedad social de los medios de producción. Del mismo modo, de acuerdo a esta manera de ver las cosas, en el modo de producción capitalista encontraríamos dos etapas: la inferior, que es la de la manufactura; y la superior, que es la de la gran industria, basadas ambas en la propiedad privada capitalista de los medios de producción (Harnecker, 1979:8).

Será Lenin quien en 1918, durante el VII Congreso del partido bolchevique, plantea la revisión del programa y el cambio de nombre del partido.²⁰ Con el proletariado en el poder, la denominación de partido «socialdemócrata» utilizada por entonces por los socialistas rusos había quedado desfasada y el concepto tradicional de democracia –entendido como democracia burguesa– se replantea fuertemente (Elorza en Mellón, 2008: 113). Al año

¹⁸ Se refiere a la obra tardía de Marx *Crítica del Programa de Gotha*, escrita en 1875.

¹⁹ Según Lenin –siguiendo la teoría el estado de Marx–, en esta fase superior, el Estado dejaría de existir, ya que es considerado un instrumento de dominación y represión que en la sociedad comunista ya no será necesario. «...sólo el comunismo suprime en absoluto la necesidad del estado, pues bajo el comunismo no hay nadie a quien reprimir, nadie en el sentido de clase, en el sentido de una lucha sistemática contra determinada parte de la población». *Estado y revolución* (Barcelona: Planeta, 1993), 133.

²⁰ Con lo cual Lenin estaría retornando a Marx y la Liga de los comunistas de 1847.

siguiente, con la creación de la III Internacional (Comintern), auspiciada también por Lenin, la cuestión de la adopción del nombre de «partido comunista» se vuelve obligatoria para todas aquellas organizaciones políticas que quieran formar parte de dicho organismo internacional. Así lo estipulaba la condición número diecisiete, de veintiuna establecidas en el Segundo Congreso de la III Internacional celebrado entre el 19 de julio y el 7 de agosto de 1920:

De acuerdo con lo que precede, todos los partidos adherentes a la Internacional Comunista deben modificar su nombre. Todo partido que desee adherirse a la Internacional Comunista debe llamarse: Partido Comunista de... (Sección de la III Internacional Comunista). Este problema de nominación no es una simple formalidad sino que también tiene una importancia política considerable. La Internacional Comunista declaró una guerra sin cuartel al viejo mundo burgués y a todos los antiguos partidos socialdemócratas amarillos. Es fundamental que la diferencia entre los partidos comunistas y los viejos partidos «socialdemócratas» o «socialistas» oficiales que vendieron la bandera de la clase obrera sea más neta a los ojos de todo trabajador. (*Los cuatro primeros congresos de la Internacional*. Condiciones de admisión en la Tercera Internacional, 2008: 133)

Con esto los bolcheviques estaban desmarcándose definitivamente de la II Internacional, formada principalmente por partidos socialistas y laboristas a los cuales tildaban de *reformistas* por circunscribir los cambios sociales a meras reformas, es decir, a cambios graduales que solo afectan a una parte del sistema capitalista. Las diferencias más grandes entre los llamados socialistas reformistas y los socialistas revolucionarios se agudizaron con las posturas adoptadas frente al estallido de la Primera Guerra Mundial. Los revolucionarios se opusieron tenazmente a participar de una guerra, que ellos tildaron de interburguesa, y acusaron a los socialistas reformistas de «social-patriotas» -término acuñado por Rosa Luxemburgo- de servir a los intereses de sus respectivas burguesías nacionales al alistarse dentro de sus ejércitos.

Esto no impidió que el término socialismo siga utilizándose, como lo hizo Lenin en este texto:

El socialismo, en la medida en que es la ideología de la lucha de la clase proletaria, pasa por las condiciones necesarias de nacimiento, desarrollo y consolidación de cualquier ideología, es decir que está fundado en todo el material del conocimiento humano y presupone un alto nivel científico, de trabajo científico, etcétera... En la lucha de clase del proletariado que se desarrolla espontáneamente, como una fuerza elemental, sobre la base de las relaciones capitalistas, el socialismo es *introducido* por los ideólogos. (Lenin, en Williams, 1980: 87)

El líder bolchevique reserva aquí el nombre de socialismo para referirse a su propia ideología, con lo cual se aparta de Marx y sus elaboraciones sobre el concepto en sí de ideología; primero, porque el concepto en sí de ideología deja de usarse en su connotación negativa de *falsa conciencia* que le dio Marx y se usa de manera «neutra» y hasta aprobatoria (Williams, 1980:87); y segundo, porque según lo expresado en este texto, la ideología del proletariado no es elaborada desde dentro del proletariado, sino que es introducida desde afuera por una *intelligentsia* (Elorza, en Mellón, 2008:115), algo en lo que Marx nunca había pensado.

El ideario marxista

Se suele decir que las fuentes más directas de donde se han surtido las ideas de Marx fueron tres: la economía política inglesa, el socialismo revolucionario francés y la metafísica alemana. Pero si no tuviéramos más remedio que nombrar –incurriendo en el reduccionismo que todo esquematismo conlleva– a algunos de los planteamientos filosóficos de donde más se surtió el pensamiento de este pensador *sui generis*, diríamos que éstas fueron algunas doctrinas filosóficas que resultan francamente antagónicas entre sí. Es el caso del idealismo, el realismo y el materialismo, en donde las dos últimas posiciones se oponen directamente a la primera, aunque sin confundirse en una misma cosa.

El marxismo se define esencialmente como una doctrina materialista y a la vez apela al realismo, por lo que ha combatido decididamente todo tipo de idealismo. Y sin embargo, a pesar de esto último, no ha desechado por completo al factor ideal, por lo que podemos afirmar que desde el punto de vista de su teoría y de su práctica política, se ha debatido siempre entre el idealismo y el realismo, dos posiciones filosóficas que en la historia del pensamiento europeo aparecen como escuelas enfrentadas en torno de la esencia del conocimiento humano. Se trata de dos respuestas metafísicas que dieron los filósofos a la cuestión de cuál es el factor más importante en el conocimiento humano: ¿el sujeto o el objeto?

Este es un tema crucial para la filosofía de Carlos Marx, ya que en ella encontramos que esta dualidad sujeto²¹-objeto no es solamente un problema epistemológico, sino que también es un problema político. Saber cuál de los dos planos es más importante resuelve el dilema político de en qué medida el cambio en la sociedad depende de nosotros, y en qué proporción depende de las condiciones objetivas (estructuras económicas y sociales).

La trayectoria intelectual misma de Marx nos muestra las contradicciones en que se debatió a partir de la atracción que ejercieron sobre él estos dos polos: entre la apuesta a «sujetos humanos prácticos», en su juventud; y «procesos objetivos, semejantes a leyes», en su adultez. Y así ha habido periodos de su vida (juventud) en que sus análisis están muy ligados al idealismo y hubo etapas en que se inclinó mucho más por un marcado objetivismo.

Esta última cuestión salta a la vista sobre todo en el tratamiento que le dio al problema de la ideología, en un texto de juventud como fue *La ideología alemana*, Marx veía la ideología todavía como ideas. Pero en el texto de su madurez que le consagró como pensador, *El capital*, la ideología ya no es concebida como

²¹ Dentro de la teoría marxista, *sujeto* debe entenderse no en un sentido individual, sino en forma colectiva, «las masas revolucionarias»; y el objeto debe interpretarse como «historia o sociedad de clases».

ideas, sino más bien como prácticas inconscientes generadas por una estructura económica; es decir, en términos marxistas, la ideología pasó de ser algo relacionado a la superestructura a ser algo relacionado con la base (Eagleton, 1997: 119).

La teoría de la base y la superestructura elaborada por Marx es una de las más importantes dentro del materialismo histórico, con ella Marx pretendió explicar cómo está estructurada toda sociedad. Esto es, por «niveles» o «instancias» articuladas por una determinación específica: la base económica («unidad» de fuerzas productivas y relaciones de producción) y la superestructura, que comprende a su vez a dos «niveles» o «instancias»: la jurídico política (el Derecho y el Estado) y la ideológica (las distintas concepciones políticas, jurídicas, morales, estéticas, religiosas y filosóficas, también denominadas formas de la conciencia social). Según Althusser, se trata de «una metáfora espacial», la «metáfora del edificio»; con la que Marx quiso mostrarnos la relación existente entre los diferentes niveles en que se estructura una sociedad y tiene por objeto representar ante todo la determinación en última instancia de la base económica. Lo que Marx intentó graficar con esta figura es que los pisos superiores del edificio (superestructura) no pueden sostenerse en el aire por sí solos sin apoyarse en la base (Althusser, 2005:16-17). La teoría de la base y superestructura fue formulada por Marx en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*, en 1859, y está conectada directamente con la teoría del reflejo, que puede verse en *La ideología alemana* y en donde se subraya la importancia del factor material (la base económica) y en donde los elementos que componen la superestructura no serían más que «ecos» o «reflejos» de la base.²²

²² Esta doctrina de la base y superestructura, como bien lo señala Terry Eagleton, fue muy criticada por «su carácter estático, jerárquico, dualista y mecanicista incluso en sus formulaciones más sofisticadas, en las que la superestructura reacciona de manera dialéctica a la condición de la base material.». *Ideología: una introducción* (Barcelona: Paidós, 1997), 115.

Con todo, la filosofía de Marx fue siempre una propuesta de volver a unir el sujeto al objeto,²³ es decir, el pensamiento al mundo, porque consideraba que la filosofía dominante de su época, el idealismo, había desconectado ambos planos contribuyendo de ese modo a crear una *falsa conciencia*, frase que resume uno de los conceptos principales de ideología de Marx.

El concepto de ideología, como muchos otros que fue incorporando a su repertorio de ideas, no fue creación de Marx ni su uso es exclusivo del marxismo, pero ocupa un lugar muy importante en ese repertorio. El mismo aparece en uno de los primeros programas de investigación que se conozcan destinados a estudiar la relación de nuestras ideas con el mundo que nos rodea. Su impulsor fue el aristócrata Antoine Destutt de Tracy, quien utilizó por vez primera el término ideología hacia finales del siglo XVIII para hablar sobre una doctrina general acerca de las ideas, una ciencia tal que –de acuerdo a lo que pretendía Destutt de Tracy– de ella derivarían todas las demás ciencias. Su tarea principal, decía, sería el análisis de las sensaciones y de las ideas.

Marx y Engels suscribieron plenamente la teoría de Destutt de Tracy sobre el origen material de nuestras ideas y toman el término para elaborar su teoría de la ideología. Y será en *La ideología alemana*, escrita a dos manos por los fundadores del marxismo, donde plasmarán algunas de las nociones más difun-

²³ Siguiendo a Hegel, para Marx cree que la historia es el lugar en donde se unen el sujeto y el objeto. Por ello, la dialéctica hegeliana será fundamental para Marx, ya que con ella tanto la separación tajante de mente o conciencia humana (sujeto) y naturaleza (objeto) sostenida por racionalistas (Descartes, Leibniz y Spinoza) como la identidad plena entre ambos planos sostenida por los empiristas (Berkeley, Locke y Hume) queda superada. Dicha superación ya se había dado con Kant al darse cuenta de que la relación sujeto-objeto está mediada, pero será Hegel quien convertirá al pensamiento dialéctico moderno en histórico. El enfoque dialéctico fue adoptado con algunas diferencias por Marx y, posteriormente, por varias de las figuras de la tradición marxista europea; el mismo consiste en un intento de pensar en armonía la paradoja de que el hombre sea y no sea, a la vez, parte de la naturaleza. Mientras que los enfoques dualistas (racionalistas) y de la identidad (empiristas) tienden a ser analíticos y estáticos, el enfoque dialéctico pone el acento en la contradicción y en la tensión. De acuerdo al enfoque dialéctico, el mundo está compuesto por una totalidad dinámica de fuerzas contradictorias y a veces opuestas. Por eso, para los pensadores dialécticos que tratan de determinar las bases del conocimiento, lo que cuenta son las formas de mediación entre la humanidad y la naturaleza, y rechazan cualquier intento de establecer una primacía de la mente humana o de la naturaleza, según señala Darrow Schecter. *La historia de la izquierda desde Marx hasta nuestros días*, (Madrid: Tecnos, 2014), 28.

didadas y a la vez controversiales del concepto de ideología utilizadas tanto en el interior de esta tradición teórica como fuera de ella.

Una de esas nociones que aparecen en esta obra, y que más tarde cobrará mucha importancia entre los marxistas, es justamente la que define ideología como una falsa conciencia, noción que se origina durante el combate frontal que desarrollan Marx y Engels en *La ideología alemana* contra del idealismo alemán, un tipo de metafísica experta en la desconexión del mundo de las ideas del mundo real que tenía a Hegel como uno de sus principales protagonistas.²⁴ En esta crítica a Hegel, Marx sigue a Feuerbach, filósofo de la llamada izquierda hegeliana con cuyo materialismo coincide, aunque se desmarca de él en cuanto le parece que se trata de un materialismo abstracto, ya que Feuerbach –a pesar de sus incisiva crítica a la religión y a la filosofía de Hegel– no muestra ni explica qué tipo de instituciones y de relaciones entre personas deben establecerse para lograr un mundo verdaderamente humanizado (Schechter, 2014:36). El problema que veía Marx en este tipo de filosofía era que al desconectar las ideas del mundo real en el que se originan, tales ideas aparecen ante nuestros ojos como entidades autosuficientes, cobran vida propia, se vuelven cosas en sí mismas, lo cual colabora notablemente en naturalizar y deshistorizar dichos entes ideales.²⁵

El marxismo, entonces, desde sus orígenes insiste en que concederle a las ideas autosuficiencia plena es una equivocación, por cuanto para esta filosofía las ideas tienen su origen en el mundo que les rodea, más concretamente, en el mundo social que les rodea.

²⁴ La crítica de Marx a Feuerbach habla de que: «En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. *La ideología alemana*, en *La cuestión judía y otros escritos* (Barcelona: Planeta Agostini, 1992), 181 (Citada a partir de ahora como IA). Y otra crítica a este pensador es aquella que dice que por más críticas que pudieran ser las teorías «...la fuerza propulsora de la historia, incluso la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución». IA, 172. Este tema de la insuficiencia de la teoría ya aparece en 1845 en sus *Tesis sobre Feuerbach*.

²⁵ De acuerdo a Terry Eagleton en su obra *Ideología*, paralela a la noción de ideología como falsa conciencia en *La ideología alemana* aparece otra noción que define ideología como «las ideas de la clase dominante en cada época». IA, 182. Con esto se pasa de un enfoque epistemológico (falsa conciencia) a uno más bien sociológico.

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx, 1992:157)

Para los marxistas, insistir en lo contrario constituye un procedimiento ideológico de por sí. Desde este punto de vista, las ideas no se generan a partir de otras ideas ni tienen la capacidad de mover la historia humana como creía Hegel, sino que es al revés: es el mundo concreto el que nos hace pensar en ciertas cosas y de ciertas maneras, es el mundo material el que condiciona fuertemente los límites de nuestro pensamiento y, por lo tanto, el motor de la historia no es la *Idea*, sino las condiciones materiales e históricas en que vive el hombre. Esta inversión realizada por Marx del idealismo al materialismo es lo que se dio en llamar materialismo histórico, una filosofía que concibe el pensamiento humano como un producto de las situaciones históricas concretas en que se genera, que se esmeró por unir la teoría y la práctica al poner su pensamiento completamente al servicio de una causa política.

Muchas de las ideas mencionadas más arriba no son creaciones originales de Marx, sino que las tomó prestadas. La idea misma de comunismo, como hemos visto al inicio de este artículo, es muy antigua; así también otras ideas muy asociadas a él como revolución, clase, proletariado, alienación, o incluso categorías claves como modo de producción o lucha de clases ya existía antes (Eagleton, 2011: 42). Lo realmente singular del pensamiento de Marx será el haber conectado esas dos ideas clave (lucha de clases y modo de producción) entre sí para producir un escenario histórico que resulta ciertamente novedoso (Eagleton, 211: 47).

En líneas generales, para Marx un modo de producción es la combinación de ciertas fuerzas de producción con determinadas relaciones de producción. Por fuerza de producción debe entenderse cualquier instrumento con el que aplicamos nuestro trabajo al mundo para reproducir nuestra vida material, esto abarcaría desde un buey hasta una computadora, cuando son utilizados para la producción material en general. Estas fuerzas productivas nunca aparecen en forma aislada, sino que siempre aparecen dentro de ciertas relaciones sociales, que Marx entiende como las relaciones entre las clases sociales. Y así tenemos que bajo ciertas relaciones sociales una clase puede poseer todos los medios de producción mientras que la otra en cambio es explotada por aquella. Para Marx hay una tendencia de las fuerzas productivas a desarrollarse a medida que avanza la historia, y el agente de ese desarrollo sería la clase social que se halle al frente de la producción material. Llegado un momento dado de la historia, las fuerzas productivas y las relaciones sociales chocan directamente, se vuelven contrarios, debido a que estas últimas se presentan como un obstáculo para el desarrollo de las primeras, lo que provoca el clima propicio para una revolución política. Se produce una agudización de la lucha de clases y aquella clase social que sea lo suficientemente capaz de seguir desarrollando las fuerzas de producción será la que le arrebatte el poder a la clase que lo poseía.²⁶ De acuerdo a esta noción, el proceso histórico atraviesa umbrales y pasa de un modo de producción a otro en el tiempo impulsado por una lógica inmanente. Por ejemplo: del modo de producción tribal se pasa al antiguo, y luego al feudal, que es superado por el capitalista y que a su vez tendría que ser superado por el comunista. Se trata de una manera de ver la historia en la que se pueden hallar aún los rastros de la influencia de Hegel, para quien la historia era vista como una sucesión

²⁶ No pocos debates se han producido dentro del marxismo sobre cuál de estos dos factores de la producción (fuerzas o relaciones) es el central en el cambio histórico. Marx parece inclinarse la mayoría de las veces por las fuerzas productivas, pero en ciertos pasajes sugiere otro modelo en el que las relaciones de producción juegan el papel central. Ver T. Eagleton, *Por qué Marx tenían razón* (Barcelona: Península, 2011), 48-50.

de etapas, en donde los resultados institucionales (el espíritu objetivo) en cada etapa son crecientemente complejos y ricos para el conocimiento y la libertad.²⁷

Por esto se ha acusado a Marx y al marxismo de poseer una visión teleológica de la historia, inspirada en la idea del progreso, tan cara a la Ilustración. Sin embargo, a diferencia de Hegel, para Marx el acento en el desarrollo histórico no está puesto en la coherencia del todo («astucia de la razón»), sino en sus contradicciones, y si bien en varios pasajes de sus principales obras habla de ciertas leyes históricas inexorables, en otros suscribe plenamente a la idea contraria:

¡La historia no hace nada, «no posee una riqueza inmensa», «no libra combates»! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros de que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar –como si ella fuera un personaje particular– sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos. (Marx, 1938: 111-112)

Tampoco se puede asegurar que Marx haya tenido una visión plenamente lineal de la historia, si consideramos sus reflexiones acerca de ciertas sociedades que tuvieron una historia abreviada, es decir, no pasaron por las mismas etapas de desarrollo que atravesó Europa.²⁸

A pesar de esto, el etapismo se convirtió dentro del marxismo en una doctrina muy difundida; según ésta, el desarrollo capitalista era la premisa obligada para el surgimiento de un proletariado que a su vez propiciaría la construcción de la senda hacia el socialismo. Durante la Revolución Rusa, por ejemplo, la mayoría de los marxistas rusos (los mencheviques) concibieron el proceso revolucionario por etapas: una etapa llamada democráti-

²⁷ Hegel habla de la historia como un viaje en el que el espíritu, mediando humanidad y naturaleza, experimenta primero unidad, después pérdida, y de nuevo unidad en un plano más elevado y ricamente articulado.

²⁸ En *La ideología alemana* Marx y Engels hablaban de que el desenvolvimiento histórico en EE.UU. se dio con mucha rapidez, dando saltos históricos: «comienzan desde el principio en una época histórica ya muy avanzada». *IA*, 218.

ca en donde el proletariado debía acompañar a la burguesía liberal en su tarea de expulsar al feudalismo e instalar una república burguesa (democrática burguesa), dejando para una futura etapa la revolución socialista. Incluso Lenin, según la historiadora Paula Schaller, hasta 1917, habría sostenido que la revolución democrático-burguesa no la dirigiría el proletariado en su avance hacia el socialismo sino que, por el peso del campesinado, había que luchar por un gobierno revolucionario basado en la «dictadura democrática de obreros y campesinos», que todavía no fuese más allá de la propiedad privada, pero barriera el Estado zarista, entregara la tierra a los campesinos y abriese un camino para el desarrollo del capitalismo ruso, mientras el proletariado se fortalece y se prepara para acceder al poder (Schaller, 2013:172).

Pero será Stalin realmente quien hará del etapismo la filosofía de la historia del comunismo. En 1938 fundamentará esta teoría en su escrito *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico* en el que convierte la teoría de Marx de los modos de producción en una ley universal, según la cual en todas las sociedades debían darse necesariamente el paso de un modo de producción a otro.

Como veremos más adelante, esta concepción etapista es fundamental, para comprender las tácticas y estrategias diseñadas por el

La llegada del marxismo a América Latina

El marxismo en América Latina comienza a difundirse en los últimos años del siglo XIX con la llegada de los inmigrantes europeos. La primera traducción al castellano de *El capital* la llevó a cabo el argentino Juan B. Justo (1865-1928), fundador del Partido Socialista Argentino, organización política que nace en 1895. Se trata de un partido inspirado en el ala moderada de la II Internacional, en la cual se destacaron los partidos socialistas y laboristas.

Los primeros partidos comunistas se van formando en el transcurso de la década de 1920 y, según el sociólogo Michael Lowy, este desarrollo se dio a partir de dos fuentes: «los partidos socialistas que cerraron las hileras en torno de la Revolución de Octubre, en su corriente mayoritaria (Uruguay, 1920, y Chile, 1922) o en su ala izquierda (Argentina, 1918), y la evolución rumbo al bolchevismo de ciertos grupos anarquistas o anarcosindicalistas (México, 1919, y Brasil, 1922) (Lowy, 2007:15)».

En su obra *El marxismo en América Latina* (2007), Lowy nos brinda un útil esquema para analizar los períodos en la historia del marxismo latinoamericano. El distingue de tres periodos: El primero sería el periodo revolucionario, que va de los años 20 hasta mediados de los 30. Sus manifestaciones más destacadas fueron: En teoría, la obra del peruano Mariátegui;²⁹ en la práctica, la insurrección salvadoreña de 1932. Según Lowy, la caracterización de la revolución en Latinoamérica hecha por los marxistas de esa época es la de una revolución, a la vez, socialista, democrática y antiimperialista. El segundo periodo es el que denomina estalinista, que iría de mediados de los 30 hasta 1959 (Revolución Cubana), durante el cual domina la interpretación soviética; se habla de revolución por etapas en la cual Stalin definió la etapa presente en América Latina como nacional-democrática. El tercer periodo³⁰ arrancarían después de la Revolución Cubana que da empuje a las tendencias más radicales, cuyos puntos de referencia comunes son la naturaleza socialista de la revolución, así como también la legitimidad, en ciertas situaciones, de la lucha armada, cuya fuente de inspiración principal fue el Che Guevara.

²⁹ La originalidad de la obra de José Carlos Mariátegui ha generado uno de los debates más importantes para los estudios del marxismo en nuestra región: ¿Existe algo así como el *marxismo latinoamericano*? Teniendo en cuenta que el marxismo se presenta como una teoría y una práctica con alcances universales, ésta es una pregunta más que pertinente.

³⁰ Luis Vitales propone otra delimitación: Un periodo de «gestación» que iría de 1870 a 1910, en el que se divulgan las obras de Marx y se organizan las secciones del Comintern. En el segundo periodo, de 1910 a 1930, se plantea la cuestión de la tierra, del antiimperialismo y del carácter socialista de la revolución. El tercer periodo, de 1930 a 1960, es el de «esclerosamiento ideológico». Y el cuarto, luego de la Revolución Cubana, sería para este autor una de las fases más ricas del pensamiento marxista en América Latina. Ver esta y otras periodizaciones en O. Acha y D. D'Antonio, «Cartografía y perspectiva del "marxismo latinoamericano"», en *A contracorrientes: Revista de historia social y literatura de América Latina*, n°7, p. 218.

Según este sociólogo y filósofo franco-brasileño, uno de los principales problemas que tuvo que enfrentar el marxismo latinoamericano fue el de caracterizar la revolución en el continente. Esta caracterización era el resultado de cierto análisis de las formaciones sociales latinoamericanas y, al mismo tiempo, el punto de partida para la formulación de estrategias y tácticas políticas. Se trata, dice, del momento clave de la reflexión científica y una mediación entre la teoría y la práctica. Tiene que ver con definir la naturaleza de la revolución, lo que implica toda una serie de cuestiones políticas decisivas como las alianzas de clase, los métodos de lucha, las etapas en que se divide la revolución (Lowy, 2007: 9).

El problema de la naturaleza de la revolución se liga, en última instancia, según este investigador, a la cuestión teórica y de método, de cómo aplicar el marxismo a la realidad de América Latina. En este sentido, el marxismo en América Latina se debatió entre dos tendencias: El excepcionalismo indo-americano y el eurocentrismo. La primera, reivindica lo particular del desarrollo económico y social de Latinoamérica, y su expresión más radical fue el APRA del peruano Haya de la Torre. La segunda, dice, intentó trasplantar sin ninguna adaptación la teoría marxista europea a América Latina. Según Lowy, estas dos tendencias fueron contrarias aunque irónicamente llegaron a una misma conclusión: en América Latina no se daban las condiciones económicas y sociales necesarias para una revolución socialista (Lowy, 2007: 11). Para la tendencia eurocéntrica, por ejemplo, se requería de la pieza clave para iniciar toda revolución: un sujeto revolucionario, y de acuerdo a esta visión del marxismo éste solo podía ser el proletariado industrial, el cual, a falta de un desarrollo capitalista, no existía en nuestra región; por lo que el objetivo propuesto será hacer que *Nuestra América* transite, como lo hiciera Europa en los siglos XVIII y XIX, primero por una etapa capitalista y anti-feudal, para luego iniciar una revolución socialista. Esta forma determinista de concebir la historia conocida como etapismo será ampliamente difundida a fines de los años 20 en América Latina

por el Comintern, una institución que cumplió un papel fundamental en la propagación del comunismo a nivel mundial.

El Comintern y la revolución mundial

Según afirma el historiador venezolano Manuel Caballero (1988), en *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana, 1919-1943*, no se puede hacer una historia de las ideas en América Latina sin tomar en cuenta no solamente la historia del marxismo como escuela de pensamiento, sino los desarrollos particulares que se dieron dentro del Comintern, ya que no fue solo un instrumento de propaganda, sino una herramienta práctica para exportar la revolución rusa (1988:17). A decir de este autor, la Primera y la Segunda Internacional habían sido más que nada una federación de grupos y partidos, pero la Tercera fue concebida para que funcionase como un verdadero partido; y en ese sentido el Partido Bolchevique no era simplemente un partido ruso, era además el embrión del Partido Comunista Mundial. A esto le llamaron la Internacional Comunista (IC) o simplemente Comintern, organización que se estructuraba como un cuerpo centralmente organizado. Duró 24 años, desde 1919 hasta 1943, y tuvo injerencia directa en la más gigantesca revolución de la historia humana: la gran Revolución China; así como también la tuvo en el conflicto vietnamita en la política de los distintos partidos comunistas en todo el mundo.

Hacia 1920 la atención principal del Comintern estaba puesta en Asia, ya que algunos líderes pensaban que la revolución mundial podía comenzar allí en lugar de en Europa. Sin embargo los leninistas latinoamericanos se convirtieron rápidamente en protagonistas al apoyar la revolución mundial, apuntalando las luchas obreras en Europa y Asia. Los comunistas latinoamericanos fundaron partidos comunistas relativamente importantes mucho antes que sus camaradas europeos y asiáticos; organizaron insurrecciones en El Salvador y en Brasil en la década del treinta; entraron al gobierno de Cuba, Ecuador y Chile en la

década del cuarenta. Todo esto antes que en Europa y en Asia (1988, 15-16).

En el Sur del continente americano la influencia del Comintern empieza a sentirse en la década del 20, tiempo en que su órgano teórico, *Inprecorr*,³¹ anunciaba la publicación de varios periódicos de tendencia cominteriana. En esta década varios partidos comunistas –aunque no eran más que células– fueron fundados antes que algunas secciones europeas e incluso antes que partidos tan importantes como el chino. No había partido comunista en Nicaragua ni clase obrera, pero en 1926 Estados Unidos envió a sus marines a ese país porque supuestamente el Comintern estaba detrás de los levantamientos armados. Por otro lado, en 1932, el salvadoreño Farabundo Martí lideró un movimiento que podría ser considerado uno de los primeros intentos comunistas en América, siendo él un confeso miembro del Comintern. Antes de su disolución, en 1943, tanto en Chile como en Cuba secciones nacionales del Comintern participaron en alianzas victoriosas.

El Comintern fue un organismo internacional que no obedecía a ninguna de las reglas establecidas por la diplomacia. Y se trataba a la vez de los secretos bien guardados de un cuerpo planetario clandestino y los secretos de Estado de una potencia mundial.

La propaganda comunista durante esos años fluctuó así entre Caribdis y Escila: reconocer con orgullo que sus partidos pertenecían a un partido único mundial cuyos cuarteles generales estaban en Moscú, y al tiempo rechazar con violencia los ataques de quienes pretendían que “la Mano de Moscú (es decir, la capital de un país extranjero), estaba detrás de todos y cada uno de sus actos. (Caballero, 1988:26)

Estos partidos comunistas estaban diseñados para actuar subterráneamente, en la clandestinidad. Entre ellos fueron fun-

³¹ Abreviatura de *International Press Correspondence*, o simplemente Inprecor. Fue una publicación creada por el Comintern durante la Revolución Rusa que luego fue cerrada por el estalinismo en 1938.

dados ilegalmente o fueron ilegales por un largo periodo los de: Brasil, Cuba, Perú, Guatemala, El Salvador, Paraguay, Venezuela (1998: 27).

No han sido pocas las discusiones acerca del desarrollo histórico de esta organización política, por eso el trazado de sus periodos y la duración de los mismos dependerá del autor y su tendencia. Así, por ejemplo, algunos de sus protagonistas, como es el caso de León Trotsky, han preferido dividir la historia de la Internacional Comunista en dos periodos: antes y después de la muerte de Lenin; en donde se opone el Comintern de Lenin, con sus cuatro congresos en cuatro años; al Comintern de Stalin, con sus apenas tres congresos en veinte años.³² El primer periodo habría brillado por sus debates sobre materias teóricas mientras la revolución se extendía por Europa. En el segundo periodo, en cambio, la hegemonía estalinista con el nacionalismo ruso habría enterrado la esperanza de una revolución mundial.

Por otro lado, historiadores del Comintern, como Frank Borkenau (1971), proponen la división en tres periodos: En el primer periodo, el Comintern es sobre todo un instrumento para hacer triunfar la revolución. En el segundo periodo, es sobre todo un instrumento en las luchas faccionales rusas. Y en el tercero, es sobre todo un instrumento de la política exterior rusa.³³

De los siete congresos celebrados desde 1919 hasta 1943 por el Comintern, los últimos tres se caracterizan por una fuerte burocratización y por la priorización de los intereses nacionales rusos, como lo atestigua la manera en que Stalin, en 1927, formulaba el internacionalismo comunista:

³² Los siete Congresos Mundiales del Comintern fueron: el I en 1919, el II en 1920, el III en 1921, el IV en 1922, el V en 1924, el VI en 1928 y el VII en 1935.

³³ Zhou Enlai, dirigente chino de larga experiencia como miembro del Comintern, habla también de tres periodos, cada uno con una duración de ocho años: el primero, desde su fundación en 1919 hasta 1927 (fecha en que los comunistas chinos rompen con el Kuomintang); un periodo intermedio, desde el 27 hasta el VII Congreso de 1935; y el periodo final desde el 35 hasta su disolución en 1943. Véase Crespo y otros, *Comunismo: Otras miradas desde América Latina*, 81.

Es internacionalista aquel que, sin reservas, sin vacilaciones y de una manera incondicional, está preparado para defender a la URSS, porque ésta es la base del movimiento revolucionario mundial y porque es imposible la defensa y el progreso de este movimiento sin defender a la URSS. Quienquiera que piense en apoyar el movimiento revolucionario mundial por fuera y en contra de la URSS, actúa contra la revolución y debe desplazarse al campo de los enemigos de la revolución (citado en Mestre, 1969:75)

La creciente conversión del Comintern en un brazo de la política interna y externa de la URSS comenzará a sentirse sobre todo después del VI Congreso de 1928, año en que Stalin pudo concretar su victoria sobre el Partido Comunista Ruso, y luego del VII Congreso (el último) en 1935, año en que se concreta otra victoria de Stalin, esta vez sobre la propia Internacional Comunista, la cual disolverá para siempre ocho años después. Pasado el VII Congreso, Stalin logrará imponer cada vez más su voluntad sobre los partidos comunistas de todo el mundo.

A mediados de los años 30, la lectura estalinista de los momentos históricos basado en el etapismo, sumado al surgimiento de la amenaza nazifascista en Europa impulsan la política de Frente popular (practicada ya un poco antes en Francia y España), la cual representa un giro de la política del Comintern de «clase contra clase» hacia una de conciliación de clases. La política de Frente popular fue una ampliación de los Frentes Únicos, en los que solo se incluía a la clase trabajadora. La versión diseñada para las colonias y semicolonias se llamó Frente Único Anti-imperialista, con la cual se instaba a los partidos comunistas de esas sociedades a apoyar a los movimientos de liberación nacional y formar así un bloque único con todas aquellas clases opuestas al imperialismo, en donde cabía la posibilidad de incluir a sectores burgueses y pequeño-burgueses. Ya en el IV Congreso del Comintern de 1922 se habían debatido las «Tesis generales sobre la cuestión de Oriente» (conocidas simplemente como «Tesis de Oriente»), las cuales habían sido elaboradas teniendo en cuenta el crecimiento de los movimientos de lucha anticolonial y de-

finían como las tareas centrales de la revolución en las colonias (la resolución de la cuestión agraria y la de la liberación nacional). Entonces, teniendo en cuenta el menor desarrollo de la clase obrera de las colonias y el poco peso que los comunistas tenían en esas sociedades, estas Tesis formulaban la necesidad de formar un Frente Único Antiimperialista, un bloque que una a todas las clases opuestas al imperialismo, pero solo a condición de que en esas alianzas sean temporales y los comunistas posean autonomía e independencia políticas plenas. A pesar de su carácter semietapista (Dal Maso, 2007:112), las Tesis de Oriente aún reconocían la incapacidad de las burguesías nativas de llevar a cabo las «tareas nacionales» y exigían la independencia del proletariado, algo que el siguiente Congreso, el V de 1924, bajo la batuta de Stalin, ya no se haría (Schaller, 2013: 174). Y de la política de colaboración con las burguesías nacionales, se pasó a la política de subordinación a ellas con los Frentes populares, inspirados en una rígida concepción etapista. Un ejemplo de este tipo de alianzas fue aquella que se estableció entre el Partido Comunista Chino (PCCH) y el Kuomintang (partido nacionalista chino) durante la segunda revolución china (1925-1927), en contra de las fuerzas imperialistas, que acabaría con la traición (masacre en Shangai) de los nacionalistas a los comunistas, quienes se habían subordinado a los nacionalistas por mandato de Stalin. Tras este grave error el estalinismo vuelve a las políticas de los primeros Congresos, y en el VI Congreso de 1928 se establece la táctica ultraizquierdista de «clase contra clase».

Con las nuevas líneas políticas de Frente popular y de Frente Nacional el Comintern se estaba ubicando cada vez más en las antípodas de la idea inicial de una revolución mundial. Después de 1935 esta idea dejó de tener sentido e irónicamente empezó a tomar fuerza la idea contraria: ir en contra de la revolución mundial (Caballero, 1998: 181).

Para algunos protagonistas de la Revolución de Octubre, la revolución entonces había sido traicionada,³⁴ o por lo menos pos-

³⁴ Aludimos aquí a la obra de Trotsky, *La revolución traicionada*, escrita en 1936.

tergada hasta nuevo aviso. En sus comienzos, el Comintern trabajó incansablemente para una revolución a escala planetaria. Pero después de 1935, y cada vez en mayor medida, los objetivos políticos se volvieron menos ambiciosos.

La idea de la revolución mundial había pasado a segundo plano frente ante la seria amenaza nazifascista. Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial el Comintern pierde su razón de ser y en 1943 es disuelto sin la participación de los partidos comunistas nacionales (que representaban sus secciones) en esa decisión. A partir de allí, será la sección para la política exterior del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) la que se encargará de las relaciones con los partidos comunistas el mundo (Spenser, 2001:148)

La llegada del socialismo en sus diferentes formas a Paraguay

Siguiendo las pistas dejadas por el libro *La filosofía en el Paraguay* (Amaral, 2010) encontramos que en las primeras décadas del siglo XX algunos intelectuales paraguayos, que no se destacaron precisamente por cultivar posiciones de izquierda, comenzaban a hablar del materialismo histórico a la hora de buscar soluciones económicas para los descabros del país. Ese sería el caso de un Manuel Domínguez, positivista acérrimo en su juventud, a quien en un momento dado, según Amaral, no le habrían desagradado las versiones más economicistas del marxismo a la hora de encontrar soluciones para los males nativos. El maestro Raúl Amaral (2010:130) también registra los nombres de otros que habrían tratado el tema del marxismo, entre los que figuran intelectuales como Ramón Caballero de Bedoya (1912), Rodolfo Ritter (1931) y Cecilio Báez (1936). Algunos de ellos lo habrían hecho de forma esporádica, como fue el caso de Caballero de Bedoya, y otros en forma más o menos extensa³⁵ como fue el caso de Báez.

³⁵ Se trataría de un ensayo de 26 páginas corridas, según el maestro Amaral, en donde Báez expone, desde una perspectiva sociológica y de la filosofía de la historia, su posición respecto al tema.

Desde el punto de vista del análisis de la ideología marxista, tal vez ningún intelectual paraguayo de principio del siglo XX colocó tanta atención y esmero sobre esta cuestión como lo hizo el político e intelectual liberal Eligio Ayala, quien en plena Primera Guerra Mundial (entre 1915 y 1916) había escrito en Suiza su obra de mayor aliento, *El materialismo histórico*. Se trata de un libro escrito poco antes de la Revolución Rusa, cuando muchos creían que era impensable que ésta tuviera algún éxito duradero; situación histórica que explicará mucho del contenido de una obra en la cual su autor, entre otras cosas, entabla sin quererlo³⁶ una discusión ideológica con el marxismo sin precedentes en nuestro medio. En dicha obra Ayala ataca el materialismo histórico por considerarlo una forma de determinismo histórico y económico:

Los sentimientos religiosos, las aspiraciones éticas, las consideraciones políticas, el apetito sexual, la simpatía social, la vida de relación, son fuentes también primarias de actividades específicas. Estas actividades no pueden ser simples inflexiones de la economía porque ellas han existido independientemente de ella o han influido sobre ella. (Ayala, 1989:230)

[...]

Una ley histórica no es natural, una ley que no es constante, general, necesaria, no es ley, sino regla. El materialismo histórico, pues, refuta su propia tesis. Si las instituciones sociales son categorías históricas, no puede haber leyes naturales de la evolución social. (Ayala, 1989: 290)

Sin dejar de reconocer las contribuciones científicas que el marxismo había dejado, Eligio Ayala, criticó duramente el materialismo histórico en esta obra mencionada por considerar que esta teoría no deja lugar a la autonomía propia de la personalidad, oponiéndole su vitalismo inspirado en Bergson.

Por otro lado, un intelectual que de alguna manera intentó aplicar categorías marxistas -sin que por ello pueda calificarse su

³⁶ De acuerdo a Raúl Amaral, responsable de la edición de 1989 de dicha obra, Eligio Ayala había dejado una sugerencia expresa de no publicar la obra. *La filosofía en Paraguay. Anticipos (1814-1918)* (Asunción: Intercontinental).

análisis y práctica política como marxista o socialista revolucionario- fue Anselmo Jover Peralta, quien acompañó al Coronel Rafael Franco durante la revolución de febrero de 1936 y durante su breve gobierno. En su libro *El Paraguay revolucionario* (1946), Jover Peralta describe de la siguiente manera la coyuntura social y política del 36, sometiendo a análisis las condiciones materiales que forzaron el levantamiento febrerista: «Existía un verdadero clima revolucionario, determinado por un conjunto de factores materiales y espirituales perfectamente identificables. Había condiciones materiales y energéticas, había un marco conceptual y había una finalidad precisa. La situación económica y social del país era desastrosa. Existían líderes potenciales para la acción en lo civil y en lo militar. Había un conjunto de "ideas e ideales operantes" en circulación. No faltó ni siquiera el "slogan" característico de las grandes agitaciones populares (Peralta, 1946: 23)»

Sin embargo, a pesar del eco que pudieron haber tenido las ideas marxistas entre algunos representantes de la *intelligentia* local, estamos seguros que, como ha señalado oportunamente el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt (2009), el primer lugar de recepción de las ideas marxistas en Latinoamérica –y Paraguay no será la excepción- no han sido los cenáculos de intelectuales, ni el ambiente académico, ni el libro o las revistas, sino los círculos de obreros y los movimientos sociales. Es así que si buscamos los primeros destellos del socialismo en el horizonte de la política local en la forma concreta de las organizaciones políticas, debemos detenernos en los inicios de la Primera Guerra Mundial, o incluso un poco antes, en 1912, cuando un grupo de intelectuales y artesanos fundaron el Centro de Estudios Sociales Rafael Barrett y cuatro meses más tarde, el tipógrafo llamado Rufino Recalde Milesi, uno de los fundadores de este centro, junto con trabajadores de distintas áreas, crean la Unión Gremial del Paraguay (UGP), de tendencia socialista, que duró hasta 1914 (Rivarola, en Bosio-Delvés, 2006:109-127).

De acuerdo a Milda Rivarola, las primeras propuestas socialistas surgen en nuestro país en un momento en que los partidos

tradicionales de Paraguay incorporan en sus idearios críticas al liberalismo. Tal es el caso del Partido Colorado que modifica en 1914 sus estatutos y les incorpora propuestas relativas al mundo laboral e incluso propone medidas proteccionistas desde el Estado para las clases sociales menos favorecidas, cita aquí a pie de página la obra de Luis María Argaña, *Historia de las ideas políticas en Paraguay*. (Rivarola, en Bosio-Delvés, 2006:110)

Las condiciones materiales que reinaban en nuestro país hicieron posible la aparición de la clase obrera en Paraguay, gracias a que durante la Primera Guerra Mundial Paraguay obtuvo un notable crecimiento económico mediante la agroexportación. (Rivarola, en Bosio-Delvés, 2006: 111). Y es en este contexto que entre 1914/15 se funda el primer partido obrero en nuestro país, cuya figura central será Rufino Recalde Milessi, íntimamente ligado al desarrollo de la central obrera socialista.

En 1916 se registra una de las más intensas actividades políticas de este partido con el apoyo a la Sociedad de Cocineros Marítimos Unidos, con la intensa campaña en contra de la concesión, por 99 años, a la empresa norteamericana Mac Arthur Perrks, para la construcción y administración del Puerto Nuevo, y con la organización de una serie de conferencias en Asunción, a cargo del diputado socialista argentino Ángel Jiménez. También en agosto del mismo año en colaboración con dos organizaciones obreras, de albañiles y cocineros, fundaron la Federación Obrera del Paraguay (FOP). El primer Congreso de este partido se registró en octubre de 1916, en Asunción.

Según Rivarola, el partido de gobierno, en este caso el liberal con Manuel Franco en la presidencia de la república, también empieza a acusar el bombardeo de críticas que surgen en esta época contra la ideología liberal:

[...] la «cuestión social» empezó a ser percibida y encarada con reformas legislativas. Franco, en su mensaje ante las Cámaras de 1916, planteaba ya la necesidad de una legislación laboral, negando sin embargo la existencia de «lucha de clases» en el país.

La Convención del Partido Liberal fijó entre sus fines estatutarios, ese mismo año, el de «procurar el establecimiento de un régimen que permita y facilite la justa distribución de las riquezas», acusando el efecto de las incipientes críticas al liberalismo económico levantada por algunos sectores sociales. La ley 242 de Descanso Dominical fue dictada en julio de 1917, y un proyecto de creación de Departamento Nacional de Trabajo, reformado por Modesto Guggiari, se presentó ese año en las Cámaras sin lograr aprobación. (Rivarola, en Bosio y Déves-Valdés, 2006: 112)

También en 1916 el partido obrero cambia su denominación por la de Socialista -según Rivarola, aparentemente con fines electoralistas-. Incluso poco después, 1918, pasa a llamarse Partido Socialista Revolucionario, aunque en la práctica seguía siendo un partido reformista.

Las relaciones internacionales de este partido se establecieron básicamente a través de la Argentina. El 30 de abril de 1919 tuvo lugar en Buenos Aires la Primera Conferencia Socialista y Obrera Panamericana. De ella participaron el Partido Socialista Revolucionario y la Federación Obrera del Paraguay (FOP), así como varias organizaciones socialistas de Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Argentina y Uruguay. En dicho evento, las comisiones se aprobaron la moción de saludar al proletariado revolucionario de Rusia, Alemania y Hungría. La conferencia dictó resoluciones antibelicistas y armamentistas. Otras mociones aprobadas fueron: libre cambio integral; reforma agraria; control estatal sobre las empresas extranjeras y desaparición de formas de servilismo tales como el pongaje, el yanacónaje, etc. (Rivarola, en Bosio y Déves-Valdés, 2006:114).

En los primeros años de la década del 20 este partido participa y encabeza la huelga marítima más larga de la historia del Paraguay, la de 1920 a 1921 contra la empresa naviera Mihonovich. En ese tiempo también intentó ocupar espacios de poder en las elecciones legislativas de 1921, sin mucho éxito y su posi-

ción,³⁷ más tarde, entre 1922 y 1923, frente a los conflictos surgidos durante el gobierno liberal de Eusebio Ayala revela que lo de socialismo revolucionario era más que nada una cuestión de nombre o discurso antes que de práctica. Milda Rivarola se refiere al Manifiesto Obrero Contra la Criminal Sedición Militar Burguesa aparecido en 1923 en apoyo de Ayala de esta manera:

El discurso general del manifiesto difícilmente podría ser caracterizado como socialista. Estaba sin embargo redactado en términos –clase trabajadora, oligarquía, opresión capitalista– propios al discurso radical del movimiento obrero, y terminaba con la consigna pacifista de la Segunda Internacional, «Guerra a la Guerra». (Rivarola, en Bosio y Déves-Valdés, 2006: 116)

Por cuatro veces los socialistas intentaron acceder al poder participando en elecciones, sin lograrlo, con lo que su principal líder, Recalde Milessi, decidió retornar a la actividad sindical. La elección de la senda electoralista como única vía para acceder al poder, antes que la movilización revolucionaria muestra, si usamos la terminología marxista-leninista, que se trata de un partido de carácter reformista. Y justamente por querer diferenciarse de estos últimos, los partidos socialistas seguidores del leninismo optaron por llamarse a sí mismo comunistas, ya que como hemos visto más arriba, en la condición número diecisiete para el ingreso al III Internacional, para el comunismo es «fundamental que la diferencia entre los partidos comunistas y los viejos partidos “socialdemócratas” o “socialistas” oficiales que vendieron la bandera de la clase obrera sea más neta a los ojos de todo trabajador.»

Influidos por la revolución bolchevique irán apareciendo en Paraguay en la primera mitad de la década de 1920 y comienzos de 1930 los primeros grupos radicales, que al principio formaron parte de los mismos circuitos políticos que frecuentaban tanto anarquistas, socialistas, como opositores en general.

³⁷ Según Rivarola (2006), el partido socialista apoyó, con sus organizaciones sindicales, al gobierno de Eusebio Ayala que acababa de ser atacado por un levantamiento armado dirigido por el Coronel Chirife («schaeristas» y cívico-«jaristas») y algunos caudillos colorados.

Las primeras apariciones del espectro

El «fantasma del comunismo», al decir de Marx, hace sus primeras apariciones en Paraguay casi al mismo tiempo que en el resto del continente Sudamericano. Es la década de 1920, tiempo en que los ecos de la Revolución Rusa aún resuenan en el horizonte; un periodo que los marxistas llaman de ascenso revolucionario.

Un informe consultar hace mención por primera vez de «comunistas» en nuestro país en 1923 (Rivarola, 2014). Al año siguiente, sale a la luz *Bandera Roja*, publicación cuyo nombre remitía directamente a otra bandera roja, *Die Rote Fahne*, que flameó seis años antes de la mano Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, figuras del marxismo alemán que bautizaron con ese nombre al periódico que funcionó, desde 1918 hasta 1933, como órgano central del Partido Comunista Alemán (KPD).³⁸ Como su homónimo alemán, el periódico paraguayo apuntaba a defender los intereses del proletariado, respaldando las luchas de los trabajadores tanto de la ciudad como del campo. La novedad que introdujo este medio en su manera de defender dichos intereses se halla en el énfasis puesto en la alianza obrero-campesina. Apenas vio la luz, esta publicación fue atacada de infiltración soviética y pronto dejó de funcionar. Según el historiador social Francisco Gaona, el grupo que lideró esta publicación se presentaba con el nombre de Grupo de Acción Social, conformado por obreros y estudiantes, y algunos de sus miembros llegaron a integrar la Primera Sección Paraguaya de la Internacional Comunista en febrero de 1924. Y desde entonces, dice Gaona, la palabra «comunista» se utilizó como pretexto para justificar la represión contra obreros y campesinos (Gaona, 1987: 83-84, t. II).

A finales de década de 1920 el Partido Socialista prácticamente había desaparecido de la arena política local y en la década que le sigue, 1930, comienzan a cobrar protagonismo en la

³⁸ Este periódico fue el vocero de la Liga Espartaco.

izquierda algunos comunistas y los llamados intelectuales de la nueva generación, agrupados en torno a lo que se denominó Nuevo Ideario Nacional (NIN). Milda Rivarola ha expresado alguna vez que se precisan más investigaciones sobre la izquierda en esta década y, en el caso particular del Partido Comunista Paraguayo, debemos decir que el carácter de partido ilegal que le tocó vivir casi todo el tiempo no favorece en nada el trabajo de los investigadores que intentan precisar sus orígenes o develar algunos de sus secretos. Otra dificultad que se suma, son las fuertes diferencias suscitadas en ciertos momentos de la historia del PCP entre algunos de sus principales referentes que llevaron inclusive a la división del partido. Diferencias que muchas veces fueron provocadas o alentadas desde el exterior. Es por ello que existen algunos datos divergentes sobre la aparición formal de esta agrupación política. Se habla de dos fundaciones: la primera en 1928³⁹ y la segunda en 1933. Y al respecto, Humberto Rosales, autor de la primera reseña escrita sobre la historia del Partido Comunista Paraguayo, que salió a la luz pública gracias a la apertura democrática instalada en el país después del golpe de estado del 89, ha dicho:

[...] arbitrariamente, Oscar Creydt pretende que la fecha de fundación del partido es la de su incorporación al mismo, o sea, el año 1933. Algunos de sus seguidores siguen sosteniendo este absurdo. No se puede borrar antojadizamente del mapa político de la nación paraguaya al Partido Comunista Paraguayo fundado en 1928, por muy modestos que hayan sido sus fundadores, o por los altibajos que pudieran haberse registrado en su actuación. Téngase en cuenta que aquel núcleo inicial de revolucionarios casi espontáneos, que en 1924 tuvieron la decisión y el coraje de embanderarse en el comunismo,

³⁹ Según la lista publicada por el Secretario Sudamericano, antes de la Conferencia de Buenos Aires de 1929, el PC Paraguayo se fundó en 1927 y adhirió al Comintern un año después. Durante el Sexto Congreso Mundial de 1928 fue delegado por Paraguay Lucas Ibarrola, quien desde ese año fue nombrado Secretario Gral. del Partido. Sin embargo, el influyente dirigente del PC Argentino, Victorio Codovilla, en la reunión en Buenos Aires habría dicho que el SSA (Secretariado Sudamericano) había creído erradamente que existía un PC en Paraguay, al tiempo que otra fuente refería que el PC Paraguayo no celebró su Primera Conferencia Nacional hasta 1934. Pero, según Manuel Caballero (1988:86), esto no contradeciría lo anterior, ya que el Comintern tenía por costumbre aceptar como miembros plenos a partidos que apenas existían en el papel.

años después, gracias a su tenacidad y ya decantados ideológicamente, insistieron y fundaron el Partido Comunista Paraguayo. No se puede negar que los intelectuales que posteriormente se incorporaron a sus filas, entre ellos, Obdulio Barthe, Oscar Creydt, Augusto Cañete y otros, ayudaron a elevarlo ideológica y políticamente. Pero nadie tiene el derecho de desconocer la labor primigenia, humilde pero altiva, de sus fundadores de 1928. (Rosales, 1991:9)

Como veremos más adelante, las divergencias que en un momento dado de la historia del partido se plantearon en el interior del PCP no se generaron por meras cuestiones de forma – como su fecha de fundación- o de problemas personales provocados por el arrollador carácter del comunista paraguayo más recordado de todos, Oscar Creydt, sino que giraron en torno a cuestiones de fondo. Cuestiones que ni siquiera pueden circunscribirse solo al panorama local, sino que deben ser analizadas desde una perspectiva mucho más amplia que nos ayude a comprender el devenir del primer partido comunista paraguayo.

Los comunistas y la Guerra del Chaco

Los comunistas paraguayos tuvieron una de sus primeras pruebas de fuego en la antesala a la Guerra del Chaco. Algunos socialistas y comunistas se habían unido en su posición antiguerrera y asistieron juntos a la Conferencia Antigüerrera de Montevideo, celebra el 25 de febrero de 1929. Se trataba de una conferencia sindical en la que participan algunos referentes de la clase trabajadora paraguaya como el socialista Rufino Recalde Milesi y Obdulio Barthe. Recalde Milesi, en representación de la Unión Obrera del Paraguay, decía en esa oportunidad que una guerra entre Paraguay y Bolivia sería un gran crimen cuyas víctimas resultarían, al fin de cuentas, los trabajadores de ambos países. Por su parte Obdulio Barthe, delegado del Centro Obrero Regional del Paraguay, quien más adelante se convertiría en uno de los principales dirigentes del PCP, había manifestado que los trabajadores paraguayos no podían ser enemigos de compañeros tra-

bajadores bolivianos ya que ambos sufrían de condiciones de explotación similares. En este sentido esta conferencia llamó a la unidad de todo el proletariado de Latinoamérica contra la guerra que, según decían, preparaban tanto el imperialismo inglés como el norteamericano con la finalidad de explotar política y económicamente a la región.

Esta posición de los comunistas era fomentada por el Comintern. Estaba inspirada en aquella política antiguerrera que ya en su momento propusiera Lenin durante la Primera Guerra Mundial, y que -como ya hemos mencionado- fue el motivo de la separación de socialistas y comunistas.

Según la reseña brindada por Humberto Rosales, esta política antiguerra propuesta por el Comintern habría sido aplicada por el primer PCP.

[...] el joven Partido Comunista Paraguay desentramó resueltamente el carácter interimperialista de la guerra; organizó en varios puntos del territorio nacional activos comités antiguerreros, cuyas propuestas llegaban hasta las trincheras de la contienda fratricida, abogando por el cese del fuego, la confrontación de los ocasionales combatientes y la concertación de una paz negociada, que contemple los verdaderos intereses de ambos pueblos.

No fue una tarea fácil la campaña de denuncia y esclarecimiento del Partido Comunista. Los agentes nacionales del imperialismo y los abogados de empresas empotrados en el gobierno liberal-burgués presentaban el estéril desangramiento entre paraguayos y bolivianos como una suprema expresión de patriotismo, en defensa de la soberanía nacional. (Rosales, 1991:12)

Sin embargo, la descripción de la campaña antiguerrera hecha por Rosales, contrasta notoriamente con lo expuesto durante la Primera Conferencia Comunista Latinamericana de 1929, publicada en la revista *Correspondencia Sudamericana*, órgano oficial del Secretariado Sudamericano del Comintern, en donde se acusa tanto a los comunistas paraguayos y bolivianos de no haber hecho lo suficiente en la mencionada campaña.

[...] es necesario extraer en esta Conferencia algunas conclusiones de las experiencias realizadas en el dominio de la lucha contra los peligros de guerra por nuestros Partidos de América Latina, en particular, en el conflicto entre Paraguay y Bolivia.

Debemos decir francamente que la actitud del Partido de Paraguay y la de nuestro Grupo de Bolivia, no han sido las que deben tener comunistas consecuentes. Nuestros camaradas han temido la represión, no han sido activos en el seno de las masas y del ejército, y no es sino después de la intervención y la ayuda del Secretariado Sudamericano que estas vacilaciones y pasividad del comienzo han sido eliminadas y que el trabajo se desarrolló seriamente. En Paraguay, ha sido menester, para llegar a este fin, cambiar la dirección del Partido y expulsar a Ibarrola. Esta experiencia debe servir para todos nuestros partidos. (*Correspondencia Sudamericana*, junio de 1929, 2da Sesión: 42)

El PCP acababa de ser admitido como miembro del Comintern en 1928 y casi de inmediato era objeto de una de las primeras intervenciones de parte de la Internacional Comunista de la mano de la figura más poderosa del Secretariado Sudamericano, el argentino Vittorio Codovilla, quien decide intervenir de manera directa e inmediata motivado –según parece– por la negativa de Lucas Ibarrola de acoplarse a la campaña antiguerrera y de ciertas críticas vertidas por éste al Comintern a su regreso de Moscú (Rivarola, 2014). Lucas Ibarrola fue una de las figuras principales de aquel primer modesto grupo que integró el primer Partido Comunista Paraguayo, fue él quien viajó a Moscú representando al P.C.P. en el VI Congreso de la Internacional Comunista que se realizara del 17 de julio al 23 de setiembre de 1928, en donde el PCP fue admitido como miembro. Pero el alto grado de disciplinamiento exigido por el comunismo internacional representado por entonces por el Comintern no dejaba lugar ninguna clase de desviación de las tácticas y estrategias emergidas de su seno y Lucas Ibarrola es apartado de su cargo de Secretario General del primer PCP.

Luego de esta intervención el primer núcleo del PCP comienza a disgregarse y desaparece. Pero al poco tiempo, mientras aún sonaban los cañones de la Guerra del Chaco, un núcleo de

personas diferente al que conformaron los socialistas y comunistas de la década anterior el partido, decide organizarse el partido es refundado, en 1933. Este nuevo grupo de comunistas estaba más próximo al anarquismo y al sindicalismo de acción directa (Rivarola, 2014) y algunos de sus integrantes formaron parte de la Nueva Generación, denominación que adoptó un núcleo de jóvenes intelectuales que en 1929 publicaba un manifiesto dirigido a los trabajadores y jóvenes de todos los partidos con el nombre de Nuevo Ideario Nacional (NIN).⁴⁰ Entre esos jóvenes radicalizados en torno al NIN surgen las figuras de Oscar Creydt y Obdulio Barthe, quienes venían desplegando un intenso activismo político dentro de los movimientos estudiantiles, enarbolando la bandera de la reforma universitaria –inspirada en la Reforma de Córdoba– así como también la del proletariado en general.

Con su dinamismo y sus reivindicaciones lograron la adhesión de calificados líderes estudiantiles secundarios y universitarios, así como también de referentes del sector obrero. De esta manera varios de ellos comenzarán a adoptar los postulados de la III Internacional que se venían divulgando en nuestro país después de 1925 (Ashwell, 2010: 239-240).

Según Efraín Cardozo, la presencia del comunismo por aquellos tiempos jamás fue masiva, pero su protagonismo en algunas de las organizaciones estudiantiles y obreras nacionales era estratégico.

Desde 1925 hasta 1928 el Colegio Nacional fue baluarte del comunismo no por captación de la masa estudiantil sino por la conquista de posiciones de mando. En ese lapso se alternaron en la presidencia del Centro de Estudiantil Obdulio Barthe, Sinfiriano Buzó Gómez, Francisco Sánchez Palacios y otros simpatizantes de los ideales extremistas (Efraín Cardozo, citado en Ashwell, 2010: 240).

⁴⁰ Dicho texto, publicado en 1929, lanzaba propuestas de clara filiación socialista pero a la vez se pueden hallar en él elementos de la ideología nacionalista, en el que el componente biológico (la raza) no dejará de estar presente. Ver Rivarola, Milda. «Pensadores y corrientes política en el Paraguay», 239, en Beatriz G. de Bosio y Eduardo Devés-Valdés (Asunción: Intercontinental, 2006).

En su momento, aquellos muchachos del NIN habían negado toda filiación directa con el marxismo –aunque sí hablaban de socialismo– y habían preferido permanecer como movimiento antes que como organización política. Y según confesará más adelante el propio Oscar Creydt, existía en el NIN «la idea de un estallido de masas pero espontáneo, no se plantea la necesidad de un partido que lo guíe, ni se plantea el liderazgo de la clase obrera» (Creydt, 2010:139).

La actividad revolucionaria en nuestro país era intensa entre fines de 1920 e inicios 1930. La crisis más grande que haya conocido el sistema capitalista se había desatado en 1929 provocando una gran depresión en la economía mundial de la cual Paraguay no escapó. De acuerdo a los datos que nos proporciona el historiador y economista Washington Ashwell, las exportaciones caían precipitadamente, el dólar se disparaba de 44.84 pesos por dólar en 1929, a 51.02 al siguiente año, y a 63.60 en 1931. Bancos importantes como el Banco de la República y el Banco de Crédito Comercial entraban en proceso de liquidación o solicitaban convocatoria de acreedores. La caída de los ingresos y la desocupación estaban creando una situación desesperante. Una ola de huelgas de distintos sectores presionaba al gobierno, el cual reacciona decretando el estado de sitio y prohibiendo el funcionamiento de las organizaciones obreras de la capital (Ashwell, 2010: 252-253).

En este contexto de tensión social, un grupo revolucionario liderado por Obdulio Barthe, miembro del NIN, convocó a un levantamiento nacional que se concretó el 20 de febrero de 1931 con la recordada toma de Encarnación. Pero el alzamiento no duró mucho y el gobierno liberal lo reprimió con dureza, convirtiendo a la amenaza del comunismo en una de las justificaciones preferidas a la hora de reprimir cualquier oposición.

Para Oscar Creydt, quien en ese momento se encontraba en San Paulo, la toma de Encarnación fue un absurdo,⁴¹ ya que -

⁴¹ El líder comunista recuerda con mucho respeto al dirigente liberal Facundo Duarte como uno de los iniciadores de la toma de Encarnación.

según él- «en esa época no había en realidad una organización, no había ni siquiera un grupo dirigente. Era el Nuevo Ideario Nacional, pero no era una organización (Creydt, 2010:153)»

Creydt había sido apresado un año antes de la toma de Encarnación en Asunción, fue detenido durante meses para luego ser desterrado a Clorinda. De ahí pasó a Buenos Aires en donde se puso en contacto con el dirigente del Partido Comunista Argentino (PCA)⁴² Rodolfo Ghioldi, de quien dice: «no encontré nada revolucionario en la conversación» (Creydt, 2010:151). Entonces cruzó a Montevideo, en donde conoció al Secretario General del Partido Comunista Brasileño (PCB), Luis Carlos Prestes, quien lo puso en conexión con comunistas brasileños. Este encuentro será decisivo para su formación ideológica ya que, según recordará, estando en San Paulo tuvo acceso a una rica biblioteca de Marx y Engels en francés de la editorial Moniteur. Allí leyó sobre las revoluciones europeas de 1848, sobre la Revolución Rusa, sobre el rol de clase obrera, y luego de los sucesos de Encarnación –según comenta retrospectivamente- decide fundar el PCP.

Esta fundación se concreta entre 1933 y 1934. A partir de este momento, poco a poco la figura de Oscar Creydt irá cobrando aún mayor protagonismo en la izquierda radical de nuestro país. Desde entonces, y aún después de su expulsión del PCP en 1967, será él la personalidad más influyente del comunismo paraguayo. En su propia versión acerca de los orígenes del PCP, Creydt recuerda que en el 1933 aún no tenían permiso para formar el partido, «porque estaban en contra de esto la Internacional Comunista y el Partido Comunista Argentino que predominaban» (Creydt, 2010:167). Pero luego cedieron, aunque con la condición de que él se afiliara al Partido Comunista Argentino, «nos trataban como un partido de provincia», se quejaba Creydt.

⁴² La caracterización de este partido que hace Creydt en sus memorias es bastante crítica: «El partido Comunista Argentino nunca se sacudió del todo el polvo del viejo Partido Socialista, mismo en sus épocas más sectarias, porque al final de cuentas siempre siguió siendo un partido reformista, seguidista con respecto a cualquier gobierno, sea civil o sea militar ». *Formación histórica de la nación paraguaya* (Asunción: Servilibro, 2010), 164 (citado de ahora en adelante como *Formación histórica*).

De esta manera el nuevo PCP entraba en funcionamiento. Y uno de los primeros problemas teórico-prácticos que tuvo que resolver su dirigencia fue el cómo unir el movimiento obrero, en el cual los elementos anarquistas tenían una fuerte presencia, con las propuestas de los comunistas que pasaron a dirigir el movimiento sindical, «cómo unir la ciencia, el marxismo leninismo, la línea marxista revolucionaria proletaria con el movimiento obrero espontáneo» (Creydt, 2010:172). Creydt tratará de resolver esta difícil cuestión con la ayuda de una de las obras fundamentales de Lenin, se trata del célebre tratado político *¿Qué hacer?*, obra en la que Lenin radicaliza las posturas de Marx, referentes a la dictadura del proletariado, y elabora su teoría acerca del partido dirigente, pensado como una herramienta de la revolución y de la clase obrera.

Creydt había retornado al país para apoyar el levantamiento febrerista en 1936, en ese momento el Partido Comunista había llamado las masas populares a acompañar la insurrección armada, comenzada, según afirmaban, por los veteranos de la Guerra del Chaco; este apoyo se dio según los historiadores rusos Petruchin y Churilov:

...con el fin de imprimir al movimiento un carácter revolucionario, democrático, antifeudal y antiimperialista. El alzamiento llevó a la formación de un gobierno burgués reformista presidido por el coronel Rafael Franco. Este gobierno se pronunció en pro de la reforma agraria, de la nacionalización de algunas ramas de la industria, por la implantación de la jornada de ocho horas y un salario mínimo para los obreros, etcétera» (Petruchin y Churilov, 1984: 15)

No obstante, pronto el gobierno de Franco se torna represivo⁴³ y Creydt y otros comunistas terminan presos. Tras pasar varios meses en prisión Creydt es deportado a México, mediante las gestiones de su hermana y del Dr. Cecilio Báez.

⁴³ Con el Decreto 152, del 10 de marzo de 1936, el Coronel Rafael Franco suprimió las actividades políticas en el país.

Más adelante, desde el exilio, seguirá predicando a favor de la paz y ya durante el gobierno de Estigarribia criticará el apoyo que la dirección política PCP realizaba al presidente liberal. Apoyo que algunos comunistas ya habían fraguado antes de acceder Estigarribia al poder, según se puede leer en el libro *Fascismo y nacismo en el Paraguay*, del historiador Alfredo Seiferheld:

Encontrándose Estigarribia en Buenos Aires, el futuro presidente recibió a José Luis Nicora, miembro del Comité Central, a quien le unía una lejana relación de amistad. Nicora expresó a Estigarribia el apoyo del partido y la colaboración obrera. Esta actitud marcó una de las primeras discrepancias con Oscar Creydt, quien se hallaba en México y desautorizó cualquier soporte del comunismo paraguayo al «imperialismo norteamericano», según una extensa nota que hiciera llegar al Comité Central. (Seiferheld, 2012: 236)

Según Cirilo Duarte, uno de los principales líderes anarquistas de la época, el entendimiento entre Estigarribia y el Partido Comunista Paraguayo se mantuvo durante todo su gobierno y perseguía la liberación de algunos prisioneros,

Por entonces, dice Duarte, el Partido Comunista, que se había apoderado de la central de trabajadores, dando un espectacular viraje se aproximó al Partido Liberal de gobierno para poder rescatar algunos presos que tenía y dar vida a la Confederación de Trabajadores del Paraguay bajo su dirección, Barthe, Aurelio Alcaraz, Tomás Mayol y otros fueron liberados a raíz de un entendimiento al que llegaron con el Ministro de Gobierno y Trabajo, Alejandro Iglesias, de tal suerte que la Confederación adhirió públicamente al gobierno de Estigarribia siguiendo la disciplina comunista. (Seiferheld, Idem.)

Tras el fallecimiento del Mariscal

El Partido Comunista se mostró conmovido. La Confederación de Trabajadores del Paraguay adhirió al duelo a través de un manifiesto, en el cual se ponía énfasis en que el programa de gobierno de Estigarribia condensaba «en muchos aspectos las aspiraciones de la clase obrera», y que «la política desarrollada desde su gobierno frente a la clase obrera ha sido de respeto a sus organizaciones y a sus derechos fundamentales». Suscri-

bían el manifiesto por el Comité Ejecutivo de la C.T.P.: Ramón Zárate, Marcos Zeida, Alberto Candia y Porfirio Núñez. (Seifereheld, 2012:385)

Este acompañamiento de un gobierno acusado de cuasi fascista y afín al imperialismo norteamericano sería producto de una lectura errada de la coyuntura política internacional, según Humberto Rosales.

El partido desatinó su línea independiente y cayó en un «seguidismo» sin principios, al apoyar a Estigarribia, basado en que «El contacto indudable que el presidente electo tiene con la política panamericanista de Roosevelt, basado en el empréstito y expresado en declaraciones progresistas y en promesas de gobernar democráticamente, aseveran la justeza de nuestra posición actual», expresaba un documento de la época. Se asumía esta posición en el entendimiento de que el gobierno de Estigarribia salvaría a «nuestra nacionalidad de la vergüenza bochornosa del fascismo y de la oligarquía» según creía el partido. Por entonces, Hitler ya había absorbido a Austria y Checoslovaquia y desplegaba sus fuerzas para desatar la agresión contra otras naciones europeas. (Rosales, 1991: 14)

La línea «seguidista» a la que se refiere Rosales obedecía en realidad a la táctica de Frente Único Antiimperialista instaurada por el estalinismo para América Latina, táctica que a partir de 1935 más que estar en contra del imperialismo norteamericano pasó a incluirlo como aliado. Sobre todo teniendo en cuenta el interés de Stalin de que Roosevelt intervenga en la Segunda Guerra Mundial peleando contra Alemania. Es por eso que la táctica preferida por las secciones del Comintern después de 1938 ya no fue ni siquiera la de Frente popular sino la de Unidad Nacional, con la que los comunistas terminarían adjurando, entre otras cosas, de la dictadura del proletariado, la lucha de clases y la revolución mundial (Caballero, 1988: 181).

El 23 de agosto de 1939, con la firma del Acuerdo Ribbentrop-Molotov, Hitler y Stalin habían llegado a un sutil acercamiento, el cual no duró mucho ya que dicho pacto ruso-alemán sería quebrado por los nazis poco después, en 1941, cuando Alemania agredía a la Unión Soviética. Ese mismo día el Partido

Comunista Paraguayo celebraba su I Congreso, el cual aprobó el programa del partido y decidió publicar el periódico *Adelante* en calidad de nuevo órgano del partido. Además, se llamó a reforzar la lucha por los derechos democráticos y la reforma agraria y, tras la noticia de la guerra, los delegados hicieron un llamamiento al pueblo en el que se condenaba la agresión alemana y se exhortaba a los paraguayos a la solidaridad con la Unión Soviética (Petruchin y Churilov, 1984:16).

En 1946, el gobierno de Higinio Morínigo se encontraba debilitado luego de haber simpatizado con el nazifascismo que acababa de perder la II Guerra Mundial. El 27 de julio de ese año se formó un gobierno de coalición en donde pudieron participar colorados, febreristas y militares, no así miembros del partido liberal ni del comunista. Pero este último pudo pasar a la legalidad y pudo inscribirse en la Junta Electoral Central, siendo su representante Antonio Maidana (Rosales, 1991: 23).

El 10 de agosto de este mismo año, a su regreso del exilio, Oscar Creydt pronunciaba ante una multitud agolpada en el puerto de Asunción, su discurso más célebre:

¿Es un programa comunista el que acabo de indicar? No es un programa comunista. ¿Es un programa socialista? Tampoco lo es, puesto que no proponemos la socialización de la tierra, sino su entrega a los campesinos en propiedad privada, con título registrado. Es un programa que se registrará dentro de las normas jurídicas del capitalismo y de la propiedad privada, pero con miras al interés de la nación y del pueblo. Es el programa de la Revolución Paraguaya, revolución de carácter democrático, agrario y anti-imperialista, es decir, nacional. (Creydt, 2010: 228)

[...]

No formamos parte de ninguna organización internacional. Somos internacionalistas en el sentido en que nos sentimos vinculados fraternalmente a todos los movimientos populares que luchan contra la opresión y la explotación imperialistas y, muy particularmente, al movimiento obrero mundial, avanzada de esa lucha antiimperialista. Quiere decir que nuestro internacionalismo lejos de implicar una abdicación de nuestro sentimiento nacional, tiende a cultivar la amistad de aquellas fuerzas mundiales que, con su resistencia a la expansión y dominación del imperialismo, ayudan a nuestro propio pueblo, a nuestra propia patria, en la lucha por la recuperación de su plena independencia política.

Por eso mismo, somos amigos del pueblo norteamericano, del pueblo inglés. Grande ha sido su aporte a la victoria de la humanidad sobre la barbarie hitleriana. Esos pueblos han luchado por un mundo mejor, por un mundo de paz, de libertad, de progreso y de justicia. Esos pueblos se oponen a una tercera guerra mundial. Y porque confiamos en el pueblo de Estados Unidos y de Inglaterra, porque conocemos la influencia acrecida que la clase obrera de ambos países está ejerciendo sobre su política interna y exterior, por eso nosotros, comunistas, continuamos propugnando –hoy como durante la guerra- que se mantengan la unidad y cooperación entre las tres potencias mundiales ya que esta es la base fundamental, indispensable, para la conservación de la paz y la libertad en el mundo. Esta es –en breves palabras- la posición de los comunistas paraguayos ante los problemas internacionales. Creo que todos estaréis de acuerdo en que es una posición esencialmente nacional. (Creydt, 2010: 234-235)

Este discurso nos permite conocer algunos de los ejes centrales del programa político elaborado por el PCP de 1941 pero a la vez refleja los cambios que se venían operando en la ideología comunista desde la Revolución Rusa hasta la Segunda Guerra Mundial. La definición del carácter de la revolución paraguaya sigue al pie de la letra el manual estalinista: revolución por etapas. Su definición del internacionalismo acompañada de la aclaración de no pertenecer a ningún organismo internacional, con la que Creydt probablemente intentaba eludir las acusaciones de las que solían ser objeto los comunistas de ser agentes de fuerzas extranjeras, habla a las claras de la ausencia real de una organización comunista internacional. Su énfasis en la cuestión nacional también es sintomático de los nuevos vientos políticos que soplan dentro del comunismo: Stalin había resuelto disolver el Comintern⁴⁴ en 1943 y su doctrina del socialismo de un solo

⁴⁴ Según Perry Anderson, Stalin habría tomado esta decisión amparándose en la excusa de que el Comintern era ya un anacronismo. Pero en realidad la decisión favorecía claramente a sus aliados circunstanciales: Gran Bretaña y Estados Unidos. Por su parte, la historiadora Daniela Spenser afirma que el dirigente ruso «necesitaba demostrar a sus aliados en el combate total contra el nazifascismo que el gobierno de la Unión Soviética se disociaba de una organización cuyo objetivo había sido derrocar el régimen burgués y el sistema capitalista». El argumento utilizado por el vocero oficial de Stalin frente al Comintern, Georgi Dimitrov, fue que la organización internacional fue disuelta para darles a los partidos mayor autonomía y mayor fortaleza. Véase P. An-

país⁴⁵ se había impuesto, dejando atrás el proyecto de una revolución mundial. Dicha doctrina «expresaba la confianza de Stalin de que la Revolución bolchevique podría existir independientemente de la revolución mundial en los países industriales (Spenser, 2001:134)» y a la vez se allanaba el camino para el crecimiento exponencial del nacionalismo dentro de los países socialistas. Acabada la Segunda Guerra Mundial, muchos partidos comunistas comenzaron a reivindicar la llamada «vía nacional» al socialismo, especialmente a partir del XX Congreso del PCUS en 1956. En algunos partidos de Europa occidental como el Partido Comunista Italiano, esto incluso se hizo aún más notorio con la idea del «policentrismo» del movimiento comunista internacional que planteara en su momento Palmiro Togliatti.

A pesar de todo esto, cabe aclarar que el final del Cominter no impidió de ningún modo la no injerencia de Moscú en la línea de los partidos comunistas, como bien lo señala la historiadora del comunismo Lylli Morcou: «la evolución de los PC entre 1943 y 1947 se caracteriza, pese a la desaparición de todo vestigio orgánico del movimiento comunista, por una autonomía controlada y dirigida (Morcou, 1981: 2)». Algo que a Oscar Creydt le tocará experimentar de primera mano en la década del 60.

A partir de este contexto global, se entienden mejor las posturas del PCP en 1946 de formación de un gobierno de Unión Nacional, de una convocatoria a una Asamblea Constituyente y del llamado a comicios democráticos respondían a las líneas marcadas desde la URSS por el estalinismo.

Pero estas propuestas de PCP de acompañar una revolución democrática en nuestro país habían perdido sentido al producirse la guerra civil 1947. Oscar Creydt y otros comunistas acompañan a las «fuerzas revolucionarias», que son derrotadas,

derson, «Internacionalismo: un brevario», en NLR, n° 14, p. 15; D. Spenser, «Las vicisitudes de la Internacional Comunista», en Desacados, n° 7, p. 133 y 134.

⁴⁵ Sobre esta doctrina giró –y sigue girando– uno de los debates más encarnizados entre Stalin y Trotski, y sus seguidores, ya que este último dirigente comunista defendió fervientemente la imposibilidad de construir una sociedad socialista en la Unión Soviética mientras la revolución proletaria no se contagiara a los principales países capitalistas.

con lo cual se produce un duro golpe para la izquierda, pues muchos de sus mejores dirigentes y militantes tuvieron que abandonar el país, según algunos autores, en el mejor momento del PCP (Paredes, en Lachi, 2004:30).

A principios de los 50, ya en exilio permanente, Creydt es nombrado Secretario General del PCP, luego de un viaje a la URSS en 1952. Y apenas un tres de años más tarde presenta un discurso en el cual abordaba la urgencia de un nuevo programa partidario. También presentó un informe en nombre de la Comisión Política al Comité Central del Partido Comunista Paraguayo (*¿Qué significa elaborar el Nuevo Programa del Partido?*, 1955, en Archivo del Terror: 00108f0414) donde tocaba puntos trascendentes en cuanto al método para la elaboración de este nuevo documento. Subrayaba entonces temas de agitación y puntualizaba debilidades del programa aprobado por el Congreso de 1941. Cita trabajos teóricos de Lenin (*Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* y el *Programa agrario de la revolución rusa*, y con ello expone una preocupación sobre el tema del campesinado, ya que es, según dice, «la única clase que puede dar a la revolución un programa consecuentemente revolucionario» (Ibíd., 00108f0419). Pero además, insiste Creydt en que el programa del partido «es un programa democrático burgués, en cuanto a su contenido esencial» (Ídem.), y éste sólo podría triunfar en un proceso de revolución campesina (Ibíd., 00108f0426). El texto plantea también la necesidad de embanderarse de las reivindicaciones democráticas en ese contexto dictatorial local y con avances en el mundo. «La lucha por las libertades democráticas es de una enorme importancia -sobre todo como Stalin lo ha señalado, en un periodo en que la burguesía ha tirado al suelo las libertades democráticas» (Ibíd., 00108f0424).

Sobre el método de elaboración del programa, Creydt dice que el texto aprobado en 1941 «no reúne ni podía reunir las características de un programa verdaderamente científico» (Ibíd., 00108f0422). Y critica el Programa de 1941 porque, según dice, «no fue el resultado de un trabajo colectivo» (Ibíd., 00108f 0436).

Además, puntualiza que el planteamiento de revolución anti-feudal y anti-imperialista, y la falta de comprensión de estas propuestas, no permitieron claridad a la hora del trabajo respecto a la «coalición democrática», ya que no estaba claro si correspondía o no la alianza con la burguesía nacional. Sin embargo, Creydt recuerda que este programa, aún con sus defectos, fue importante y sirvió de base para el discurso del 10 de agosto de 1946. Por otra parte, «el Segundo Congreso del Partido⁴⁶ desarrolló parte del programa referente a la lucha contra el imperialismo, adaptándola a la nueva situación creada por el Pacto del Atlántico⁴⁷ y por la política norteamericana de la colonización total del Paraguay. Además, planteó por primera vez la lucha por una democracia popular» (Ibíd., 00108f0422).

Como partido político, el PCP lanza en 1955 un «Manifiesto a la Nación», de la conferencia del partido de ese mismo año, en donde señalaba tanto líneas tácticas como programáticas ante el ascenso al poder del General Alfredo Stroessner. Planteaba una «Lucha conjunta de todas las fuerzas anti-dictatoriales», de la misma forma que lo hizo el comunismo internacional con el ascenso del nazifascismo. La interpretación base para este llamado a la unidad era la consideración de que «ningún partido, por sí solo, tiene la fuerza necesaria para cambiar la situación del país. Es necesario crear un movimiento de unión nacional anti-dictatorial» (*Manifiesto a la Nación*, 1955, en Archivo del Terror: 00108f0489). ¿Y quiénes debían formar parte de este espacio? Según se indica, deberían ser los actores políticos que estén dispuestos a establecer «un gobierno de coalición de todas las clases interesadas en el desarrollo económico independiente». (Ibíd., 00108f0487). Además, este manifiesto marca dos líneas de acción para reformas: lo político y lo económico, esto a través de una Asamblea Nacional Constituyente y un gobierno provisorio de coalición nacional. Una de esas propuestas en la práctica signifi-

⁴⁶ Este congreso del PCP se realizó en 1949.

⁴⁷ Se refiere aquí al tratado firmado en 1949 que va a constituir la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte)

caba el otorgamiento de amplias libertades públicas, el levantamiento del estado de sitio, la suspensión del pago de deudas e intereses de los campesinos, y la consigna por el salario mínimo de 87,50 guaraníes.

El ingreso a una nueva etapa

Si bien la dictadura militar de Alfredo Stroessner ya explicitaba con sus prácticas la imposibilidad de un camino institucional para la normalización de la vida política de carácter democrático en el Paraguay, fue la Revolución Cubana (1959) la que despertó en el PCP y en sus pares de la región la conciencia de que el levantamiento armado, siguiendo el ejemplo de Fidel Castro, era posible, y que permitiría un avance hacia el socialismo. Antonio Bonzi (2001) presenta en su libro algunos fragmentos del documento titulado «*Transformar el movimiento armado en una revolución democrática del pueblo. Es el único camino para vencer*», fechado el 29 de diciembre de 1959 y firmado por Oscar Creydt, Obdulio Barthe y Augusto Cañete. Y según se lee en éstos, el análisis de la coyuntura llevaba a comprender que las condiciones requerían un cambio táctico, pero con la visión estratégica de la revolución democrática, agraria y antiimperialista. Esto significaba, según dicho documento, el surgimiento de «una nueva etapa, la etapa de la lucha armada para el derrocamiento y la destrucción del régimen dictatorial antinacional» (Bonzi, 2001: 201). A partir de la elección de este camino, el PCP funda el movimiento guerrillero Frente Unido de Liberación Nacional (FULNA), que se posiciona de manera crítica ante el más conocido Movimiento 14 Mayo, que es otra organización insurreccional que surge de la alianza entre el Partido Liberal y el Partido Revolucionario Febrerista, vínculo que estuvo a cargo de la Junta Nacional Revolucionaria de Liberación Paraguaya.

Sobre este giro táctico encontramos que en el libro *Insurgentes* (Lachi, 2004) se menciona una cartilla⁴⁸ del FULNA que cayó en poder de la policía en agosto de 1960 y que refiere cuanto sigue sobre el nuevo método de lucha adoptado por los comunistas:

La guerra de guerrillas es una parte de la revolución paraguaya. Es un método de lucha del pueblo para derrotar al régimen dictatorial antinacional, para derrotar y destruir su maquinaria militar y para imponer la formación de un Gobierno Provisional Democrático de representación nacional que ofrezca plenas garantías de cumplir el programa del FULNA, expuesto en su programa inicial de febrero de 1959. (Duré y Silva, en Lachi, 2004:129-130)

La justificación de la elección y la definición de este nuevo método de lucha se encuentra presente en la misma cartilla, que habla de la imposibilidad de llevar adelante una lucha frontal de ejército a ejército contra la dictadura, lo cual les obligaba recurrir a una forma especial de guerra: «La guerra popular se compone de la guerrilla propiamente dicha, y de la movilización general del pueblo contra la dictadura y en apoyo de la guerrilla» (Duré y Silva, en Lachi, 2004:130).

Como ya se mencionó, este nuevo rumbo que había tomado el movimiento comunista en nuestro país se produjo bajo el influjo de un nuevo período revolucionario abierto por la Revolución Cubana, que había instalado a la lucha guerrillera como la forma de lucha característica del comunismo en Latinoamérica.⁴⁹ Así lo atestiguan las expresiones de Carlos Casabianca en una de las últimas entrevistas que se le hiciera en vida:

En 1956 el partido lanza ya la idea de la lucha armada, antes ya de la Revolución Cubana de 1959, pero ya había habido el Asalto a la Moncada en julio de 1953. Aprendiendo de toda la experiencia latinoamericana: la lucha contra la dictadura, la imposibilidad de cambiar pacíficamente la

⁴⁸ Según Víctor Duré y Agripino Silva (en Lachi, 2004:129), esta cartilla guerrillera fue mostrada al Che, quien la valoró positivamente. La misma habría sido elaborada teniendo en cuenta la lucha guerrillera en China.

⁴⁹ Es importante señalar la Revolución Cubana

situación; el partido, en un documento del Comité Central analiza y da la orientación de prepararse para la lucha armada, en 1956. Me acuerdo que una de las consignas que nosotros escribíamos en los murales, en las calles, era una formulación muy exacta de Carlos Marx que dice: Al arma de la crítica debe reemplazar la crítica de las armas. O sea pasar de la lucha pacífica a la lucha violenta, antidictatorial por la revolución (J. Peralta, comunicación personal, 14 de noviembre de 2014).⁵⁰

Pero si por un lado, todo este clima había hecho que el método para la toma del poder se volviese más radical en el caso del PCP; por otro, paralelamente, aún seguían vigentes las anteriores líneas programáticas: conquista de libertades democráticas, una Asamblea Nacional Constituyente, elecciones libres y democráticas en un plazo no mayor de dieciocho meses, y la instauración de un gobierno provisional. Una política ecléctica promovida por entonces por la Unión Soviética, a partir de su estrategia de convivencia pacífica con el capitalismo que consistía en, por un lado, instar a algunos movimientos comunistas a seguir la vía pacífica, y por el otro, a apoyar a otros que habían elegido la vía armada,⁵¹ siempre y cuando esto le conviniera geopolíticamente a la URSS en ese momento.

La dictadura reprimió duramente a los militantes comunistas así como a las demás organizaciones armadas, quienes durante casi toda la década del 60 intentaron con ese método luchar contra el régimen. Tras el fracaso de la guerrilla sobrevino la crisis interna más grande que haya tenido el partido comunista, su principal ideólogo es acusado de la catastrófica campaña⁵² y el

⁵⁰ El Che Guevara habla de tres argumentos fundamentales que determinan la acción guerrillera en América Latina: el primero es un argumento técnico: cómo y dónde esconder mejor a la dirección revolucionaria. El segundo argumento se refiere a la experiencia histórica de lucha: «La situación general del campesinado latinoamericano y el carácter cada vez más explosivo de su lucha contra las estructuras feudales, en el marco de una situación social de alianza entre explotadores locales y extranjeros:». Y el tercero, se refiere al carácter continental de dicha lucha. Guevara, *Obras escogidas* (Santiago de Chile: CEME-Archivo Chile, 2014): 95-97.

⁵¹ Es importante señalar la cautela con la que actuó la URSS ante la Revolución Cubana. En un principio Moscú se limitó a mantener solo relaciones económicas con la isla, para no incomodar a EE.UU. Ver

⁵² Andrew Nickson, habla del fracaso del Frente Unido de Liberación Nacional (FULNA), citando el trabajo de Christina Treherme, *The Guerrilla War of the Paraguayan Communist Party*, el cual señala que uno de los factores —entre varios— del fracaso fue el sistema utilizado por el PCP de comando dual, que separaba la parte militar (Te. Adolfo Ávalos Carísimo) y la parte política (Oscar Creydt), característico del modelo chino de la guerra

partido comunista se divide en dos bandos: los que aún apoyaban a Creydt y los que estaban en su contra y pedían reorganizar el partido con la salida de Creydt y toda su cúpula. Este último grupo, con el apoyo de los soviéticos, seguirá al frente del Partido Comunista Paraguayo y conservará este nombre, aunque Creydt se refiera al mismo como falso PCP o lo nombrará despectivamente como el Partido Oportunista Legionario (POL).

Sobre el apartamiento de Creydt, encontramos que en abril de 1967, la Comisión Política del Comité Central del PCP reorganizado presenta un relatorio (fechado el 14 de abril de 1964) hablando de «la actividad enemiga de Creydt». El mismo fue discutido y aprobado por la Conferencia Nacional Preparatoria del III Congreso del Partido Comunista Paraguayo, que decide la expulsión de Arturo López, Raúl Ramírez y de Oscar Creydt. En este documento obrante en los Archivos del Terror se relata la «actividad enemiga» que supuestamente desarrollaba Creydt, acusándolo de provocador, desorganizador, fraccionista, de trotskista y de fomentar el culto a su personalidad:

Empleando con mucha destreza los métodos de provocación, analizados por Lenin en el caso de Malinoski, con una mano Creydt contribuía a la difusión de las ideas del marxismo-leninismo entre las masas y a la elaboración del Programa y de la línea política del Partido, pero, con la otra mano disgregaba y destruía sistemáticamente el Partido[...]Esta doblez política, este permanente «tová mocoli», estas dos caras, esta constante contradicción entre la teoría y la práctica, entre lo que decía y lo que hacía, esta capacidad de disimulo y engaño, es el rasgo sobresaliente de toda la prolongada actividad enemiga de Creydt.

[...]

En cada uno de estos documentos [se refieren a publicaciones realizadas por Creydt] se hace cada vez más claro que Creydt adopta y adoptará una línea oportunista de «izquierda», nacionalista burguesa y antisoviética, inspirada en la actual variedad maoista del trotskismo, y que usa y usará esta nueva careta ideológica para encubrir su vieja actividad como agente

de guerrillas. Mientras que columnas guerrilleras como Ytororó parecían una copia fiel de la estrategia cubana de foquismo. Véase A. Nickson, «Oposición armada al régimen de Stroessner: Una reseña de diez libros sobre el tema», en M. Lachi [comp.], *Insurgentes* (Asunción: Arandura, 2004), 62-66.

provocador anticomunista en esta nueva etapa (Relatorio de la expulsión de Creydt, en Archivo del Terror: 00213f 0079 y 00213f 0080).

Pero según Creydt, la decisión de aportarlo del cargo ya había sido tomada antes, en Moscú,⁵³ desde donde se ordenó la intervención del PCP bajo su dirección; acción que se realizó con la participación activa del dirigente argentino Codovilla. Para Creydt, quien se refiere a esta decisión como una «intervención ruso-argentina en la política de Paraguay» (Creydt, 2010: 276), todo se debió a una cuestión de fondo, ya que había una divergencia con respecto a la lucha armada de los pueblos oprimidos por el imperialismo que desencadenó la ruptura con Moscú.

En ese momento la Unión Soviética quería sofocar toda lucha armada, toda lucha revolucionaria en el mundo, porque temía verse envuelta en una guerra con Estados Unidos, tenía que ganar tiempo para emparejar y, de ser posible, superar al imperialismo rival, el norteamericano. (Creydt, 2010:266)

[...]

En la reunión de Codovilla, con Soler y Agapito, él les leyó una carta de Suslov. Lo más importante de esta carta fue que decía lo siguiente: no hay necesidad de discutir la cuestión de la línea, eso se puede discutir después, lo importante es cambiar la dirección del partido, no puedo asegurar que esto sea textual, pero esta fue la idea central. Se ve claramente que los rusos no querían discutir la línea del partido, porque estaban precisamente en divergencia con la línea de nuestro partido.

¿Cómo no iban a estar en divergencia, si en el Vigésimo Congreso de PCUS plantearon el *camino pacífico*? Barthe y Cañete escribieron dos cartas, que deben estar en el archivo del PCUS, apoyando el *camino pacífico* para el Paraguay.

Yo me opuse a esta línea del PCUS, nunca la acepté. Nunca acepté el camino pacífico, nunca acepté el Vigésimo Congreso de PCUS. A pesar de ser prorruso, eso no podía aceptar. Y los rusos sabían eso. (Creydt, 2010:268)

⁵³ Según Creydt, en la Conferencia de Partidos Comunistas de 1960, celebrada en la URSS, todavía lo trataban como un niño mimado, pero ya había un trabajo fraccionista que la troika Suslov, Ponomoriov, Korionov venía haciendo desde 1954, según explica: «pretextando el culto a la personalidad, pero con el objetivo directo de derrocarlo y reemplazarme por Barthe, que era un incondicional de los rusos». *Formación histórica*, 258.

Por su lado, los que le acusaban explicaban la situación de la siguiente manera:

Cuando a fines de 1964 y comienzos de 1965, Creydt se dio cuenta de que el Partido despertaba y crecía la oposición a su actividad disgregadora y destructiva, emprendió viaje a países socialistas en busca de apoyo internacional para su plan de expulsiones masivas de cuadros y militantes, con el fin de liquidar el Partido Comunista Paraguayo y reemplazarlo por el grupo de los «50 auténticos», es decir de incondicionales que rinden culto a su persona. El fracaso de este audaz intento, tanto en Cuba como en la Unión Soviética, lo impulsó a realizar un viaje a China, sin conocimiento ni autorización del Partido, en busca del apoyo del grupo de Mao Tse Tung, a cambio de la modificación radical de la línea política del partido. Trató de disimular sus negociaciones secretas con los dirigentes chinos con el cuento de ir a estudiar la guerra de guerrillas en Viet-Nam. (Relatorio de la expulsión de Creydt, en Archivo del Terror: 00213f 0079)

Esta crisis local corría notablemente en paralelo a una crisis de mucha mayor envergadura que venía afectando al comunismo a nivel global, y no hace más que reflejarla. Aquella disciplina de hierro impuesta por el Comintern en sus primeros congresos, y luego por el estalinismo, comenzaba a presentar por todas partes un creciente debilitamiento. Stalin había muerto en 1953 y el primer congreso que celebró el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) luego de su muerte fue el número XX, de 1956. Con sus trabajos y con el «informe secreto de Jruschov», dicho congreso cuestionó una buena parte de la historia y de la ideología de los treinta años anteriores del comunismo internacional. En el XX Congreso del PCUS se estaba anticipando lo que ocurriría en los 60 y los 70: una era postestalinista caracterizada por el quiebre de la hegemonía ideológica soviética y por los reclamos cada vez más fuertes de autonomía de parte de sus satélites. La historiadora Lilly Morcou ha opinado lo siguiente al respecto:

Por primera vez en la historia del movimiento comunista un Congreso del PC de la Unión Soviética no es automáticamente acatado y unánimemente asumido gracias a los mecanismos creados por la Internacional, por todos los PC.

Las revueltas de Polonia y Hungría en octubre de 1956 engendran también reacciones diferentes según los partidos. Si para algunos se trata simplemente de una contrarrevolución en marcha, para otros, por el contrario, se trata de una reivindicación de autonomía, una vez aflojado el dogal de la época estalinista. (Morcou, 1981: 55)

La disciplina comunista se quiebra, el sagrado nacionalismo predicado por Stalin estaba empezando a volverse en contra de la propia hegemonía soviética. Y para marear más aún al mundo ideológico comunista irrumpe en la escena mundial la China de Mao, con quien la URSS venían manteniendo una tensa relación debido a diferencia de intereses que terminaron en el quiebre de la amistad entre las dos superpotencias comunistas. El inicio de la década del 60 fue el momento de mayor tensión, llegando incluso a enfrentamientos armados en sus fronteras. Se trataba de una rivalidad que ya existía en la época de Stalin pero que tiene en estos años su punto más alto, sobre todo con la negativa soviética a ayudar China a conseguir la bomba atómica y al rechazo de Mao de la política de «convivencia pacífica con el capitalismo» asumida por Jruschov para la URSS.⁵⁴

Son estos acontecimientos los que explican, en parte, los reclamos de mayor autonomía para el PCP de parte de Creydt y su acercamiento hacia las formas orientales de comunismo de China y Vietnam⁵⁵ que cobraban cada vez más protagonismo.

Sin embargo, a pesar de la crisis por la que atravesaba, en 1963 Creydt publica su obra de mayor aliento, *Formación histórica de la nación paraguaya*, con la que explica el desarrollo histórico del Paraguay desde un punto de vista materialista. Para ello

⁵⁴ La dirección china lanzó abiertamente la seria acusación de revisionismo contra el jruschovismo en 1963, en el marco de las denuncias contra el estalinismo expuestas en el XX y XII Congresos de PCUS.

⁵⁵ A pesar de que Creydt niega en ciertos momentos la acusación de haberse pasado a la línea maoísta, sus críticas al jruschovismo coinciden con la de los chinos en acusar al nuevo régimen soviético de revisionista, por haber traicionado los principios del marxismo-leninismo. Además, él mismo aclara que: «Es necesario aclarar, sin embargo, la calificación de prorruso que yo mismo me he dado hasta el año 1965 y hasta un poco más allá. Nosotros nunca fuimos partidarios de Rusia como incondicionales, como cultores de Stalin, sino que hemos apoyado la dictadura del proletariado. Por eso al pasar después a apoyar a dictadura del proletariado en China, nosotros no hemos realizado ningún cambio de fondo: el dictadura del proletariado la que se ha trasladado de un centro regional: Rusia, a otro centro regional, China». *Formación histórica*, 261-262.

emplea las categorías del materialismo dialéctico en clave estalinista, analizando y criticando las explicaciones idealistas y culturalista acerca de los orígenes de la nación paraguaya. Su reivindicación de figuras como el Doctor Francia y Don Carlos Antonio López, lo aproximan de alguna manera a los historiadores nacionalistas, aunque con el matiz propio de la izquierda nacionalista latinoamericana. Y si bien habrían influido también en su obra los trabajos de historiadores rusos como V. Miroshvsky (1946) y M.S. Alperovich (1969) (Rivarola, en Bosio y Déves-Valdés, 2006: 244), su nacionalismo ya era manifiesto en la década de los 30, como él mismo confiesa.

Fui en un momento antilopista,⁵⁶ hice un trabajo con gran repercusión, señalando los aspectos negativos de López, para desenmascarar el sentido fascista que el *Guión Rojo* daba al lopismo. Cuando vine a Buenos Aires y tomé en mis manos un libro de un autor ruso, quien planteaba correctamente el papel del Doctor Francia y de los López, comprendí el papel de la burguesía nacional en la revolución. Cambié de posición, no sin trabajo. Cuando volvimos en 1936 ya éramos firmes partidarios de Francia y de los López en su posición propueblo (Creydt, 2010:137).

La importancia concedida a lo nacional en su obra muestra el fuerte desarrollo de un nacionalismo de izquierda, que después de la Segunda Guerra Mundial se había disparado. Pero la exaltación de figuras de la burguesía nacional -en formación, según dice- por parte de Creydt no hace más que reflejar aquella concepción etapista de la historia, fruto de esa cultura cominteriana desarrollada sobre todo a partir del V Congreso del Comintern (1924) dominado ya por Stalin.⁵⁷

⁵⁶ Recuerda Creydt (no recuerda exactamente si fue en 1927 o 1928) que en un acto público llevado a cabo en el Teatro Nacional ante un público constituido mayormente por liberales antilopistas pronunció un discurso en contra del Mariscal López, acusándolo de dictador, autocrático, torturador y asesino. Este libelo fue bien recibido por los antilopistas presentes, pero por otro lado, afuera del teatro, un grupo numeroso de personas (colorados) simpatizantes del Mariscal gritaba enardecida contra su discurso, y en un momento dado hasta estuvo en riesgo su vida (Véase *Formación histórica*, 144). Esta actitud antilopista quedó registrada también en artículos como «El proceso a Solano López. 24 Acusaciones (papel impreso)» y «El equilibrio americano y el principio de la soberanía nacional».

⁵⁷ Durante el V Congreso del Cominter y, con mayor claridad, en el VI de 1928, se formula la tesis de que es la burguesía nacional, en su forma más progresista en los países colonizados y semicolonizados, la única capaz

En su búsqueda dentro de la historia paraguaya, de los sectores más progresistas de la burguesía nacional se detiene sobre en las figuras del Doctor Francia y de Don Carlos Antonio López. El primero, por haber fomentado la formación de la nación con su política de autonomía y eliminando los resabios feudales de la colonia. El segundo aparece como continuidad necesaria del primero, ya que para Creydt el régimen de Carlos Antonio López «continuó siendo una dictadura de la burguesía nacional en formación. Es decir, era una forma transicional del Estado burgués de naturaleza claramente progresista en las condiciones particulares de aquella época» (Creydt, 2010: 100).

Este rol progresista del que habla Creydt siempre fue reconocido por el marxismo. Para éste, la burguesía jugó un papel decisivo en el desarrollo histórico. En el *Manifiesto comunista* Marx no se cansaba de elogiar a la clase burguesa, por la tarea histórica que estaba cumpliendo: hacer progresar a la historia. Como hemos visto, el estalinismo ampliará esta idea hasta convertirla en el dogma de las etapas obligadas que se deben cumplir para llegar a la revolución socialista.⁵⁸

La obra de Creydt, nacida en los 60 en un momento crítico para el comunismo, no escapó a esta visión etapista ni al influjo cada vez mayor del nacionalismo en el comunismo. La intención de su autor fue que sirviera de propaganda contra el stonismo, para que los jóvenes no solo aprendan historia, sino que ellos «hagan historia», pero sobre todo Creydt quiso insistir con la idea de que «Paraguay vuelva a tomar el camino del desarrollo nacio-

de llevar adelante una revolución que haga transitar a nuestras primitivas sociedades a formas más modernas y democráticas que propicien el desarrollo capitalista.

⁵⁸ El trotskismo, por su parte, considera que el rol progresivo de la burguesía se terminó cuando el capitalismo ingresó a su fase imperialista. Para esta corriente marxista, la burguesía ya no llevará adelante sus tareas históricas (más democracia, más libertades, modernización de la economía), por lo que consideran absurdo hablar de la necesidad de propiciar una etapa de «revolución democrática» acompañando a la burguesía. Con su *Teoría de la revolución permanente* Trotsky intenta una superación ese etapismo. En 1930 el líder comunista decía en esta famosa obra: «La dictadura del proletariado, que sube al poder en calidad de caudillo de la revolución democrática, se encuentra inevitable y repentinamente, al triunfar, ante objetivos relacionados con profundas transformaciones del derecho de propiedad burguesa. La revolución democrática se transforma directamente en socialista, convirtiéndose con ello en permanente». *La revolución permanente* (Marxists Internet Archive, 2000), *¿Qué es la revolución permanente? Tesis fundamentales*, tesis 8.

nal independiente» (Creydt, 2000: 46), pues esta era su manera de entender la revolución paraguaya.

En las siguientes décadas, los 70 y los 80, tras la feroz represión postguerrillera, encontramos a un comunismo paraguayo diezmado, perseguido y dividido: el PCP oficial sigue identificándose y siendo leal a la URSS mientras que el grupo de Creydt celebra sus propios congresos y sigue la línea maoísta)

A pesar de todo el PCP trata de reorganizarse y de continuar de alguna manera la lucha contra la dictadura. Su programa político, por entonces, seguía esencialmente teniendo como ejes fundamentales la revolución democrática, agraria y antiimperialista. Y en los últimos años de la dictadura, la postura oficial del PCP continuaba siendo leal a la política de URSS, como lo muestra esta declaración desde la cárcel de algunos dirigentes comunistas rescatada por Humberto Rosales:⁵⁹

Consideramos que la política de coexistencia pacífica del campo socialista encabezado por la Unión Soviética responde a los intereses cardinales de la clase obrera internacional, de todos los pueblos, del conjunto de la humanidad; la lucha por la paz y por la coexistencia pacífica sigue siendo una de las tareas principales de todos los partidos comunistas y obreros y de las fuerzas progresistas de todos los países del mundo. (Rosales, 1991:44)

En cambio Creydt, desde su separación del PCP, había adoptado posturas cada vez más críticas frente a lo que él empezó a llamar el «imperialismo ruso», reproduciendo con asombrosa similitud a escala local los conflictos que se venían desarrollando dentro del comunismo mundial que llevaron al debilitamiento del bloque comunista en general y a la posterior desaparición de los referentes principales del llamado «socialismo realmente existente».

⁵⁹ Rosales se refiere aquí a dirigentes del PCP en largo cautiverio como los Maidana, Alcorta y Rojas, a quienes supuestamente Creydt invocaba como sus adherentes, y que, según Rosales, habían rechazado categóricamente el en una declaración pública el giro de Creydt «hacia posiciones contrarias a la línea del partido (Rosales, 1999: 43».

Con esto se ponía fin a la Guerra fría e irónicamente era ahora el capitalismo el que –al tiempo de sentirse en libertad de anunciar el fin de la ideología– se había vuelto cada vez más internacionalista (Anderson, 2002).

Algunas consideraciones finales

A lo largo de su historia el Partido Comunista Paraguayo, al igual que ocurriera con muchos partidos comunistas de América Latina, no se alejó de las propuestas teóricas nacidas de discusiones internas surgidas en el Comintern. Por lo que, la matriz ideológica dominante utilizada por los dirigentes de este partido ha sido en primera instancia aquella primera «cultura kominterriana» que luego fue dejando paso al estalinismo. Así lo revela su lenguaje: «revolución agraria y antiimperialista», «revolución democrática», «Unidad Nacional», etc.

Tras el estallido de la Segunda Guerra Mundial el nacionalismo volvió a prevalecer en la historia del movimiento obrero por encima del internacionalismo y poco a poco el internacionalismo clásico, con su proyecto de una revolución mundial, pasó a segundo plano dando paso a ideología fundadora de Stalin con su doctrina del «socialismo del socialismo en un solo país», lo que propició una «infiltración» de la ideología nacionalista dentro de la ideología comunista a escala global.

El comunismo paraguayo no estuvo ajeno a esta influencia como lo demuestran la trayectoria intelectual y política de su principal figura hasta la fecha, Oscar Creydt. Ni tampoco escapó a la intervención directa del Comintern o del comunismo soviético en su vida cotidiana, como sucediera con otros tantos partidos comunistas; los casos de Lucas Ibarrola y de Creydt así lo atestiguan. La crisis desatada a comienzos de la década del 60 en el interior del PCP tras la destitución de Creydt no fue más que el reflejo de una crisis de mayor envergadura que comenzaba a afectar al comunismo a nivel mundial. Es decir, la «indisciplina» practicada por Creydt tras la orden de Moscú de apartarlo del

cargo de secretario general del PCP era nada más que el correlato de una indisciplina que naciones enteras que habían adoptado el comunismo como su sistema político y económico comenzaron a practicar tras el declive del estalinismo en la URSS, antes de lo cual el margen de autonomía ideológica entre estas naciones o los partidos comunistas de distintas partes del planeta era casi inexistente.

Queda mucho aún por develar acerca de la interrelación entre el comunismo paraguayo y el comunismo mundial, nuestro intento aquí no puede considerarse ni siquiera parcial, sino apenas un aporte inicial sobre el tema que podría servir –o no– de punto de partida para trabajos de mayor alcance que involucren a un equipo de investigadores que emprendan una indagación mucho más integral y completa que nos permita conocer, más allá de la rígida sujeción a una matriz ideológica (que se revela mucho menos estable de lo que muchos piensan), cuáles fueron las diferentes adaptaciones concretas que hicieron los comunistas locales de las tácticas y estrategias emanadas desde el Comintern primero, y luego desde la URSS.

Bibliografía

- Acha, Omar y Débora D'Antonio (2010). «Cartografía y perspectivas del “marxismo latinoamericano”». En *A contracorriente: Revista de historia social y literatura de América Latina*, vol. 7, N° 2, pp. 210-256. Disponible en:http://www.ncsu.edu/acorriente/winter_10/articulos/Acha_DAntonio.pdf
- Althusser, Louis (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. 1ª edición, 4ª reimpresión, traducción de José Sazbón y Alberto J. Pla, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Amaral, Raúl (2010). *La filosofía en Paraguay. Anticipos (1814-1918)*, Intercontinental, Asunción.
- Anderson, Perry (2002). «Internacionalismo: un brevario». En *New Left Review*, N° 14, mayo-junio, Akal, Madrid.

- _____ (1987). *Consideración sobre el marxismo occidental*. 7ª edición en castellano, Siglo XXI, México.
- _____ (2006). «La ideas y la acción política en el cambio histórico». En Borón, Atilio; Amadeo, Javier; González, Sabrina [comp.], *La teoría marxista hoy, Problemas y perspectivas*, colección Compus Virtual CLACSO, Buenos Aires, pp. 379-392. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/pdf>.
- Ashwell, Washington (2010). *El pensamiento de los partidos políticos (1869-1947)*. Editorial Medusa, Asunción.
- Ayala, Eligio (1989). *El materialismo histórico*. Archivo del liberalismo, Asunción.
- Badiou, Alain (2008). «La hipótesis comunista». En *New Left Review*, N° 49, enero-febrero, pp. 27-38.
- Bonzi, Antonio (2001). *Proceso histórico del Partido Comunista Paraguay. Un itinerario de luces y sombra*. Arandurá: Asunción.
- Borkenau, Frank (1971). *World Communism. A History of Communism International*. The University of Michigan Press, An Arbor.
- Caballero, Manuel (1988). *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana (1919-1943)*. 2ª.ed., Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- Creydt, Oscar (2010). *Formación histórica de la nación paraguaya. Pensamiento y vida del autor*. 4ta. ed., Servilibro, Asunción.
- Dal Maso, Juan (2007). «La ilusión gradualista. A propósito del nacionalismo, la retórica “socialista” y el marxismo en América Latina». En *Lucha de Clases. Revista marxista de teoría y práctica*, 2ª época, junio, p. 109-130.
- Eagleton, Terry (1997). *Ideología: una introducción*. Traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona.
- _____ (1999). *Marx y la libertad*. Traducción de Germán Saavedra Soler, Editorial Norma, Santa Fe de Bogotá.

- _____ (2011). *Por qué Marx tenía razón*. Traducción de Albino Santos Mosquera, Península, Barcelona.
- Engels, Friedrich (1999). *Prólogo a la edición alemana de 1890*, en *El Manifiesto del Partido Comunista (1848)*. Digitalizado para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998. Retranscrito para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo en 1999. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>
- Fornet Betancourt (2009), Raúl. «Filosofía y marxismo en América Latina». En Garrido, Manuel y otros [ed.]. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Cátedra, Madrid.
- Gaona, Francisco (1987). *Historia gremial y social del Paraguay*. Tomo II, RP Ediciones, Asunción.
- González de Bosio, Beatriz y Eduardo Devés-Valdés [Comp.], *Pensamiento paraguayo del siglo XX*, Asunción: Intercontinental Editora.
- Guevara, Ernesto (2014). *Obras escogidas*. Editado en digital por Resma para el Centro de Estudios Miguel Enriquez (CEME)-Archivo Chile, Santiago de Chile. Disponible en internet en: http://www.archivochile.com/America_latina/Doc_paises_a1/Cuba/Escritos_del_Che/escritosdelche0088.pdf
- Harnecker, Marta y Gabriel Uribe (1979). *Socialismo y comunismo*. Akal Editor. Cuadernos N° 7 de la serie: *Cuadernos de Educación Popular: ¿Qué es el socialismo?* publicados en Chile durante el gobierno de la Unidad Popular y reproducidos en distintos países e idiomas.
- Jeifets, Lazar y Victor Jeifets (2015). *América Latina en la Internacional Comunista, 1919-1943. Diccionario Biográfico*. Edición final de esta versión estuvo a cargo de Manuel Loyola, de la Universidad de Santiago de Chile. De la edición de 2004: Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias (Moscú) y el *Institut pour l'histoire du communisme* (Ginebra).

- Lenin, V.I. (1993). *Estado y revolución*. Planeta Agostini, Barcelona.
- Levésque, Jacques (1977). *La Unión Soviética y Cuba: Una relación especial*. En *Revista de las Revistas*, N° 2, vol. XVIII, octubre-diciembre pp. 219-242.
- Lachi, Marcelo [Comp.] (2004). *Insurgentes. La resistencia armada a la dictadura de Stroessner*. Novapolis y Arandurá Editorial, Asunción.
- Lowy, Michael (2007). *El marxismo en América Latina*. LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Marx, Karl (1938). *La sagrada familia*. Editorial Claridad, versión castellana de Carlos Liacho, Buenos Aires.
- _____ (1992). *La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces, en: *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- Mellón, Joan Antón (2008). *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Tecnos, Madrid.
- Mestre, Tomás (1969). «De la Comintern a la Cominform». En *Revista de Política Internacional*, ISSN 0034-8716, N° 103, pp. 65-95. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2497028>.
- Peralta, Jover (1982). *El Paraguay revolucionario*. Editorial La República, Asunción.
- Petrujin, Al.y E. Churilov (1984). *Quebracho quiere decir firme*. Progreso, Moscú.
- Rivarola, Milda (2012). *Letras de Sangre. Diarios inéditos de la contrainsurgencia y la guerrilla (Paraguay, 1960)*. Servilibro, Asunción.
- _____ (2014). «Los orígenes del primer Partido Comunista Paraguayo». [on line] Disponible en: <http://www.vientofuerte.com/news/2014/05/28/los-origenes-del-primer-partido-comunista-paraguay/#sthash.rB1BFZzX.dpuf> [consultado en mayo de 2016]

- Rodríguez Alcalá, Guido (1987). *Ideología autoritaria*. Servilibro, Asunción.
- Rosales, Humberto (1991). *Historia del Partido Comunista Paraguayo (1928-1991)*. Mimeo, Asunción. Versión digital (2011) disponible en: http://musekp.wdfiles.com/local-files/biblioteca-libre/humberto_rosales-historia_pcp-1991.pdf.
- Seiferheld, Alfredo (2012). *Nazismo y fascismo en el Paraguay*. Servilibro, Asunción.
- Schaller, Paula. «Debates de estrategia en la Tercera Internacional sobre la “cuestión nacional”: de las Tesis de Oriente a la subordinación a los nacionalismos burgueses de Stalin». En *Revista História: Debates e tendências, do programa do Pós-graduação em História da Universidade de Passo Fundo*, v. 13, Nº 1, jan. /jun. 2013, p. 167-181.
- Schechter, Darrow (2014). *La historia de la izquierda desde Marx hasta nuestros días*. Tecnos, Madrid.
- Soler, Lorena et al. [Comp.] (2015). *Antología del pensamiento crítico paraguayo contemporáneo/Oscar Creydt... [et al.]*. 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Libro digital, pdf, colección *Antología del pensamiento social latinoamericano y caribeño*.
- Spenser, Daniela. (2001). *Las vicisitudes de La Internacional Comunista*. En *Desacatos. Revista del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)*, Nº 7, pp. 133-148. Recuperado en 23 de octubre de 2016, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742001000200009&lng=es&tlng=es
- Trotsky, León (2000). *La revolución permanente*. Marxists Internet Archive, trad. Andreu Nin, digitalización: Juan Mari Madariaga, para la Red Vasca Roja, 1999-2000, *¿Qué es la revolución permanente? (Tesis fundamentales)*, tesis 8.
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.

Documentos consultados

- «El Movimiento Revolucionario Latino Americano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana», en Revista *Correspondencia Sudamericana*, junio de 1929, 2da Sesión. Disponible en: [www. memoriavermelha.com](http://www.memoriavermelha.com). Memoria Roja, Archivo Digital de Fuentes y Datos de la Internacional Comunista de América Latina.
- «Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista». Edición digital de Izquierda Revolucionaria de mayo de 2008, basada en la versión francesa preparada en junio de 1934 por la Librairie du Travail e incorporada en su «Bibliothèque Communiste». Disponible en: http://www.saludproletarios.com/.cm4all/mediadb/Otros_Doc/Cuatro_congresos_Internacional.pdf
- « ¿Qué significa elaborar el Nuevo Programa del Partido?», 1955, en Archivo del Terror: 00108f 0414.
- «Manifiesto a la Nación, Conferencia Nacional Extraordinaria del Partido Comunista Paraguayo», 21 de febrero de 1955, en Archivo del Terror: 00108f 0489.
- «Relatorio de la expulsión de Oscar Creydt», 1967, en Archivo del Terror: 00213F 0072 al00213f 0080.
- «Tesis sobre el movimiento revolucionario en las colonias y semi-colonias», en *VI Congreso la Internacional Comunista, Tesis manifiestos y resoluciones*, Primera parte, Cuadernos de Pasado y Presente, 1977.