

Misiones

y trabajo en Paraguay

Félix Álvarez Sáenz

Comencé a escribir este pequeño ensayo con la música de un cuarteto venezolano resonando en mi cabeza. Ese par de hermanos que conforman el cuarteto al que me refiero (los Naranjo y los Delgado Esteves) habían llenado la noche anterior de sonidos y de ritmos fantásticos y sugerentes. Aprendí con ellos que, por debajo de los seis mil kilómetros que separan nuestros dos países, Paraguay y Venezuela, fluyen corrientes subterráneas que, como ríos gigantescos, unen ambos pueblos (quizás todos los pueblos de la América que habla en español). Mi compromiso era escribir un artículo sobre franciscanos y jesuitas en Paraguay, y pretendía mostrar los logros y los fracasos —si acaso hubo unos y otros— de sus experiencias misioneras, pero me di cuenta de que, tal vez, la mejor manera de hacerlo era centrándome en el trabajo y en la forma en que éste fue asumido por unos y por otros en su misión evangelizadora. Al fin, la sociedad rural paraguaya, germen de la actual, se formó con ellos. Para bien o para mal, la impronta que estos hombres dejaron en el país aún es perceptible. Tal vez ocurra lo mismo en los demás países de nuestra América. Los grandes ríos, los ríos del paraíso que imaginara Colón frente a la desembocadura del Orinoco en el tercero de sus viajes, todavía nos unen.

En el mundo antiguo, el trabajo fue siempre una calamidad, una fatalidad que caía sobre el hombre y que éste se veía obligado a realizar para restablecer el equilibrio perdido. Era también aquello que sólo el hombre cargado de energía (griego, *enérgeia*, de la misma raíz que *érgon*, «trabajo»), el *energoumenos* («energúmeno») en sen-

ruido estricto, podía realizar sin fatiga. Los famosos doce «trabajos» de Hércules, el más energúmeno de los héroes antiguos, se refieren a ello. En *Los trabajos y los días*, (*Ta érge kai hémerai* en su título original), el gran Hesiodo, que vivió toda su vida como pastor, quiere mostrar a su hermano Perses, un exitoso comerciante beocio, que la verdadera felicidad se halla en el trabajo y la fatiga, compensados por la compañía de las musas de la fuente Pieria, a las faldas del Helicón, compañía de la que goza el poeta. Esta idealización de la vida pastoril, llena de fatigas, si bien va a ser un tema recurrente de la literatura clásica hasta bien entrada la modernidad en Occidente (el tema de la Arcadia pastoril, inmortalizado en la pintura por el cuadro *Et in Arcadia ego* de Poussin), va a competir siempre con la idea de trabajo como penalidad, perfectamente expresada en su etimología. Trabajo, en español, como en francés y portugués, viene, en efecto, de la palabra latina *tripalium*, una forma usual de tortura en la Antigüedad consistente en atar al condenado a tres palos de los que cuelga en forma horizontal al suelo con todo su peso.

Esta idea de penalidad, de esfuerzo excesivo y de tortura, también expresada en el texto bíblico, se mantuvo asociada al trabajo durante siglos y de ella deriva, en gran parte, la condena a la riqueza generada como consecuencia de la apropiación del fruto del trabajo ajeno, condena que, en principio, se extiende a todas aquellas actividades que fomentan y facilitan esta apropiación y, de una manera especial, al comercio y al préstamo con interés. La condena radical a las actividades mercantiles puede hallarse tempranamente en Hesiodo, pero se va a generalizar en la Edad Media, momento en el que la Iglesia Católica llega a considerar la actividad mercantil como un impedimento real para la salvación eterna de quien la ejerce. Una famosa adición a las Decretales de Graciano señala textualmente, en efecto, que «*homo mercator nunquam aut vix Deo placere potest*»; esto es, que «el mercader, nunca o apenas, puede complacer a Dios». La así establecida relación entre el trabajo alienado, la generación de plusvalía y la apropiación de esta última por parte de los *mercatores* («mercaderes», «comerciantes») conduce, de una parte, a la condena, frecuentemente canónica en las religiones del libro (judaísmo, cristianismo, Islam), de actividades consideradas impropias, especialmente del préstamo con interés, y, de otra, a la revaloración de la pobreza como modelo de vida y de los *pauperes* (los «pobres») como ejemplos vivos de virtud, asociados a Cristo en la religiosidad medieval. En este contexto, la verdadera riqueza (la trascendente, la que permite la salvación eterna más allá de esta vida) consiste en no poseer nada o en poseer únicamente lo imprescindible para la vida, a ejemplo de Cristo, que, según el relato sagrado, no poseía siquiera una piedra en la que reclinar su cabeza. El trabajo, penalidad bíblica y reflejo de la pérdida de la beatitud (*eudaimonia*, «felicidad») de la que el hombre gozaba originalmente en el paraíso, se convierte

así en una condición de vida, pero no, necesariamente, en una virtud. La vida activa, propia de quien procura los bienes materiales, carece del prestigio que tiene la vida contemplativa, a la que se considera propia de los espíritus superiores. Muchos de los prejuicios contra el trabajo y la acumulación de riquezas, todavía supérstites en ciertas formas más o menos arcaicas del pensamiento contemporáneo, hunden sus raíces en concepciones religiosas como ésta. Habría que preguntarse, por ejemplo, si la condena a la apropiación de la plusvalía por parte de la burguesía capitalista, desarrollada por las distintas formas de socialismo durante los siglos XIX y XX, no se enfrenta con concepciones religiosas y señoriales de esta naturaleza. La crítica marxista desarrollada en textos como *Trabajo asalariado y capital*, por ejemplo, o la magistral reivindicación del ocio hecha por el cubano Pablo Lafargue, yerno del propio Marx, parecen sugerirlo.

Para Max Weber, la ética protestante se halla en la base de lo que él denomina el espíritu del capitalismo. Según el sociólogo alemán, el trabajo pasa de ser condición de vida a virtud con la Reforma y, de manera especial, con Calvino, porque la riqueza deja de ser en ese momento un impedimento para la salvación eterna y se convierte en una manifestación de la gracia en los predestinados a la salvación. Pero no cualquier forma de riqueza, naturalmente, sino la riqueza creada con esfuerzo; esto es, la riqueza que se manifiesta como fruto del trabajo. Esta nueva concepción de la riqueza y del trabajo supone, también, un cambio de paradigma, una nueva concepción del mundo de la que está ausente, por cierto, la crítica radical a la génesis del capital. En esta concepción, los términos se invierten y la vida activa pasa a ser una vida virtuosa, en tanto que la vida contemplativa deja de serlo. El éxito demostrado por esta nueva concepción del mundo en los países de tradición protestante va a ir modificando también, de una manera lenta pero progresiva, la concepción propia de los países católicos, entre ellos España, y en el siglo XVIII, la Ilustración hace ya la crítica a las formas de vida contemplativa y crea el término de «manos muertas» para referirse a la multitud de sacerdotes y aristócratas que se dedican a no producir nada en absoluto, si bien a los ilustrados habíanse adelantado los arbitristas españoles del siglo XVII, hombres que, como González de Cellorigo, por ejemplo, veían que España se derrumbaba en la sangría de la colonización americana y en el trasvase de los metales preciosos llegados de Indias hacia aquellos países europeos que producían los bienes manufacturados que España había dejado de producir casi en el mismo momento en que se producen el descubrimiento y la conquista. Los estudios de historia económica de don Ramón Carande, Earl Hamilton y Pierre Vilar, ya en el siglo XX, han demostrado la validez de las ideas expuestas por los arbitristas en su tiempo y la inutilidad de las mismas ante un gobierno

empeñado en sostener, con una terquedad digna de mejor causa, exactamente lo contrario.

Estas dos concepciones del mundo, una protestante renovadora y la otra católica tradicional, fundan éticas diferentes, y, en tanto que en la primera el trabajo tiene casi el valor de una virtud cardinal, en la segunda sigue considerándosele condición de vida y penalidad inevitable a la que los hombres se hallan irremediabilmente condenados en un mundo que no es sino tránsito hacia otro, el más importante y definitivo. Estas dos concepciones definen también culturas diferentes entre sí y temperamentos nacionales igualmente distintos. Gran parte de las diferencias que se pueden percibir entre las dos Américas —la anglosajona protestante y la latina católica— hunden sus raíces en estas dos concepciones del mundo tan diferentes. Hay que señalar, no obstante, que el mundo católico de hoy ya no es el que fue y que la propia Iglesia ha asumido frente al trabajo y la riqueza posiciones muy distintas a las que durante siglos sostuviera. El exitoso desarrollo de los países católicos de Europa y, en especial, de los países latinos (Francia, Italia y España y, en menor medida, Portugal) demuestra que el espíritu del capitalismo, inficionado de ética protestante, ha penetrado en su cultura sin que el catolicismo haya abandonado los dogmas en los que funda su diferencia.

EL TRABAJO EN PARAGUAY

Las diferencias a las que nos referimos son, sin embargo, mucho más fácilmente percibidas en aquellos países de tradición católica, pero de menor desarrollo relativo. El caso del Paraguay es en este sentido paradigmático. A la tradicional concepción católica del trabajo hay que sumar:

- * La tradicional concepción señorial hispánica de la vida.
- * La igualmente tradicional concepción del trabajo como el esfuerzo necesario para la supervivencia y no para la creación de riqueza, concepción propia de sociedades precapitalistas en sus primeras fases de desarrollo.
- * El escaso desarrollo alcanzado en Paraguay por la idea líneal de la historia (concepción propia de la cultura occidental) y el mantenimiento de la visión de la historia como una reiteración cíclica de acontecimientos de igual signo, propia de sociedades precapitalistas en sus primeras fases de desarrollo.
- * La pervivencia de conceptos arcaicos de ordenamiento social en torno a jefes y caciques representantes de las aspiraciones colectivas (clientelismo) y, en consecuencia, la ausencia de un verdadero desarrollo del individualismo.

Podrían resumirse estos cuatro puntos en uno solo: la supervivencia de la tradición y el escaso desarrollo de las ideas modernas. La tradicional concepción señorial hispánica, que valora la pertenencia estamental a un grupo

socialmente diferenciado y marcado por la herencia, ha supuesto, históricamente, grandes dificultades para quienes tratan de escalar posiciones sociales en una sociedad tradicionalmente innovilista. Si a ello se añade el rechazo al trabajo como sistema de superación de una condición dada y, aún más, como condición propia de quienes pertenecen a los estamentos socialmente menos favorecidos, que marca profundamente esta concepción señorial de la vida, podemos llegar a la conclusión de que, en Paraguay, como en el resto de la América Latina, la supervivencia de una concepción semejante de la vida ha puesto trabas a su desarrollo. Añádase a ello el concepto mismo del trabajo, ya no como fatalidad (que, como hemos visto, es propia del catolicismo en sus formas más tradicionales), sino como necesidad para la supervivencia y no para la superación personal, la creación y acumulación de la riqueza o el desarrollo social.

Visto simplemente como necesario para la supervivencia, el trabajo se limita al mínimo indispensable. ¿Para qué tener más, consiguiéndolo con esfuerzo, si me basta con lo que tengo para vivir? ¿Para qué acumular e invertir, posteriormente, generando desarrollo, si con satisfacer mis necesidades inmediatas vivo, aun cuando no viva todo lo bien que pueda imaginar? Esta idea del trabajo como necesario para la supervivencia y únicamente para ella reduce el concepto mismo del trabajo a una actividad inmanente, incapaz de trascender los límites espaciales y temporales en los que se lleva a cabo. Al concebir el trabajo de esta manera, no se puede pensar, por ejemplo, que la riqueza generada mediante el trabajo permita, una vez reinvertida, su multiplicación y que la multiplicación de la riqueza permita, ya no sólo la satisfacción de las necesidades primarias e inmediatas, sino la satisfacción de otras necesidades que, si bien no están presentes en el imaginario colectivo en un primer momento, una vez desarrolladas y satisfechas, permiten alcanzar grados de satisfacción individual y colectiva mucho más altos y generar valores culturales más refinados y complejos. En otras palabras, tal concepción no permite pensar en el trabajo como en el motor primero del desarrollo, ni en el desarrollo como factor de mejora de la calidad de vida. La razón fundamental es que el desarrollo y el sentido del progreso están ausentes de la concepción de la historia de las sociedades precapitalistas. Las sociedades guaraníicas y no guaraníicas que conocieron los españoles a su llegada al país eran comunidades agrarias de horticultores itinerantes y su concepción del mundo y de la historia era no precisamente líneal, si bien la mítica búsqueda de la llamada «Tierra sin mal» en algunos grupos guaraníes sugiere la posibilidad de una utopía en germen, de un *terminus ad quem*, de una linealidad en potencia que podría dar sentido en el futuro a toda la actividad social y religiosa y una nueva dimensión histórica a la existencia de estos pueblos. Pese a ello, no parece haber existido, sin embargo, la idea de

progreso, y, al no existir, el objetivo mismo del trabajo se reducía a la mera satisfacción de las necesidades primarias.

Esto no significa que en las sociedades tradicionales americanas prehispánicas —y, entre ellas, en las comunidades guaraníes que conocieron los españoles a su llegada al Paraguay— no existiera la apropiación de la plusvalía generada por el trabajo. Sin ella, por ejemplo, habría sido imposible la creación de imperios tan formidables como el incaico en Perú o el azteca en México, incluso habría sido imposible la formación de ciertas formas de organización social menos complejas, como las jefaturas guaraníes. Las jefaturas no son estados, aun cuando en las jefaturas puedan hallarse, en germen, las distintas formas que más tarde hacen a los estados. El concepto de clientelismo proviene de Roma, donde la existencia de un estado bastante desarrollado no impedía, empero, la supervivencia de formas arcaicas perfectamente incrustadas en él: el patriciado, la forma que las jefaturas habían adoptado para sobrevivir. Todo patricio tenía sus clientes, y, si bien cada cliente era, a su vez, un *civis*, un ciudadano romano de pleno derecho, su dependencia del patricio era en ocasiones tan grande e, incluso, mayor que su propia dependencia del Estado. El patricio le proporcionaba trabajo, seguridad y beneficios diversos a cambio de favores laborales, políticos o de otra naturaleza. En la práctica, algunos de estos clientes podían vivir o sobrevivir al margen del Estado, pero no podían hacerlo al margen del patriciado. En el Paraguay actual, el *civis paraquarense* puede vivir —y, de hecho, algunos de ellos así lo hacen— a la sombra de un poderoso cuyo poder hunde sus raíces en la propiedad agraria (estancia), la milicia, el comercio y, más frecuentemente, en la política y la administración del Estado. Como en Roma, en fin.

En Paraguay, en efecto, ocurrió algo semejante a lo que había ocurrido en Roma. Una vez que los españoles se instalaron en el territorio guaraní, los indios sustituyeron a sus antiguos jefes por los modernos encomenderos o por los doctrineros, fueran éstos franciscanos, en un caso, o jesuitas, en otro. Raramente de otra orden o congregación. El sentido de la organización tribal se mantuvo y el indio pasó a ser cliente de un nuevo patrón, de un *carai* diferente. (*Carai guazú*, «señor grande», con este nombre conocían los indios al español.) Esta actitud de los nativos se conciliaba a la perfección con la concepción señorial que de la vida tenían los propios españoles y se mantuvo por encima y más allá de los diversos avatares por los que hubo de atravesar el país en los siglos que se sucedieron hasta hoy.

En la concepción clientelista, de origen tribal, el individuo reconoce lo inmediato, y lo más inmediato es el jefe, el *carai*, no el Estado, frecuentemente ajeno y lejano, si no inexistente en su percepción. El jefe, el *carai*, es, además, su paradigma de conducta y su reflejo especular. En él se ve, en él se

observa y en él se reconoce. Si el jefe, el *caratí*, tiene, a su vez, una concepción señorial de la vida en la que el poder, la riqueza y el reconocimiento se heredan y en la que el trabajo se considera propio de individuos de estamentos inferiores, el individuo que en tal espejo se mira actuará en consecuencia. No considerará lícito ni deseable alcanzar una determinada posición social mediante el trabajo y, si se le ofrece la ocasión de alcanzar una jefatura (a lo que, naturalmente, muchos aspiran), lo hará utilizando cualquier medio que esté a su alcance con excepción del trabajo. De ahí que en sociedades como la nuestra los medios clásicos para alcanzar posiciones sociales relevantes y acumular riqueza hayan sido la milicia, de un lado, y la Iglesia, de otro. Actualmente, lo es la política. Más o menos, como lo era en la España del Siglo de Oro, en la que los ideales eran «hacerse de los godos» (llegar a ser hidalgo, aunque fuera «de bragueta») y tener «un juro en Extremadura» (poseer tierra con las que mantener una buena vida) y, cuando no era posible alcanzarlos, las únicas salidas que se encontraban en una sociedad tan inmovilista eran, como se decía en la época, «iglesia, mar o casa real»; esto es, el sacerdocio, la aventura americana o el ejército. Todo, en fin, menos el trabajo productivo: el trabajo puro y duro.

No es deseable, naturalmente, que la clase dirigente de un país moderno como el Paraguay esté formada por los privilegiados *caratís*, pero es todavía una realidad que ha cambiado muy poco desde la época de la colonia, aunque hayan cambiado nombres y apellidos en los grupos de poder y las formas en el modo de administrarlo y disponer de él. Muchos de los graves problemas que el Paraguay, como país, enfrenta actualmente proceden de esta arcaica relación entre los miembros de la clase dirigente y sus clientes. Los valores en los que la clase de los privilegiados se fundaba se han ido, con el tiempo, deteriorando al haber asumido los actuales *caratís* algunos valores modernos sin, por ello, haberlos fundado en una verdadera ética del trabajo. Al funcionar estos patricios como paradigmas de conducta para sus clientes, estos mismos valores, especialmente el dinero, han sido asumidos por estos últimos de la misma manera, y la modernidad ha penetrado en Paraguay muchas veces de la mano de la corrupción, al no existir la conciencia del trabajo como motor del desarrollo social y del bienestar colectivo.

FRANCISCANOS Y JESUITAS

Fue la franciscana la primera orden religiosa que llegara a Indias. Poco después, lo hicieron los dominicos, los agustinos y los mercedarios, frailes todos que, a diferencia de los benedictinos, salían de sus claustros y proyectaban su actividad a la sociedad de la época, bien como mendicantes, bien como predicadores, bien, en fin, redimiendo a los pobres cautivos que, como el propio Cervantes después de Lepanto, habían caído en manos de los te-

mibles piratas berberiscos que asolaban las costas del Mediterráneo. El llamado «siglo de las conquistas» fue también por esta razón, como lo sugiere Carlos Fuentes, el siglo de la «contraconquista», el de las utopías y, en muchas formas, también el de la «conquista espiritual». Fundada en este conflictivo siglo XVI, que es el siglo de la Reforma y de la Contrarreforma, la Compañía de Jesús se sumaría, casi de inmediato, al esfuerzo evangelizador de sus predecesores. Al poco tiempo de haber sido fundada en París por un capitán vascongado llamado Íñigo López de Recalde y conocido por sus seguidores y por la historia como Ignacio de Loyola, la compañía, como se le llamaba, habíase extendido por todas las tierras entonces conocidas, desde Japón y el río Amur, en la frontera norte de China, donde los miembros de este vanguardia de la iglesia militante ayudaron a los emperadores del Celeste Imperio a detener la invasión rusa de los terribles cosacos, a Filipinas, la India, Etiopía y las colonias de Portugal en África, y, en la América entonces española, desde el norte de México a las pampas de Argentina. La empresa misionera de la Contrarreforma católica fue, quizá, la primera gran empresa europea con pretensiones ecuménicas, la primera gran empresa global, y en ella se destacaron desde el comienzo, poniéndose casi de inmediato a la vanguardia, los padres de la compañía.

En Paraguay, como en otras partes de la América española, franciscanos y jesuitas compitieron en esta empresa. Ambos procedían de tiempos y concepciones del mundo radicalmente diferentes. Los primeros se habían formado en el amor a la pobreza, en la identificación cristiana con los *pauperes*; los segundos, no: los segundos habían surgido como respuesta a la Reforma y como consecuencia de la misma. En los primeros aún persistía el pensamiento milenarista que se había extendido por toda Europa durante los siglos XIII y XIV; los segundos pretendían concretar, como ya lo había intentado don Vasco de Quiroga en Michoacán, la utopía imaginada por el humanista inglés Tomás Moro o aproximarse a un ideal societal inspirado en la República de Platón o, tal vez, en la sociedad incaica que Garcilaso de la Vega recogería más tarde en sus *Comentarios reales de los incas*. Los siglos XVI al XVII están, en América, plagados de sueños y de posibilidades, pero también de frustraciones y de fracasos.

En la Edad Media la Iglesia católica había tenido que frenar el ímpetu del naciente capitalismo y la ambición de personajes que como Jeham Boinebroke, típico empresario burgués de aquella época, no se detenían ante nada con tal de ver satisfechas sus ansias inagotables de dinero y de poder. La vida de sire Jeham Boinebroke, empresario textil del siglo XI en la ciudad de Douai, ha sido reconstruida en un excelente trabajo de investigación por Georges Espinas, y es probable que la misma falta de escrúpulos que informa la vida de un personaje tan escasamente atractivo desde el punto de vista

moral cimentara el crecimiento de no pocos empresarios y de muchos de los grandes patricios de las ciudades, como los Médicis de Florencia, particularmente a partir de los siglos XIV y XV. En una situación semejante la virtud estaba más allá de las posibilidades de los empresarios primitivos, y a la Iglesia sólo le quedaba encontrarla entre los pobres. Los excesos de los seguidores de las ideas quiliásticas (milenaristas) de Joaquín de Fiore, de quien Norman Cohn llega a afirmar que fue el hombre de más influencia en el pensamiento social de Occidente antes de la aparición de Marx, y de otros soñadores del milenio y comentaristas del *Apocalipsis* de san Juan (*fraticelli*, beguinos, etc.) obligaron con frecuencia a la Iglesia, como institución, a tomar actitudes que contradecían en esencia su doctrina, contradicción que provocaría en el siglo XV la rebelión herética de los husitas y, un siglo más tarde, la de Lutero.

Tales rebeliones tomarían rumbos diferentes a los de las herejías de los siglos XIII y XIV. Estas últimas habían creado una suerte de utopía escatológica que, durante algunos siglos más, todavía seguiría teniendo cierta influencia en el pensamiento religioso de los países no afectados por la Reforma (todavía en el siglo XVII el padre Maluenda escribió sus famosos *In Apocalipsin libri tridecim*, aunque no fueran éstos de carácter herético) e, incluso, entre los más radicales reformadores (Tomás Muntzer y los anabaptistas, por ejemplo). Todavía hoy, una buena parte del pensamiento tradicional de Iberoamérica se entronca directamente con la ideología quiliástica medieval europea, como lo demostró en Perú el antropólogo Fernando Fuenzalida al descubrir la existencia del «mito de las edades» entre los campesinos indígenas de los Andes (la Edad del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo). La épica resistencia de Canudos en el Brasil republicano de fines del siglo XIX, alimentada por la predicación alucinada de Antonio Consejero, fue, tal vez, el último gran coletazo de este movimiento. Antonio Consejero, el padre Cícero, Cané, Juan Santos Arahualpa y otros grandes rebeldes americanos de los siglos XVIII y XIX no fueron, en realidad, otra cosa que epígonos de Eudes de la Estrella, Arnau de Vilanova, Dulcino, Muntzen y demás ingenuos soñadores del milenio en la Europa de la Baja Edad Media. No obstante, tras el descubrimiento americano, la utopía, aun en los países de tradición católica, terminaría centrándose más en la posible construcción del reino de este mundo que en el regreso de un mesías arquetípico anunciador de la Edad del Espíritu Santo y del fin de los tiempos. Las grandes utopías pensadas e intentadas desde entonces en el mundo católico (desde las descritas por Moro y Campanella hasta los hospitales pueblos de Vasco de Quiroga, las misiones jesuíticas del Paraguay y los falansterios de Fourier) tienen en cuenta el trabajo, no como un castigo (lo es el trabajo alienado en Fourier, que sólo concibe el trabajo libre), sino

como un eje en torno al cual es posible concebir una relación armónica entre los hombres en una situación de lo que los griegos llamaban *isonomía*. Al desaparecer los primitivos conceptos de la *parusía* y el milenio del horizonte de los creadores de utopías, éstas se hicieron laicas y seculares y el trabajo encontró, al fin, el sitio que hoy ocupa en el reino de este mundo. El fin de los tiempos todavía estaba lejos. Lo sigue estando.

Los franciscanos, tan afectos a las ideas quiliáticas de Joaquín de Fiore, tuvieron una concepción distinta de la que los jesuitas introdujeron en Paraguay. Los mendicantes habían nacido en las ciudades de la Edad Media para confundirse e identificarse con sus habitantes menos favorecidos. Tan sólo pretendían, en principio, vivir con ellos y como ellos y esperar juntos la llegada del fin de los tiempos, estuviera o no estuviera precedida de los signos anunciados por los soñadores del milenio. El fin de los tiempos pondría fin a las penalidades de este mundo, y era preciso esperar a que ello ocurriera. Los jesuitas, por el contrario, más seculares que regulares en sus modos y en su cultura, creían que el mundo podía ser cambiado aquí y ahora y que este cambio del mundo, que supone un cambio radical en la vida de los fieles, favorecería el tránsito hacia la otra. Mientras unos esperaban, los otros hacían, «trabajaban» a favor de un proyecto societal de gran envergadura en las reducciones del Paraguay.

¿Fue, sin embargo, exitoso el proyecto de los soldados del capitán de Loyola? ¿Se limitaron los franciscanos, por su parte, a esperar, junto a los indios con los que vivían, el fin de la Edad del Hijo y la llegada de la Edad del Espíritu Santo o, por el contrario, construyeron pueblos, organizaron aldeas, preservaron formas culturales que, de otro modo, habrían desaparecido y empobrecido el panorama cultural de la entonces naciente nacionalidad paraguaya? Es difícil dar una respuesta precisa a estas preguntas, pero es claro que las quejas de los padres de la compañía sobre el escaso apego de los indios al trabajo es constante (el padre José Cardiel abunda en ellas y otro tanto podemos deducir de las observaciones hechas por Azara años después de la expulsión: «[...] cuando se les pregunta si saben hacer tal cosa [...] siempre responden que no, para que no se les mande hacerla») y que han sido, en el tiempo, mucho más permanentes los poblados de los franciscanos que las misiones de los jesuitas. Hoy, un gran número de las misiones que los jesuitas construyeron, que forman parte con toda justicia del patrimonio cultural de la humanidad, están en ruinas, en tanto que muchos de los pueblos franciscanos se han convertido en ciudades de cuya prosperidad actual podremos dudar (todo el país, al fin, atraviesa una grave crisis), mas no de su permanencia y desarrollo en el tiempo. Hay que decir, naturalmente, que los jesuitas fueron expulsados del Paraguay tras su oposición al Tratado de Madrid de 1750 y los sucesos al que el tratado dio lugar, pero es

evidente que un gran número de centros misionales jesuitas, las tan famosas misiones, fueron, tras su expulsión, inmediatamente abandonadas por sus pobladores. De otro modo, no hablaríamos de las ruinas jesuíticas en la actualidad.

Es probable que, ni la concepción utopista de los jesuitas pretendiera, en el fondo, otra cosa que preservar —y no, necesariamente, desarrollar—, ni el milenarismo de los franciscanos fuera ajeno a la sensibilidad de los guaraníes. Quizás la Edad del Espíritu Santo se pareciera más a la «Tierra sin mal» de lo que pudiera parecerse la utopía de los jesuitas. Existía también, empero, otra diferencia que nos interesa destacar: en tanto que en las reducciones jesuíticas el trabajo era una obligación para los indios, una obligación impuesta por los nuevos *carais* —los padres de la compañía—, en los poblados de los franciscanos tal vez éstos se limitaran a predicarles a los indios la conformidad con la situación o circunstancia en la que vivían, circunstancia que sería finalmente superada cuando todas las promesas cristianas terminaran por cumplirse en este o en el otro mundo. Siempre hay tiempo para esperar. Al ser impuesto el trabajo como obligación, los indios de las reducciones debían sentir probablemente, como lo señala el padre José Cardiel, un fuerte rechazo hacia él («Les damos [...] vacas [...] y por el corto trabajo de ordeñarlas, no las ordeñan»), en tanto que los indios de los pueblos franciscanos, que convivían con los españoles y mestizos y no estaban, como en el caso de las misiones de los jesuitas, separados de ellos, aprendieron de estos frailes a aceptar su suerte, por la sencilla razón de que tanto los frailes como los españoles y mestizos pobres, que eran sus vecinos, les acompañaban en ella: les acompañaban en las buenas y en las malas, en la pobreza y en las necesidades, cosa que no ocurría en las reducciones jesuíticas.

En ambos casos, es más que probable que la idea del trabajo como una maldición bíblica se reforzara, pero, mientras que en las reducciones jesuíticas se produjo un rechazo al sistema por serles impuesto y un deseo de volver a la vida supuestamente libre que habían conocido con anterioridad, en los pueblos franciscanos la aceptación de la pobreza como una virtud cristiana permitió que se mantuvieran las nuevas formas sociales y que avanzaran con más seguridad que los primeros hacia el futuro. Cuando los jesuitas fueron expulsados, las misiones desaparecieron. Por el contrario, las aldeas franciscanas, en las que los indios convivían con los mestizos y la minoría española, no dejaron de crecer y de desarrollarse. En buena cuenta, los franciscanos tuvieron éxito allí donde los jesuitas, pese a la calidad de sus proyectos, terminaron fracasando.

Asunción, 6 de julio de 2002