
TEKO AGUYJEI, “DERECHOS”, “VIDA BUENA”, UN CONCEPTO POLÍTICO CENTRAL DE LAS PROCLAMAS Y CARTAS DEL GENERAL BELGRANO TRADUCIDAS AL GUARANÍ

Capucine BOIDIN

Sorbonne Nouvelle Paris 3 – IHEAL, CREDA UMR 7227

capucine.boidin@gmail.com

Resumen: Las traducciones al guaraní de las proclamas y oficios del general Belgrano, enviados en 1810 a los naturales de las misiones, los paraguayos, su propio Ejército y las autoridades del Paraguay, fueron realizadas por indígenas letrados de las misiones. Para traducir “derechos”, “felicidad”, “el bien”, “digno” pero también “ascensos y distinciones”, movilizan la palabra *aguyjei*. La trayectoria semántica de esta palabra en textos coloniales anteriores revela que se usaba en la vida cotidiana de las misiones para hablar tanto de la integridad, prosperidad y belleza de los pueblos, iglesias y haciendas como de la salud y de la dignidad de las personas. En el registro católico servía para venerar a los santos y expresar su santidad o perfección espiritual. Nuestra hipótesis es que las versiones en guaraní de 1810 transforman los sentidos cotidianos de *aguyjei* y hacen de la palabra un concepto político. Concentra sus expectativas de una vida buena, próspera y digna, de la cual han sido privados durante generaciones por unos pocos que la confiscaron para su propio beneficio. En la actualidad, esta palabra es central en la vida religiosa de varias comunidades indígenas guaraníes, pero no tiene usos políticos.

Palabras clave: Misiones; Jesuitas; guaraní; Independencia; derechos; libertad

Abstract: The translations to guaraní of proclamations, letters and offices of the general Belgrano sent to the naturals of the missions, the Paraguayans, to his army and the Paraguayan authorities in 1810 were carried out by literate indigenous of the missions. To translate "rights", "happiness", "good", "dignity" but also "promotions, awards and benefits", they make use of the word *aguyjei*. The semantic history of this word in previous colonial texts reveals that it was used in the daily life of the missions to talk about integrity, prosperity and beauty of the villages, churches and farms as about the health and dignity of persons. In the catholic register, *aguyjei* served to venerate the saints and express holiness or spiritual perfection. Our hypothesis is that the versions in Guarani, transformed daily senses of *aguyjei* into a political concept. It concentrates its expectations for a good life, prosperous and dignified, of which they have been deprived by a few ones that gave themselves a good and comfortable life at the expense of their sweats. Today, the word is central to the religious life of several indigenous Guarani communities but has no political uses.

Keywords: Missions; Jesuits; Guarani; Independency; Rights; liberty

I. Introducción¹

La palabra *aguyjei* aparece con frecuencia en las traducciones al guaraní de textos políticos independentistas como equivalente de palabras en castellano como “derechos”, “felicidad”, “el bien”, “ascensos y distinciones” y “digno”. Un futuro mejor que la Junta de Buenos Aires creada el 25 de mayo de 1810 pretende traer tanto a los “naturales” del Paraguay como a los “paraguayos”. El representante y enviado de la Junta es el general Manuel Belgrano, que intenta convencer antes de conquistar. Dicta tres proclamas (a los naturales de las misiones, a los paraguayos, a su ejército) y seis oficios (a las autoridades que gobiernan la provincia al norte del río Paraná: el cabildo de Asunción, el obispo, el gobernador y tres jefes militares)². En las traducciones al guaraní de estas nueve cartas, *Aguyjei* es un concepto central. *Aguyjei* se compone de la raíz *aguyje* (el clímax o estado máximo de una acción, objeto, animal o persona) y del sufijo *-i* (acción continua). *Aguyjei* se podría definir como un estado excelente continuo. Tiene numerosos sinónimos, como *marāne’ỹ* (intacto), *porā*, *katupyry* y *marāngatu* (bueno). Se trata de comprender por qué los traductores eligieron preferentemente *aguyjei*.

En ciertos cantos sagrados mbya guaraníes, recogidos en los años 1950 en Paraguay por León Cadogan, *Aguyje* o *aguyjei* es traducido por la “perfección” o “gracia divina” en castellano. En la primera tierra, *yvy tenonde*, los habitantes alcanzan todos la “perfección” *aguyjei porā* y *marā’e’ỹ-rā*. Pero la primera tierra fue destruida por el diluvio y

¹ Agradezco a Cecilia Adoue, Joelle Chassin, Noemí Goldman, César Itier, Rossella Martin y Diego Escolar por los comentarios que aportaron a versiones anteriores del texto. Esta investigación fue presentada en tres ocasiones y agradecemos a Javier Fernández Sebastián y Víctor Peralta por sus comentarios: fue presentado con el título “Palabras guaraníes de la modernidad política” en el simposio internacional “Les langues générales de l’Amérique du Sud (XVI^e-XIX^e siècles)”, organizado por Capucine Boidin y César Itier en el INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), París, octubre de 2012; con el título “conceptos de la modernidad política en guaraní, fuentes, métodos y el ejemplo de *Aguyjei*”, en la Conferencia internacional de Historia de los Conceptos, organizado por Javier Fernández Sebastián en Bilbao en Agosto de 2013 y “*Aguyjei*, un concepto político central de las proclamas en guaraní de las guerras de Independencia”, en la conferencia internacional “Las independencias antes de las independencias”, organizado por Cecilia Méndez y Juan Carlos Estenssoro, en el IFEA, Lima, Agosto de 2014. Una primera comparación de las traducciones al guaraní de las cartas de Belgrano y del decreto de 1813 en BOIDIN, Capucine: “Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813)”, *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 4, nº 2, 2014, URL: <http://corpusarchivos.revues.org/1322>

² Las copias de las cartas de Belgrano están en el Museo Mitre en Buenos Aires. Belgrano, Manuel: *Documentos en guaraní y español*. Nro. de Registro: 4490. 19 hojas manuscritas. 33 cm, 1810. Agradecemos a Cecilia Adoue, quién las fotografió y transcribió en el marco del proyecto LANGAS (Lenguas generales de América del Sur, quechua, guaraní, aimara y tupi, XVI-XIX), financiado por la Agencia Nacional de Investigación francesa (ANR) y coordinado por Capucine Boidin y César Itier (2011-2016).

la segunda tierra está marcada por el *teko achy* “vida o naturaleza imperfecta”. Los seres anhelan alcanzar de nuevo un estado de *aguyje* “perfección”, *marâne’ỹ* “incorruptible” o *kandire* “resurrección”. Según las explicaciones del antropólogo, *aguyje* es, entre los mbya, un estado individual, que se alcanza en vida, sin pasar por la muerte. Gracias a “ejercicios espirituales” —rezos, cantos, danzas, ayunos y comportamientos generosos— se alivia el cuerpo que así, cruzando el mar y realizando “larguísima peregrinación” alcanza al cielo *yva* o a la tierra sin mal, *yvy marâne’ỹ*³. Otro grupo guaraní, los kaiowa de Brasil cantan el *yvy araguyje*, un “espacio-tiempo perfecto futuro”, una tierra “madura”, “plena”⁴. Según Hélène Clastres, el anhelo por la tierra sin mal —sea que cual sea su nombre en guaraní— es un lugar indestructible donde la tierra produce sus frutos sin necesidad de trabajar, donde uno se casa con quien quiere y no se muere, es central y constante en toda la cultura tupi-guaraní a través de los siglos⁵.

Es tentador interpretar *aguyjei* en las proclamas independentistas como la búsqueda de un mundo mejor desde categorías religiosas indígenas⁶. Es tentador presuponer la existencia de una esencia cultural guaraní a-histórica, que desde siempre y para siempre estaría buscando “la tierra sin mal” articulando íntimamente profetismo y migración. Pero sería pecar de un anacronismo y de una generalización excesiva, que han sido criticados desde hace más de dos décadas.

Carlos Fausto se pregunta cómo pueblos conocidos en la época colonial por ser antropófagos, guerreros y sin fe, se transformaron en ascetas que profesan el amor, centrando toda su existencia en una búsqueda metafísica. Su hipótesis es que “el

³ CADOGAN León: *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guaira*, Asunción, Fundación ‘León Cadogan’, CEADUC/CEPAG, 1992, Ver capítulos IV, V, VI y XVI. *Tupã aguyjei* no traducido, p. 74, Explicación de *aguyje*, pp. 99 y 229. Co-ocurrencia de *aguyjei* y *marâne’ỹ* como “perfección”, pp. 64 y 97, de *aguyje* “gracia divina” y *kandire* “resurrección”, p. 229, *aguyje* “gracia”, p. 234, *aguyje* no traducido y perfección, p. 236. La expresión *yvy marâne’ỹ* ‘tierra sin mal’ no aparece en los cantos. Es añadida por el compilador.

⁴ Entre los Kaiowa y Nandeva en Brasil, Graciela Chamorro observó durante sus investigaciones de campo que “el espacio tiempo donde se proyectan las esperanzas de tierra plenificada” es el *yvy ara aguyje*, “terra de tempo-espaco perfeito”. Añade que podría ser equivalente a la búsqueda de *yvy marâne’ỹ* “la tierra sin mal” descrita por Curt Unkel Nimuendaju entre los Apapocuva. Ver CHAMORRO, Graciela: *Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guaraní*, Dourados-MS, Editora UFGD, 2008, pp. 168 y 175-176.

⁵ CLASTRES, Hélène: *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guaraní*, París, Seuil, 1975.

⁶ Actualmente son distinguidos tres grupos étnicos guaraní-hablantes: los llamados *Mbya* (‘gente’ en guaraní); los que son designados en Brasil como *Kaiowa* (“los del monte”) o en Paraguay como *Pa’ Tav-yte-rã* (“los futuros habitantes del centro de la tierra”) y los que son conocidos en Brasil como *Nandeva* (“Nosotros”) o *chiripa* y *ava guaraní* en Paraguay.

contacto con el cristianismo misionero y la experiencia colonial condujeron a una creciente negación del canibalismo como fundamento del poder chamánico y de la reproducción social”, proceso que propone llamar “desjaguarificación”, [...] abriendo un espacio para una idea clave, la del amor”⁷. Estas transformaciones estructurales explican la reproducción de una ontología tupi-guaraní de larga duración. Para Eduardo Viveiros de Castro su característica esencial sería precisamente su tendencia a captar características ajenas para seguir siendo uno mismo, a la manera de una metafísica caníbal⁸.

Bartomeu Melià por su parte, gracias a un análisis filológico e histórico duda de los modelos explicativos del pasado colonial y subraya la dimensión económica de las migraciones en busca de “la tierra sin mal”⁹, sin necesariamente cuestionar que ésta sea medular en su cultura actual. Francisco Noelli, Christina Pompa, Catherine Julien, Isabelle Combès, Charlotte de Castelnau y Pablo Barbosa Antunha¹⁰ des-construyen un mito más propio de los antropólogos —en particular alemanes y franceses— que de los indígenas mismos. Critican los presupuestos culturalistas propios de la época en que fue descrita por primera vez la búsqueda de la tierra sin mal entre los Apapocúva (Curt Unkel Nimuendaju)¹¹; la lectura sesgada de las fuentes coloniales y misioneras por parte de los antropólogos; el anacronismo, que consiste en utilizar datos etnográficos para

⁷ FAUSTO, Carlos: “Se Deus Fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guaraní (Séculos XVI-XX)”, *Mana*, 2005, II, 2, pp. 385-418, p. 387.

⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Métaphysiques cannibales*, París, PUF, 2009.

⁹ MELIÀ, Bartomeu: “La tierra sin mal de los guaraní. Economía y profecía”, *Suplemento antropológico*, Asunción, 1987, 22-2, pp. 81-98.

¹⁰ NOELLI, Francisco: “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’”, *Suplemento Antropológico*, 1999, 34, 2, pp. 123-166; POMPA, Christina: “O profetismo Tupi-Guaraní: a construção de um objeto antropológico”, *Revista de Índias*, 2004, LXIV, 230, pp. 141-174; JULIEN, Catherine: “Kandire in Real time and space: sixteenth-century expeditions from the pantanal to the Andes”, *Ethnohistory*, 2007, 54, 2, pp. 245-272; COMBÈS, Isabelle: “De los Candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano”, *Journal de la société des Américanistes*, 2006, 92, 1, 2, pp. 137-163; DE CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte: “De l’observation à la conversation: le savoir sur les indiens du Brésil dans l’oeuvre d’Yves d’Évreux”, en DE CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte, COPETE, Marie-Lucie, MALDAVSKY, Aliocha, ZUPANOV, Ines G.: *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs, XVI-XVIII siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 269-293; BARBOSA, Pablo A.: “‘La terre sans mal’”. La trajectoire historique d’un mythe guaraní et d’un mythe anthropologique”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, abril 2013, 17 pp. y en particular su tesis doctoral, *(En)quete de la Terre sans mal, histoire et migration d’un mythe*, EHESS, 2014.

¹¹ NIMUENDAJU, Curt Unkel: *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*, São Paulo, Hucitec, 1987 (1914 para la publicación original en alemán).

explicar hechos históricos pasados (Alfred Métraux)¹²; la generalización, es decir el hecho de proyectar religiones peculiares (los Apapocúva de los años 1910 en Brasil o los Mbya de los años 1950 en Paraguay) sobre todos los grupos que hablan lenguas de la misma familia lingüística (Hélène Clastres). Estas des-construcciones ocurren precisamente en una época en la cual estos mitos son reinventados a nivel político en Bolivia¹³.

El debate entre perspectivas culturalistas y constructivistas es particularmente agudo cuando la materia a explicar y de explicación es lingüística. En realidad, la lengua guaraní no es una totalidad pasiva e inmóvil ante una historia que pasaría fuera del alcance de sus hablantes. La lengua guaraní, producto de procesos históricos, también sirve para describirlos. Es necesario escribir en paralelo la historia externa, social de las lenguas y la historia interna, semántica¹⁴. El proceso de territorialización¹⁵ experimentado en las misiones jesuíticas condujo a la formación de un *neologos* o trans-lengua¹⁶, es decir una lengua homogeneizada, estandarizada y cristianizada por los misioneros (1600-1690). Fue llamada guaraní y se impuso sobre otras lenguas indígenas. A partir de allí, los “lenguas” (extranjeros expertos en la lengua) y los “ladinos” (indígenas cristianizados letrados) escribieron, copiaron e imprimieron numerosos textos en guaraní, llegando a formar una variedad culta de la lengua (1690-1760). En la segunda mitad del siglo XVIII, las autoridades de los cabildos indígenas desarrollaron una correspondencia administrativa en guaraní y castellano con las autoridades de la corona, en particular después de la expulsión de los jesuitas en 1767. Esta actividad escrituraria es registrada hasta 1813¹⁷.

¹² METRAUX, Alfred: “Les migrations historiques des Tupi-Guarani”, *Journal de la Société des Américanistes*, 1927, 19, pp. 1-45.

¹³ VILLAR Diego y COMBÈS, Isabel: “La tierra sin mal. Leyenda de creación y destrucción de un mito”, *Tellus*, 2013, año 13, n° 24, pp. 201-225.

¹⁴ En todo rigor, la historia interna incluye la historia semántica y la historia morfosintáctica. Esta dimensión queda fuera del alcance de este artículo, pero se está empezando en el grupo Langas con Elodie Blestel.

¹⁵ PACHECO DE OLIVEIRA, João: Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Mana*, vol. 4 n° 1, 1998, pp. 47-77.

¹⁶ Los términos son de William Hanks para calificar el maya colonial. Propone el término “neologos” en *Pour qui parle la croix? la colonisation du langage chez les Mayas du Mexique*, Conférence Eugène I. Fleishmann V., Nanterre, Société d’ethnologie, 2009 y “translanguage” en *Converting Words: Maya in the age of the cross*, Berkeley, Londres, University of California Press, 2010.

¹⁷ Para una bibliografía detallada del corpus, ver MELIÀ, Bartomeu: *La lengua guaraní en el Paraguay colonial, que contiene La creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los guaraníes en el Paraguay*,

Proponemos situar las traducciones al guaraní de las proclamas, cartas y oficios escritos por el general Belgrano en 1810 dentro de este corpus colonial, como una de sus últimas manifestaciones. En un segundo momento, el análisis sincrónico del sistema de oposiciones en el cual se inserta la palabra permitirá dilucidar sus transformaciones en 1810. Por ser traducciones del siglo XIX y *a priori* no portadoras de una concepción genuinamente autóctona fueron desdeñadas por los antropólogos. Por estar escritas en lengua guaraní, no pudieron tampoco ser examinadas con atención por los historiadores. Sin embargo, podrían constituir una de las varias etapas históricas de la palabra *aguyje*, *aguyjei*. Esta historia semántica tiene implicaciones tanto para el campo de la historia conceptual iberoamericana como para la antropología guaraní. Por un lado, demuestra la existencia de pensamientos políticos en guaraní en el siglo XIX y por otro lado incita a la antropología a desarrollar una prudencia metodológica cuando analiza los usos lingüísticos actuales: tienen una historia profunda.

2. *Aguyje*, *aguyjei* en los corpus coloniales en guaraní

El *Tesoro de la lengua guaraní* de Antonio Ruiz de Montoya (1639), el primero y hasta ahora más copioso diccionario guaraní-castellano, que incluye muchos ejemplos de uso, nos permite identificar el significado primario y sus derivados¹⁸ en la época de la formación del guaraní como lengua cristiana y colonial. Se entremezclan acepciones cotidianas y específicas del registro católico.

Aguyje es una interjección ¡*Basta!* combinando los sentidos de “está bien”, “no más”. Se dice “al que da algo o el que está enojado o no gustando de burlas”. Añadiendo los sufijos superlativos *-ve* ‘más’ y *-ete* ‘muy’, *aguyjeve* y *aguyjevete* son equivalentes a

Asunción, CEPAG, 2003. Para una periodización e historiografía ver BOIDIN, Capucine y OTAZÚ, Angélica: “Toward guaraní semantic history (XVI-XIX)”, en Alan DURSTON y Bruce MANNHEIM (ed.), *Authority, Hierarchy, and the Indigenous Languages of Latin America: Historical and Ethnographic Perspectives*, University of Notre Dame Press (en prensa). Trajamos y visibilizamos el corpus en el marco del proyecto LANGAS (Lenguas generales de América del Sur, quechua, guaraní, aimara y tupí, XVI-XIX), financiado por la Agencia Nacional de Investigación francesa (ANR) y coordinado por Capucine Boidin y César Itier (2011-2016). Cuando citamos la “base de datos LANGAS” en línea remitimos a <http://www.langas.cnrs.fr>

¹⁸ RUIZ DE MONTOYA, Antonio: *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, Juan Sánchez, 1639, p. 20-22 y en la reedición de 2011 realizada por Bartomeu Melià en Asunción por el CEPAG, pp. 13-14. Los ejemplos cuya fuente son las entradas *aguyje*, *aguyjei* y *teko aguyjei* del *Tesoro* 1639 [2011], pp. 13-14 no volverán a ser referenciados. Sólo indicaré los ejemplos entresacados de otras entradas del diccionario. ◊ indica que la transcripción es paleográfica, “” que la traducción es de la época, “ que la traducción es actual y de mi responsabilidad. En la medida de lo posible proponemos una transliteración a la grafía actual (sin interpretar acentos ni nasales). Usamos – para diferenciar las raíces de los afijos.

“gracias”. Son interjecciones que uno pronuncia cuando pierde un juego, un combate, una contienda oratoria o un intercambio. No ha de extrañarnos que *aguyje* signifique ‘basta’ y ‘gracias’ según los contextos. La equiparación de situaciones agonísticas (lucha) con relaciones de intercambio (Don Contra Don) es muy común en sociedades cuyo sistema económico está basado en ciclos de intercambio y no en el mercado. El aceptar recibir algo de alguien, obliga a responderle con otro obsequio. Si no se puede responder, se acepta su supremacía¹⁹. La generosidad traduce la riqueza y el poder del donante.

En construcciones verbales, *aguyje* es traducido por Montoya como “rendirse”, “estar maduro” y “acabarse”²⁰. Esta raíz es intransitiva. Añadiendo el prefijo factitivo –*mbo-* a *aguyje* se transforma en verbo transitivo: (*a*)*mbo-aguyje* significa ganar, conquistar, dominar a alguien, terminar, perfeccionar una acción o una cosa. Vencer/rendirse son las dos caras de un mismo hecho que el guaraní expresa con una sola raíz. El estado de *aguyje*, *rendir-se*, reflexivo, es el significado primario. El punto de vista del ganador es el derivado: “hago que se rinda otro”: (*a*)*mbo-aguyje ichupe*. Los ejemplos que Montoya propone con (*a*)*mboaguyje* retoman una metáfora clásica entre los jesuitas, equiparando conquista espiritual y militar²¹.

Aguyje es el clímax de una acción/persona/cosa, visto y reconocido por los demás (por el que pierde, recibe, admira). Pero si le añadimos el sufijo –*i* de perseverancia, transformamos un estado momentáneo en una cualidad duradera: “bondad, sanidad, facilidad, bien, provecho, honra”. Los ejemplos dan cuenta de las posibilidades expresivas del término: *mba’e aguyjei ko* “es cosa esta de importancia”, *yvyra aguyjei* “árbol provechoso”²², *ara aguyjei* “tiempo oportuno”, antónimo de *ara asy*, “tiempo calamitoso”²³, *Ava aguyjei* “hombre honrado”. Compuesta, la expresión *teko aguyjei* significa tener “buena vida”, “salud” y tener “placer”, tener vida “cómoda”, provechosa, que pueda

¹⁹ MAUSS, Marcel: “Essai sur le don, forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, *L’Année sociologique*, seconde série, 1, 1923-1924, pp. 30-186.

²⁰ *Che aguyje ichupe* “rendíme a él”; *Ij-aguyje yma yva* “la fruta está ya sazónada”, es decir ‘madura’; *Ij-aguyje yma* “ya está vencido, ya está acabada la obra”.

²¹ *A-mbo-aguyje che-rekou*, “vencer sus pasiones”. Otro ejemplo en la entrada *kuimba’e*, “varón, macho, recio, fuerte”: *i-cristiano marangatu-va’e o-ñe-mo-kuimba’é-vo añanga mbo-aguyje-vo* “el buen cristiano triunfa del demonio, vencéndole”, *Tesoro 1639* [2011], p. 274.

²² *Tesoro 1639* [2011], p. 652.

²³ *Tesoro 1639* [2011], p. 4.

amparar a otros. El sufijo *-i* es de gran importancia. Porque si *mbo-aguyje* significa conquistar (hacer que el otro se rinda y reconozca la superioridad de otro *aguyje*), *mbo-aguyje-i* es honrar, alabar en público (hacer que el otro esté honrado, *aguyjei*).

Punto culminante de la acción, *aguyje* suscita las interjecciones ¡basta!, ¡gracias! Estado continuo de salud, comodidad y honradez, *aguyjei* provoca alabanzas. El *Tesoro* de Montoya no registra ninguna significación pagana del término. En sus diccionarios, las únicas connotaciones religiosas son asociadas a *ãngareko aguyjei*, la “salud del alma” del cristiano que se confiesa y camina hacia el paraíso, evitando el infierno. Sin embargo, Montoya evita sistemáticamente *aguyjei* en la traducción del *Catecismo*, prefiriéndole términos próximos, en particular *marãne’ÿ*, para decir la virginidad de María.

Ahora bien, allí donde Montoya, en sus obras de 1639-1640, lo evita, las siguientes generaciones de jesuitas lo usarán abundantemente. En particular, Pablo Restivo registra y explica la interjección *ma aguyje-puku-i* en el sentido de “felix”, “beatus”, es decir “dichoso/a”, “bendito/a” es María o San Pedro²⁴. Esta interjección admirativa, laudativa, de veneración a los Santos no aparecía en Montoya. Pablo Restivo amplía los usos cristianos de *aguyjei*. Por ejemplo, *Teko aguyjei* es santidad²⁵ y *akói teko aguyjei katu* es el reino de Israel que ha de ser restituido²⁶. En 1733, se traduce al guaraní una obra de Montoya, conocida con el título abreviado de *Conquista espiritual*²⁷. La traducción propone *Tupã upe i-ñe-mbo-aguyje* con el sentido de ser conquistado para Dios²⁸. Otra obra posterior monolingüe —que no parece ser la traducción directa de una obra en castellano— contiene *aguyjei* dos veces en su título. Pero esta vez incentiva

²⁴ En Pablo Restivo 1724 [1996], pp. 200 y 312-313. Pablo Restivo, s.j. publicó en 1724 en Santa María Mayor una versión actualizada y ampliada de la gramática de su predecesor Antonio Ruiz de Montoya. Esta fue reeditada en Stuttgart y transliterada a la grafía moderna, anotada y publicada por Silvio Liuzzi en 1996, bajo el título Pablo Restivo, *Gramática guaraní jesuítico*, Enciclopedia de Misiones. Citamos a partir de ahora ésta edición.

²⁵ Restivo 1724 [1996], p. 138.

²⁶ Restivo 1724 [1996], p. 95.

²⁷ Son disponibles en internet diferentes ejemplares, lo consultamos en <https://archive.org/> para establecer el texto castellano.

²⁸ Ver la presentación de los dos manuscritos en guaraní y su análisis contextual en RINGMACHER, Manfred: “La conquista espiritual del Paraguay en guaraní clásico como objeto de conquista filológica”, en DIETRICH, Wolf y SYMEONIDIS, Haralambos (ed.), *Guaraní y “Mawetí-Tupí-Guaraní”*, Berlín, LIT-VERLAG, 2006, pp. 223-239.

a la conquista espiritual interior sobre las pasiones humanas²⁹. En las obras espirituales de los misioneros, la conquista *mbo-aguyje* para Dios es el camino hacia la santidad *aguyjei*.

Es difícil, y quizás ilusorio, buscar si *aguyjei* tenía o no significaciones religiosas para los guaraníes antes de las misiones franciscanas y jesuíticas. A mediados del siglo XVIII, la palabra estaba fuertemente indexada a una práctica (veneración de la Virgen y de los santos) y a una idea (perfección espiritual ignaciana). Lo cual no implicaba que no siguiera teniendo significaciones diferentes según quienes hablaban, y según los contextos de uso.

De hecho, el corpus de cartas de cabildos y caciques³⁰ revela usos más cotidianos y diversos. En primer lugar, *teko aguyjei* aparece a menudo en las fórmulas de salutación inicial o final para desearle una buena salud o vida a la autoridad solicitada. *Aguyje-vete* es también muy frecuente para agradecer repetidas veces a Dios y al Rey³¹.

En segundo lugar, los caciques y cabildos advierten que no son los conquistados *remi-mbo-aguyje-kue* de los españoles sino más bien los convencidos por las palabras de los padres jesuitas³². Ellos mismos rezan para que el Rey les ayude a pelear contra los

²⁹ Obra monolingüe en dos volúmenes publicada en Madrid en 1759 y 1760 por Joseph Insaurrealde: *Ara poru aguyjei hava konico kuation poro-mbo'eha marāngatu* 'este libro es la santa enseñanza del perfecto/santo uso del tiempo' [...] 'es lo que escribió el Padre Joseph Insaurrealde difunto para los jóvenes' [...] *ipy'a mongeta aguyjei haguā* 'para la perfecta catequesis/razonamiento de sus corazones, para salvarse de cualquier mala costumbre y para alcanzar la santidad' [...], vol. 1 en la Biblioteca Nacional de Madrid, vol. 2 en la British Library.

³⁰ El estado del trabajo en marzo de 2015 es el siguiente: 123 referencias de cartas de cabildo en guaraní cuya mitad aparece con traducción, 94 documentos en fotos digitales, 67 transcripciones paleográficas, 29 documentos disponibles en versión paleográfica, transliterada y traducida (con traducción de la época o actual), en la base LANGAS. Ocho cartas de Belgrano y el decreto de 1813 aparecen íntegramente (paleografía, transliteración, versión española de la época, traducción actual literal). Para llevar a cabo nuestra comparación nos basamos tanto en los resultados de la base en línea como en las 47 cartas en preparación. Agradecemos particularmente a Cecilia Adoue, miembro de LANGAS por sus misiones en archivo y su trabajo de paleografía sin los cuales esta investigación no hubiera sido posible. Agradecemos también a Bartomeu Melià, Angélica Otazú y Graciela Chamorro por compartir documentos y trabajos de traducción en el grupo LANGAS.

³¹ Numerosos ejemplos de *teko aguyjei* 'buena salud', *tekove aguyjei* 'buena vida', *aguyjeve jevy jevy* 'repetidas gracias', en la base LANGAS.

³² «*Oreātenia Nacarai amo remimboaguĩ yecue rūguai, Paŷ reta rehe Oroñemeē Nānde rey boyaramo*», "nosotros no hemos sido conquistados por español alguno porrazon y palabras delos Padres nos hisimos Vassallos de nro. Rey". [Pueblo de San Juan], al gobernador Andonaegui, 1753, Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), Clero Jesuitas, legajo 120, 31-38, guaraní f. 32a, castellano f. 32b.

enemigos de la santa Iglesia (los portugueses) y vencerlos todos *mbo-aguyje*³³. Sus pueblos también son el resultado de sus conquistas *ore remi-mbo-aguyje-kue*, de su buen obrar *ore-reko aguyjei* y de sus sudores³⁴. Con lo cual ahora *ore reko aguyjei* “están bien” en sus pueblos³⁵. Otra carta repite que los portugueses quieren quitarles su “iglesia magnífica” *Tupãro aguyjei*, “su buen pueblo”, *tava aguyjei* y echar a “perder su buen ser” *teko aguyjei*³⁶. Las demás tierras son *yvy vai*, malas tierras. No hay otra tierra *aguyjei* para ellos³⁷, donde tener haciendas provechosas *aguyjei-rã*³⁸. Todos estos usos de *aguyjei* conjuntamente con *teko* son traducidos al castellano por “buen ser”, “estar bien”, “buen obrar”. Cuando califica la tierra, el pueblo, la iglesia, las haciendas, *aguyjei* remite a un estado visible de fertilidad, madurez, esplendor. Estos sentidos de *aguyjei* son relativamente abundantes en todo el corpus.

Las plantas son *aguyje*, es decir ‘maduras’ (1780³⁹). Objetos tales como sombreros, alfanjes y bocas de fuego están *aguyjei* en buen estado, como opuesto a *pochy*, ‘estropeado’ (1705⁴⁰). Las haciendas y el pueblo tienen que estar *heko aguyjei-rã* ‘creciendo en

³³ *i-mbo-aguyje-pa haguã-ma-rehe rano* ‘q.e atodos los vensamos tambien’. [Pueblo de San Miguel], al S.r Govern.or de B.s Ayres, 1753, AHNM, Clero Jesuitas, legajo 120, 31-38, guaraní f. 37a, castellano f. 37b.

³⁴ <Conico orereco aguĩ yei yequaahaba> ‘esto es lo que se sabe de nuestro “buen obrar”’, *oreñemomburu guaçu hague*, lo que nos hemos esforzado mucho, <haè orerĩ ai guaçu etepĩ pe oreñemocaneô guaçu etepĩ pe> ‘y con nuestros muchísimos sudores y con nuestras grandes fatigas, <ore-remi-mbo-aguĩ ye-cue>, ‘nuestro lo que hemos vensido’. La traducción de la época fue: “Ves aquí la muestra de nro buen obrar lo q.e nos hemos empeñado, lo q.e hemos vensido y hecho con muchísimo sudor y grandes trabajos”. [Pueblo Santo Angel] al gobernador Andonaegui, 1753, AHNM, Clero Jesuitas, legajo 120, 31-38, guaraní f. 34a, castellano f. 34b.

³⁵ <Conico orereco aguĩ yei yequaahaba> ‘esto es lo que se sabe de nuestro “buen obrar”’, <oreñemomburu guaçu hague>, lo que nos hemos esforzado mucho, *haè orerĩ ai guaçu etepĩ pe oreñemocaneô guaçu etepĩ pe* ‘y con nuestros muchísimos sudores y con nuestras grandes fatigas, *ore-remi-mbo-aguĩ ye-cue*, ‘nuestro lo que hemos vensido’. La traducción de la época fue: “Ves aquí la muestra de nro buen obrar lo q.e nos hemos empeñado, lo q.e hemos vensido y hecho con muchísimo sudor y grandes trabajos”. 1753, [Pueblo Santo Angel], al gobernador Andonaegui, AHNM, Clero Jesuitas, legajo 120, 31-38, guaraní f. 34a, castellano f. 34b.

³⁶ Ñe’ëngyru [pueblo de Concepción] al gobernador Andonaegui, 1753, base LANGAS.

³⁷ Ñe’ëngyru, *ibid.* y 1753, San Miguel, op. cit.

³⁸ [Pueblo de San Lorenzo] al gobernador, 1753, AHNM, Clero Jesuitas, legajo 120, 31-38, guaraní f. 31a y castellano f. 31b.

³⁹ *ha’e ijaguyje kue mono’õ uka kue hegui* ‘de lo que mandó cosechar de lo que era maduro’ “dela cosecha de dhos Porotos”, Cabildo de San Ignacio Guasu, Expediente relativo al Corregidor Don Thomas Abacatu, 1780.04.28, Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, sala IX, Interior, Leg. 9, expediente 13, folios 801 a 809.

⁴⁰ *Diario hecho por un indio de lo que sucedió en el segundo desalojamiento de los portugueses* [de la Colonia de Sacramento] *en 10 de septiembre de 1704* [hasta el 18 de marzo de 1705], manuscrito de 52 páginas, trabajado por Bartomeu Melià quién ofrecerá algunos extractos traducidos en su antología de textos

prosperidad’ y no *heko poriahu-ne* ‘en vía de empobrecerse’ por culpa de un administrador ineficaz o “de poco pensar” y de mucho tomar (1786⁴¹). Una tropa de caballo también puede estar ‘en buena salud/estado’ *kavaju apyta aguyjei* (1761⁴²) o desgatado *poriahu* (1768).

Cuando *aguyjei* es aplicado a personas (gentilicios y oficios) su equivalente en castellano es diferente: se suele referir a personas buenas, dignas, honradas y nobles. Por ejemplo, en una carta firmada en 1768 por treinta corregidores indígenas y caciques para manifestar su satisfacción ante la expulsión de los jesuitas, explican que, en Buenos Aires, el gobernador Bucareli *ore recha uka aguyjei katúvo* “nos manifestó ante el público”, *lit.* ‘mando que se nos vea dignos’ *ore moñemondévo vestidos pype* ‘haciendo que vistamos con vestidos’ *Señores Caballeros ramo ore renóivo* ‘llamandonos como Señores caballeros’, *ore mo-anga-pyhy katúvo*, ‘contentándonos en todo’⁴³. En esta cita, *aguyjei* es un estado que depende de la ropa, de la mirada y tratamiento de los demás. No es una cualidad interior, sino que es un estado al que uno accede siendo visto y reconocido como tal por los demás. Se le alaba a Bucareli por haberles sacado de una vida *poriahu* “trabajosa”, “pobre”, “miserable”.

El género administrativo no favorece la asociación de *aguyjei* con la perfección espiritual, sino que pone de manifiesto su uso para describir la gestión de los pueblos. En el sentido más cotidiano se refiere a un objeto en buen estado, opuesto a estropeado *pochy*; a caballos, ganado, pueblo e iglesia en estados saludables y prósperos, contrariamente a un estado pobre y miserable *poriahu*. *Teko aguyjei* expresa “el buen ser”, el “estar bien”, “obrar bien” que tienen en sus pueblos, así como la dignidad con que se

en guaraníes, a publicar. Le agradecemos que nos haya adelantado el acceso a su trabajo.

⁴¹ *<haè ramo nipo cobae Caray oique ramo ore Tabape ndoyesaerecoi ramo, ore taba recoaguĩyeyirã rehe hekoporiahune>*, traducido por el mismo corregidor: “y considerando que en. entrado este Español en Nuestro Pueblo como es depoco penzar se empobresera este Pueblo”. No traduce *hekoaguyjeirã* que se opone sin embargo claramente a *hekoporiahune*, en *Memorial del Corregidor, el cabildo y los caciques del Pueblo de San Miguel Arcangel al Teniente Gobernador Manuel de Lassarte*, 1786.07.14, AGN, legajo 18-3-5, sala IX.

⁴² Santa María la Mayor, 08-04-1761, ver la carta y su referencia en la base LANGAS.

⁴³ Buenos Aires, Corregidores y caciques de los treinta pueblos (...), al Rey Don Carlos III, 03-10-1768. Ver el texto y su referencia en la base LANGAS.

les trata. Sirve para desearle “buena salud” a un superior. *Teko aguyjei* como “vida digna” quizás lleve la impronta de la filosofía moral, es decir de la ética, o “arte de bien vivir”⁴⁴.

Concluimos que durante el siglo XVIII, los textos escritos desde las misiones presentan usos diferenciados de *aguyjei*. En el registro específico de los textos cristianos expresa la perfección espiritual que es admirada y venerada. En la correspondencia administrativa se refiere al buen estado de los objetos, plantas, animales y al buen aspecto de las personas tanto a un nivel físico y material (salud, cómodo) como social (digno). De esta diferencia no derivamos que las cartas administrativas, escritas por las élites indígenas, sean necesariamente portadoras de usos más “indígenas” y menos “misioneros”. Son registros diferentes. Tanto la vida religiosa como las costumbres cotidianas y la economía fueron los objetos de la acción misionera. Ahora bien, *aguyjei* en el nuevo género que constituyen los textos políticos de 1810, no se inscribe tanto en la tradición católica del término, sino que prolonga y amplía los significados que ya pudimos identificar en las cartas de cabildo.

Nuestra hipótesis es que los traductores de la correspondencia enviada por el general Belgrano en diciembre de 1810 a los naturales de las misiones, al pueblo paraguay, al cabildo de Asunción, al obispo de Asunción y al gobernador Velazco, pero también a su propio ejército y a dos jefes militares responsables de fortines fueron miembros de la élite letrada de las misiones. Fundamentamos nuestra propuesta en tres indicios.

El primero es contextual: las cartas se escribieron y enviaron desde “La costa sur del Paraná”. Dos de ellas fueron más precisamente enviadas desde la estancia Santa María, que pertenecía al pueblo de la Candelaria⁴⁵. Un pueblo en el cual trabajaron

⁴⁴ Agradecemos a Elena Carpi por la referencia: TERREROS Y PANDO, Esteban: *Diccionario Castellano: con las Voces de Ciencias y Artes y sus correspondientes en las 3 lenguas: francesa, latina é italiana*, Madrid, Ibarra, Joaquín, Viuda y Herederos. 4 tomos. 1786-1793 (Edición facsímil, Madrid, Arcos, 1987, p. 125). Agradecemos a Francisco Castilla Urbano por sus comentarios a la presentación de este trabajo en la Conferencia internacional de Historia de los Conceptos que tuvo lugar en Bilbao en agosto de 2013. Ver Francisco Castilla Urbano: “El concepto de estado de naturaleza: cambios de significado y cambios de objeto”, *The 16th international conference on the History of concepts*, pp. 337-347.

⁴⁵ “Autobiografía del General Belgrano, su expedición al Paraguay”, en ROMERO, Roberto: *Antecedentes de la Independencia paraguaya: las proclamas castellano guaraní del general Belgrano*. Asunción, ed. Intento, 1988, pp. 111-136, pp. 118-119. Según explica Roberto Romero (p. 136), esta fuente es una reedición de la memoria del General Belgrano, publicada por Jose María PAZ, *Memorias postumas*, Ediciones Estrada, Buenos Aires, 1957.

varios “escribientes” guaraníes después de la expulsión de los jesuitas⁴⁶. Conjeturamos incluso que la idea misma de enviar versiones en guaraní de las cartas de Belgrano al gobernador Velazco, al cabildo y al obispo podría ser la prolongación de su propia praxis. Esta hipótesis explicaría por qué en el resto del corpus de las independencias en lenguas amerindias (quechua, náhuatl, maya y aimara) no se encuentra ningún equivalente: Generalmente las traducciones a lenguas amerindias se realizaron cuando los destinatarios eran pueblos hablantes de estas lenguas, no autoridades como un gobernador o un obispo.

Los demás indicios son textuales. En primer lugar, la grafía y el tipo de vocabulario manejados en las traducciones se inscriben en cierta continuidad con las cartas de cabildos y caciques⁴⁷. En segundo lugar, lejos de realizar una traducción literal *verbum pro verbo*, creando neologismos o importando préstamos del castellano, los traductores buscaron equivalentes en su propia experiencia política. En esta traducción *sensum de sensu*, las informaciones han sido a veces desplazadas (Proclama al pueblo paraguay), reducidas o ampliadas (Oficio al gobernador Velazco). No se buscó traducir cada concepto (libertad, propiedad, seguridad, derechos naturales) sino que se eligieron palabras que tenían sentido en su experiencia histórica en calidad de “naturales de los pueblos de las misiones”. Interpretaron el mensaje belgraniano con sus propias categorías políticas.

3. *Aguyjei* en las cartas de Belgrano: continuidades coloniales y transformaciones

⁴⁶ El 12 de enero de 1791 tres “escribientes” del gobernador de misiones Don Francisco Bruno de Zabala escriben al Virrey quejándose de que llevan trabajando cuatro años en Candelaria sin haber sido remunerados (AGN, Buenos Aires, Sala IX, Interior, Leg. 31, exp. 21, f. 801-809). “Don” Olegario Papa, en esta misma carta, es “cacique de Corpus”. “Don” Manuel Ayruca es corregidor de Candelaria en 1799, lista de los propuestos para ser libertados de los trabajos de comunidad (ver Guillermo WILDE: *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires, sb, 2009, p. 427, nota 81). El “indio” Francisco Romualdo Abambi firma otra carta el 21 de setiembre de 1800, regocijándose de haber sido libertado (Bibliothèque Nationale de France (BNF), Fonds espagnol, Miguel LASTARRIA: *Colonias Orientales del Rio Paraguay ó de la Plata (...)*, Apéndice: *Cartas de varios cabildos de Yndios Guaranis (...)*, f.12r-26r, Microfilm 13140, guaraní f. 18 y traducción al castellano f. 19.).

⁴⁷ Estos puntos se profundizan en BOIDIN, Capucine: “Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813)”, *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 4, nº 2, 2014, URL: <http://corpusarchivos.revues.org/1322>. A nivel de vocabulario y morfosintaxis, hay proximidad con textos escritos por autoridades guaraníes de las misiones de los años 1780-1813, es decir posterior a la expulsión de los jesuitas. Se prosigue el análisis en la base de datos langas: <http://www.langas.cnrs.fr/#/description>

Nuestra hipótesis es que *Teko aguyjei* funciona como un concepto político en las versiones en guaraní. Una palabra se convierte en concepto cuando sin ella no se puede comprender el contexto sociopolítico en el cual y para el cual se usa. La paradoja radica en esto mismo. Estas palabras-conceptos emergen *en, por y para* épocas específicas, pero al ser tan controvertidas por distintos sectores sociales para describir diferentes ideales, van ganando en abstracción y universalidad. Funcionan como “concentrado de experiencia histórica y al mismo tiempo, dispositivos de anticipación de las experiencias posibles”⁴⁸. Ciudadano, pueblo, nación, libertad, derechos son ejemplos paradigmáticos de los conceptos políticos forjados a finales del siglo XVIII.

Ahora bien, los recursos propios de cada lengua para formar conceptos son diferentes. En las lenguas romanas, el singular es uno de ellos: cuando por ejemplo progresar, los progresos dan lugar a “el progreso”, los pueblos a “el Pueblo”, etc.⁴⁹. Ahora bien, el guaraní no gramaticaliza el singular y plural. Al funcionar de manera aglutinante (prefijos, raíces, sufijos), el guaraní dispone de una gama muy variada de afijos para expresar categorías generales. En primer lugar, el guaraní gramaticaliza la diferencia entre estados abstractos y relativos⁵⁰. Existe además una serie de afijos que permiten crear categorías sociales y conceptos: *-va'e* (agente), *-hára* (agente maestro o dueño), *-(y)guára* (habitante de), *-pyra* (paciente), *-háva* (lo abstracto o espacio, tiempo, instrumento), *t-emi-* (paciente indefinido), *-poro-* (paciente indefinido o general). Todas las palabras así compuestas admiten sufijos adicionales de aspecto: *-kuéra* (cumplido) *-râma* (a cumplir), *rânguéra* (lo que debía ser cumplido y no lo fue, frustrativo). Se aprecian los matices en muchos ejemplos que analizaremos a continuación: *libre che-reko-va'e* ‘la que soy libre’, *ore-pysyrô-háramo* ‘nuestro libertador’, *i-pysyrô-pyréra* ‘los liberados (cumplido)’, *ako libre pendeko háva*, ‘Esta la libertad vuestra’, *Paraguay-gua* ‘Los del Paraguay’, *T-emi-mborara*, ‘lo padecido, la aflicción, el desastre’, *Poro-mo-mbo-randu*, ‘Hacer que muchos se vuelvan sabios’, es decir “Proclamas”.

⁴⁸ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: (dir.), “Introducción”, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales - Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 26-27.

⁴⁹ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.): “Introducción”, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones*, p. 30.

⁵⁰ Ciertas raíces admiten cuatro formas: T- absoluta o abstracta, R-relativas a un complemento (genitivo), H-, GU- relativas a una tercera persona.

En cinco cartas, “derechos” es traducido por la expresión *teko aguyjei*. Pero ¿qué significaba “derechos” en la pluma de Manuel Belgrano (1770-1820)? Bachiller en leyes de la Universidad de Valladolid y uno de los primeros traductores de autores italianos y franceses de economía política, Belgrano moviliza en sus cartas cuatro acepciones diferentes de derechos, que hace variar según sus destinatarios.

- a) Proclama a los Naturales de los Pueblos de las misiones. Los derechos originarios son derechos de libertad, propiedad y seguridad.

En su “proclama” a “los Naturales de los Pueblos de las misiones”, Manuel Belgrano les promete un tratamiento igualitario y fraternal. Que sean “reputados” “como hermanos nuestros” y que formen parte de los mismos cuerpos militares. La figura del hermano en castellano es transformada en guaraní en la del allegado y del pariente: *ore amo pende reko háva*, ‘nosotros somos los allegados vuestros’. *Pende yí* ‘vuestros parientes’, ya se encuentran *jehé’a* ‘mezclados’, entre nosotros.

Pero sobre todo les promete una trilogía característica del lenguaje de la economía política: los derechos de libertad, propiedad y seguridad. Considera que son derechos originarios de los pueblos indígenas, de los cuales España les ha privado⁵¹.

La traducción a guaraní se construye de la manera siguiente: La junta *che mbou* ‘me envía’, *pene moĩ -vo* ‘para colocaros’, *t-eko aguyjei-pe* ‘en el modo de vida aguyjei’, y añade: *ako libre pende-ko hava*, ‘Esta libertad vuestra’, *a-mo-kāng-atā-vo*⁵² ‘para yo fortalecer’, *aguyje-ma niko basta ya de verdad*⁵³.

La libertad, propiedad y seguridad se traduce por una sola expresión, *ako libre pende-ko-háva*, ‘ésta la libertad vuestra’. Se refiere a un estado jurídico conocido por los indígenas de las misiones desde una década. Efectivamente, en el marco de las reformas borbónicas, el marqués de Avilés, en aquel entonces virrey de Buenos Aires, había decretado el 18 de febrero de 1800 que si bien todos los indios tenían que seguir pagando el tributo, algunos podrían ser liberados del régimen comunitario. Había que restituirles

⁵¹ Recordemos que Manuel Belgrano propone al Congreso de 1816 que se instaure una monarquía constitucional encabezada por un inca. Ver la presentación de este dossier.

⁵² Esta construcción verbal permanece obscura. No tenemos otra ocurrencia en nuestro corpus. Llegaría a significar “secar fuertemente o fortalecer los huesos”.

⁵³ La interjección está ausente del texto castellano. Su presencia en la traducción de varias proclamas de Belgrano sería propia de protestas y peticiones tanto orales como escritas. Hay ocurrencias similares en dos cartas de cabildo monolingües no traducidas aún (01-12-1791 y 04-04-1808).

sus “propiedades individuales”, “la Patria potestad” y “la seguridad”⁵⁴. El gobernador de las misiones Guaraníes debía remitir “listas exactas de los indios que tuviesen la suficiente instrucción del trato civil, la penetración, pendencia y habilidad precisas para emprender sus trabajos y dirigirse en sus contratos, y la energía de espíritu para poder representar, o para mantenerse en el goce de sus naturales derechos, o que fuesen capaces de manejarse por sí”⁵⁵. La libertad era extendida a las esposas, hijos e hijas y “demás parientes por una y otra línea asignada en el oficio” de los hombres que reuniesen estos requisitos. Esta disposición generó numerosos debates entre guaraníes y administradores, así como rectificaciones posteriores por parte de Avilés. Un documento lista 323 nombres de cabezas de familia en 1799⁵⁶. Otro censo avanza la cifra de 6212 indios libres en 1801⁵⁷, es decir un 14% de la población total. El porcentaje de libertados fue muy variable de un pueblo a otro: desde una sola familia hasta el 20% de toda una región⁵⁸ o a su totalidad como en el caso de Santa María la Mayor⁵⁹. Sin embargo, dos años más tarde, cuando se creó un Gobierno militar y político de misiones, un decreto los libertó a todos y sus bienes fueron distribuidos⁶⁰. A pesar de las esperanzas de Avilés, este dispositivo progresista no consiguió contrarrestar el estado económico deplorable de las misiones, que varios informes venían denunciando desde hacía tiempo. Tanto Bárbara Ganson⁶¹ como Guillermo Wilde y Lía Quarleri señalan y a veces reproducen tres cartas escritas por los indígenas que se regocijan de esta

⁵⁴ QUARLERI, Lía: “El ‘beneficio de la libertad’. Objetivos y límites de las políticas reformistas en los pueblos guaraníes (1784-1801)”. *Folia Histórica del Nordeste*, n° 21, Instituto de Investigación Geohistórica-CONICET, Resistencia, Chaco, 2013, pp. 7-32, p. 21

⁵⁵ “Apuntamiento de las Providencias libradas por el Virrey de Buenos Aires, Marqués de Avilés sobre la variación del sistema del Gobierno en Comunidad de los Indios de los treinta Pueblos de misiones Guaraníes, en él de libertad, propiedad individual & c.”, en LASTARRIA, 1914, p. 54, Parte I, citado por Lía QUARLERI, “El beneficio de la libertad”, p. 23.

⁵⁶ Mencionado por Guillermo WILDE, *Religión y poder*, p. 427, nota 81.

⁵⁷ Citado por Lía QUARLERI, “El beneficio de la libertad”.

⁵⁸ En los 7 pueblos que pasaron a manos portuguesas en 1810. GANSON, Barbara: *The Guaraní under Spanish rule in the Rio de la Plata*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 154.

⁵⁹ WILDE, Guillermo: *Religión y poder*, pp. 269-275.

⁶⁰ QUARLERI, Lía: “El ‘beneficio de la libertad’”, p. 26.

⁶¹ GANSON, Barbara: *The Guaraní under Spanish rule*, pp. 153-155. Ver también HERNÁNDEZ, Juan: “Las reformas del virrey Avilés en los pueblos guaraníes de misiones (1799-1801)”, *Prohistoria*, enero 1, 2002; y WILDE, Guillermo: “Guaraníes, ‘gauchos’, e ‘indios infieles’ en el proceso de disgregación de las antiguas doctrinas jesuíticas del Paraguay”, *Suplemento Antropológico*, Asunción, Universidad Católica, diciembre de 2003, vol. XXXVIII, n° 2.

medida⁶². Guillermo Wilde señala que “en las cartas escritas por ellos mismos en su lengua la palabra “libertad” aparece en castellano”⁶³. Pero cuando se analizan directamente los textos en guaraní y se amplía el corpus⁶⁴ encontramos expresiones con la raíz guaraní *pysyrō*⁶⁵ que condensaba el sentido cristiano de la salvación de los pecados y de los enemigos.

La categoría social de indios libres es la más frecuente: *Ore i-pysyro-pyrera* ‘nosotros los que han sido libertados’, sólo traducido en la época por “tus agradecidos hijos”. En la misma carta, el secretario de cabildo firma *Che ha’e opa o-ñe-pyhyrō-va’e kueraha* ‘Yo y todos los que fueron libertados’. No fue traducida. Esta expresión se entiende aún más cuando unas pocas líneas antes llaman al virrey *ore ruramo* ‘nuestro padre’, *ore-poriahu hegui* ‘de nuestra pobreza’, *ore-pycyro-haramo* ‘nuestro libertador’. Se están situando como los amparados, defendidos y libertados por el Virrey, un libertador comparado con Cristo⁶⁶.

⁶² LASTARRIA, Miguel: *Colonias Orientales del Rio Paraguay ó de la Plata. Reorganizacion y Plan de seguridad exterior de las muy interesantes Colonias Orientales del Rio Paraguay ó de la Plata*, Apéndice: *Cartas de varios cabildos de Yndios Guaranis, de algunos de sus individuos, y Curas de sus respectivos Pueblos q.e manifiestan el júbilo, y dan gracias por la variación de su Gobierno opresivo en Comunidad y por otras Providencias particulares del Exmo S.or Marques de Avilés, siendo virrey de Buenos Ayres*. BNF, Fonds espagnol 171. 294 x 198. 107 f + 1 plancha. f 12r-26r, Microfilm 13140.

⁶³ WILDE, Guillermo: *Religión y poder*, p. 275.

⁶⁴ En particular tres cartas hasta ahora no trabajadas por la historiografía sobre el decreto de Aviles. La primera no lleva fecha, pero aparece en el legajo de la BNF que contiene tres cartas en guaraní fechadas en 1800. Está firmada por Damaso Guayare y dirigida al Virrey. En Miguel LASTARRIA: *Colonias Orientales del Rio Paraguay*, carta en guaraní y en castellano en la misma pagina, f.23. La segunda carta es de 20-09-1803, escrita a la demanda de la India María Rosa Arypyi, dirigida al Corregidor y cabildo de Corpus. Manuscrito de la carta en guaraní encontrado y facilitado por Barbara Ganson. Manuscrito de la traducción castellana en ANA (Archivo Nacional de Asunción), ScyJ, vol. 1388. fol. 63-64. La tercera es de 01-03-1808, escrita por Francisco Xavier Poy (Santa Rosa de Lima), Expediente contra el actual administrador Tomás Esperati, dirigido al S^{or}. Subdelegado. Carta en guaraní ANA, SNE, 2900, f. 118-120. La traducción al castellano: ANA, SNE. 2900. fol. 122-126 vuelta. Transcripción paleográfica del guaraní y traducción actual al castellano en RAMÍREZ MACHUCA, Martín: *El guaraníhablante ante la justicia, de los primeros documentos hacia una terminología jurídica en guaraní*, Kiel, Westensee-Verl, 2007, pp. 15-20 y 38-43.

⁶⁵ Aunque *pysyrō* en un sentido cotidiano se usaba para “hacer escapar, amparar, librar, defender”, estaba en realidad muy marcado por su uso en los rituales, oraciones y textos católicos. Cuando uno se persignaba decía: “Por la señal de la Santa Cruz, De nuestros enemigos, Libranos (*Orepysyrō*) Señor, Dios nuestro. En nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, Amen Jesus”. Y en el *Padre nuestro*, libranos del mal es *Orepysyrō mba’e poch-y-gui*. Las traducciones coinciden tanto en los catecismos en guaraní de 1607 como de 1640, 1713 y 1716.

⁶⁶ Eugenio Chememba, Santa Maria la Mayor, Carta al Señor Virrey, 20-10-1800, en LASTARRIA, Miguel: *Colonias Orientales*, f 12r-26r, Microfilm 13140, carta en guaraní f. 20 r. y en castellano f. 20, v.

Quizás fuese por esta fuerte carga crística que otros indígenas letrados prefirieron usar un préstamo para expresar el concepto de libertad económica individual⁶⁷. La guaranización del verbo *libertar* y del adjetivo *libre* tomó varias formas. Tenemos, en 1800, *ore [...] o-je-liberta-va'e memegatu*, traducido en la época por “Nosotros los recién libertados”⁶⁸ y *oro-je-Liverta eỹ-move-ramo*, ‘cuando antes no éramos libertados’ o *akoi ro’y oroje liberta ypyguive*, ‘desde que ese año nos libertaron’ u *oro-je-liberta-ma-rire*, ‘después de ya ser libertados’ en una carta, fechada en 1808, que expresa mucho descontento en cuanto a los efectos del decreto⁶⁹. Otra carta, fechada en 1803, está escrita a pedido de una mujer, María Arypyí. Se presenta como “Yo María Rosa Arypyí, natural de este pueblo de Corpus, libre”. En guaraní manda escribir *Libre che-reko-va'e* ‘la que soy libre’. La expresión castellana ya está integrada en el hablar cotidiano y los juegos de etiquetas locales.

Estas cartas nos demuestran que en 1810 el concepto de libertad ya estaba muy arraigado en la población indígena de las misiones. Se refería a una experiencia colectiva concreta y objeto de desacuerdos: La exención del trabajo comunitario y la propiedad privada individual. Con lo cual tenía sentido traducir libertad, propiedad y seguridad por una sola expresión: *ako libre pendeko hava* es ‘Esta la condición libre, la libertad vuestra’. El sufijo *-hava* es absoluto y se refiere a ‘lo de estar libre’ no a ‘los que son libres’. Los traductores consiguieron apoyarse sobre una experiencia colectiva concreta, pero también se sirvieron de los recursos de la lengua para expresar la dimensión abstracta del concepto presente en castellano.

Además, se usa una construcción verbal diferente a la del castellano. En castellano se dice restituir vuestros derechos y en guaraní colocar/poner a vosotros *en* “El teko aguyjei” como si fuera a colocarlos en un estado de vida con derechos. Manuel

⁶⁷ De hecho, el concepto de libertad en el Río de la Plata de los años 1800 no remitía al proceso de liberación crística de los pecados sino que se fundaba sobre la idea del libre albedrío concedido de antemano por Dios al ser humano, quien goza de ella a no ser que se vea dominado por otro o sujetado a leyes. Ver GONZÁLEZ-RIPOLL, Loles y ENTIN, Gabriel (ed.): *Libertad*, en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano, Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, Iberconceptos II*, tomo 5, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 15-48 y Gabriel Entin, “Argentina/ Río de la Plata”, pp. 49-68.

⁶⁸ Caziq. D.ⁿ Juan Tapiae, Itapua, Carta al Señor Virrey, 1800.09.21, en LASTARRIA, Miguel: *Colonias Orientales*, en guaraní f. 18 y traducción al castellano f. 19.

⁶⁹ Francisco Xavier Poy, (Santa Rosa de Lima), Expediente contra el actual administrador Tomás Esperati, 01-03-1808.

Belgrano es quien los coloca en El *teko aguyjei*. De este *teko aguyjei* originario, han sido “privados por tantas generaciones” *pene renonde -gua-re heguive* ‘desde los que fueron vuestros delanteros’, es decir ‘desde vuestros antepasados’.

Este *teko aguyjei* se opone al hecho de servir *tembiguái ramo* ‘en calidad de ‘esclavos’, *o-ñe-moĩ ngo aguyjei va’ekue* “a los que han tratado únicamente de enriquecerse”, *pende ry’ aikuépe*⁷⁰ ‘a costa de sus ‘sudores pasados’, y ‘sangre’, *pende rugýpe*. Se construye en guaraní un fuerte contraste, ausente del texto castellano. El *teko aguyjei* originario de sus antepasados es contrario a la posición *aguyjei* de sus gobernantes, *pende jo-kuai-hára* ‘los que os gobiernan’. Vuestros gobernantes os privan de vuestro *teko aguyjei*, acaparándose el producto de vuestros esfuerzos, y de esta manera se colocan ellos mismos *aguyjei* ‘cómodamente’. Despojándoles, los gobernantes absorbieron la ‘buena vida’ de los indígenas. Con una misma palabra se construye el contraste entre su pasado, presente y futuro: la ‘buena vida’ de sus antepasados, la comodidad de los Gobernantes actuales y su ‘buena vida’ futura. La re-traducción de *aguyjei* en castellano contemporáneo es difícil. Optamos por ‘buena vida’ y ‘vida cómoda’ en un sentido material y no por ‘vida perfecta’ en un sentido espiritual o moral cristiano porque el juego de contraste remite claramente a las dimensiones materiales de la palabra *aguyjei*. Este sistema de oposiciones alrededor de *aguyjei* no es propio de esta carta. Se observa en otra proclama, dirigida al pueblo paraguayo y presenta nuevos matices.

b) Proclama al pueblo paraguayo: los derechos naturales

En la proclama destinada al pueblo paraguayo, Manuel Belgrano se refiere a una tercera dimensión potencial del concepto: los derechos naturales. He aquí un extracto de su proclama donde aparece claramente:

“para libertaros de la Opresion en que os tienen, y restituiros a vuestros derechos afin de que logreis la tranquilidad, el sosiego y gozo de vuestros bienes, y todas las franquicias q.e muy de antemano os tenia concedidas arrancandoos todos los impedimentos q.e hasta aquí os han estorvado adquirir el grado de prosperidad aque por la *Naturaleza* y *nuestras savias Leyes* estais dispuestos”.

⁷⁰ En efecto *pende ry’ ai-kue* significa literalmente: ‘vuestros ex-sudores’, o ‘lo que eran vuestros sudores y ya no lo son (puesto que ya pasaron)’. *-kue* es una marca aspectual de cumplido.

El conjunto es traducido por *pene-moĩ porã jevy-vo* ‘para que os pongáis bien de nuevo’, ‘sacandoos del poder de lo que os empobrece para que pongais de nuevo’, *t-eko aguyjei-pe*, ‘en el modo de ser aguyjei’, ‘quitando de entre vosotros estos que os han oprimido’ *pende jopy-hare*. La traducción al guaraní opone *porã* y *teko aguyjei* a la pobreza *poriahu* y a la opresión *jopy*. La raíz *jopy*, literalmente la acción de apretar, da lugar a la categoría ‘los opresores del pasado’ en vez de ‘los gobernantes actuales’ *pende jokuái hára*, que vimos en la carta a los naturales. Si los paraguayos están oprimidos por opresores, los indios están esclavizados por autoridades legales.

Más adelante, intercambiando el orden previsto en castellano, la traducción al guaraní repite en un mismo párrafo y con una sola palabra, *aguyjei*, un contraste similar al que encontramos en la proclama a los naturales: la Junta *o-po-moĩ ngo aguyjei-ne* ‘os colocará bien (a cumplirse)’, *aguyje-ma nico* ‘ya basta en verdad’, *yma heguive* ‘desde el pasado’, *pende ruvicha kuera* ‘vuestrs jefes’, *ha’e iñ-amo kuera* ‘y sus allegados’, *ha’e iñ-irũ kuera* ‘y sus amigos’, *pendy ai kuepe* ‘a costa de vuestros sudores’, *o-ñe-moĩ ngo aguyjei* ‘se colocan a ellos mismos cómodamente’. Este párrafo traduce una parte del texto en castellano donde se opone el “bien y la justicia” que aporta la Junta a la injusticia de los gobernantes que “disfrutaban de vuestros sudores con sus comercios y monopolios” con sus “parientes, amigos, y comensales”. *Aguyjei* traduce tanto “el bien y la justicia” como el “disfrutar” de los gobernantes. En realidad, el uso de la misma palabra *aguyjei* para ‘el estar bien’ del pueblo y ‘el estar cómodo’ de los dirigentes produce un poderoso contraste. Es una figura de estilo conocida como antanaclasis o equívoco⁷¹ que confirma el buen manejo de los recursos retóricos propios de la lengua guaraní por los traductores.

Belgrano termina su carta invitando a la unión y la felicidad, haciendo nuevamente uso de la palabra *aguyjei*: *o-ñe-ha’arõ pendẽ ko aguyjei-haguã*⁷², ‘que se consiga vuestra buena vida a cumplirse’.

En resumen, observamos que el vocabulario, tanto en castellano como en guaraní distingue claramente la situación de los indígenas y de los paraguayos. Los primeros viven una situación de esclavitud mientras que los otros experimentan la opresión. Los

⁷¹ Agradecemos al evaluador anónimo por sugerirnos este análisis.

⁷² *haguã* es la forma “a cumplir” de *-háva*.

derechos originarios *teko aguyjei*, de libertad y propiedad *ako libre pende ko háva* se oponen a la situación de servir como esclavos *tembiguái ramo*, impuesta por sus gobernantes *jokuáihára*, quienes se dieron una buena vida *aguyjei* a costa de ellos. Mientras que en la proclama a los “Nobles, fieles y leales paraguayos”, los derechos naturales *teko aguyjei*, el bien y la justicia futuros *aguyjei-ne* y la felicidad futura *ko aguyjei-haguã* se oponen a la pobreza *poriahu* impuesta por opresores *jopyhare* y jefes *-ruvicha*, que solo favorecen a sus propios allegados *amo* y amigos *irũ*. Todos se colocaron *aguyjei*, ‘cómodamente’/‘perfectamente’ a costa de los paraguayos.

En ambos casos, los traductores repiten una misma imagen y palabra. La Junta los coloca de nuevo *jevy* en el goce de sus derechos (sean originarios o naturales) *teko aguyjei*. Al contrario, hasta ahora sus gobernantes, opresores y jefes no sólo les privaron de la libertad, sino que también gozaron de los productos de sus sudores y sangre: les robaron su *teko aguyjei* para gozar de él. Se opone el *teko aguyjei* de la Junta ofrecido a todos con el colocarse *aguyjei* de los gobernantes que en el pasado lo confiscaron para sí.

c) Proclama al Ejército de operaciones del Norte: *aguyjei* como dignidad

Se refiere también a los derechos naturales cuando dirigiéndose a sus propios soldados —entre los cuales muchos son soldados indígenas de las misiones guaraníes—, les dice: “haced que estos Pueblos os deban el uso de sus derechos”. En guaraní traduce por *pe-hecha-uka* ‘hagan ver’, *ã tava kuera upe* ‘a estos pueblos’, *pẽnde he hape* ‘por vosotros mismos’, *gu-eko aguyjei o-hupity*, que alcancen su propio *teko aguyjei*.

En su proclama a su Ejército del Norte, Belgrano construye la oposición a *teko aguyjei* con la opresión y las cadenas. Pero también insta a sus soldados a que, comportándose bien y llevando la libertad a los pueblos, alcancen de esta manera su propia fama *aguyjei* (dos veces), al igual que los camaradas del Perú (una vez) y que muestren *kapaju aguyjei pẽndeko hava* ‘su dignidad de soldados’. El calificativo *aguyjei* aplicado al colectivo de los Soldados, a los camaradas del Perú, a su modo de ser, a su fama remite a su dignidad visible a los ojos de todos (pública), que se alcanza mediante el combate y una buena conducta. Derechos y dignidad se expresan con una sola palabra en guaraní.

Si en sus proclamas, Belgrano apela a las nociones de derechos naturales, derechos originarios y derechos de libertad, propiedad y seguridad, en sus cartas a las autoridades (obispo, cabildo, gobernador), pone en juego una cuarta dimensión: los derechos de representación.

- d) Carta al obispo del Paraguay. Cuando *teko aguyjei* son derechos de representación se opone al *teko poriahu* (pobreza) y la *guarini* (guerra)

Cuando Manuel Belgrano se dirige al obispo del Paraguay, le explica que viene “para restituir a esa Noble Prov.a à sus derechos, y desviarla de que caiga en manos extranjeras, ya sea reconociendo à Napoleon, ya sugetandola à otra potencia”. En este caso, el general Belgrano se refiere a “el concepto de reasunción del poder por parte de los pueblos, noción que remite a la antigua doctrina del “pacto de sujeción” por la cual, suspendida la autoridad del monarca, el poder vuelve a sus depositarios originarios”⁷³. La idea se hace aún más clara en la traducción gracias al uso de la tercera persona reflexiva (gu- sus): *ai-pyhyro hãguã* ‘para que yo libere’, *eupe yvy jaoka* ‘esta provincia’, *ha’e a-moĩ -vo gu-eko aguyjei-pe* ‘y la coloque en sus propios derechos’. En toda la carta, *teko aguyjei* solo aparece una vez. Se opone a los designios de los extranjeros y en particular de Napoleón. Dirigiéndose al obispo, el traductor le incluye cuando refiriéndose a los extranjeros utiliza una forma particular de primera persona de plural *ñande* que incluye al interlocutor: *ñande rêtã eỹ guara pope* ‘en las manos de los que no son de nuestras tierras’. Se califica al obispo de ministro de la paz, el que gobierna el *teko katupyry*⁷⁴, que debería seguir la propuesta del *teko aguyjei* del traductor de Belgrano y evitar los desastres de la guerra civil, es decir el *teko poriahu*, ‘La pobreza’ y a la *Guarini* ‘guerra’.

- e) Carta al Cabildo de Asunción

Dirigiéndose al cabildo, Belgrano parece movilizar dos acepciones de derechos: los derechos de representación y los derechos naturales. En efecto, Belgrano aclara que

⁷³ GOLDMAN, Noemí (dir.): *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 15.

⁷⁴ La expresión *-(e)ko katupyry*, aparece con frecuencia a proximidad de *-(e)ko aguyjei*, y quizás traduzca más bien la idea de lealtad y fidelidad, de buena conducta en el sentido de conducta recta. Finalmente *-(e)ko* aparece con otro calificativo cercano: *porã*. En este caso, *-(e)ko porã* significa aproximadamente “buen modo de ser” incluyendo connotaciones de belleza estética y moral.

viene atravesando muchas penurias animado tan sólo por buenas intenciones: “por solo restituir a sus derechos al fiel, al leal Pueblo del Paraguay”. Pero en la traducción se dice que quiere hacer alcanzar a la capital de Asunción su ‘bien estar’: *a-hupity uka pota-vo* ‘queriendo mandar que alcance’, *eupe Tabuzu Paraguaŷupe* ‘a esta la capital de Asunción’, *h-eko aguyjei-haguã* ‘su modo de ser *aguyjei* (a cumplir)’.

Es muy llamativo que en la carta en castellano aparezca el Pueblo del Paraguay como si se refiriera a los habitantes del país cuando en la traducción designa claramente a la Capital *Tavusu*, contracción de *táva-rusu*, termino reutilizado varias veces en ésta y demás cartas, sea para designar a Buenos Ayres *Tavusu guasu* o Asunción *Tavusu*. Además, añade más adelante que es “un Pueblo (el de Asunción) que le hizo el honor de distinguirlo colocándolo a su Cabeza [...]”⁷⁵. Podríamos pensar que sólo se refiere a los derechos de representación de la ciudad. Sin embargo, se refiere también claramente a la noción de derechos naturales que inspira la junta: “Espero que V.S. coopere a que unas intenciones tan justas y arregladas a todos los principios de razón y de la ley, logren su existencia valiéndose de todos los medios que están a sus alcances”.

La traducción al guaraní de este párrafo entero permite apreciar el amplio abanico de usos de la raíz *-eko*. *ã jesa-r-eko katupyry* ‘estas intenciones buenas’, *h-eko rupi* ‘por su existencia por su naturaleza’, *eupe rupi* ‘por esto’, *to-je-hupity-ite* ‘que se alcance auténticamente’, *t-eko porã* ‘La vida buena’. Vemos que las “intenciones” de la junta están siempre traducidas en estas cartas y proclamas por *jesa-reko* es decir la “existencia de la vista” o lo pre-visto, el por-venir pre-sentido con la vista. El repetir *h-eko h-eko* —un recurso típico de la lengua— permite quizás traducir “principios de la razón y de la ley”. Propuse ‘por su existencia, por su naturaleza’ porque la raíz *eko* remite en el guaraní de las misiones a la idea de existencia y naturaleza (ley natural). Pero es muy difícil proponer una traducción al castellano actual sin sobre-interpretar ni menos-precisar lo que en guaraní es una construcción muy elegante.

En el texto en castellano los derechos naturales y de representación de la ciudad que aporta y respeta la junta se oponen a “las Cabalas, intrigas e insidias de los mal intencionados”. En guaraní el *teko aguyjei* se opone al *heko tavy-va’e teko tetirõ rupi* ‘Los que tienen un modo de proceder errado (y que actúan) de cualquier manera’. ¿Quiénes son

⁷⁵ Lo cual es traducido en guaraní *aco eupe Tabuzu-pe ò acã ramo pê moĩ hague* “En este pueblo, como su propia cabeza os colocaron”.

éstos así calificados? Los extranjeros, Napoleón y el consejo de Regencia⁷⁶. Son personas que “alucinan” a los miembros del cabildo, es decir que *pe-ñe-mbo-taby* ‘les hacen equivocarse’⁷⁷. Sin embargo, los “fieles paraguayos”, *ase r-eta Paragua* y *pegua* ‘las personas del Paraguay’, no se dejaron “seducir”: no dejaron que les engañen *n-o-ñe-mbotavy uka-i-va’ekue*, “cuatro aventureros”, *teko rei*. El *teko rei* designa el hecho de andar de balde, sin provecho, sin producir nada. El *Teko aguyjei* ‘correcto y provechoso’ se opone al *teko tavy* ‘errado’ y al *teko rei* ‘equivocado e inútil’.

f) Carta al gobernador Velazco

La traducción de la carta de Manuel Belgrano al gobernador Velazco no contiene ningún uso de *teko aguyjei* como “derechos”, sólo retoma la acepción de “ascensos y distinciones”⁷⁸. Sin embargo, presenta un uso inhabitual con una tonalidad diferente. El tono más amenazante en castellano, lo es aún más en guaraní porque se promete que el pueblo se vengará perfectamente *ojepy aguyjei* contra un gobernador que se paga *r-epy* a costa suya⁷⁹. Es una frase enteramente añadida por los traductores. Tiene un juego de contrastes profundos con la raíz “*t-epy*” es decir la venganza/vengarse y desde la colonización, paga/pagar⁸⁰. Contrasta el provecho que saca por ahora el gobernador Velazco de sus súbditos con la venganza futura que éstos organizarán contra él. El contraste se elabora de la misma manera que con *aguyjei*. La diferencia es que se asocia claramente con la guerra. De hecho, en esta misma traducción tenemos dos usos verbales de la raíz *aguyje* (sin la -i final) con el sentido de ‘conquistar’⁸¹.

⁷⁶ “cuya autoridad (es) ilegítima” fue traducido por *poaca ruzu haba oyequaa eñ biteri* ‘El poder que todavía está sin estar reconocido’.

⁷⁷ Hoy en día en Paraguay, el *tavy* es el idiota, el tonto y *-ñembotavy* es el que se hace pasar por tonto para engañar a los demás. Sin embargo no es el sentido de la expresión en 1810.

⁷⁸ “Unos Países que solo han proporcionado a V.S. ascensos, distinciones y beneficios” es *ñande yvy jaoka upe* ‘en nuestras provincias’, *ere-johu-vo rire ramo jepe ipype* ‘a pesar de que encontraste en ellas’, *nde-r-eko aguyjei-ve-haguã* ‘una mejor condición a cumplirse’, *ha’e nde rĩ -porã-ve háva*, ‘y un estar tuyo mejor’.

⁷⁹ Dice lo siguiente: *i-paha ramo o-hecha-kuaá-ne* ‘al final sabrán ver’, *oiko i-jokuai-pyramo* ‘que viven como mandados’, *nde ño nde repy haguã note* ‘para tí sólo, sólo para tu propia paga’. *Ha’e tereikuaa kova’e* ‘Y que sepas esto’, *o-hecha-kuaa vove eguĩ ha’ekuéra* ‘en cuanto se den cuenta ellos, *o-je-(e)py aguyjei-ne nde rehe* ‘se vengarán ellos mismo bien de tí’, y si no lo hacen ellos, mis soldados lo harán.

⁸⁰ RUIZ DE MONTROYA, Antonio: *Tesoro*, 1639 [2011], p. 564.

⁸¹ “atacar a un Pueblo hermano nuestro” es *ha’e ere-mbo-aguyje-vo ako ñande amo kuéra reta* ‘Y tu al conquistar a estos nuestros parientes’.

Finalmente, en los textos en castellano de las cartas al obispo y al cabildo, los derechos de representación del pueblo que la Junta promete restituir a través de Manuel Belgrano, se oponen a la guerra civil y a las cábalas e intrigas de sus enemigos. En guaraní *teko aguyjei* se opone a la pobreza *teko poriahu*, a la aflicción *temimborara* y a la guerra *Guarini* como al error *teko tavy* y a la inutilidad *teko rei* de los extranjeros (Napoleón y el Consejo de Regencia). El texto en guaraní de la carta al gobernador Velazco añade la amenaza de venganza perfecta *tepy aguyjei* contra él, que se paga en detrimento de los demás.

Si volvemos a considerar las tres proclamas y las tres cartas en su conjunto apreciamos en la versión castellana la centralidad del concepto de “derechos”, sean naturales, originarios, económicos o de representación, opuestos a la esclavitud, a la opresión, a la guerra civil y a las intrigas. Derechos es un concepto político es decir “un concentrado de experiencia histórica” y una proyección hacia el futuro, con múltiples dimensiones entrelazadas. En las versiones en guaraní, el concepto central es *aguyjei*. Concentra la experiencia histórica de los indígenas de las misiones, quienes aparecen en estas cartas como soldados, actores de cambios económicos (liberalización) y traductores que resignifican distintos elementos del ideal de la Junta, en particular alrededor del concepto *teko aguyjei*. Es un ideal de vida proyectado en el futuro que se opone al pasado reciente y al presente. De hecho, los sufijos que marcan el futuro *-ne* o el aspecto *-rã* y *-haguã* son frecuentemente añadidos. Es una palabra ideal, una palabra clave suficientemente positiva, polisémica y abstracta para reunir a muchos actores en una misma movilización, en particular para la guerra. Para comprender mejor sus capacidades referenciales y sus efectos de significado en estos textos, hemos reconstruido su historia semántica en diacronía y el sistema de contrastes en sincronía.

Teko aguyjei y *aguyjei* en los textos anteriores a 1810 tenían usos diferenciados según los géneros. En su *Tesoro* (1639), el jesuita Antonio Ruiz de Montoya traduce *teko aguyjei* por salud, vida buena, vida cómoda y *angareko aguyjei* por salud del alma, pero evita emplearlo en su *Catecismo* (1640). En la literatura de edificación cristiana posterior (siglo XVIII) expresa la perfección espiritual, la santidad y la admiración hacia los santos y la virgen María. Al mismo tiempo, en la correspondencia burocrática que las élites indígenas establecieron con las autoridades coloniales, expresa el buen estado de

los objetos, pueblos, plantas (maduras) y animales así como la salud, comodidad, honradez y dignidad de las personas.

Los contornos del concepto *aguyjei* en los años 1810 son ampliados y politizados. Sus opuestos en las versiones en guaraní dibujan su perfil en negativo. Son las condiciones de esclavitud *tembiguái* y opresión *jopy* anteriores, el *teko tavy* ‘error’, el *teko rei* ‘inútil’ de los extranjeros actuales, el *teko poriahu* ‘la pobreza’ y *temimborara* ‘la aflicción’ que podrían ocurrir si no se acepta la propuesta de *teko aguyjei* de Belgrano. En este sentido *teko aguyjei* es una vida libre, leal o recta, provechosa, próspera y feliz. Aprovechando la riqueza del término, se construye, un contraste entre la ‘dignidad’ *aguyjei* de los soldados (su fama y su buen modo de proceder en la guerra) y del pueblo paraguayo (fieles vasallos del Rey) y las “distinciones” *aguyjei* que se dan algunos a costa de muchos. Se oponen la felicidad, la prosperidad y el provecho de todos con los beneficios confiscados por unos pocos.

La historia semántica aquí esbozada nos invita a leer con otra perspectiva los cantos sagrados de los grupos étnicos guaraníes actuales. Se trata de historicizar y comparar el vocabulario que presentan con todo el corpus histórico del guaraní y no solamente con algunos que otros diccionarios o catecismos. No podemos más seguir a Egon Schaden, León Cadogan y Pierre Clastres, que los veían como “tradiciones en su original pureza, esto es, sin modificaciones de influencias cristianas”⁸². El método elaborado por Gérald Taylor en su trabajo sobre *supay* en quechua (equivalente de *aña*/diablo en guaraní) nos abre otro camino. En primer lugar, se comparan las fuentes coloniales para comprender los contornos que adquirió la palabra en la lengua general colonial. En segundo lugar, se compara la realización fonética de la palabra y sus contextos de uso actuales. Ciertas variantes dialectales, menos influenciadas por la variante cristianizada, son el resultado de una historia semántica y social diferenciada. Cruzando los datos socio-históricos y lingüísticos de varios dialectos, se pueden proponer hipótesis sobre significados no cristianos y el proceso de cristianización⁸³. La dialectología comparada propuesta por Wolf Dietrich⁸⁴ sobre *aguyje*, combinada con

⁸² Nota preliminar de Egon Schaden a la publicación de CADOGAN, León, *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*, p. 11.

⁸³ TAYLOR, Gerald: “supay”, en *Camac, camay y camasca*, Lima, IFEA-CBC, 2000, pp. 19-34.

⁸⁴ DIETRICH, Wolf: “La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya (1640) para el estudio comparativo de las lenguas tupi-guaraníes de hoy”, *Amerindia*, n° 19-20, 1994-1995, pp. 287-300.

trabajos de antropología histórica permitiría seguir la historia semántica de *aguyje* y *aguyjei* desde 1810 hasta nuestros días.

Cuanto más alejada está la pronunciación de su forma colonial cuanto más se limita a los sentidos de ¡basta! (tembé, tapirape). Cuanto más cercana, más aparecen los usos de maduro, terminado, gracias (guarayo, chiriguano,) y en dos casos perfección espiritual y eternidad (Mbya y wayāpi). Ahora bien, el Parintintin presenta una pronunciación alejada pero un significado cercano (gracias, acabado y también muerto).