



Rubén Bareiro Saguier

De nuestras lenguas y otros discursos

Índice

Advertencia

Encuentro de culturas

El mundo indígena y la literatura latinoamericana contemporánea

Trayectoria y proyección de las lenguas amerindias

César Vallejo y el mestizaje cultural

José María Arguedas o la palabra herida

Horacio Quiroga: La tercera orilla de la frontera

(El guaraní en la escritura quiroguiana)

Estructura autoritaria y producción literaria en el Paraguay

La generación nacionalista-indigenista del Paraguay y la cultura guaraní

Niveles semánticos de la noción «personaje» en las novelas de Augusto Roa Bastos

La cara oculta del mito guaraní en Hijo de hombre de Augusto Roa Bastos

Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos

Los mitos fundadores guaraníes y su reinterpretación

El guaraní y su mundo

El derecho a la lengua

Alfabetización en lengua materna

Advertencia

Los trabajos que integran el presente volumen han sido publicados -salvo uno, inédito hasta ahora- en diferentes lugares y circunstancias: en tanto artículos en revistas especializadas o como capítulos de libros. Inclusive uno de ellos: «El derecho a la lengua», fue expuesto en un coloquio internacional dedicado a los nuevos derechos humanos (realizado en la Sorbonne de París, en 1987). Ello explica las coincidencias o reiteraciones que se pueden detectar en varios de los ensayos: se trata -a menudo- de variaciones sobre un mismo tema que, si bien difieren por la formulación, concuerdan en los argumentos de fondo a propósito del tema capital del encuentro cultural -lingüístico en particular propio a las expresiones literarias, u otras, del «continente mestizo», en especial las de la ígnea «isla secreta» que se llama Paraguay. Ese encuentro fecundante es el eje vector de este libro, la pasión que lo anima, el aliento que lo sostiene.

Creo oportuno reunir en un tomo las reflexiones, las cavilaciones, las recapitulaciones sobre el tema evocado que, durante los años de la desgarrada ausencia -apenas física-, constituyeron temas privilegiados de mi quehacer intelectual y, al mismo tiempo, una manera de recuperar, de recomponer a través de la palabra, el perfil de mi tierra, de proyectarla, de volverla presente en otras latitudes.

Rubén Bareiro Saguier
Asunción, junio de 1990

Encuentro de culturas

Cultura mestiza por definición histórica, la latinoamericana es resultante de la inserción ibérica inicial -la suplantación progresiva luego- en el tronco multiforme de las culturas amerindias, con el posterior agregado del elemento africano y de los aluviones inmigratorios. Dada la diversidad de componentes, un problema latinoamericano esencial ha sido y sigue siendo encontrar su identidad cultural, situación que refleja la literatura al buscar la apropiación de un lenguaje y la concreción de un contenido en un idioma en cierta medida prestado, y dentro de un contexto político no unificado. La búsqueda se agudiza, y el conflicto se hace evidente, en ciertos momentos críticos de toma de conciencia: la emancipación romántica, el modernismo, la novela social y la literatura de nuestros días.

Ya la colonia se plantea la disyuntiva: ¿Utilizar la lengua aborigen o la de los conquistadores? Apenas producida la independencia, el problema de la expresión -la «lengua nacional»- se suscita en todo el continente, y persiste hasta nuestros días en la producción literaria.

Concomitante y paralelamente con la preocupación a nivel expresivo surge y se desarrolla la del tema, la del contenido. América es, sin duda, el contorno geográfico del continente nuevo, pero es, además, la «invención de América» hecha por la cultura occidental, invención renovada por los contactos directos como la inmigración, o indirectos como los

aportes culturales. De nuevo la disyuntiva. ¿Es más americana la literatura al ocuparse directamente del continente, o puede serlo igualmente sin necesidad de esa referencia?

Ambos carriles -lingüístico y temático- han de servir como líneas de orientación en este trabajo, siendo ambos elementos, lenguaje y contenido de una literatura, terrenos privilegiados en que se manifiesta en forma más evidente el conflicto resultante del choque de culturas.

1) Dos cuestiones previas

Antes de entrar a considerarlos, abordaré dos cuestiones previas, comprobaciones que presento a manera de axiomas: 1) la imposición final de la cultura occidental en América; 2) la asunción de la lengua europea como medio de expresión literaria.

Me he referido a América Latina como lugar privilegiado del encuentro étnico-cultural, pero es preciso determinar la especificidad del [10] proceso, en primer lugar porque el mestizaje y la aculturación no son fenómenos exclusivos de esta parte del mundo; en segundo lugar, porque otras regiones del continente que no han conocido la experiencia intercultural en su forma radical -Estados Unidos, por ejemplo-, se han visto asimismo enfrentadas a problemas en la elaboración de un vehículo expresivo propio para su literatura.

El primer presupuesto es que, en ambos casos, lo que se impone es la «cultura occidental», vale decir, el conjunto de valores y pautas traídos por los conquistadores. Ahora bien, ¿de qué manera? El exterminio de las poblaciones aborígenes por parte de los ingleses, aboliendo uno de los términos en presencia, eliminó el largo proceso de resistencias y antagonismos en que se vio envuelta la historia iberoamericana. Tal proceso condujo a una síntesis sobredeterminada por una instancia particular: el encuentro de culturas sustancialmente diferentes, sin duda el mayor que se registra en la era cristiana, y el más dramático porque un puñado de europeos, gracias a la superioridad técnica que significaban las armas de fuego, la rueda y los caballos, se impuso a cientos de miles de americanos, muchos de ellos organizados en estados poderosos. Al mismo tiempo, era la cultura racionalista del Renacimiento la que se ponía en contacto con el universo mágico de los indios. La complejidad de esta relación parece explicar el carácter conflictivo propio con que fue vivida la experiencia tendiente a la creación de una identidad cultural latinoamericana.

El segundo presupuesto, derivado de la imposición de la cultura occidental y cristiana en el nuevo mundo, la utilización del castellano-español o portugués, y a lo más del «idioma nacional», en la expresión literaria, conduce a plantear el problema de la autonomía de las letras latinoamericanas (1). ¿Hasta dónde no se trata sino de prolongaciones de la literatura metropolitana? ¿Hasta qué punto la latinoamericana existe como una totalidad independiente? La duda surge, primero, porque nuestra literatura se expresa en una lengua que se define por la aposición calificativa de española (2), término que reviste un contexto histórico-político indudable. La tradición -elemento importante para la definición- nos resulta ajena, como un préstamo. Esto se agrava por la inexistencia de una unidad hispanoamericana, es decir, de un soporte nacional, que sí tiene la literatura española. Cuando leemos a

Bello, Darío o Asturias, aparentemente lo hacemos con los mismos [11] puntos de referencia que cuando leemos a Cervantes, Quevedo o Machado. Sin embargo, existe una diferencia representada por la comodidad con que el español se maneja en su lengua y la lucha del hispanoamericano por su expresión. Para resolver el dilema, los críticos han apelado al contenido («nuestra realidad») o al factor lingüístico («nuestra expresión»). En verdad, ambos elementos entran en juego para definir la autonomía. Mariano Morínigo lo demuestra al decir que «la lengua española es el elemento común de ambas literaturas...; no existe una lengua hispanoamericana que como sistema funcione distintamente de la española... Cervantes y Darío escriben un mismo sistema de lengua, la cual lengua, por prioridad, se llama española. Pero éste es el nombre de la lengua, no la lengua misma. En rigor, el sistema no tiene nombre, pero como no funciona en abstracto sino para designar concretamente un mundo, el nombre de la lengua es, primero, convención justificada y luego arraigada». De lo cual se concluye que el sistema, al relacionarse con un universo concreto, va matizándose de acuerdo con «la acomodación al mundo que expresa». De esta manera ambas lenguas, la peninsular y la americana, son sólo matices del mismo sistema, pero matices que revelan experiencias distintas y autónomas. De ahí viene la diversidad de ambas literaturas, unidas por el sistema común y separadas por el matiz, reflejo de universos históricos diferentes. Esta experiencia en el espacio y en el tiempo es el contenido; el matiz, la expresión del mismo.

Las observaciones de un historiador, Silvio Zavala, vienen a confirmar esta separación entre lo americano y lo peninsular, ya desde la época de la colonia, revelada por la falta de sincronismo en el desarrollo de ambas culturas. Por razones obvias, las corrientes estéticas llegaban más tarde a América, pero no sólo perduraban más que en las metrópolis sino que coexistían con tendencias posteriores, de lo cual resultaba una reinterpretación cultural. Dice Zavala: «Las dificultades en el uso de la terminología (concerniente a estas corrientes) son un indicio de la peculiaridad de las situaciones americanas, que comienza a traslucirse desde el descubrimiento (literatura de Indias diversa de la de España, dificultad de entender al indiano en la metrópoli, otro escenario, cronología y mentalidad nuevas)» (3). A lo que es necesario agregar que, luego de la independencia, los asincronismos son más evidentes y el proceso en general se invierte: el romanticismo llega antes a América (desde Francia) y el modernismo se impone en España una década después de su creación en Hispanoamérica. [12]

2) El problema lingüístico

a) Dos actitudes de España

El problema lingüístico se plantea durante el coloniaje como una cuestión de política cultural de la Corona española en América. Sin ninguna duda, la implantación del castellano -la suplantación de las lenguas aborígenes- significaba para España un aspecto importante en el proceso de la dominación y una de las bases de la unidad en sus colonias. Ahora bien, la tarea de España en las tierras conquistadas no se limitaba a la colonización sino que se extendía, y en forma muy especial, a la cristianización, a su vez uno de los pilares de la dominación. En consecuencia, los monarcas se preocuparon por la manera más eficaz de

realizar este cometido. En esta cuestión, dos actitudes se pusieron de manifiesto (4). La primera fue asumida por Carlos V (1536) al recomendar, con excelente criterio práctico, que los doctrineros aprendiesen la lengua de los indios para ejercer sus funciones en América. Con matices es la actitud de Felipe II, que se mostró contrario a la suplantación lingüística violenta. Siguiendo esta política, que representa «el triunfo de los teólogos sobre los juristas», en el decir de Ángel Rosenblat, los misioneros se preocuparon por el aprendizaje de las «lenguas generales»; es decir, aquellas que de alguna manera servían de vehículo expresivo en una vasta región. Los campeones de esta campaña de conversión en las lenguas amerindias han sido los jesuitas, quienes a partir de comienzos del siglo XVII invadieron con sus legiones de catequesis los cuatro puntos cardinales del continente. La experiencia más interesante fue realizada en las misiones del Paraguay. Imponiendo el guaraní como lengua única, los jesuitas ayudaron a mantener vivo el idioma de los indios -ya lengua popular en el resto de la provincia-, que hoy sobrevive en el país, constituyendo el único caso de bilingüismo en Hispanoamérica (5).

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que el aprendizaje de la lengua con fines de catequesis era uno de los instrumentos más eficaces de la penetración político-cultural. Por ello la literatura que se difundía en las lenguas aborígenes era eminentemente religioso-cristiana por su contenido, de servicio (sermones, catecismos, ejemplos, vidas de santos, etc.). No interesaban las tradiciones auténticas de los indios pues se trataba de reemplazar las «supersticiones» indígenas por los principios de la «religión verdadera». En consecuencia, los misioneros [13] se cuidaron de reproducir o transcribir los mitos americanos, y cuando lo hicieron -el caso del Popol Vuh, por ejemplo- se trataba de una difusión escasa, para no interferir la labor misional (6). La literatura aborigen -que en gran medida era religiosa- se perdió, y lo que pudo ser conservado lo fue gracias a la tradición oral. Es significativo que en el Paraguay, donde los misioneros desarrollaron su máxima empresa cultural en la lengua del país, no se haya transcrito una sola producción de origen indígena bajo el impulso de los padres de la Compañía. Tampoco han sido difundidas las diferentes crónicas hechas por los escritores de los pueblos sojuzgados, seguramente porque daban una versión heterodoxa de los hechos (7).

Las necesidades de una estrategia de evangelización conducen a una opción táctica lingüística cuyos resultados son ambivalentes: permanencia de un elemento cultural tan importante como es la lengua y, al mismo tiempo, debilitamiento de la visión del mundo tradicional indígena.

La actitud pragmática de Carlos V y Felipe II no implicó una renuncia a la imposición del idioma imperial de Castilla, preocupación presente de manera constante en instrucciones y cédulas reales por un lado, en informes y relaciones por el otro. La necesidad de imponerlo aparece a la luz del día con motivo de la expulsión de los jesuitas (1767), y se convierte en coerción legal con la Cédula Real, de Carlos III (1770) -ya hacia fines de la colonia, nótese-, en la que ordena: «que se extingan los diferentes idiomas que se usan en los mismos dominios (América y las Filipinas) y sólo se hable el castellano». De todas maneras, aunque el idioma español se impuso, medidas meramente políticas como la adoptada por Carlos III, no consiguieron detener el proceso de americanización del

castellano en el nuevo continente, es decir, la impregnación sufrida por el idioma del conquistador en lo que se refiere a términos, fonemas, construcciones gramaticales, giros, esquemas morfológicos, proceso que venía realizándose desde los orígenes del contacto cultural.

b) El caso particular del Brasil

El Brasil tuvo una historia particular en lo que concierne a la lengua colonial. Durante mucho tiempo predominó la *lingua geral*, es decir, el tupí mezclado con un poco de portugués, debido a la escasa densidad [14] del elemento europeo. Hacia mediados del siglo XVIII, la élite colonial blanco-mestiza se afianzó, y gracias a la acción bélica de las *bandeiras* se fue extendiendo el portugués -se fundaron las academias literarias- y relegando la *lingua geral* al interior. No obstante, en el litoral se seguía hablando una mezcla de tupí y dialectos africanos.

La quiebra de la «pureza» idiomática peninsular, tanto en los dominios de España como en el Brasil -ruptura en la que no sólo está presente el habla indígena sino la aportación negra-, tiene mucha importancia en la evolución posterior de la literatura latinoamericana y en gran parte de su actual búsqueda.

No obstante las transformaciones lingüísticas anotadas, poco es lo que se puede decir acerca de la búsqueda de la expresión literaria americana durante la colonia. La extremada dependencia política y las restricciones culturales (por ejemplo la prohibición de leer «libros de vana profanidad», como las novelas) impidieron la libre expresión de los valores americanos. Se habla del desenfado expresivo de los cronistas, de la reticencia del indiano Ruiz de Alarcón, de Sor Juana, de Valbuena, de Landívar. Pero en todos esos casos la diferencia con la literatura peninsular es difícil de ser verificada, muy sutil si la misma existe. El caso más interesante es el del Inca Garcilaso, mestizo cuyo conflicto de origen se manifiesta en la nostalgia con que da testimonio de su cultura indígena por ascendencia materna. Más claro, al menos por la intención, fue el intento de emancipación -por el estilo y el sentimiento- esbozado a fines del siglo XVIII por la generación minera de la Infidencia, en Brasil.

c) «En busca de nuestra expresión»

La ruptura lingüística hace crisis y se convierte en programa inmediatamente después de la independencia. En efecto, ya en 1825 se habla de «idioma brasileiro», y un poco más tarde en Hispanoamérica, de «idioma nacional» especialmente en Argentina y México (8). Esta toma de conciencia se opera en dos niveles: el político y el intelectual.

El primero se manifiesta a través de leyes y reglamentos, y refleja el afán de independencia en todos los planos.

El segundo nivel es un síntoma más interesante, pues pone de manifiesto la búsqueda de la «independencia nacional», que no podía prescindir del factor expresivo. Un momento culminante es el de la célebre polémica Bello-Sarmiento, en 1842. El primero pasa por conservador frente a la posición progresista de Sarmiento, quien proclama el derecho a incorporar la lengua del pueblo en la elaboración literaria: «La soberanía del pueblo tiene todo su valor y su predominio en el idioma». [15] La misma actitud programática asume José de Alencar en el Brasil. Éste distingue categóricamente entre el dialecto portugués y el brasileño,

concluyendo en la superioridad de éste sobre aquél, por la facilidad para inventar palabras, y en la supremacía del «estilo brasileiro» (9).

Matoso Câmara Jr. señala ya en Alencar una característica de la lengua «brasileña», incorporada a la expresión literaria: el uso de las explosivas posvocálicas «como sílaba distinta, de acuerdo con la elocución popular (adevogado, abissolutamente)» (10). Ha sido Casimiro de Abreu -siempre en la apreciación de Matoso- quien, entre los poetas románticos, fue bastante lejos en la utilización de la lengua coloquial.

La toma de posición de los románticos no pasaba de ser un programa para el futuro, porque tanto Sarmiento como los que en su época y poco después asumían la misma postura -Juan María Gutiérrez, Juan B. Alberdi, J. Montalvo, los mexicanos, que propiciaban la «lengua nacional»- escribían un español castizo, según los cánones académicos. La realización -si así puede llamarse- de ese proyecto se hará por dos vías distintas: una popular, culta la otra.

En el primer aspecto han de ser los escritores «criollistas» los que realizarán parte del programa. Guillermo Prieto en México, con su Musa callejera metida en los recovecos del sentimiento y la expresión populares; y con más fuerza la poesía popular del corrido, al que la música presta alas. En el Río de la Plata los escritores gauchescos -siguiendo las huellas de Hidalgo, el precursor- Ascasubi, Estanislao del Campo y sobre todo José Hernández con su Martín Fierro. El pueblo reconoció su lenguaje en estas obras, que por primera vez utilizan en forma abierta en la obra literaria el habla rural, inculta, orillera. El criollismo representa un golpe al purismo y un intento -inconsciente- de autonomía expresiva. Algunas manifestaciones de la novela regionalista-costumbrista se inscriben en la misma línea de incorporación del habla popular y cotidiana; la mala palabra aventadora.

Es el movimiento modernista el que habría de realizar, de manera consciente y dentro de una vía culta, la quiebra del purismo lingüístico en la literatura hispanoamericana. Si los criollistas renuevan intuitivamente el idioma, los modernistas lo hacen en plan de elaboración, de búsqueda estética. Mientras que ideológicamente el romanticismo fue antiespañol, el modernismo fue pro francés, y su máximo representante, Rubén Darío, ha aceptado gustoso el calificativo de «galicismo mental» que se ha aplicado a la escuela. El mismo lo dice: «Al penetrar en ciertos [16] secretos de armonía, de matiz, de sugestión que hay en la lengua de Francia fue mi pensamiento descubrirlos en español y aplicarlos...». «Pensando en francés y escribiendo en castellano» construye su libro *Azul*, cuya publicación indica el punto de partida del modernismo. Veamos los elementos utilizados, siempre en la consideración del autor: «En él aparecen por primera vez en nuestra lengua el 'cuento' parisiense, la adjetivación francesa, el giro galo injertado en el párrafo castellano clásico, la chuchería de Goncourt, la 'câlinerie' erótica de Mendès, el escogimiento verbal de Heredia y hasta su poquito de Coppée» (11). Con estos ingredientes Darío introduce un aire fresco en la adocenada retórica de la poesía hispánica y aporta una renovación fundamental en los medios expresivos: galicismos, giros, idiotismos, esquemas sintácticos del francés. Para Darío mismo los cambios iban lejos y venían de lejos; así nos dice en su lenguaje metafórico: «Aun en lo intelectual, aun en la

especialidad de la literatura, el sablazo de San Martín desencuadró un poco el diccionario, rompió un poco la gramática». Vemos así una aplicación práctica de la ideología expuesta por los románticos latinoamericanos; la ruptura lingüística es de esta manera una prolongación de esa posición teórica.

España reconoció el valor de la experiencia modernista con la generación del 98, al prolongarla en la península. Era la primera vez que las antiguas colonias imponían patrones culturales a la antigua metrópoli; la dirección de las influencias se había invertido.

La filiación americana de la renovación modernista no depende de elementos aborígenes, locales o indigenistas. Movimiento esencialmente cosmopolita, refinado, el modernismo renegó de la realidad ambiente -Darío lo expresó así: «detesto la vida y el tiempo que me tocó nacer»-, y si se apeló a esos elementos, fue con el mismo criterio exotista con que se hacía referencia al Oriente o a la antigüedad grecolatina. Sin duda su lenguaje tradujo una profunda realidad de comunicación en Hispanoamérica puesto que sobrevivió largamente al proyecto modernista organizado en escuela.

La poesía que nace en la misma época en el Brasil está igualmente influida de parnasianismo y de simbolismo, como el modernismo hispanoamericano, pero, a diferencia de éste, no entra en crisis con la lengua literaria peninsular. Aunque los principios de ambas escuelas son importados directamente de Francia -Alberto de Oliveira los lleva a Brasil-, esa literatura no involucra una quiebra expresiva con respecto a [17] la ibérica. Esta ruptura, y violenta, se opera con el movimiento que tuvo el mismo nombre, mas no el mismo contenido estético que su homónimo en lengua castellana. El modernismo brasileño surge en 1922, y equivale a las expresiones de la vanguardia en el resto del continente latinoamericano. El sacudimiento brusco, el intento de revisión radical de valores, proclamados por los modernistas brasileños, no podía dejar de incluir el aspecto lingüístico. La nueva crisis siguió la línea de ruptura romántica, pero como las condiciones habían cambiado -evolución social, económica y cultural del Brasil- su virulencia fue mayor, y también su eficacia. La impugnación se dirigía a elementos básicos de la lengua. Los modernistas rechazaron la dependencia de las normas gramaticales vigentes y pregonaron la adopción de un sistema gramatical brasileño. Muy simpático fue el proyecto de Mario de Andrade, uno de los jefes del movimiento, quien inició la elaboración de una Gramatiquinha brasileira, que tuviera en cuenta la lengua hablada frente a la ortodoxia de la gramática peninsular. «En el centro de este esfuerzo -dice Antônio Cândido- se hallaba el intento de elaboración de un lenguaje literario nuevo, que aprovechase al máximo las posibilidades de libertad de la lengua, dando en muchos casos categoría culta a la sintaxis popular, aproximando el habla común al habla escrita» (12). La presencia explosiva de las búsquedas expresivas, tal como se ve en Macunaima de Mario de Andrade, se explica aún más si se tiene en cuenta la larga dictadura del purismo «clasicista» y académico, cuyo líder fue Rui Barbosa.

Una fuente importante del lenguaje literario ha sido el habla de las minorías étnicas del país. Los modernistas brasileños volvieron los ojos hacia las culturas indígena y negra, para tomar de aquella palabras,

expresiones; de ésta ritmos, estructuras e imágenes de la expresión, además del elemento lexical.

La iniciación, en el Brasil, de lo que se conoce en literatura con el nombre de negrismo, coincide con la del equivalente antillano: Luis Palés Matos, Ramón Guirao, Emilio Ballagas, Nicolás Guillén, José Z. Tallet. Refiriéndose al negrismo, René Depestre lo define como «la utilización de elementos rítmicos, de onomatopeyas, de factores sensoriales propios de las literaturas orales de los negros». Se trata de la introducción del «tema negro» a manera de moda literaria (13). Entre los citados se destaca Nicolás Guillén, quien por el contenido de su obra, que revela su condición mulata, va más allá del negrismo. El valor de esta experiencia aculturativa es señalado por Roger Bastide: «Cuánto [18] más 'auténtica' nos parece... la poesía del cubano Nicolás Guillén, que con tanta brillantez expresa el África viva, pero viva en las encantadas islas de América, uniendo las onomatopeyas y el vocabulario africanos con la jerga de los bajos fondos o el castellano criollizado, los ritmos sonoros de los tambores yorubas con las voluptuosas melodías del Caribe» (14). Bastide considera que «las culturas afroamericanas no sólo no están muertas sino que continúan radiando su influencia e imponiéndose a los blancos».

El indigenismo literario que surge en la novela hispanoamericana hacia la década del 20 al 30 tuvo desde el punto de vista de la expresión una actitud más timorata y deslavada que el negrismo. En efecto, pese a la ideología de reivindicación del indio, su lenguaje ha seguido siendo el del modernismo, con los matices de la evolución operada por la presencia del realismo-naturalismo. Se emplearon palabras, se mechó la escritura con expresiones más o menos indígenas, pero el criterio de selección en gran medida continuaba orientado por el exotismo modernista. La simpatía por el indio no sobrepasó el cuadro de un interés superficial, desconocedor de los elementos constitutivos reales de su cultura.

Horacio Quiroga, que no era indigenista sino de extracción modernista, sí supo captar el aliento del guaraní, lengua hablada por la mayoría de los personajes en sus cuentos de la selva misionera. Pero quien hace estallar la lengua narrativa latinoamericana con la carga explosiva que tiene la palabra mítica de los indios, es Miguel Ángel Asturias. Penetrando en la raíz de la cultura maya-quiché, pone en evidencia el valor mágico que tiene el verbo en esa civilización, transformador de todas las cosas. Es más, asumiendo esa función sagrada, trasponiéndola al plano de la creación literaria. Asturias exalta el poder del lenguaje, de un lenguaje que no obedece sino a sus propias leyes. Es la creación por y en la palabra, tal como la conciben las culturas amerindias. La obra de Asturias -y su momento culminante, *Hombres de maíz*- es el ejemplo más evidente del aporte cultural indígena a la lengua literaria hispanoamericana.

Otros dos escritores contemporáneos acusaron el mismo impacto que Asturias, aunque de manera más discreta, más subterránea: José María Arguedas y Augusto Roa Bastos. Peruano el primero, su idioma materno fue el quechua; en su obra, recreadora del mundo maravilloso del indio serrano, se expresa en español trasvasado en moldes de la lengua aborigen. Arguedas trata de definir así su instrumento expresivo: «...escribí en un tipo de castellano que es una especie no de mezcla [19] pero sí de estilo,

en el cual el espíritu, las características del quechua están bastante vibrantes, están muy claras en el estilo castellano» (15). Mario Vargas Llosa explica mejor este «tipo de castellano»: «La solución residía en encontrar en español un estilo que diera por su sintaxis, su ritmo y aun su vocabulario, el equivalente del idioma del indio». Y señala uno de los procedimientos para conseguir esa equivalencia: «la ruptura sistemática de la sintaxis tradicional, que cede paso a una organización de las palabras dentro de la frase, no de acuerdo a un orden lógico, sino emocional e intuitivo... Las frases de estos (indios) tienen una musicalidad particular, una subterránea ternura que procede de la abundancia de diminutivos y de vocativos, de su ritmo jadeante y quejumbroso, de su expresionismo poético. Se trata de un lenguaje oral y colectivo... Indudablemente, la escritura de Arguedas está lejos de la 'superchería fonética' de los indigenistas tradicionales, y constituye un verdadero caso de aculturación en el plano de la lengua» (16).

La obra de Augusto Roa Bastos presenta gran similitud con la de Arguedas, en lo que a aculturación lingüística se refiere, aunque resulta más difícil detectar las pruebas, quizá por el largo proceso de convivencia en régimen de bilingüismo entre el castellano y el guaraní. Para todo paraguayo nacido en el campo el guaraní es la lengua materna; existe una vasta zona de sentimientos y sensaciones que se expresan en este idioma. Una atmósfera que viene de las entrañas de la lengua nativa impregna la narrativa de Roa Bastos. Ella se desprende de la reiteración lexical, fraseológica, pero sobre todo de la transformación de los esquemas sintácticos españoles de acuerdo con los modelos del guaraní. En esta prosa (y me refiero especialmente a la primera parte de su libro *Moriencia*) se da un fenómeno de concentración, de síntesis en el cual el paso de una idea a otra se realiza sin la transición discursiva habitual de las lenguas occidentales. Escasean los elementos de enlace que indican la causalidad, y la relación entre frase y frase es implícita; surge de un contexto marcado por impulsos emocionales más que racionales. Este procedimiento trastruca las categorías sintácticas del español, confiere a la prosa una textura fragmentaria y al mismo tiempo concentrada, en la cual la metáfora -el guaraní es perifrástico- le presta ductilidad. El empleo de numerosos arcaísmos hispánicos, enquistados en el habla indígena como elementos propios, proporciona gran encanto a la escritura.

Antonio Tovar, en un estudio «historicista» sobre «el dialecto hispano-guaraní [20] del Paraguay» (17), hace un vaticinio sobre «las lenguas que podrían nacer en América». Se funda en la «esperanza de que al menos en rincones actualmente marginales, en esos profundos y riquísimos depósitos de viejas tradiciones, se mantenga libre y actuante esta fecunda fusión de culturas y mezcla de lenguas».

¿La pertinencia de tal profesión de fe, se justificaría ya por la presencia de lo que podrían ser los rudimentos de «lenguas futuras» y se constituyen en materia de creación literaria en forma cada vez más evidente en Latinoamérica?

Un fenómeno de alcances sociales en este sentido es el que se produce con la inmigración, especialmente en el Río de la Plata, o más propiamente en Buenos Aires, y de cuya presencia da testimonio el lenguaje de ciertos escritores de comienzos de siglo (Fray Mocho, Gregorio de Laferrère,

Roberto Payró, etc.). Este aluvión, que tanta desazón causó a filólogos hispanos como Américo Castro, cobra toda su fuerza expresiva en la prosa desaliñada y palpitante de Roberto Arlt, y se afirma en la literatura argentina por el camino de lo que se llama el «grupo de Boedo» -ejemplo de literatura populista-, o con poetas como Raúl González Tuñón, pero sobre todo con la poesía popular difundida por el tango, base de una parte de la actual literatura de ese país.

Otro fenómeno, la voluntad actual de realizar la síntesis de casi cinco siglos de existencia cultural conflictiva en una expresión propia, convertida en centro de la preocupación literaria, merece reflexión seria y un análisis que aún queda por hacerse. Nunca la conciencia de tal operación fue tan aguda como en la producción de la generación presente: «vivimos en países donde todo está por decirse, pero también donde está por descubrirse cómo decir ese todo... Si no hay una voluntad de lenguaje en una novela en América Latina, para mí esa novela no existe», declara Carlos Fuentes (18). La vía parece ser el acercamiento entre la lengua escrita y el habla viva, tarea dificultosa y lenta, como vimos: los románticos realizaron un movimiento contra España (y se limitaron al enunciado programático); los modernistas se acercaron a la cultura francesa (y emprendieron una auténtica revisión de la lengua); los escritores actuales, surgidos hacia 1945, hacen de la renovación lingüística el eje de la creación literaria. Se trata de un proceso de apropiación progresiva por parte de la literatura de un acervo cultural, en última instancia ya existente: la creación colectiva realizada por aportaciones constantes, injertos en el tronco de la lengua patrimonial. La pretendida [21] «degeneración de la lengua» -viejo mito colonialista- se revela así semilla fecundante. Por este camino el discurso literario se impregna de ambigüedad que exige la participación, la complicidad del lector; la obra se convierte así en una creación personal y al mismo tiempo multitudinaria, como es posible ver, sobre todo en la obra de Julio Cortázar, quien obliga a su interlocutor a mantener constantemente la guardia, con su lenguaje ubicuo, de quita y pon, y los múltiples experimentos expresivos que realiza.

La lengua -aun la literaria- no es una invención caprichosa sino un producto histórico. En este sentido, los escritores últimos, al romper la linealidad del lenguaje, están dando cuenta del momento actual, caracterizado por una mayor complejidad del mundo latinoamericano. Y esto es válido también para el Brasil, en donde, a partir de la radical renovación de los modernistas, la lengua literaria sufrió un proceso semejante al de Hispanoamérica. La ruptura que en esos autores permitió la incorporación del lenguaje cotidiano y del regional explica la aparición de un escritor como João Guimarães Rosa, que supo universalizar el habla del sertón. Esta región ha sido uno de los últimos reductos de las mezcolanzas del portugués con las lenguas indígenas y africanas. Al sustrato de esa lengua hablada apela Guimarães Rosa para construir el largo relato-monólogo de Riobaldo («más para oído que para leído») en su Gran sertón: veredas. Habla popular, coloquial, sus posibles limitaciones regionales son rescatadas por la gran habilidad inventiva, por la fuerza poética del novelista, que usa las palabras más como estímulos, incitaciones en movimiento, que como nominaciones fijas.

3) El problema temático

La literatura es sobre todo lenguaje. Es la razón por la cual se busca la definición de su autonomía esencialmente por el lado de la palabra. Así lo comprendieron los escritores latinoamericanos desde los albores de la independencia; es lo que afirma Pedro Henríquez Ureña al acuñar la frase «busca de nuestra expresión», o los escritores actuales que conciben el lenguaje literario como una transgresión permanente, un «desacato sin tregua». En la trayectoria del lenguaje mestizo, híbrido, mulato, atravesado, roto, corrompido para volver a obtener su pureza original, su fuerza comunicativa, se puede ver el resultado del crisol cultural que es América Latina. Su literatura es un testimonio fehaciente de ello.

a) Una evidencia engañosa

La temática -segundo expediente elegido para analizar el fenómeno del encuentro de culturas en la literatura latinoamericana- se convierte [22] rápidamente en clave de la definición de lo americano, y, como se ha de ver, en programa de emancipación literaria.

La evidencia con que se ofrece, o se impone el elemento temático, puede sin embargo resultar engañosa. El tema es como un espejo en el que cualquiera puede mirarse sin que la imagen quede grabada. En este terreno resbaladizo la dificultad reside en la posibilidad de una manipulación ambigua. Por ejemplo, en América Latina, la primera materia de que se nutre la lengua impuesta es el contorno físico. Queda por ver la significación que recubre en cuanto a la filiación ideológica y cultural, el manejo de este elemento.

El equívoco impregna también la conexión entre el productor y su producto, entre la condición del autor y las características de la obra. En efecto, los primeros en describir la realidad del nuevo continente han sido los propios conquistadores. Durante la colonia se dan casos particulares en los que el europeo exalta las virtudes de la naturaleza y de los aborígenes, mientras el nativo americano -criollo o mestizo- se muestra reticente o adverso a todo lo que atañe a su propio continente. Es lo que ocurrió con Alonso de Ercilla, admirador del arrojo de los araucanos y con Pedro de Oña, criollo chileno cuyo libro Arauco domado ya en el título muestra su posición con respecto a los indígenas de su comarca. Estas situaciones de contradicción se reproducen a lo largo del coloniaje y son el resultado de complejos de origen en una sociedad de clases -o de castas- en que el elemento blanco, producto de la «pureza de sangre», se encontraba en el pináculo de la escala social; pero al mismo tiempo -contradicción suplementaria- era condición que podía ser comprada. En el terreno de las letras la exaltación de lo europeo era el precio pagado por los que no estaban seguros de sus orígenes y querían disimularlos. No en balde gran parte de la literatura colonial está dominada por el auge del barroco, estilo cuyo retorcimiento expresivo y poder de trasmutación metafórica ha permitido a escritores criollos o mestizos expresar sus sentimientos -íntimos o de latente nacionalidad- en forma indirecta, tortuosa a veces. El que menos los oculta es el Inca Garcilaso, el más directo en las alusiones, en las que no esconde su admiración por la civilización sojuzgada de sus antepasados indios. Sin duda los Comentarios reales representan un momento capital en lo que

concierno al contenido americano en la literatura colonial. Puede decirse que Garcilaso funda el criterio de creación estética con el tema del nuevo mundo; es el primer intento de valorización de la cultura indígena. No se olvide que la literatura aborígen había sido sistemáticamente marginada, por las razones y de la manera expuestas anteriormente.

En el Brasil, la expresión del sentimiento nativista es más abierta, desde la prédica de Fray Antonio de Vieira, defensor de los indios y [23] negros, la copla mordaz y popular de Gregorio de Matos -ambos del siglo XVII- hasta la escuela épica del XVIII, ligada a la «infidencia mineira». Sólo que los escritores de la escuela épica -como casi todos en ese siglo- abordan los temas americanos con la óptica deformante de la literatura arcádica. Son épocas de confusión en que el sentimiento «nacional» era muchas veces sostenido por escritores peninsulares, tanto portugueses como españoles. La ambigüedad no se desvanece con el advenimiento de la independencia; muchos autores siguen escribiendo como se hacía durante los siglos anteriores.

Estos datos no hacen sino confirmar la dificultad, ya planteada, de asir la cuestión a través del tema o contenido. Sin embargo, desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días muchos escritores han enfocado el problema de la autonomía literaria como un «descubrimiento» del continente, una descripción del medio geográfico y social. Por lo demás, cierta crítica ha hecho siempre hincapié en la consideración del elemento telúrico en la definición de nuestra literatura, privilegiando así el aspecto contenidista como sinónimo de «autenticidad». La cuestión asume importancia cuando el enfoque se convierte en programa determinado o refleja una incorporación de elementos aportados por culturas en contacto (19).

b) El programa de los románticos

La visión de América Latina durante la colonia era, en general, idílica, o en todo caso desinteresada. Cuando no se intercalaban términos, personajes o situaciones de la literatura pastoril europea, se limitaba a la simple descripción, labor de los cronistas, que tampoco eran siempre narradores fieles. Con el advenimiento de la independencia -y antes, en la idea de la emancipación de las élites intelectuales- la visión cambia esencialmente, se vuelve interesada, aunque los temas no varían. En efecto, siguen siendo los mismos que ya habían atraído la atención de tantos autores de los siglos coloniales: la naturaleza americana. Pero existe una diferencia de propósito, la descripción se carga de intenciones. La promoción romántica latinoamericana -especialmente Andrés Bello en la parte hispanohablante, Gonçalves de Magalhães en Brasil- esboza un programa preciso: a una nueva realidad política debe corresponder una literatura diferente. La independencia política tenía que representar una superación de la colonia, también en el plano de la cultura. ¿Cómo conseguir esta emancipación literaria? [24] Las respuestas en ambas lenguas no difieren mucho: mediante «la fuerza inspiradora de nuestra naturaleza», dice Gonçalves de Magalhães y su grupo desde París; el mismo punto de vista, «vuelta a la naturaleza», sostiene un poco antes Andrés Bello desde las páginas de la Biblioteca Americana, que publicaba en Londres con un grupo de emigrados. Pero, ¿de qué naturaleza se trata y cuál es el propósito de esta «vuelta»? Hay dos etapas en este

acercamiento. En primer lugar la que Morínigo llama «modalidad activista de la naturaleza de América», período en el que el río, la selva, la montaña cobran vida, se personifican. En la segunda etapa, el hombre aparece, confundido con su contorno, pero al mismo tiempo en pugna con él. Es aquí donde la intención de Bello y la generación romántica se pone de manifiesto: esa naturaleza «sorprendente», digno marco del hombre nuevo americano, es además una fuente potencial de riquezas, el germen de energías aprovechables. En la primera etapa se expresa esa admiración por la naturaleza, la que, además, ya tiene una característica «activa»; en la segunda, el escritor emprende, en la literatura, la conquista de su espacio. En esta idea de voluntad transformadora del hombre americano con respecto a su «maravilloso» medio natural reside el nudo del programa romántico. Sarmiento lo ilustra elocuentemente con la contraposición de los conceptos «civilización» y «barbarie». La posición es perfectamente comprensible dentro del cuadro socio-político y económico de la época: por un lado, el programa consiste en la adaptación a América de la ideología europea de civilización -opuesta a la tradición española, que representaba la colonia; además, con la exclusión expresa del elemento indígena-, aplicada con visión de futuro; por el otro, el programa romántico coincide con el nacimiento de las oligarquías terratenientes criollas -estancias, haciendas, explotaciones forestales, aprovechamiento de la fuerza hidráulica, etc.-, cuya actividad empresarial consiste justamente en la transformación de las bellezas o riquezas naturales en fuentes de producción económica. De la inserción del «programa» en su contorno socio-económico se desprende su contradicción: admiración por la naturaleza con el objeto de transformarla, idea a la que se agrega otro contrasentido, señalado por Morínigo, si se tiene en cuenta que la realidad, la fuerza telúrica se explican en función de una idealidad de los escritores, de sus aspiraciones con respecto al futuro y a la transformación de esa realidad.

En el Brasil, luego de la declaración de principios de Magalhães y los suyos, le correspondió a la novela, en forma especial, cumplir el programa de nacionalismo literario. Este género intentó una acción sobre la realidad en base a una orientación determinada. A este respecto, refiriéndose al hilo interno que une diferentes obras del romanticismo, Antônio Cândido sostiene que «es menos el impulso espontáneo [25] de describir nuestra realidad que la intención programática, la resolución patriótica de hacerlo», lo que guía a sus autores (20). E insiste al afirmar que el romanticismo, además de «recurso estético» fue un «proyecto nacionalista», y que casi todos sus integrantes estaban «poseídos de un sentido de misión». José de Alencar fue el máximo exponente de este descubrimiento, pues como dice Cândido, abordó todas las gamas temáticas de la búsqueda: ciudad, campo, selva (indios). La novela brasileña del siglo XIX tiene una evolución diferente a la hispanoamericana. En efecto, la madurez de un escritor como Machado de Assis indica que el Brasil se anticipó al resto del continente en la obtención de una síntesis entre la «savia local» y «los injertos europeos». Su contribución a la «identidad brasileña» aparece integrada en su obra; no presenta el estrépito de la apariencia «americana». Sin embargo, aprovechando a fondo las experiencias de sus predecesores, dio «ejemplo de cómo se hace literatura universal por

la profundización de las sugerencias locales... Es el escritor más brasileño que jamás existió, y ciertamente el mayor», afirma la autorizada opinión de A. Cândido.

No existe un caso semejante al de Machado de Assis en la prosa americana de lengua española en el siglo XIX; ni la deslavada novela modernista, ni la narrativa realista-naturalista -hasta 1916, año en que se inicia otro período-, han producido nombres de la altura del autor brasileño. Al contrario, en su afán de *dépaysement*, el modernismo produjo casos de involución o de regresión, como los de Enrique Larreta y Carlos Reyles, ambos exaltadores del ideal hispánico.

Sea como fuere, el programa de los románticos -literatura de tema y contenido americanos- es una búsqueda de la identidad continental, con un sentido de futuro y una concepción totalizadora de América Latina. En este sentido, el costumbrismo, el regionalismo, con su exaltación de las particularidades locales, contrasta -por la limitación de sus propósitos- con la posición universalista de los antecesores. Más radicalmente opuesta es la postura -ya reaccionaria en la óptica del programa- de los autores pro hispánicos, como los citados Reyles y Larreta, o como Ricardo Palma, que creó el mito virreinal colonialista en la literatura hispanoamericana. Tampoco el indianismo aportó mucho para la empresa «nacionalista»; pese a su intención nativista al pintar al aborigen, cayó en la copia servil de los modelos románticos del «buen salvaje» europeo. No fue sino la expresión, superficial y pasajera, de una moda literaria. En Brasil, sin embargo, el indianismo adquiere un carácter más programático (Iracema es anagrama de América), [26] y calidad en las obras de José de Alencar y de Gonçalves Dias, aquél en la novela, éste en la poesía. «El indianismo representó -dice Cândido- una importante fuerza de conciencia nacional».

Por la misma época, la poesía antiesclavista de Castro Alves cayó en la idealización mítica del negro, cuya condición sin embargo constituía un problema real; el indio no era sino una abstracción. No le faltó sinceridad, pero tampoco pudo eludir la ideología humanitarista de su época -la esclavitud como un episodio lamentable en el «drama del destino de la historia»-, y así vio al negro con la óptica grandilocuente y superficial de Víctor Hugo, su maestro.

e) Problemas estéticos y sociales

El modernismo hispanoamericano, que tanta importancia acordó al nivel expresivo, nada aportó a la cuestión temática -vimos inclusive su involución-; su afán cosmopolita lo condujo a eludir sistemáticamente el medio circundante. Esta posición se explica dentro de la ideología de la época; es el momento en que surgen los grandes centros urbanos, y en que la economía latinoamericana entra en el circuito de los mercados internacionales. El comercio se universaliza y las oligarquías se vuelven cosmopolitas, como la literatura que produce el período. Sin embargo, en un momento dado, los modernistas vuelven sus ojos hacia América (Ariel de Rodó, 1900; Cantos de vida y esperanza de Darío, 1905; Odas seculares de Lugones, 1910). Si nos fijamos en las fechas de publicación, nos damos cuenta de que los tres libros aparecen después que los Estados Unidos hubieron emprendido dos intervenciones en América Latina: Cuba y Puerto Rico (1898), Panamá (1903). Lo que intentan es preservar «los valores espirituales constituidos por su lengua, su nacionalidad, su religión, su

tradición» (21), frente a la inquietante presencia norteamericana. Pero no se trata de oposición fundamental, pues la admiración por los Estados Unidos es grande, como bien se puede ver en la primera parte del poema A Roosevelt («los Estados Unidos son potentes y grandes»), y sobre todo en la Salutación al águila, de Darío. Se trataba más bien de una rivalidad «nacional», ante el creciente poderío norteamericano. La posición de los modernistas no tiene, pues, nada que ver con el programa latinoamericanista de la generación anterior, y la visión del continente es superficial, exotista o estetizante (los términos y nombres americanos con que Darío salpica algunos poemas son usados por su riqueza fonética o por la calidad de [27] rareza que podría tener una expresión de origen oriental).

El programa de «independencia literaria» de los románticos tiene perfecta continuidad en la posición de los escritores surgidos en la segunda década del siglo actual, es decir, a partir de la novela de la Revolución mexicana (1916, año de publicación de *Los de abajo*). Estos escritores también asumen una postura esencialmente ética y tratan, como los románticos, de buscar la identidad literaria americana por el camino del tema, del contenido. La analogía se detiene en este punto, porque, naturalmente, los tiempos habían cambiado y las ideologías sufrido transformaciones. Para aquéllos las pautas de apoyo eran las del liberalismo político y económico, unidas a la concepción positivista del progreso. Cuando surge la generación de escritores que J. A. Portuondo llama la de «los problemas sociales», la Revolución mexicana estaba en pleno proceso; un tiempo después, la Revolución rusa, y en Hispanoamérica se gestaba la reforma universitaria. Acontecimientos eminentemente políticos que marcaron de manera profunda las obras de ese período, determinando el interés principal de los autores por los temas sociales y especificando el carácter comprometido de esa literatura. Parte de ella se hace bajo el signo de las ideas marxistas, uno de cuyos principales teorizadores era José Carlos Mariátegui. El afán redencionista se acentúa, por lo mismo que el elemento humano está más presente. Además del descubrimiento de la naturaleza -y su transformación- como base de la identidad latinoamericana, se ponen de manifiesto los males sociales, que era necesario remediar -o por lo menos denunciar- así como la condición de la explotación.

Una cantidad de esta narrativa -la llamada «novela de la tierra»- tiene sin embargo una línea casi idéntica a la del siglo XIX: la admiración ante la naturaleza bravía, que por lo demás hay que reducir para hacerla productiva; el enfrentamiento del hombre con la fuerza arrolladora del medio físico; la oposición de los conceptos de «civilización» y «barbarie» (en Rómulo Gallegos, Alcides Arguedas, José Eustasio Rivera, Mariano Azuela, Horacio Quiroga, para citar solamente algunos nombres de importancia). En todo caso, la mayor parte de esa literatura es decididamente política, denunciadora, reivindicatoria. Entre tanto la situación histórica había cambiado desde los tiempos de la generación romántica. España había dejado de ser el blanco de ataque de los escritores hispanoamericanos. La colonia estaba lejos, y la reconciliación iniciada por los del 98 con los modernistas había sido sellada por los de la generación del 25 y ratificada por la solidaridad de

los intelectuales latinoamericanos con la causa republicana cuando la guerra civil. Si se analiza la época en que surge la «generación de los problemas sociales» dentro de un enfoque de homología socio-literaria, es posible comprobar que la misma coincide con un [28] momento agudo de la penetración económica y de las intervenciones armadas en América Latina. Se escribe literatura «antiimperialista» para denunciar esas invasiones o las condiciones miserables en que viven los explotados: en las minas, en las bananeras, en los yacimientos petrolíferos. En las obras aparece con frecuencia creciente el «gringo», pintado como un personaje ávido, grosero, cruel. El inquietante fresco de la explotación del continente mestizo ha sido pintado de prisa, con indignación, con figuras retorcidas, caricaturescas, grotescas, en las que se ha puesto más intención denunciadora y redencionista que voluntad de crear un mundo novelesco.

Luego del descubrimiento modernista caótico -y en gran medida estético- del país, los novelistas brasileños de la década del 30 cultivaron una narrativa en todo equivalente a la de sus coetáneos hispanoamericanos. Los más importantes son los llamados «novelistas del nordeste»: Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Jorge Amado.

Dentro de la corriente social es interesante destacar la tendencia indigenista, que concierne a nuestro tema de manera especial. La diferencia que la separa de la posición idealizante romántica de los indianistas es el enfoque que proyecta sobre los problemas reales del indio, como elemento marginado en una sociedad clasista. Ya se vio el resultado poco convincente que el indigenismo dio en el plano lingüístico. También como tema adoleció de fallas innegables: su maniqueísmo caricaturesco; la posición eminentemente humanitarista que intentaba defender a los indios de la explotación, condenando simultáneamente con el mismo gesto su cultura, por el proyecto de igualación y de integración en la sociedad «blanca» que el mismo entrañaba. El contrasentido era previsible: el indigenismo se basaba en los criterios etnocentristas clásicos de Occidente. Los autores que superaron esos esquemas -Arguedas, Asturias- son los que ponen de manifiesto las pautas de la cultura indígena mediante una valorización de la vigencia propia que tienen las coordenadas de esas civilizaciones.

Otra ocasión en que el encuentro cultural problemático como tema se manifiesta en la literatura latinoamericana, ocurre cuando aparece la cuestión negra. Ya vimos el nacimiento del negrismo como vehículo expresivo de ritmos africanos. Posteriormente surge «la negritud», que trata de explicarse la raíz profunda del resultado de ese choque cultural. Este movimiento reprocha al negrismo no haber retenido sino el aspecto superficial y folclórico de la «condición de los negros en América» (22). Pregona una rebeldía capaz de dar cuenta de una «búsqueda [29] de la identificación». La más lograda es la literatura antillana, sobre todo en lengua francesa; en lengua española cabe citar a escritores como Nicolás Guillén y Adalberto Ortiz. La posición ética de la negritud, la ubica en la corriente de los «problemas sociales» en las letras hispanoamericanas.

En síntesis, la búsqueda de la identidad literaria mediante el cultivo de una novela social y comprometida representa una etapa importante en el proceso de identificación de la realidad social misma. Pero fue una búsqueda en cierta medida falaz. El mismo criterio de

«veracidad documental» adoptado engañoso, porque presentaba una superficie deformada por la intención redencionista que cada autor puso. En este sentido, es dudoso también el carácter de literatura «sociológica» que se le atribuye (23). A propósito dice Mariano Morínigo: «la realidad de esta literatura no es realismo sino mensaje, conciencia, estímulo, programa clasificador, impostergable del pragmatismo hispanoamericano: denunciar y combatir». El crítico marxista José Carlos Mariátegui ya había puesto en guardia sobre el peligro de un realismo que aleja de la realidad. Sin mencionar los abusos -cuyas secuelas nefastas persisten aún- a que condujo el intento excluyente de fundarla autenticidad del escritor latinoamericano en el factor telúrico y en la protesta.

Como se vio al analizar el nivel lingüístico, la aportación del fenómeno inmigratorio ha sido marginal: la mayoría de los inmigrantes era analfabeta, su contribución cultural directa, prácticamente nula. Ahora bien, su presencia en la literatura es registrada en dos etapas. En la primera se da testimonio del desajuste causado en los esquemas de la sociedad argentina tradicional -el surgimiento de la Babel porteña, por ejemplo- motivado por la llegada masiva del elemento extranjero. Esta etapa de literatura reflejo ha producido obras de calidad como las de Payró, Fray Mocho o Florencio Sánchez, quienes se ocuparon del inmigrante. En la segunda etapa la literatura es un producto de la decantación del encuentro, una resultante del conflicto creado por la situación profunda del individuo que no termina de integrarse en su nueva tierra, la nostalgia del origen -irremisiblemente perdido- le sigue carcomiendo la memoria ancestral. A propósito de este tema mal estudiado, quiero evocar una interpretación de Roger Bastide sobre algunos aspectos de la obra borgiana (24). Esa obra parecería «no conservar nada de las realidades americanas», y ser sólo el producto de «mitos personales». [30] Al hacer el análisis sociológico, Bastide afirma que Borges se identifica con el «jinete que ha desertado la pampa para venir a vivir en la gran ciudad... fundada por el comerciante», no por el campesino. Buenos Aires es «el puerto que apunta al resto del mundo», del cual a su vez es eco por las infinitas contribuciones recibidas. «En ello encontramos, sin duda -continúa diciendo Bastide-, la génesis de otros mitos de Borges: el del libro en el que los hombres no son sino los versículos, las palabras y las letras, como los libros de los mercaderes, en los cuales los individuos se reducen a números; el de la combinación universal, que recuerda la lengua analítica de John Wilkin o el cálculo de Leibniz, y que por su grado de homogeneización de lo concreto nos aproxima más a las matemáticas de los mercaderes». La interpretación es sutil, atrevida y solvente como toda la obra de Roger Bastide. En ella vemos el tema desde su reverso, integrado a manera de conflicto interno en la obra de un gran escritor.

d) La síntesis actual

Esto nos lleva a considerar el aspecto «contenido» en la concepción y tal como lo transcriben los novelistas que comienzan a publicar hacia 1945. Los actuales escritores latinoamericanos están realizando una síntesis aprovechando los aportes culturales múltiples, las tensiones resultantes de esos encuentros conflictivos, las experiencias anteriores con una voluntad de profundización y de experimentación. De este intento, la visión de la realidad sale enriquecida por el enfoque múltiple. Borges

caracterizó el tránsito de una concepción a la otra con una frase irónica y lúcida: «la realidad no es continuamente criolla». Si estos escritores renuncian a la descripción lineal, superficial del medio socio-cultural, a la intención ética explícita, es para abordar en su mayor diversidad y complejidad, en la discontinuidad problemática, contradictoria que reviste, el contorno socio-histórico de un continente subdesarrollado que oscila entre dos polos antagónicos: la revolución y la dependencia total. Por esto la realidad que se trasluce en las obras actuales es mítica, lúdica, alegórica, legendaria o simplemente cotidiana. O como dice elocuentemente Julio Cortázar: «la auténtica realidad es mucho más que el contexto sociohistórico y político..., un dentista peruano y toda la población de Latinoamérica..., cada hombre y los hombres, el hombre agonista, el hombre en la espiral histórica, el homo sapiens y el homo faber y el homo ludens, el erotismo y la responsabilidad social, el trabajo fecundo y el ocio fecundo; y por eso una literatura que merezca su nombre es aquella que incide en el hombre desde todos los ángulos (y no por pertenecer al tercer mundo, solamente o principalmente en el ángulo sociopolítico), que lo exalta, lo incita, lo cambia, lo justifica, lo saca de sus casillas, lo hace más realidad, más hombre...» (25). [31] Y afirmando que la literatura puede no tener un «contenido explícito», agrega: «la novela revolucionaria no es solamente la que tiene un 'contenido' revolucionario sino la que procura revolucionar la novela misma, la forma novela...». Aparece clara la exposición del «contenidismo» y del intento de apertura de ese concepto, hecha por uno de los que están en la tarea.

El procedimiento aprovecha a menudo los ingredientes culturales de base. Así la presencia temática, subyacente y decantada de los símbolos mitológicos indígenas puede ser detectada en buen número de obras actuales, especialmente entre los mexicanos (Fuentes, Rulfo, Arreola, Yáñez) y en escritores de otros países, como Arguedas y Roa Bastos. No se alude aquí a la utilización directa sino a la transformación literaria, a la adaptación contemporánea -en función del relato- del elemento legendario.

Así concebido dentro de la óptica expuesta, el tema o contenido puede ser considerado a justo título como un elemento definitorio de la identidad latinoamericana en la literatura, porque es el resultado de las aportaciones culturales más diversas, resultado siempre abierto a nuevas contribuciones.

La búsqueda es tanto más válida si se considera que esa concepción se manifiesta mediante una expresión formada en el sistema de la lengua patrimonial por las infinitas desgarraduras de los nuevos brotes en el viejo tronco español.

En ambos casos -lengua y contenido- hemos comprobado que el proceso comienza como una afirmación nacional, a la que sigue una etapa de emulación; finalmente se tiende a encontrar una fórmula original, una síntesis entre los propios elementos y los de afuera.

Si, como dije, el continente mestizo es síntesis, su literatura es síntesis de América mestiza.

El mundo indígena y la literatura latinoamericana contemporánea

«Somos guaraníes, descendientes de la raza heroica...». Cuántas veces escuché repetir esta frase en las aulas durante mi niñez. Las maestras la reiteraban a menudo, los libros lo consignaban a la saciedad y los párvulos lo creíamos a pies juntillas. Camino a la escuelita del pueblo, por las calles tapizadas de hierba todavía húmeda por el rocío matinal, mi imaginación infantil se exaltaba con la evocación de las leyendas indígenas aprendidas en los textos, entusiasmo reforzado por algunas canciones populares en boga. Los olores de la tierra, los infinitos resplandores del sol adolescente en las gotas del rocío, en los objetos renacidos proteica y milagrosamente cada amanecer, los interminables pequeños ruidos -pájaros, hojas, mugidos y cacareos- incitaban la fantasía y empujaban a la reelaboración de las escenas «míticas»: la princesa india que se convierte en flor al ser quemada por los «extranjeros», el cacique bravío que es tocado por la gracia divina y se vuelve católico, y otros tantos episodios a propósito de «nuestros antepasados», reelaborados, corregidos mejor, por los formuladores de una cultura que de indígena tenía apenas el nombre y una nostalgia desvaída.

Sólo años después me he podido percatar de la alienación que implicaba esa clase de construcciones de la representación mental al servicio de una cierta ideología.

Una de las circunstancias que más contribuía a mantener la ambigüedad era, sin duda, la supervivencia de la lengua guaraní, que no la aprendimos en la escuela -ni siquiera en la casa-, sino en la calle o durante los recreos entre clase y clase. En efecto, la educación se realizaba exclusivamente en español, siendo estrictamente prohibida la utilización del idioma aborígen -bajo amenaza de severas sanciones-, lo cual no nos impedía que traspuesto el umbral del aula, nos pusiéramos a hablar guaraní, saboreándolo con la fruición del fruto prohibido. Además, era el vehículo natural de comunicación entre los párvulos, casi todos de extracción campesina. Mis padres, que hablaban perfectamente el guaraní, nunca me dirigieron la palabra en este idioma, y veían con malos ojos que me expresara en el mismo. Sin embargo, yo sabía que mi padre amaba apasionadamente esa lengua, y que la poseía como un virtuoso, puesto que era un prestigioso caudillo campesino. [34] Este juego entre las interdicciones y el natural aprendizaje, así como la espontánea utilización del idioma indígena fue la primera contradicción constatada. Algo fallaba en la fórmula del «orgullo de ser guaraní» que se nos inculcaba, frente a la forma en que los elementos de la cultura indígena estaban presentes en la realidad cotidiana. En primer lugar la descrita manera subrepticia del aprendizaje de la lengua, como si se tratara de un acto vergonzoso que debíamos ocultar. En segundo lugar, me acuerdo que uno de los insultos más graves entre nosotros era el de «indio». He visto a campesinos con los rasgos evidentes de las imágenes librescas marcadas en el rostro, volverse furiosos al ser motejados con la palabra «infamante». ¿Dónde estaba, pues, nuestro «orgullo guaraní»?

Por otro lado, la presencia indígena en la literatura era el resultado de esa concepción contradictoria. En efecto, la generación «indigenista» que surge en Paraguay en la segunda década del presente

siglo, habla de un indio idealizado y de situaciones falsas creadas por la visión alienada que la colonización había impuesto. Por ejemplo, todos los escritores de ese grupo exaltan al dios Tupâ, una divinidad importante, aunque no la principal del panteón guaraní, que había sido elegido por los misioneros como equivalente del dios cristiano, a fin de dar la idea que querían imponer de éste: todopoderoso, temible y benefactor. El dios supremo creador existía entre los guaraní, pero ninguno de los indigenistas paraguayos fue capaz de acordarle la jerarquía que poseía entre los indígenas, siguiendo por el contrario los criterios de sustitución cultural adoptados por los evangelizadores. El tono de esta literatura colonizada está dado por el poema «India», que acompañado de música consiguió enorme difusión. En el mismo se pinta una india de tarjeta postal («doncella desnuda [...] bella mezcla de dios y pantera»). Es decir, adornada con todos los atributos necesarios para crear la imagen engañosa deseada por los indigenistas en su afán de verse reflejados en la visión extraña, turística. Su autor, Manuel Ortiz Guerrero, poeta popular y progresista, de buena fe era víctima de la ideología alienada de la época. Menos inocente es la actitud de otros indigenistas paraguayos, que utilizaban los tópicos en boga con fines políticos demagógicos.

Pero del alcance de este proceso condicionador me pude percatar mucho más tarde, cuando hacia 1950 aparecieron los auténticos poemas de los guaraníes. Para comprender esta larga tarea de suplantación colonial, la dilatada ausencia de los textos o de los valores indígenas en la literatura latinoamericana, es preciso volver la mirada hacia atrás, enfocando el problema en el conjunto de las culturas amerindias, pues en todas se plantea de manera más o menos similar.

La situación de culturas dominadas en que se encuentran las precolombinas, [35] es el resultado de un sostenido proceso de condicionamiento colonial, basado especialmente en el concepto etnocentrista occidental. El problema de fondo se plantea en el momento inicial del encuentro, el choque de dos visiones distintas, casi siempre opuestas del mundo: el mundo mágico, metafórico, poético del indígena americano frente a la concepción racional, dinámica, agresiva del renacimiento europeo. Este encuentro conflictivo, el más dramático de la historia moderna, se resuelve, como es sabido, por la imposición de los valores occidentales.

A partir de ese momento se crea toda una tradición de juicio, que puede ser caracterizada como mentalidad colonial, según la cual existe «una cultura superior» y otra «inferior». El producto de la primera, el de los dominadores, es considerado «Artes Mayores» o «Bellas Letras», mientras que el de los dominados no pasa de ser «artesanía» o «folclor», al que no se acuerda el estatuto de la obra estética. La expresión del tema indígena, y con mayor razón la de sus valores, conoce serias trabas durante toda la Colonia. Los criollos o españoles nacidos en América sufren de esas restricciones; los mestizos se manifiestan mimetizándose a través del lenguaje y los esquemas del conquistador. En cuanto a los indios, se verá más adelante el caso paradigmático del cacique Huamán Poma de Ayala, para comprender la represión que existía contra sus expresiones.

La situación señalada ha conducido a la marginación de la literatura indígena, menospreciada estéticamente o considerada como maraña de

supersticiones paganas y hato de mentiras diabólicas, por las implicancias religiosas de esa palabra sagrada de los indios.

La trayectoria de esa marginación reductora ha de ser rastreada a través de elementos como la vigencia -y el aprovechamiento- de las lenguas autóctonas, la conservación o la destrucción de los testimonios literarios, la utilización ambigua de los mismos, hasta encarar el momento en que los valores de las culturas pre-hispánicas adquieren reconocimiento pleno.

Los avatares de las lenguas indígenas

La justificación principal de la conquista ha sido siempre religiosa: ganar adeptos para la «fe verdadera»; recuperar las almas extraviadas por la ignorancia, dirigiéndolas hacia la salvación por el camino que conduce al cielo cristiano. La lengua de Castilla -que ya había hecho sus pruebas de hegemonía en las luchas por la supremacía en la península- acompañó todo el proceso de la conquista y la colonia. Instrumento y prueba de la dominación, el primer movimiento natural fue el de la imposición del idioma español-castellano en los dominios del [36] Nuevo Mundo. Así los doctrineros y catequizadores predicaron inicialmente en español, ayudados por los «lenguas», indios que habían aprendido el castellano, y posteriormente por los mestizos. Pronto se hicieron sentir los inconvenientes de la mediación del intérprete. La práctica de los misioneros tendió a la utilización de los idiomas vehiculares, llamados «lenguas generales», por servir de medio de comunicación intertribal (el quechua, el náhuatl, el quiché, el guaraní, etc.), aproximadamente en extensiones correspondientes a las áreas de las culturas predominantes en el momento de la llegada del conquistador. Esta práctica catequizadora se reveló mucho más eficaz, porque el indígena oponía menos resistencia al aprendizaje de los nuevos principios en una lengua autóctona, aunque no fuera la propia, que en un idioma europeo. La praxis se volvió doctrina oficial y adquirió fuerza de ley a través de una Cédula Real, en 1573, de Felipe II. Esta actitud fue ejercitada especialmente por la Compañía de Jesús, robustecida por el fervor apostólico de la misma, con los resultados exitosos bien conocidos en el proceso de la «conquista espiritual» de América. Consecuentemente fueron creadas cátedras de lenguas indígenas en diversos centros del continente, y los misioneros realizaron estudios de las mismas. El auge de las «lenguas generales» contribuyó a afirmar un sentimiento de respeto hacia las culturas indígenas, al demostrar las posibilidades, la validez de los idiomas correspondientes a las más difundidas de entre ellas, aunque como se verá, lo que predominó fue la utilización de las mismas.

El siglo XVIII marca un cambio radical en la posición señalada. La decadencia del Imperio español necesitaba, posiblemente, de una afirmación compensatoria. Así como durante el auge del poderío hispánico el absolutista Felipe II se permitía una medida liberal, en el momento de la decadencia, el «liberal» Carlos III ordena por Cédula Real de 1770, «que se extingan los diferentes idiomas de que se usan en los dominios del imperio y sólo se hable el castellano». La expulsión de los jesuitas, en 1768, rubricó la medida tendiente a la extirpación de las lenguas aborígenes, al disponer el alejamiento de los campeones de su utilización en el Nuevo Mundo.

El dominio guaraní-tupí

Las consideraciones precedentes ponen en evidencia la importancia de la lengua en las diferentes contingencias históricas y políticas, las que a su vez influyen en la supervivencia y en la difusión -o la marginación- de las literaturas amerindias.

Analizo en primer lugar el dominio de la cultura guaraní-tupí por una razón práctica: el caso configurado por este área cultural es paradigmático [37] para comprender el proceso de utilización de la lengua aborigen como factor de condicionamiento. Ejemplar asimismo en lo que concierne a la supervivencia del idioma indígena y, al mismo tiempo, a la sistemática marginación de la auténtica literatura producida en la lengua.

En efecto, como consecuencia de un proceso histórico particular, en la Provincia española que ocupaba gran parte de la América del Sur, Paraguay, el conquistador se convirtió pronto en colono, abandonando los sueños de enriquecimiento rápido. Dos vías paralelas permitieron la conservación de la lengua indígena, el guaraní, como vehículo principal de comunicación. La primera: el mestizaje, practicado en forma general desde los comienzos del encuentro hispano-guaraní. La presencia preponderante de la madre india, encargada de criar al hijo mestizo, contribuyó poderosamente a la continuidad de la lengua. La segunda, las Misiones jesuíticas. La Provincia del Paraguay fue el sitio privilegiado de la experiencia social realizada por la Compañía de Jesús. La misma se realizó en lengua aborigen, único idioma utilizado en las Misiones. Una serie de estudios -gramáticas, diccionarios, vocabularios-, contribuyeron a realizar la descripción y la fijación del guaraní. Pero al mismo tiempo, esos estudios tendían a la utilización de la lengua para los fines de la catequización, de la suplantación cultural. El Padre Antonio Ruiz de Montoya, el más importante estudioso de la lengua, es autor de un libro que elocuentemente se intitula: *La conquista espiritual*. Ruiz de Montoya fue asimismo inspirador de una literatura en la lengua indígena, pero literatura cristiana, de servicio. El resultado del uso exclusivo del idioma autóctono resulta claro: la enseñanza de los principios de la religión católica, la «fe verdadera», y consecuentemente la suplantación cultural, mediante la exclusión de los temas de las creencias indígenas, las «supersticiones falaces» de los guaraníes. Pero, ¿qué tiene que ver esto con las literaturas aborígenes? Los textos orales indígenas contenían esencialmente temas religiosos. Los grandes poemas cosmogónicos, teogónicos y etiológicos, las oraciones, en síntesis, toda la producción literaria de los guaraníes era de carácter religioso. Pueblo profundamente creyente, su palabra era fundamentalmente mítica, ritual. La marginación de la literatura guaraní auténtica, realizada en forma sistemática por los colonizadores, jesuitas o no, constituyó un acto de etnocidio en el plano literario, tanto más grave que la palabra era para este pueblo el medio privilegiado de su manifestación artística. El seminomadismo les impedía desarrollar otras expresiones, como las artes plásticas. En síntesis, la prohibición realizada con fines de «extirpar las supersticiones», constituyó una verdadera ablación artística, una amputación del producto más elaborado de la cultura guaraní. Y lo más contradictorio es que el proceso se realizó conservando [38] cuidadosamente la lengua, utilizándola para obtener una suplantación cultural.

¿Cuál ha sido el resultado de esta empresa reductora? El primero, que en un lapso que dura cuatro siglos no se ha recogido una sola expresión de la literatura tradicional guaraní. El segundo, que la literatura del Paraguay -país en donde el guaraní se conserva como lengua nacional, mayoritaria- se produce dentro de una dicotomía casi irreconciliable; por un lado, la producción culta, marcada por el prestigio del castellano y de la escritura, la letra impresa, y por el otro, una literatura popular, signada por la oralidad, producida en guaraní y a menudo musicada. Y cuando aparece una literatura «indigenista», como la señalada al comienzo, ésta lleva la marca de la mentalidad colonizada.

¿Y los textos tradicionales guaraníes? Felizmente la memoria colectiva es pertinaz, tanto más si se trata de perpetuar la palabra sagrada de los antepasados, núcleo, receptáculo y razón de la cultura. Los cantos, conservados en los grupos sobrevivientes, fueron finalmente transcritos, en 1914, por el etnólogo alemán Kurt Nimuendajú Unkel, quien recogió las leyendas de la creación y del juicio final de los apapokuva-guaraní (publicados primero en traducción alemana, y luego en una exigua edición trilingüe, recién en 1944). Y en 1959, León Cadogan publicó un conjunto muy importante de textos míticos, recogidos en otro grupo guaraní, los mbya.

El dominio náhuatl

Se ha opuesto la situación de la literatura náhuatl a la de la guaraní, porque aquélla ha sido recogida -textos capitales de la misma- en pleno siglo XVI, especialmente por Fray Bernardino de Sahagún. Este sacerdote, ganado por la cultura indígena dedica su vida a esa tarea, que sirve de ejemplo, impulsa a otros españoles a emularla. Pero la labor de transcripción ha sido bruscamente interrumpida por Orden Real, en 1576, que al mismo tiempo que la prohibía, disponía la destrucción de todos los testimonios de la «idolatría». Varios años después, el arzobispo de México, Juan de Zumárraga, se jactaba de haber destruido 20.000 libros y 500 templos.

No obstante, si se considera la tarea de Sahagún, se podría creer que la literatura de los mexicas ha sido conservada, gracias a las transcripciones realizadas por los mismos colonizadores. La afirmación precedente constituye una parte de la verdad; lo que la misma esconde es el hecho de la tardía publicación de los textos recogidos por Sahagún y sus seguidores. El resultado es pues el mismo: la misma mentalidad colonial que marginó la literatura guaraní, impidió la difusión de la náhuatl. Los manuscritos mexicas permanecen ignorados por más de [39] tres siglos, inéditos, y en consecuencia inexistentes a los efectos de una posible continuidad literaria. El control efectuado ha sido, además, más riguroso en México, porque la mayor cohesión política volvía más sospechosa esta región, y consecuentemente, más radical el proceso de suplantación cultural. En el dominio de la lengua resulta evidente si se compara la vigencia reducida del náhuatl -confinado a reservas en el ámbito rural- con la condición de lengua viva que posee el guaraní, aún en los centros urbanos. Volviendo a la literatura náhuatl, la situación final de este acervo tradicional no difiere fundamentalmente de lo acontecido en el dominio guaraní, aunque cuantitativamente es más importante. Pese a su temprana transcripción, la ineditez en la que se la mantuvo condujo al

mismo desconocimiento, es decir a la inocuidad a los efectos de la afirmación de los valores indígenas. En efecto, los textos de los informantes de Sahagún, por ejemplo, fueron publicados -primero en inglés, luego en español- recién a partir de 1950. Ángel María Garibay y Miguel León Portilla son los que más han trabajado en la traducción y la difusión de la literatura náhuatl.

El dominio maya

El ámbito de las lenguas mayas tiene múltiples similitudes con el anterior, en lo que respecta a la conservación y a la publicación, relativamente antiguas de varios textos capitales: Popol Vuh, Chilam Balam y Rabinal Achí. La difusión que los mismos han alcanzado, su prestigio literario y la prolongación en las letras más recientes, pueden inducir a engaño con respecto al impacto de esa literatura. La verdad es que su conocimiento no data sino del siglo XX, o finales del XIX. Por otro lado, la mayoría del material maya no ha sido traducida, y la parte principal ha sido vertida al inglés, no al español. A lo cual hay que agregar el problema suplementario de la diversidad de lenguas habladas en el área maya: 21 idiomas, de lo cual se deriva la heterogeneidad que distingue la literatura mayense de la de los nahua y la de los guaraní.

Otro signo negativo de esta producción está constituido por las interferencias, especialmente cristianas, intercaladas en los textos, que se puede apreciar inclusive en la copia quiché del Popol Vuh, hecha sin embargo hacia 1700, por Francisco Ximénez. Cuando llegan los conquistadores, la maya es una cultura ya en declinación. Más frágil en consecuencia, más expuesta a la acción tergiversadora de los aportes extraños.

Los factores adversos señalados muestra como, pese a las apariencias, la literatura maya ha sido víctima de la mentalidad colonial, al igual que las otras pre-hispánicas del continente. Sin embargo, a este área corresponde el libro que ha tenido mayor impacto por su continuidad [40] literaria en Hispanoamérica: el Popol Vuh, gracias a la obra de Miguel Ángel Asturias. La utilización que del mismo hace el narrador guatemalteco es un buen ejemplo de lo que podría significar la continuación, el desarrollo de una tradición cultural.

El área de la literatura quechua

En el dominio del antiguo incanato, el estado de mayor cohesión política, la destructuración producida por la conquista fue de consecuencias catastróficas. Esto dio cierta especificidad al producto de ese choque. En efecto, así como los súbditos del antiguo imperio inca fueron los primeros en adaptar las armas europeas a la resistencia contra los conquistadores, han sido los testimonios sobre esa cultura los primeros en ser publicados. En 1609, el Inca Garcilaso de la Vega, escritor mestizo, da a luz sus Comentarios Reales, evocación nostálgica del mundo incaico. Si bien elogia el imperio pre-hispánico, Garcilaso desprecia la «bestialidad» y la «idolatría» de la etapa anterior al incanato, que corresponde para él al «estado de barbarie». Su admiración por el mundo incaico tiene como fundamento principal los signos de organización que presagian el advenimiento del cristianismo: la existencia de un solo dios, el Sol, cuyo culto reemplazó a la anterior idolatría por una monolatría, acompañada de la creencia en la inmortalidad del alma y en

la resurrección universal. En fin, en su concepción, todo estaba anunciando la llegada providencial del dios católico. La evangelización es, pues, para Garcilaso, la justificación natural de la conquista. Educado en España desde los 20 años, la estructuración de su pensamiento era perfectamente renacentista. No resulta en consecuencia sorprendente la temprana publicación de su libro. En cambio, la obra del escritor indígena Huamán Poma de Ayala, terminada en 1617, apenas unos años después de la del anterior, fue «descubierta» a comienzos de este siglo y permaneció inédita hasta 1936.

El autor habla del mismo tema que Garcilaso, de quien es pariente por la común ascendencia materna. Sin embargo, su visión es totalmente distinta, porque indígena, y constituye una denuncia de la colonización que resulta profundamente subversiva. En una trayectoria inversa a la de Garcilaso, Huamán Poma injerta los elementos de la colonia -en un español «infestado» de quechuismos- sobre la estructura profunda de la cultura indígena: aquella está sometida al modelo de ésta, de tal forma que aparece evidente el rechazo de la situación colonial. Por ello no resulta sorprendente que haya permanecido desconocido hasta hace tan poco tiempo, y que aún hoy suscite comentarios despectivos por parte de ciertos intelectuales latinoamericanos representantes de la mentalidad colonizada. En efecto, un escritor peruano, Raúl Porras [41] Barrenechea, caracteriza la obra de Huamán Poma, Nueva Corónica y Buen Gobierno, como un testimonio de la «barbarie propia al mundo inerte de la edad de piedra y de la prehistoria que se rebela, inútilmente, contra el mundo occidental del Renacimiento y de la Aventura. Y la describe como «una monstruosa miscelánea, amasijo de quechua y español», que «revela su inadaptabilidad al mundo occidental y su enemistad profunda para todo lo español». ¡Y el comentario de Porras está escrito en 1948!

Indianismo y Romanticismo

Más de tres siglos dura el proceso de marginación descrito. Con el advenimiento de las luchas por la independencia aparece el tema americano en la literatura como un principio programático. Pero no surge de la espontánea admiración de la naturaleza circundante, sino esencialmente como resultado de la influencia europea. Con el prestigio de la Enciclopedia, fuente nutricia de las ideas emancipatorias en América, llegan los modelos creados por el exotismo del siglo XVIII, que formula el prototipo del «buen salvaje», a su vez inspirado del indio americano. De manera que había una predisposición para aceptar un arquetipo con el cual existía un vago parentesco, tanto más a su regreso, ungido por el aura de prestigio que le confiere su renacimiento europeo. El sentimiento de «admiración por la naturaleza» reconoce un origen semejante; el mismo es despertado por la literatura de Rousseau y Marmontel, especialmente, y en el plano científico, por los estudios de Humboldt, quien contribuyó poderosamente a «descubrir» la naturaleza americana. Éste, convencido de que la exuberancia del Nuevo Continente iba a renovar el género paisajístico en Europa, impulsa a numerosos artistas a las búsquedas en esa realidad virgen, con el propósito de reproducir el medio natural en forma «fiel y viva». El estímulo del prestigioso sabio alemán no sólo influyó en las artes plásticas, sino también en la literatura. Y en ese nuevo decorado aparece el indio como personaje... salido de las páginas de

Chateaubriand o de Bernardin de Saint Pierre, los autores de mayor influencia a comienzos del siglo XIX americano. Luego otros escritores europeos o norteamericanos fueron a su vez imitados, tales como Fenimore Cooper y Walter Scott. La literatura así surgida se llamó indianismo, y se identificó con el romanticismo latinoamericano, durando casi todo el siglo XIX.

Resulta reveladora esta presencia del indígena en la literatura continental. En efecto, el análisis muestra la total sumisión de la corriente indianista a los modelos, mejor a las modas europeas. El personaje no aparece como resultado de un interés por la cifra humana real, sino como el eco de un protagonista consagrado en las literaturas del Viejo [42] Mundo. En lugar de ocuparse del indio americano, de los millones que vivían en condiciones miserables como resultado de la larga explotación, se copia el modelo del «buen salvaje», con lo cual aparece un indio ideal, falso, de pacotilla. Literatura de imitación servil, el indianismo desfigura al aborigen, que sólo es utilizado como «héroe», de acuerdo con el gusto romántico. No es una casualidad que algunas de las obras más representativas de esta tendencia hayan aparecido en regiones en las que el indio había desaparecido hacía mucho tiempo: en Cuba, Guatimozín y El Cacique de Tumerqué, de Gertrudis Gómez de Avellaneda; en Santo Domingo, Enriquillo, de Manuel Jesús Galván. O en aquellos países en los que el aborigen no constituye una cifra de importancia: en Argentina, Lucía Miranda, de Rosa Guerra, y otra con el mismo título, de Eduarda Mansilla; en Venezuela, Anaida e Iguaraya, de José Ramón Yepes. Y cuando surgen en las áreas de marcada presencia indígena, las reminiscencias literarias europeas son tan evidentes, que resulta casi caricaturesca la idealización como producto de una moda literaria importada. Tal es el caso de Cumandá, del ecuatoriano Juan León Mera, en quien la influencia de Chateaubriand es enorme, y significativas las de Saint Pierre y la de F. Cooper.

Es de destacar que en un país profundamente marcado por la impronta indígena, como es el Perú, no existe literatura indianista, salvo alguna excepción mediocre; en México tampoco se puede señalar una obra de consideración. La aparición de Aves sin nido (1889), de la novelista peruana Clorinda Matto de Turner, constituye la transición a la novelística en la que el indígena no sólo es considerado como una cifra humana, sino en la que su presencia sirve para denunciar violentamente la explotación de la que es víctima desde los inicios de la colonia. Transición, porque Aves sin nido sigue siendo una novela romántica -por su lenguaje, por su estructura y por el desenlace- pero al mismo tiempo, introduciendo elementos estilísticos del realismo y del naturalismo, así como un fuerte sentido de protesta, abre las puertas al indigenismo.

Indigenismo y denuncia

La corriente indigenista nace en la segunda década del presente siglo, en correspondencia con una serie de acontecimientos socio-políticos y económicos de gran impacto en el continente. Entre los más destacados se pueden citar, por un lado la Revolución mexicana, y por el otro la política de penetración abierta de los Estados Unidos en la América Latina («big stick», «diplomacia del dólar», etc.). Estos acontecimientos condujeron a una toma de conciencia y de posición por parte de los

intelectuales. Los escritores redescubren el continente mestizo, pero no [43] ya con los ojos sorprendidos e inocentes del siglo precedente, sino con la óptica crítica e indignada que resulta de la constatación de tantas lacras sociales. Los bellos paisajes románticos se convierten en lugares malditos, en los que la exuberancia esplendorosa no hace sino resaltar la miseria del hombre explotado, las seculares injusticias.

Y el personaje, el indio, deja de ser un tema literario, una abstracción idealista, un motivo de estetismo exótico, para convertirse en una figura de carne y hueso, con su carga de miseria a cuestas y su largo martirio silencioso de oprimido. La condición poco menos que de objeto es puesta en evidencia: hasta avanzado el siglo, los peones indígenas eran vendidos juntamente con los animales de faena y los enseres de la hacienda. El carácter étnico cede en importancia frente a la situación de sub-proletario en que se encuentra el indio.

La narrativa indigenista va precedida y acompañada de una prédica ideológica, emprendida por varios autores, entre los que se destacan los ensayistas peruanos Manuel González Prada, quien afirma que el problema indígena es sobre todo económico y social; y José Carlos Mariátegui, que lo enfoca en una óptica marxista, y negándose a aceptarlo como problema ético, lo considera esencialmente socio-económico-político.

Más que la preocupación estética de elaboración literaria, mueve a los indigenistas la urgencia denunciadora y el deseo reivindicador, lo que da como resultado una narrativa combatiente y directa, emparentada con el «mujikismo» de los escritores rusos. Para obtener el impacto buscado se utilizan situaciones extremas vividas por personajes casi maniqueos. Así el esquema tradicional de las novelas indigenistas enfrenta al indio, bondadoso y sojuzgado, servil a fuerza de explotación, con la trilogía explotadora: el patrón, la autoridad (jefe político, juez, comisario policial) y el cura -trilogía ya presente en la precursora Clorinda Matto de Turner-, a la que se agrega siempre el capataz (mediador despiadado o brazo ejecutor) y frecuentemente el «gringo», cuando la penetración extranjera se incorpora a la literatura. Un recurso expresivo corriente es el de intercalar palabras indígenas, que son aclaradas al pie de página o en un vocabulario final; con ello se busca el efecto realista o verista.

Raza de bronce (1919), del boliviano Alcides Arguedas, es la primera novela indigenista encuadrada en los cánones descritos. El tema aparece en forma constante, aunque difusa en los narradores de la Revolución mexicana, y es formulado claramente en *El Indio*, de Gregorio López y Fuentes (1935). Pero el arquetipo del género es *Huasipungo* (1934), del ecuatoriano Jorge Icaza. El conflicto se plantea aquí no ya sólo al nivel étnico, sino al del enfrentamiento de clases. La estructura paradigmática, así como los personajes tipos, el lenguaje y las situaciones, están presentes en esta novela, dentro de los cánones señalados [44] del género. Pero no se trata de una caricatura grotesca; la ironía le confiere distancia, y la expresión poética se mezcla con la crudeza naturalista del lenguaje. Elementos que combinados rescatan la obra del maniqueísmo. Con *El mundo es ancho y ajeno* (1941), del peruano Ciro Alegría, se puede decir que culmina la corriente indigenista, al mismo tiempo que comienza a ser superada la ortodoxia de la escuela, para trascender a una forma más profunda o íntima o entrañable de la presencia indígena en la literatura

latinoamericana.

Inconscientemente los autores indigenistas entran en una contradicción de la que no les salva la buena voluntad beligerante puesta al servicio de la causa que defienden. Al pregonar la redención del indígena expoliado, la buscan por el camino de la nivelación de éste con el «blanco», es decir por el de la integración de aquél en la sociedad nacional, vale decir en la sociedad de consumo. Esto implica un peligro de pérdida de los valores propios a las culturas indígenas, ya que es evidente el carácter de cultura dominante que reviste la occidental, el gran poder de asimilación -de fuerza o de grado- que posee. Y la señalada contradicción se debe en gran medida, a una circunstancia particular al indigenismo: los autores que lo integran actúan desde fuera del ámbito cultural indígena, con gran simpatía por él, pero ajenos a sus valores profundos.

Presencia de los valores indígenas en la narrativa

Justamente, las limitaciones y contradicciones de la corriente indigenista son superadas gracias a la toma en consideración primordial de esos valores. Cuando la violencia reivindicatoria se aplaca, varios escritores latinoamericanos, aparecidos hacia 1950, producen una narrativa que renueva a fondo el tema, mediante una especie de encarnación del mismo en el tejido de la escritura, Es preciso aclarar que esta tarea «entrañable» es realizada por autores con las raíces hundidas en la tierra nutrida de esencias indígenas, aunque todos han decantado el motivo original cuando lo transponen al plano narrativo. Gracias a ello son capaces de obtener una escritura cuya «eficacia» reside en el sentido de la trayectoria, inversa a la de los indigenistas: de adentro para afuera.

Voy a evocar cuatro nombres capitales en este nuevo enfoque, que implica la asunción de los valores indígenas, vividos luego en el universo creado en las palabras: José María Arguedas lo realiza a través de los mitos quechuas y de la presencia subterránea de la lengua; Miguel Ángel Asturias mediante la fuerza sagrada de la palabra entre los maya-quiché; Augusto Roa Bastos gracias a la supervivencia del guaraní y su irrupción en las estructuras significantes del relato; Juan Rulfo, [45] por la constatación del fracaso de la Revolución mexicana para resolver los problemas del indio-campesino.

José María Arguedas es de los primeros que ponen en evidencia los valores de la cultura indígena, considerada desde el interior de la misma. Arguedas hablaba el quechua antes de aprender el español y conocía a fondo los mitos y tradiciones de ese pueblo. En *Yawar fiesta* (1941) inicia su labor literaria con el tema del indio, que culminará con *Los ríos profundos* (1958) y con *Todas las sangres* (1964), prolongándola en forma póstuma con *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Aunque habla de la explotación del indígena, evita los tradicionales recursos del indigenismo. Dos expedientes utiliza para conseguir su tarea. El primero consiste en la reelaboración literaria de los elementos esenciales de la cultura quechua, de manera que metafóricamente o por metonimia, los mismos construyen la trama del relato. Así aparecen en sus obras la significación profunda del zumbido de un trompo, el valor mítico del río, la importancia ritual del canto o la danza, los presagios contenidos en el grito de un pájaro, el símbolo escondido en el vuelo de un ave o las imbricaciones

intraculturales de la «fiesta de la sangre» -«yawar fiesta»-, tradición mestiza que reproduce la crueldad de la dominación del indio. Índices todos que poco a poco van formando un código marcado por la impronta indígena. Ésta impregna desde lo hondo la textura de la narración, y constituye su entraña misma. La lengua utilizada intensifica el citado matiz de su literatura. Se trata de un español quebrado desde adentro por las inflexiones de la sintaxis quechua. Salvando la distancia del tiempo y de la elaboración literaria, es la empresa de Huamán Poma de Ayala, su ilustre precursor en las letras peruanas.

Miguel Ángel Asturias es, con el anterior, el novelista que de manera más evidente encarna la continuidad de la tradición indígena en la literatura latinoamericana contemporánea. Como se ha señalado, Asturias se inspira en la tradición maya-quiché, y especialmente en el gran libro cosmogónico de esa cultura: el Popol Vuh. Traductor, con el profesor Georges Raynaud, de esta obra, Asturias ha sabido utilizar el aliento poético de la misma, estimulado por las posibilidades que el surrealismo triunfante de los años 20 le prestaba. No se trata del simple empleo de los temas míticos, sino de una empresa narrativa más compleja y rica. Consiste, sobre todo, en la presencia, a nivel de escritura, de la fuerza que la palabra posee en la literatura maya. Esta importancia deriva del carácter acordado a ese elemento: palabra sagrada, mítica, ritual, su función es la de establecer la relación con la instancia divina. De ahí la riqueza y el poder de la misma, así como la espontaneidad con que se engendra a sí misma en su impulso de elevación, en su búsqueda de lo absoluto. La estructuración significativa del discurso, diferente a la progresión lógico-racional del pensamiento occidental, le confiere [46] una extremada libertad a la palabra, dándole acceso a las transformaciones proteicas propias a la concepción mágica de la realidad, que es la del indígena. A lo que se suma la noción de tiempo circular, que marca un desarrollo histórico distinto al del diacronismo occidental. Los elementos señalados son utilizados por Asturias de manera destacable en su obra capital, *Hombres de maíz* (1949). En ella, el nudo narrativo opone los indígenas -hechos de maíz, grano sagrado, cultivado sólo para comer- a la empresa del Coronel Chalo Godoy, que explota el maíz como un producto comercial. La simbólica oposición de dos visiones del mundo diametralmente opuestas, da lugar a una peripecia narrativa, en la cual el protagonista es la palabra sagrada, con los poderes mágicos de transformación de la realidad que Asturias le acuerda, en la más pura tradición maya-quiché.

En la escritura de Augusto Roa Bastos, la presencia de los valores guaraníes es menos aparente, en acuerdo con la realidad cultural del pueblo paraguayo, mestizo, y se opera especialmente a nivel de la lengua. Tres etapas marcan la evolución literaria de Roa Bastos, en lo que concierne a esa presencia. El autor comenzó intercalando palabras o frases en guaraní dentro del discurso narrativo, con la consiguiente traducción al pie de página. Poco satisfecho, pronto abandonó este procedimiento y, a partir de su novela *Hijo de hombre* (1960), las expresiones en la lengua aborígen, en lugar de ser traducidas, son explicadas en el contexto de la narración, mediante un desarrollo metafórico del significado. La elaboración lingüística de Roa Bastos está próxima de la realizada por José María Arguedas. El español es modificado desde el interior de la

lengua empleada, mediante la presencia subrepticia de la estructura del guaraní, de sus ritmos y modulaciones, sus quiebras y giros, de la textura metafórica del idioma indígena. En su última novela *Yo el Supremo* (1974), esta tarea se intensifica, pues existe una elaboración realizada no sólo a partir de la sintaxis, sino del proceso genético de las palabras en la lengua aborígen. La unidad significativa se genera en guaraní por aglutinación o polisíntesis, contrariamente al procedimiento de la flexión, propio a las lenguas neo-latinas. La adición de prefijos y sufijos va modificando la idea central, o radical. La aplicación de semejante sistema a una prosa escrita en castellano da como resultado una lengua que pierde la precisión racional del significado, y se enriquece por la ambigüedad poética que impregna el significante. En consecuencia, cada elemento expresivo y el conjunto de la escritura adquieren una multiplicidad deslumbrante de sentidos. A este aspecto lingüístico hay que agregar la incorporación espontánea de una serie de valores culturales guaraníes que, como la lengua, han sobrevivido al condicionamiento de la dominación y al proceso del mestizaje.

En la prosa de Juan Rulfo, la presencia de la cultura indígena está [47] más disimulada que en los tres citados anteriormente; resulta más subrepticia y secreta, y sin embargo bien patente. Ella pasa por la integración a la corriente narrativa de elementos capitales, como el sentido que posee la muerte entre los indígenas, el culto a Cuatlicue, divinidad que la simboliza. Así en su novela *Pedro Páramo* (1955), el escenario de la vida y el de la muerte se confunden, y los personajes actúan indistintamente y sin transición en uno y en otro.

Otra forma de la presencia indígena se opera a nivel de la vida colectiva descrita en los relatos y de los protagonistas, indios y mestizos. La Revolución mexicana representó una llamarada de esperanza para esos campesinos, tan largamente explotados, a los que se les prometió la devolución de las tierras mediante la actualización del ejido, o propiedad colectiva de los campos adyacentes a las comunidades, de acuerdo con la organización de la sociedad precortesiana. Ahora bien, el fracaso de esa experiencia al nivel de la reforma agraria, capital para la recuperación de un aspecto esencial de esa civilización, está magistralmente pintado en cuentos como «Nos han dado la tierra», de su libro *El llano en llamas* (1953). Detrás del engaño, de la estafa de que son víctimas los indígenas, debajo de la decepción que ello les ocasiona, se adivina como en contraluz, la fuerza de los lazos que unen los indios a la tierra, así como otros aspectos de la antigua cultura desposeída.

A través de estos cuatro ejemplos altamente significativos, puede apreciarse la vigencia de los valores indígenas en la narrativa latinoamericana de nuestros días, pese al largo proceso de marginación represiva de la literatura oral tradicional y de la destrucción de los testimonios escritos amerindios. Ellos muestran, por un lado, la fuerza tenaz de esos valores, su firme raigambre en la tierra ancestral, y por el otro, la fecunda continuidad que se hubiera producido si el proceso condicionador de la colonia no hubiese realizado su interferencia desarticuladora.

La palabra de los indígenas

Las citadas obras han revalorizado elementos esenciales de las

culturas aborígenes, pero sus autores no son indígenas; a los más mestizos, culturalmente hablando. La producción literaria -dicha, cantada, rezada o escrita- de los indios americanos sigue arrastrando el pesado lastre de varios siglos de marginación o de persecución. Un ejemplo típico de esta actitud es la discriminación de que sigue siendo víctima en los manuales o en los programas de enseñanza en América Latina. La cultura mestiza de la «sociedad nacional» sigue negándole carta de ciudadanía a la voz de los indios. Es cierto que, desde hace varias décadas, esa literatura conoce un aumento en la difusión, gracias al apoyo de ciencias como la antropología, la etnología y la lingüística, o al interés de [48] algunos gobiernos u organismos internacionales. Pero los alcances de su impacto popular siguen siendo escasos, si se compara con el resto de la literatura latinoamericana. En cierta manera, sigue vigente el proceso histórico comenzado hace casi cinco siglos, cuyo resultado más evidente ha sido la situación que impidió a las culturas amerindias conseguir su propia y natural expansión, interrumpida, interferida desde el momento en que se ponen en contacto dos grupos, uno dominante, el otro dominado, empeñado aquél, en el engranaje de la dinámica colonial, en imponer a éste sus valores y pautas.

Un mito popular entre los indios de los Andes refiere que, a la muerte de Atahualpa, su cabeza fue cortada y enterrada en el Cuzco, la antigua capital del incanato. Allí, bajo tierra, la cabeza crece y un cuerpo le brota. Cuando esté completo, el Inca saldrá de la tierra, los dominadores serán expulsados y el antiguo imperio restablecido. Mediante esta representación popular se conserva en la memoria colectiva el hecho de la conquista -metáfora de ruptura y de incomunicación-, y se mantiene la esperanza del restablecimiento del equilibrio perdido de la antigua civilización. En el tejido del mito, el pueblo recompone el dibujo de su dignidad avasallada por causa de la conquista y afirma su tradición interferida por la presencia colonial. Todo esto ocurre, compensatoria y alegóricamente, en el nivel textual, con lo cual se pone de manifiesto la importancia de la palabra para afirmar los valores de una cultura que le acordaba una importancia capital, como manera de expresión y como rito que actualiza constantemente el mito genético.

Es de esperar que la recuperación plena de la palabra, por parte del indígena, no constituirán las «memorias de ultratumba» de las culturas amerindias.

Trayectoria y proyección de las lenguas amerindias

En 1850, los ona de la Tierra del Fuego eran 3.600. En 1905, 800. En 1925 ya no quedaban sino 70. El último ona murió el 28 de mayo de 1974. Con él desapareció la vigencia de una lengua, se extinguió la «visión del mundo» que la misma vehiculaba, se apagó el resplandor de una cultura sobre el continente americano. Por encima de la importancia numérica o de la transcendencia cualitativa de los ona, lo que importa plantear es la suerte de las culturas en contacto y la de las lenguas que les sirven de medio de expresión. El de los ona es, evidentemente, un caso extremo, determinable porque las circunstancias de tiempo y de transmisión de datos

han hecho posible señalarlo con precisión. Pero, ¿cuántas lenguas se extinguieron desde que el primer europeo posó sus plantas en el continente americano como resultado del contacto entre dos pueblos con patrones diferentes, dos culturas con valores distintos?

Los estudios especializados dan cuenta de la supervivencia de un medio centenar, aproximadamente, de lenguas amerindias, o de expresiones dialectales vigentes en nuestros días. Las mismas están agrupadas en 20 grandes familias establecidas en base a criterios diversos: relaciones estructurales o de origen, parentescos de índole gramático-lexical o simple agrupación de orden regional geográfico (en este sentido, es bastante significativa la clasificación «lenguas andinas diversas», y aún más, por la arbitrariedad, el último apartado, «lenguas no clasificadas»). Ver Anexo n.º 1.

La ambigüedad proviene de la enorme diversidad de esas lenguas y del misterio que rodea el origen de las mismas. En efecto, hasta hoy día las explicaciones acerca de la proveniencia o de las raíces culturales de los pueblos amerindios continúan en el dominio de la hipótesis: ¿autógenas?, ¿asiáticas?, ¿oceánicas?, ¿africanas?, ¿rúnicas? ¿O una mezcla de todas esas posibilidades? En todo caso, comprobaciones realizadas por especialistas como Georges Dumezil señalan coincidencias notables entre el quechua y un dialecto hablado en la región euro-asiática de Anatolia, en la actual Turquía. Otras coincidencias morfo-sintácticas o fonológicas las han aproximado a otras lenguas [50] tan diversas como el finés, el vasco, el chino-tibetano, etc., siempre en el terreno de las suposiciones.

En cuanto a la diversidad, el mosaico de lenguas está bien recargado dentro del cuadro de las figuras mayores constituidas por las 20 familias (ver Anexo n.º 2). En todo caso, aparte de lo señalado a propósito de denominaciones poco claras, la unidad -y aún menos la uniformidad- no es lo que caracteriza a estos diferentes grupos. Así una categoría aparentemente precisa, como el de la familia «quechua-aymara» encierra, ya desde la enunciación, dos grandes ramas lingüísticas. Y de entre ellas el quechua, lengua del imperio más estructurado a la llegada de los españoles, posee una diversidad dialectal bastante amplia. En este sentido, un caso muy ejemplar es el del grupo «maya», que a su vez integra la gran familia «Penutian». Dentro de ese grupo se reconocen hoy día unas 28 expresiones dialectales, muy disímiles. Por ejemplo, la diferencia que separa el quiché (lengua del Popol Vuh) de otro dialecto prestigioso, el cakchikel, es equivalente a la existente entre el francés y el ruso, ambos integrantes de la familia lingüística «indoeuropea».

Es importante recordar algunas características esenciales de las lenguas autóctonas de América, para comprender la diferencia sustancial con las del mundo llamado «occidental». La diferenciación se impone puesto que son éstas las que han entrado en contacto con las amerindias, un contacto marcado por el conflicto de culturas y por las relaciones de dominación.

En primer lugar, todo lo que concierne a la «visión del mundo». Bernard Pottier señala a este respecto:

Le linguiste et l'ethnologue sont surtout frappés par l'existence de catégories de pensée, manifestées par des classes grammaticales, auxquelles nous ne sommes pas habitués.

L'ethnolinguiste se préoccupe des relations entre les types d'expérience vécus et les taxinomies linguistiques. C'est le vieux débat sur le reflet dans la langue des «visions du monde». Il s'agit semble-t-il beaucoup plus d'une question de degré d'intégration dans une langue de certaines distinctions, plutôt que d'innovations totales. La où le français dit «porter une cruche sur la tête», le tzeltal emploie un mot simple qui signifie «porter sur la tête». Pourquoi le français a-t-il un mot simple pour «eau congelée» (glace) et rien pour «eau froide» ou «eau chaude»? (26)

En segundo lugar, es preciso insistir en el carácter esencialmente oral de las lenguas amerindias, es decir sin alfabeto. Y digo esencialmente, [51] pues por lo menos dos de ellas poseían el signo transmisor: la maya y la azteca. Éste estaba basado en el sistema de glifos y de ideogramas grabados sobre piedra, madera, estuco, jade o dibujados en los códices fabricados en la corteza del amate. Los mayas y aztecas conservaron gracias a este sistema gran parte de su producción literaria. Pero la escritura no excluía la tradición oral, tanto más que aquélla era monopolio de la clase sacerdotal, en especial, y de una élite de nobles y dirigentes. Otra limitación, posterior ésta, la imposibilidad de descifrar en su totalidad los textos por falta de la clave para interpretar integralmente la escritura indígena. Esto pese a los avances realizados al respecto.

De todas esas lenguas, la de mayor difusión en nuestros días es el quechua, con 12.000.000 aproximadamente de locutores (Perú, Bolivia, Ecuador, norte de Argentina, sur de Colombia). Le siguen el guaraní 3.000.000 de hablantes, lengua nacional de un país, Paraguay (con extensión en Argentina y enclaves en Brasil y Bolivia). Alrededor del millón: el maya (Guatemala, sur de México, Salvador). La vigencia actual de esas lenguas está en concordancia con las características de lenguas generales o lenguas francas que poseyeron durante la colonia, es decir, lenguas vehiculares en vastos dominios de las posesiones españolas y portuguesas entre los siglos 16 y 19.

Ello nos lleva a plantear la trayectoria de las lenguas amerindias desde los comienzos de la conquista, a fines del siglo 15. Y cuando digo de las lenguas, me refiero a todo el complejo cultural que es vehiculado por ellas. Lo que interesa descubrir es el conjunto de resultantes de las diferentes situaciones de contacto que se producen como consecuencia de la presencia europea en el continente americano. Esta circunstancia corta un proceso civilizatorio al enfrentar dos sistemas de valores diferentes. Enfrentamiento dramático, el mismo trae como consecuencia, gracias a una superioridad tecnológica de los europeos, la imposición de las pautas del modelo «occidental» y cristiano en detrimento de los valores culturales amerindios. Y con ello la de la lengua del conquistador.

El conflicto que opone las dos concepciones de civilización se plantea como una contradicción fundamental a nivel ideológico, y más precisamente es encarado como la necesidad de imponer una «verdad» indiscutible: la existencia de un dios verdadero, único, el de los vencedores. Y en consecuencia, la indispensable «extirpación de la idolatría», la muerte de las «falsas divinidades» adoradas «diabólicamente

por los infieles». Ésta es la justificación central que sirve de fachada a todo el proceso de suplantación cultural y de explotación económica de la colonia.

La lengua juega, naturalmente, un rol esencial en ese enfrentamiento, puesto que se trata de la materia en que se vacían los contenidos [52] ideológicos del proceso de condicionamiento. Y el de la resistencia al mismo.

La lengua conquistadora de Castilla acababa de conseguir, en 1492, su predominio en la península ibérica frente a los otros dialectos. Ese año del «descubrimiento» de América se consolida la reconquista del territorio con la expulsión de los árabes y judíos, y se publica la primera gramática de la lengua, por el Padre Antonio de Nebrija. Castilla, férreo corazón de España, lidera la lucha que conduce a la unidad nacional bajo la conducción de la Católica Soberana, doña Isabel de Castilla. No es mera casualidad que la victoria política coincida con la publicación de la primera gramática, y que ésta fuera la de la lengua castellana. La prueba en la península y el triunfo frente a los demás dialectos, la convierten automáticamente en el instrumento apropiado para emprender la «conquista espiritual», la evangelización, signo y justificativo de la conquista política. Un pasaje de la dedicatoria a los Reyes Católicos, hecha por el autor de la Gramática, don Antonio de Nebrija, es bastante significativo: «La lengua acompaña al Imperio...».

En una primera etapa, en castellano eran leídos los «requerimientos», las intimaciones a los indígenas para que se sometieran a la autoridad de la Corona de España y aceptaran al «único Dios verdadero». Ceremonia de buena conciencia, cumplida en la lengua desconocida por el auditor autóctono, para justificar la inminente masacre o el ineludible vasallaje.

La siguiente etapa, la de la evangelización, obliga a los conquistadores a replantear el problema de la lengua. Al comienzo de la tarea misionera se usa el castellano, en la óptica política que considera necesario afirmar la conquista con la imposición de la lengua, marca cultural y vehículo de la dominación. Inclusive la diversidad de lenguas autóctonas -y el menosprecio en que son tenidas inicialmente- parece justificar la utilización constrictiva de la lengua del vencedor.

Fue necesario que la tarea evangelizadora cobrara amplitud para que, en función de la experiencia, los misioneros propugnaran otro criterio, llamado «teológico» por algunos autores. Éste consistía en utilizar las lenguas indígenas de mayor uso o expansión geográfica, a los efectos de pregonar la doctrina cristiana y obtener la conversión de los «infieles». Los evangelizadores se dieron cuenta muy pronto de que los indígenas eran menos reacios al endoctrinamiento si se les predicaba en una lengua autóctona. Esta mayor receptividad era constatada inclusive en caso de que ese idioma no fuera el del grupo, sino alguno que de manera más o menos generalizada funcionara como «lengua franca» en vastos sectores del continente antes de la llegada de los europeos. Los monarcas españoles que en el siglo 16 son los artífices [53] del proceso colonial, aceptan el criterio «teológico», especialmente sostenidos por los jesuitas. En 1536, un Rescripto Real de Carlos V recomienda a los evangelizadores el aprendizaje de la lengua de los indios para ejercer la misión en América. Su hijo y sucesor, Felipe II, confirma y refuerza la anterior orientación,

mediante una Cédula Real dictada en 1573. Las lenguas más utilizadas fueron, en consecuencia, las vehiculares como el náhuatl y algunos dialectos mayas en norte y meso-América; el quechua, el guaraní-tupí y el aymara, en América del Sur.

Con la adopción de esta nueva política evangelizadora en los dominios del Nuevo Mundo, se abre una realidad lingüística que no deja de presentar enormes contradicciones.

Por un lado, la actitud asumida resulta de gran eficacia en la tarea evangelizadora, en lo que los misioneros llamaron la «extirpación de la idolatría». Con lo cual se fomentaba eficazmente un proceso de suplantación cultural a través de la imposición de los valores religiosos cristianos, socavando así poderosamente los fundamentos de las culturas amerindias, tan enraizadas en elementos de connotación religiosa. La pérdida de los mitos ancestrales, la desviación de las creencias, la utilización torcida, tramposa de los cantos rituales o su extinción, contribuían sin duda a la afirmación del predominio hispánico. Los indígenas, habituados a los sismos de la naturaleza, habrían sentido como que esa sensación de inseguridad, de temblor y terror se adentraba en sus conciencias, en sus entrañas. La lengua aborígen vehicular así el germen de la destrucción de los valores de que es portadora.

Frente a esta innegable situación de potencial autodestrucción, las lenguas autóctonas han conocido sin embargo transformaciones positivas -y es la gran contradicción-, ya en lo que concierne a la extensión de la difusión, ya en la adquisición de estatutos de mayor consistencia del que habían conocido antes del contacto. Hay dos casos paradigmáticos.

El primero se refiere al quechua, la lengua de mayor presencia en la región andina, ya en época de la llegada de los españoles. Vigencia que estaba en relación directa con su condición de lengua del imperio incaico, la organización política de mayor consistencia, tanto por su ordenamiento administrativo jerarquizado, como por su poderío económico-militar de signo agresivo y conquistador. Sin embargo, el quechua -que además conocía fragmentaciones dialectales- no era la única lengua vigente en el incanato. El aymara -principal dialecto aru- y el puquina ocupaban vastas extensiones del espacio político incaico. La conquista, y sobre todo la evangelización, produce un gran trastorno y una redistribución geográfica fundamental en el plano lingüístico. En efecto, el puquina (que ocupaba la región austral: una parte de Perú actual, Bolivia [54] y norte de Chile) desaparece hacia mediados del siglo 17. Gran parte de su espacio pre-hispánico es ocupado por el aymara. Y el quechua, que se concentraba en torno a la zona capital del imperio, conoce una expansión formidable en el siglo 16 y siguientes, que lo proyectan a su actual difusión: Perú y parte de Bolivia, Ecuador, Colombia, Argentina y Chile actuales. Es indudable que la evangelización ha jugado un rol capital en el proceso de la redistribución lingüística en la región andina, contribuyendo a la extinción del puquina, al desplazamiento del aymara y a la formidable difusión del quechua. Son razones de orden político-religioso las que determinan, de manera preponderante, las citadas transformaciones lingüísticas.

El segundo caso concierne al guaraní-tupí. Constituido por un conjunto de expresiones dialectales, cubría un espacio geográfico vasto

cuando llegaron los europeos; espacio que se extendía del Amazonas por el norte, al Río de la Plata por el sur; del océano Atlántico por el este a los contrafuertes andinos por el oeste. Ocupación discontinua puesto que era la lengua de una nación sin estado, que justamente se reconocía a través del parentesco de factores culturales: la lengua, las creencias religiosas, los elementos de la organización social y de la cultura material. Dividida en tres grandes familias, las diferencias dialectales eran mucho menos pronunciadas que en el dominio quechua o maya. Esas familias eran: a) el ñe'engatú (la lengua hermosa), de implantación amazónica, la de mayor arcaísmo. b) El tupí-tupinambá practicado en la costa atlántica, que fue lengua general en el actual Brasil; en él se conservan múltiples documentos (recogidos especialmente por los viajeros franceses del siglo 16). c) El avañe'ê (la lengua del hombre), que agrupaba las expresiones dialectales habladas en el Paraguay, sur del Brasil, norte de Argentina y parte de Bolivia. Bastante cohesionada, esta última rama ha dejado a su vez una abundante literatura impresa en las Misiones jesuíticas del Paraguay. Normalizado por los misioneros jesuitas, el llamado guaraní paraguayo, una de las expresiones dialectales de esta familia, es la única que ha sobrevivido como lengua general de una comunidad nacional, constituyendo un caso peculiar en el continente americano. Vale la pena ver, someramente, el proceso que lleva a este resultado, en el que las contradicciones se multiplican.

Caso típico de colonización marginal, en zona pobre, la Provincia del Paraguay conoce una trayectoria caracterizada por el aislamiento y la relativamente escasa presencia de españoles peninsulares, desanimados por las pocas posibilidades de enriquecimiento rápido. Estas circunstancias empujan a un proceso de mestizaje generalizado, que no excluía la violencia o el raptó para apropiarse de mujeres. Pero la relación regular fue el resultado de un pacto entre españoles e indígenas, [55] en el cual la mujer aborigen fue una de las «monedas de cambio», dentro de una tradición propia a la cultura guaraní, aunque la esencia de la institución haya sido tergiversada en la nueva situación. Consecuencia, el hijo mestizo pasó a ocupar un lugar en la sociedad de la Provincia, por falta de peninsulares. El caso es de excepción en el contexto de la colonia latinoamericana, en donde, por lo general, el mestizo era despreciado, y en la que su única posibilidad de integración social era la de siervo, a través de la «encomienda». Tan cierto es esto que el mestizo -término peyorativo- era designado en Paraguay con la eufemística denominación de «mancebo de la tierra». ¿Qué huellas dejó esta situación en el plano de la comunicación? Que el «mancebo de la tierra», criado esencialmente por la madre india, hablaba la lengua materna, el guaraní. Y poco a poco el ámbito del mestizaje se fue ampliando, pasando de lo meramente biológico a la condición socio-económica. El mestizo es aceptado, integrado en la sociedad colonial, lo cual empuja a un movimiento progresivo de integración por parte del indio, unido a aquél por los estrechos vínculos del parentesco y de la cultura/lengua. En los siglos 16 y 17 se pueden encontrar múltiples protestas de funcionarios españoles denunciando esa «estafa» del «emblanquecimiento» de mestizos -que bueno, era «aún tolerable»- y ¡hasta de indios!

La segunda etapa en el proceso de conservación de la lengua autóctona

en condiciones especiales, la cumplen los jesuitas. Conocida es la experiencia social por ellos realizada, durante más de un siglo y medio, en las Misiones o Reducciones del Paraguay. Aquí también la ambigüedad es la norma. Autoritarios y paternalistas, los padres de la Compañía de Jesús no aceptaron la nefasta institución de la «encomienda», que reducía al indio a semi-esclavitud. Con un sistema de producción colectivista, no distante del de los guaraní, y con una incentivación de la religiosidad propia a estos indígenas -aunque desviándola-, los jesuitas obtuvieron la adhesión de centenas de miles de aborígenes. Con todo lo cual consiguieron realizar un modelo de explotación de gran eficacia y rendimiento económico. Sistema estricto, sin duda, pero con mayor humanidad que lo practicado en la provincia civil.

Y lo más interesante es que en todo el ámbito y el espacio temporal de las Misiones, no utilizaron otra lengua sino el guaraní. Desconfiados al comienzo, convencidos luego de las virtudes y de las posibilidades -inclusive para obtener el aislamiento- lo adoptaron, lo estudiaron y lo normalizaron. Vale decir, lo adaptaron al sistema del alfabeto, dotándolo de una gramática y de un diccionario. A los efectos de la normalización, apelaron a un sistema de unificación o «koiné», tomando como base o centro un dialecto, el de los itatines, de acuerdo con las investigaciones de Bartomeu Meliá, pero al mismo tiempo incorporando [56] múltiples expresiones dialectales, y naturalmente, abriéndola a la influencia del español, sobre todo a los efectos religiosos.

Esta gestión cumplida en las Misiones, unida a la de la Provincia hispánica, da coherencia a un sistema de comunicación lingüística que se proyecta hasta nuestros días, con todas las ambigüedades y las contradicciones que un proceso semejante implica. En este sentido cabe destacar, en primer lugar, la instauración de la comunicación diglósica: ciertos sectores de la misma son exclusivos a la lengua del grupo dominante (político, económico, religioso), quedando el guaraní prácticamente amputado de esos dominios. En segundo lugar, es preciso hablar de la resemantización de un gran número de palabras y conceptos, a manera de vaciar la lengua autóctona de ciertos significados, condicionándola así, empujándola hacia su función de colonizada. En tercer lugar, hay que tener en cuenta que la oralidad tradicional del guaraní sufrió un proceso de «reducción». Meliá señala tres formas de esta etapa reductora (27). 1) Mediante la escritura, que al pasar de la variedad fonética a la uniformidad fonológica, anula realizaciones dialectales y desdibuja los contrastes entre el sistema nuevo y el del «reductor». 2) La gramática, que impone la categorización a partir de la propia lengua, tendiéndose a crear una lengua standard, cuyo propósito final es la de «enseñar» a los indios las «verdades cristianas». 3) El diccionario, que «no es sólo una nomenclatura, sino un sistema de valores, el registro y la semantización que se les asigna ya está dependiendo de los procesos históricos, políticos, sociales, religiosos. Así las palabras consideradas como 'neutras' son registradas sin dificultad, mientras que aquellas fuertemente semantizadas en la vida socio-religiosa llegan a estar ausentes o aparecen con un sentido traslaticio».

Con todo, reducida y diglósica, la lengua autóctona subsiste hasta nuestros días como idioma indígena; porque ha mantenido intacta su

estructura, y el porcentaje de las contaminaciones lexicales del castellano no es más «destructor» de lo que se considera normal en un proceso evolutivo de cualquier lengua viva.

Como se ve, desde los comienzos, la supervivencia del guaraní se debe a esa ineludible ley lingüística: la capacidad de adaptación. Ésta le ha permitido convertirse en lo que señalaba más arriba: único caso de lengua indígena que tiene carácter de «lengua nacional» por su difusión generalizada en el ámbito de un país latinoamericano. En Paraguay, 95% de la población habla guaraní o lo entiende perfectamente; 50% es monolingüe guaraní, 5% monolingüe español; 45% es bilingüe, en una [57] relación que se inclina más hacia la lengua autóctona, sobre todo en el seno de la población campesina, largamente mayoritaria en el país (67% de la total).

De acuerdo con los datos precedentes, el guaraní constituye la lengua mayoritaria en el Paraguay. Sin embargo, esta condición no va sin contradicciones. En efecto, el Artículo 5 de la Constitución Nacional le reconoce como «idioma nacional», juntamente con el castellano; el párrafo siguiente de la misma disposición establece que la «lengua oficial» es el español. El matiz semántico entre ambas caracterizaciones -nacional/oficial- habla de la condición de lengua dominada que tiene el guaraní. Condición que es confirmada por el hecho de que no se alfabetiza en guaraní, aunque se lo enseñe a nivel de liceo y universidad. Ni tampoco se le reconoce el estatuto de lengua hábil para vehicular la «Obra de Arte». No existe, es cierto, una discriminación abierta con respecto a la lengua autóctona, o una marca de degradación social evidente ni en el campo ni en la ciudad (la burguesía paraguaya la usa sin complejos, aunque el patrón la utiliza para explotar mejor al peón). Sin embargo, existe una serie de índices que sellan su condición de lengua dominada. Una prueba flagrante es el hecho de que la ascensión social, económica y cultural se realiza a través del español. Aunque también es verdad que algunos resortes de la voluntad popular funcionan especialmente a través de la lengua autóctona: los sacerdotes, los dirigentes políticos o aún los médicos rurales están prácticamente obligados a conocerla y a manejarla bien.

¿Qué pasa con la otra lengua indígena, el quechua, la de mayor difusión continental? Para poderla comparar a la situación del guaraní, es decir en el contexto de un estado, haré una referencia concreta al Perú.

En mayo de 1975 el quechua fue declarado lengua oficial -al mismo título que el español- por la Ley 21.156, dictada por el general Velazco Alvarado, considerado como un mandatario «populista» en la caracterización de los regímenes políticos de América Latina. Las razones son obvias: afirmar la implantación del quechua y paliar la desconsideración social de la lengua autóctona y de los quechua-hablantes. O como dicen los considerandos de la Ley: «promover a superiores niveles de vida compatibles con la dignidad humana a los sectores menos favorecidos de la población a fin de remover las estructuras culturales del país y, de ese modo, procurar la integración de los peruanos y fortalecer la conciencia nacional».

¿Cuál es en ese momento la situación lingüística del Perú? De los 16.000.000 de habitantes, entre seis y ocho millones son bilingües en distinto grado, y alrededor de 1.600.000 son monolingües

quechua-hablantes. Es decir que aproximadamente el 50% de la población del país se encuentra en situación lingüística semejante a la del Paraguay. [58] Con una variante, sin embargo: la de que esa mitad de la población se halla cortada de la otra, por la falta de comunicación, sin duda, pero además por la desconsideración en que son tenidos los quechua-hablantes. Apelo a la constatación de tres especialistas:

«Habría que tener presente cuán profundamente alienada es la conducta de un alto porcentaje de los quechua-hablantes, monolingües y bilingües quechua-español». Luego de matizar la afirmación con las variables existentes, los autores prosiguen: «Si bien es falaz e inexacto que todos los quechua-hablantes monolingües o bilingües sienten vergüenza de usar su lengua materna, tampoco refleja la realidad sostener que todos sientan estar identificados y orgullosos de conocerla y estén dispuestos a emplearla libremente [...] A causa del estado de marginación, y como corolario de una política colonial prolongada, grupos de hombres y mujeres quechua-hablantes ya monolingües, ya bilingües, han quedado en una suerte de tierra de nadie, alejados de su lengua materna e inhábiles para expresarse en la lengua oficial (español). El yugulamiento de la capacidad expresiva en el propio idioma, por temor a la discriminación o a revelar el estigma, es la causa de una escuela del silencio y de una personalidad a veces individual, a veces también colectiva, que perdía conciencia de su identidad cultural» (28).

Se trata de un típico ejemplo de alienación asumida por el hablante de la lengua autóctona, aunque los autores -partidarios fervientes de la Ley que reivindica el quechua- encuentren excepciones «estimulantes» en el campo y como «vínculo afectivo con la familia».

La desconsideración atribuida a la lengua autóctona, la vergüenza asumida como resultado de la discriminación colonial, diferencia sustancialmente el status del quechua en Perú del que tiene el guaraní en Paraguay.

Ahora bien, la lengua es portadora de valores, que en el caso de las sociedades con tradición oral, se manifiestan y potencian especialmente por la vía elocutiva. De allí que, volviendo al dominio guaraní, se impone considerar la suerte de la producción literaria guaraní y en guaraní.

Dos constataciones previas. La primera referente a la ya aludida ausencia de la escritura en el seno de la sociedad guaraní. A propósito de esta característica, Pierre Clastres dice con justeza:

Los pueblos sin escritura no son menos adultos que las sociedades letradas. Su historia es tan profunda como la nuestra y, a menos de ser racistas, no existe ninguna razón de juzgarlas incapaces de reflexionar [59] sobre su propia experiencia y de inventar soluciones apropiadas a sus problemas (29).

Es decir que la ausencia del alfabeto no es signo de inferioridad, ni de lo contrario. Más sencillamente, la oralidad manifiesta -y era el caso en la sociedad guaraní- una forma de transmisión adecuada a las condiciones y exigencias de un grupo social más cohesionado, o menos

numeroso, en el cual la palabra viva y el contacto directo son los medios más adecuados para establecer la comunicación. La falta de alfabeto no significa ausencia de literatura. La sociedad guaraní posee una, de tradición oral, que ha sobrevivido al proceso condicionador de la colonia y de la etapa republicana independiente. Pero no es ésta la que aparece y se difunde (sino muy recientemente, como se verá más adelante).

Y aquí viene la segunda constatación: tal como ocurre con la sociedad mestiza y con su expresión lingüística, desde los comienzos, la producción literaria adopta el signo colonial. En los tres casos se trata de un gesto de supervivencia como resultado de las constricciones compulsivas de la dominación. Es así como se produce y publica, a partir de los inicios jesuíticos en el siglo 17, una literatura en guaraní. El citado Bartomeu Meliá la caracteriza con estas palabras:

Las tres reducciones lingüísticas -escritura, gramática y diccionario- sirven de soporte a la reducción literaria propiamente dicha. La lista de escritos en guaraní de los siglos 16 y 17, es un claro índice de la reducción de estilos y de temas: catecismos, sermones, rituales y libros de piedad. En su mayor parte traducciones. La letra prestada se resuelve en una literatura prestada (30).

Era literatura de signo cristiano escrita en guaraní, no literatura guaraní. Se utilizó la lengua autóctona, términos y conceptos de la religión indígena, reinterpretados, para sustituir ésta por los principios de la «fe verdadera», la de los conquistadores. Se produjo así un vaciamiento de los valores auténticos, una tergiversación con propósitos de suplantación cultural. La escritura sirvió para dar solidez a la dominación, y se inicia un largo proceso colonial en la literatura paraguaya, que subsiste hasta nuestros días.

Y aquí volvemos a encontrar la justificación que sustenta la conquista, la raíz ideológica del proceso colonial: la religión, la necesidad de ganar la voluntad de los «infieles» de las tierras descubiertas para convertirlos a la «fe verdadera»; la obsesiva «extirpación de la idolatría».

En efecto, la literatura de los guaraní, de signo oral, está compuesta por un conjunto de textos esencialmente religiosos: la teogonía, la cosmogonía, [60] las hazañas de los héroes civilizadores, los grandes mitos, los ritos actualizadores y las oraciones, que ponen en relación al hombre con sus dioses. Pueblo profundamente creyente, la vida social de los guaraní estaba marcada por la religiosidad. Tanto más que no se trataba de una religión cristalizada o jerarquizada, sino de un sentimiento que impregna tanto los hechos y fenómenos de la naturaleza, como los actos, aun los más cotidianos del comportamiento. De cada fenómeno, de cada acto emana, en forma espontánea y natural, un aliento que guarda relación y está en correspondencia con una esfera de lo sagrado. Una religión en la que, además, conviven los dioses y los hombres. La máxima aspiración del guaraní es la de alcanzar la inmortalidad, atributo supremo de los dioses y de sus elegidos, que potencialmente son todos los hombres. Inmortalidad alcanzable en esta vida, pues en algún lugar accesible existe la Tierra sin Mal, la de la

perfección eterna, la de la inmortalidad, que equipara al hombre con los dioses.

La exaltada religiosidad de los guaraní, enfrentada naturalmente a la ideología de justificación religiosa de la conquista, explica pues que los jesuitas, tan preocupados por la lengua autóctona, hayan tenido mucho cuidado en evitar la transcripción de un solo testimonio de la literatura oral guaraní, portadora privilegiada del mensaje de «idolatría». Esto ocurría al mismo tiempo que se aplicaban a la creación de una literatura en guaraní, al servicio de la suplantación cultural. Gestión tanto más perjudicial si se considera que la cultura guaraní tenía esa manifestación en el receptáculo de la lengua como expresión principal y excelsa. Y esto por el hecho de que la práctica del seminomadismo, en el ámbito de la cultura material, impedía a los guaraní la producción de obras en otros géneros artísticos, como la arquitectura o la pintura. La palabra, el canto y la danza podían ser transportadas consigo cuando se producían las migraciones religioso-económicas que caracterizaban a la sociedad indígena.

La literatura guaraní subsiste de manera subterránea, como el aliento escondido que sostiene la especificidad de una cultura amenazada por una situación de contacto que, por la circunstancia de fenómenos como el de las Misiones, aparece en relación armónica con la dominante. Lo cual reduce pero no anula los efectos del choque de dos culturas en situación de desigual relación de fuerzas. Pese a la condición de cultura dominada, ese aliento mítico va prolongando la voz clandestina de los guaraní, que sigue corriendo como el canto inagotable de esos grandes ríos subterráneos, que de repente afloran con inusitada fuerza, pese -o quizá gracias- a la larga contención. En 1914 se publican, traducidos al alemán, los primeros testimonios conocidos de la auténtica, literatura de los guaraní, recogidos por un etnógrafo, Kurt Nimuendajú Unkel, adoptado por el grupo apapokuva de la frontera paraguayo-brasileña, [61] vertido al español y al guaraní paraguayo por Juan Francisco Recalde en 1944, y publicados en reducida edición mimeográfica. El corpus más importante es el recogido por León Cadogan, con piezas recolectadas entre los mbya de la región del Guairá, en Paraguay. Al igual de lo acontecido con el anterior, Cadogan fue adoptado por los mbya, quien así pudo recibir el testimonio de la tradición mítica, esotérica por autodefensa, de parte de un grupo que había sabido conservar su identidad social, preservar la pureza de la palabra ancestral, gracias a un tardío contacto (los mbya nunca hicieron parte de las Misiones). Ayvú rapytá (El fundamento del lenguaje humano, 1959) y Yvyrá ñe'ery (Del árbol fluye la palabra, 1971), reúnen textos esenciales, por su contenido y por su belleza, para comprender la riqueza de esta literatura cuyo resplandor y cuyo fuego no habían podido ser apagados ni apaciguados por casi cinco siglos de dominación y de discriminación etnocidiaria. En 1980 apareció Literatura Guaraní del Paraguay (Editor: R. Bareiro Saguier, Biblioteca Ayacucho, Caracas), que reúne toda la producción oral transcrita y traducida hasta la fecha. Esa literatura merece el siguiente juicio a uno de los más grandes especialistas en la materia: «A la sorprendente profundidad de sus discursos une la forma de un lenguaje notable por su riqueza poética» (31). Con lo cual Clastres alude a la producción literaria de estos

«teólogos de la selva», según su expresión, aludiendo a la densidad y a la sutileza del pensamiento religioso, expresado en un lenguaje de alta calidad poética.

La literatura en guaraní, en la actualidad ha perdido su condición de servicio, pero sigue siendo marcada por el signo de la dominación colonial. En efecto, como no ha superado el complejo de inferioridad colonial, se limita a ser vehículo de la expresión folclórica, o a lo sumo vehicula un teatro de impacto popular evidente. La «Obra de Arte» sigue escribiéndose en castellano, lengua de prestigio cultural. Con lo cual el escritor paraguayo, que conoce perfectamente el guaraní pero no escribe en esa lengua, asume plenamente la condición de escritor colonizado.

La existencia de múltiples textos prestigiosos recogidos en el seno de las otras culturas amerindias de gran difusión, nos induciría a pensar que en esos dominios no ocurrió lo que en el ámbito guaraní. Esta impresión se deriva, principalmente, de la conservación de los códices, es decir los libros en papel fabricado en la fibra del amate, producido en el mundo maya y azteca. En efecto, se conservan tres principales, uno de procedencia azteca y dos mayas. Para comenzar a desengañarse con respecto a la anterior idea, basta escuchar a los numerosos cronistas, [62] que cuentan la fruición con la que los sacerdotes, en su afán de «desterrar la idolatría», destruyeron cantidades enormes de libros, sometiendo a persecuciones y matando a sacerdotes indígenas. El cronista y obispo Diego de Landa, en su Relación de las cosas del Yucatán se refiere a los autos de fe que el mismo ordenara:

Hallámosle gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa que no tuviera supersticiones y falsedades del demonio se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena (32).

A su vez el arzobispo de México, Juan de Zumárraga, se jactaba en una carta de haber destruido 20.000 libros y 500 templos. El Concilio realizado en Lima en 1583 ordenó la destrucción de los quipus; pocos años después son prohibidas las fiestas y especialmente el canto en quechua.

Frente a esta actitud etnocidaria existió también la de los que hicieron mucho por salvaguardar los testimonios de las culturas autóctonas. En México es ejemplar la labor de dos frailes, Andrés de Olmos y, sobre todo, Bernardino de Sahagún. Cuando Sahagún es obligado a suspender su tarea entusiasta, por orden real, un grupo de indígenas formado por él prosiguió con la transcripción de los cantares y de los anales nahuatl. Además, los testimonios recogidos por Sahagún no fueron, felizmente, destruidos, aunque su publicación se hizo no hace mucho tiempo, lo cual marca igualmente el dominio náhuatl con el signo de la amputación, aunque menos agudo que el guaraní, porque algunos cronistas indígenas transcribieron en la lengua autóctona y valiéndose del alfabeto, o directamente en castellano, muchos testimonios de esa cultura. Lo mismo aconteció con respecto a la poesía, género de gran tradición pre-hispánica en la región.

Es en el dominio maya en el que se conservaron varios textos fundamentales de la cultura amerindia: dos textos mítico-históricos, el maravilloso Popol Vuh y el Chilam Balam, y una pieza de teatro, el Rabinal

Achí, entre los más prestigiosos. Hay una treintena de obras menos conocidas conservadas.

Ignorados en diversos archivos de América y Europa permanecieron durante varios siglos los textos escritos, después de la conquista española, en lenguas mayenses y caracteres latinos, que constituyen una de las más importantes manifestaciones del pensamiento y la forma de vida de los mayas (33).

Con estas palabras, una especialista da cuenta del mismo fenómeno [63] de tardía difusión de los textos de la literatura maya, que sólo comenzaron a ser conocidos en la segunda mitad del siglo 19. Pese a que el Popol Vuh, por ejemplo, escrito en quiché hacia 1500 -el manuscrito inicial se perdió- fue transcrito en español hacia 1700, y quedó durmiendo en largo olvido entre polvorientos papeles en la sacristía de una iglesia de aldea.

La literatura quechua conocida sufre la misma postergación o está marcada por el signo de la procedencia ambigua. Por ejemplo se discute sobre el origen indígena o no del drama Ollantay, conocido en el siglo 19, en una versión hecha por Manuel Palacios en 1835. La mayoría de los textos llegaron a través de la tarea de los cronistas-recopiladores, indígenas, mestizos o españoles de la época colonial. A este respecto es interesante comparar la suerte diferente deparada a dos obras compuestas por la misma época, a comienzos del siglo 17. Los Comentarios Reales del gran escritor mestizo Garcilaso el Inca, fue editado en 1609 y difundido sin trabas (salvo la prohibición que se impuso en 1780, luego de fracasada la gran sublevación indígena de Túpac Amaru). Garcilaso, educado en la metrópoli, es un destacado representante del renacimiento literario español. Su obra no choca contra la ideología colonial, pese a ser una evocación del antiguo incanato, seguramente porque ha sabido adaptar los contenidos profundos del imperio derrotado a ciertas modalidades y patrones cristianos. No ocurre lo mismo con la obra Nueva Corónica y Buen Gobierno, del cronista indígena Huamán Poma de Ayala, cuyo pensamiento, expresado en un español «quechuizado» y con dibujos, resulta altamente subversivo para el colonizador. Su manuscrito, terminado en 1617, se «extravía» largamente y sólo reaparece a comienzos de este siglo... en Suecia, siendo publicado por primera vez, en París, en 1936.

La señalada marginación, sobre todo de las obras prestigiosas, no impidió el cultivo permanente de una literatura más popular, generalmente de transmisión oral -especialmente a través de la música- que testimonia la continuidad vital de las culturas amerindias, pese a la marginación. Y aquí se incluye a las culturas menos conocidas o prestigiosas, que justamente gracias a esta circunstancia se mantuvieron más fieles a la tradición ancestral, a la autenticidad de la cultura originaria.

Ahora bien, existe otra vía por la cual las culturas amerindias se prolongan o se proyectan en el seno de las sociedades mestizas -y aquí hablo sobre todo del mestizaje cultural- de América. Esta vía es la que evoca o propone una imagen del indígena o de los elementos de su mundo. La primera proyección es la que el romanticismo latinoamericano propone. Sin duda, es la más alienada, puesto que se basa en la imagen prestada, falsa, estereotipada e idealizada del indio, que [64] llega como influencia de la

moda europea que instituye la efigie del «buen salvaje» como figura literaria. La corriente se llamó indianismo, y significativamente floreció especialmente en las regiones en que el indio prácticamente había desaparecido. Personajes copiados de los modelos acuñados por B. de Saint Pierre o René de Chateaubriand, Walter Scott o Fenimore Cooper, pueblan las páginas de las novelas indianistas, en la segunda mitad del siglo 19.

Una transformación en el enfoque se va operando a partir de fines de ese siglo, y la imagen del indio se carga de un mensaje de denuncia acerca de las condiciones miserables a que la explotación lo ha conducido. Una acre protesta ante las condiciones de degradación física y moral de que es víctima el antiguo señor de esas tierras llena las páginas de la literatura indigenista, que surge en las primeras décadas de nuestro siglo, y se afirma en los años 30-40. Una posición ideológica de sociólogos y ensayistas precede y acompaña esta corriente literaria de gran auge en el momento en que una novela ético-realista se compromete abiertamente con los problemas sociales, económicos y políticos del continente latinoamericano. La miseria real, la condición sub-humana del indio oprimido, vejado, disminuido, despojado, sustituye a la anterior imagen idealizada del «buen salvaje» en este nuevo enfoque maniqueísta que enfrenta el indígena siempre bueno y víctima, al patrón, siempre malo y explotador. Visión compasiva, caritativa, indignada y solidaria, sin duda, pero por lo general exterior. En efecto, los autores indigenistas hablan desde fuera de esa cultura a las que, con buena voluntad evidente intentan defender. Y en un juego inconsciente de contradicción, lo que finalmente proponen es que el indígena ultrajado y expoliado deje de sufrir esas ofensas y acceda a la condición del «blanco», se integre armónicamente en el ámbito de la cultura dominante, en el seno de la «sociedad nacional», dentro del concierto igualitario pregonado por los principios de las declaraciones republicanas. Voluntarismo e ingenuidad que ignoran, por un lado, las difíciles condiciones o posibilidades de una inserción semejante en sociedades dependientes y pauperizadas; y por el otro, ignoran las especificidades culturales de los grupos indígenas, para los cuales la aceptación desemejante propuesta implica la pérdida irreparable de la identidad.

Fue necesario que los signos de la escritura cambien, en correspondencia con las transformaciones de las condiciones históricas, para que la literatura se plantee nuevos enfoques sobre la realidad social y sobre el compromiso del escritor. El concepto de realidad se modificó, se amplió, y lo meramente exterior y aparente fue trascendido para dar lugar a una noción más profunda, más compleja y sutil. Pasó así a hacer parte de la realidad un conjunto de elementos menos evidentes, pero tan reales, como son las angustias o los sueños, las frustraciones o las [65] esperanzas del hombre nacido en esas latitudes. Todo lo que se esconde tras la fachada de las evidencias o certidumbres de la superficie. Y esto, también afectó la imagen del indio vilipendiado, cuya redención social era reclamada en tono admonitorio, acusador y sombrío.

Una serie de escritores asumen, a través de la escritura, los valores profundos de las culturas indígenas. Escriben en español, es cierto, pero conocedores -casi todos- de las lenguas autóctonas que sirven de soporte en cada caso a esas culturas, utilizan recursos y técnicas prestadas de

las mismas, que terminan por cambiar el signo del idioma dominante, literariamente hablando.

Miguel Ángel Asturias es el primero en utilizar esos valores en obras de gran densidad artística. La más intensa en este sentido es *Hombres de maíz* (1949), que hunde los significados en la mitología maya-quiché, alimentándose en la fuente del libro sagrado, *Popol Vuh*, pero al mismo tiempo actualizando el conflicto, volviéndolo contemporáneo, sin por ello dejar de ser antiguo. Una manera de unir, de reanudar el tiempo intemporal de una cultura. El mayor logro de Asturias, al nivel del significante, es el de haber conseguido recuperar en su escritura la fuerza original, el papel taumáturgico que posee la palabra en esa cultura indígena. El de utilizar un aliento elocutivo torrencial, incontenible, en el que la palabra se engendra y reproduce a sí misma, como origen y como fin, sin pasar por el tamiz de una consecución lógica a la occidental.

Se plantea así, a partir de Miguel Ángel Asturias, una corriente que se nutre de las esencias culturales indígenas, en sus valores auténticos, no sólo al nivel del significado, sino también del significante. Escritura profundamente renovadora de la narrativa en lengua española, se erige en algo así como una «revancha» en la que la lengua dominada hace explotar, desde adentro, el idioma triunfante del conquistador. Dos son los autores principales o ejemplares en esta empresa literaria «subversiva», ambos conocedores profundos de las lenguas autóctonas: el peruano José María Arguedas (el quechua), y el paraguayo Augusto Roa Bastos (el guaraní).

Para dar una idea de la aportación de José María Arguedas, apelaré a algunos resultados y comprobaciones del investigador Martin Lienhard (34). En un meduloso estudio el crítico sostiene que la obra del autor peruano realiza una tarea de desajuste de una estructura narrativa altamente significativa de occidente, la novela, a partir de una «subversión» operada en función de esquemas y funciones propias a la lengua y a la cultura dominadas. Destaco a continuación algunos de los recursos más notables señalados por Lienhard. [66]

Arguedas, situado en una zona de agudo conflicto o choque entre dos universos, rechaza la jerarquización del pensamiento occidental en detrimento del «Mítico». Y al integrar en su obra indiscriminadamente ambas visiones, está acordando al pensamiento mágico-religioso el mismo nivel que al racional-occidental. Dice el crítico:

El pensamiento salvaje deja de ser un pintoresco rasgo distintivo de los llamados «primitivos», para reivindicar un lugar jerárquico idéntico al del pensamiento occidental moderno que se autoproclama «científico» [...] El intento de José María Arguedas de introducir en la literatura culta (escrita) y en castellano, elementos de saber mágico-mitológico, es un intento de contraataque, de recuperación del terreno cultural indígena perdido a favor de la cultura del invasor y de la escritura.

Lienhard demuestra la introducción de la «voz colectiva», característica de la tradición quechua, en la narrativa en lengua española. Y lo hace a través de un indicio gramatical: una particular frecuencia de la primera persona plural en las formas verbales. Indicio confirmado o reforzado mediante otro procedimiento:

La realidad del hecho colectivo es una serie de elementos textuales de más amplitud: la traducción literaria de algunos símbolos significativos del pensamiento andino, colocados en lugares «estratégicos» del texto y dotados de una gran fuerza de irradiación.

Se trata de símbolos mágico-poéticos que subvierten el orden del discurso narrativo. El recurso citado guarda relación con lo que el crítico llama la «escritura mítica», la capacidad de transmitir «la materia de las cosas». Y a esa capacidad se refiere el mismo Arguedas cuando dice:

Escribir con la pata de las hormigas, con los troncos de los árboles y con las flores que sacan jugo hasta de los infiernos, con la garganta de los animales diversos, tan misteriosos que andan por las cordilleras y los bosques de Latinoamérica, animales y flores que han recibido polvo venido de todas las tierras y de todos los tiempos.

Lo que significa en palabras del comentarista:

El objetivo mítico de la narrativa para Arguedas, es precisamente el que ve realizado en el arte oral: ser capaz de convertir, gracias a la magia de la palabra (entendida en su sentido literal), una habitación no sólo en modelo del mundo, sino en el mismo mundo [...] La oralidad quechua ha sido siempre para Arguedas el lugar por excelencia donde se da esa coincidencia entre el signo verbal y la realidad.

El narrador pretende ir aún más lejos en su intento de introducir la oralidad. Por ejemplo, llevar la proliferación del diálogo hasta sus últimas consecuencias, a riesgo de la inteligibilidad del discurso narrativo, [67] y esto con el propósito de restituir ese «torrente» a su dueño auténtico: la colectividad, boca de la oralidad.

En otra variante de la misma idea, Arguedas se propone lo que el narrador oral: «un intento casi mágico de convertir la escritura en un lugar donde quepan el narrador y su cordón de espectadores-audidores». Como es imposible obtener la reproducción de lenguaje oral en la escritura, el autor trata de conseguir «un lenguaje escrito que constituya, a los ojos-oídos del lector un equivalente del lenguaje oral».

Lienhard resume el propósito final de esta empresa inspirada en la tradición indígena:

El mero intento de acercarse a la tradición oral colectiva y quechua, en pleno siglo 20, en una novela escrita en español, significa un desafío violento a las estructuras de la novela burguesa decimonónica [...] Este intento de destrucción de las estructuras novelescas clásicas de origen europeo o norteamericano mediante la contribución de antiguas (y modernas) tradiciones orales y colectivas, supera ampliamente el marco de la experimentación de nuevas formas narrativas importadas y cobra, dentro de la coyuntura política que vive el Perú en los años sesenta, un valor alegórico evidente: la lucha literaria total contra el invasor y por la

emancipación cultural nacional prefigura la lucha de liberación en el campo decisivo, económico y político.

La obra de Augusto Roa Bastos aparece, frente a la de José María Arguedas, más discreta. Es decir, más en consonancia con la larga tradición de mestizaje cultural existente en Paraguay. Por ello mismo, más «serena», menos reivindicativa, puesto que tiene el apoyo seguro de la «preeminencia» de la lengua autóctona. Y quizá por todo esto, con un impacto de mayor «eficacia» literaria, sin que esto implique un juicio de valor, sino la constatación de dos situaciones próximas pero diferentes.

A Augusto Roa Bastos, como a Arguedas, le preocupa, se le impone mejor, el tema capital de la oralidad. Con la lucidez reflexiva que le caracteriza, el autor lo plantea, dentro del contexto de su realidad mestiza:

Como escritor que no puede trabajar la materia imaginaria sino a partir de la realidad, siempre creí que para escribir es necesario leer antes un texto no escrito, escuchar y oír antes los sonidos de un discurso oral informulado aún pero presente ya en los armónicos de la memoria. Contemplar, en suma, junto con la percepción auditiva, ese tejido de signos no precisamente alfabéticos sino fónicos y hasta visuales que forman un texto imaginario. Mi iniciación en la literatura se debió al influjo de esta creencia [...] Las estrías (de la transculturación y del sincretismo) reverberan en la cultura y en la lengua mestizas; indican la presencia de ese texto ausente o por lo menos eclipsado [68] que sigue subsistiendo sin embargo en la oralidad. Y es este elemento de la cultura oral el que provee la base de un equilibrio posible entre escritura y oralidad para los textos de imaginación. En ella pues, en la lengua de la cultura oral, está inscrito, es de ella de donde emerge, ese texto primero que se lee y que se oye a la vez en sus elementos de significación fónica más que alfabética; un texto arcaico y libre, latente en la subjetividad individual de cada hablante, en su afectividad emocional impregnada por los sentimientos de la vida social (35).

Hay otro dominio en el que los dos autores coinciden, el de la utilización subterránea de la lengua autóctona. Creo importante plantearlo en el marco de este trabajo, y lo hago a través de la trayectoria seguida por Roa Bastos, que es más clara y que me es más accesible, por compartir el bilingüismo con el autor.

Desde los orígenes de su tarea literaria, Roa Bastos -que como poeta, ha escrito en guaraní- se preocupa de plantear y plantearse la dicotomía que significa la presencia conflictiva de ambas lenguas. Instalado en la situación establecida por el proceso colonial -asumida ya inconscientemente por el escritor paraguayo-, Roa Bastos escribe en español. Pero con la lucidez que le otorga la posesión, o mejor el ser poseído por la lengua autóctona, sabe que no puede escapar al universo cultural del guaraní, que es como la materia placentaria en que está inmerso el paraguayo. La tarea de integración de ambas esferas en la escritura será preocupación constante a lo largo de toda su obra; un

acicate, un desafío, pero sobre todo una presencia irrenunciable, obsesiva. Es así como por los caminos de esa búsqueda intensa es posible distinguir el acento original que posee la voz de Roa Bastos, en la que se reconocen las inflexiones profundas de un habla constelada de imágenes, cercana de las cosas, como si las fuera inventando a medida que las nombra. Una lengua metafórica con su carga de olores, de sonos abruptos, de susurros entre el ramaje. Una lengua henchida de silencios que prolongan los significados por entre las raíces trenzadas de las alusiones, de las elipsis, de los desvíos y atajos, de los implícitos. Un lenguaje con «expresiones vacías» que convocan a los sentimientos en la consecución del sentido. Un lenguaje de sonidos guturales y entrecortados, como los latidos con que la pausa intervocálica -fonema de utilización frecuente- hace explotar, despedaza cálidamente la frase guaraní. Una escritura, en suma, que está marcada por los estratos subterráneos del idioma indígena, [69] en una curva que va de las incorporaciones más evidentes a los más sutiles y alambicados recursos de integración lingüística. Es interesante seguir más de cerca el proceso.

Su primer libro de cuentos se inscribe en la línea de las interpolaciones en el texto, la intercalación de términos o expresiones guaraníes en el texto español, traduciéndolos luego en un glosario. Procedimiento prontamente abandonado. En su segundo libro, la novela Hijo de hombre, el autor apela a otro recurso, la metaforización de la expresión incorporada. Desaparecen prácticamente las interpolaciones; la expresión guaraní es «reducida» poéticamente en el ámbito contextual, utilizando no el término sino el halo de la voz, el aliento de la lengua. Varios libros de cuentos posteriores afirman y amplían el procedimiento mediante el cual los elementos del idioma autóctono son integrados subrepticamente a la prosa narrativa del autor. Es así como la frase castellana se resquebraja y, por las grietas que revientan desde los soterrados, oscuros estratos, van apareciendo briznas, tufos, pedruscos quemados por el fuego de la lengua profunda, empujados desde adentro hasta los labios de la escritura. La condición de lengua con un alto grado de signos «motivados» (explicables) del guaraní, facilita la tarea aludida.

El procedimiento descrito se amplifica en su última novela, Yo el Supremo, mediante dos recursos principales. El primero aprovecha los resortes del habla popular, los giros, expresiones e idiotismos; la metaforización, atajos, síncopas, ampliaciones, abundamientos, desvíos y retorcimientos que le presta la lengua autóctona al habla popular, para convertir el concepto en imagen, la razón en poesía.

El segundo es más complejo y se basa en una elaboración intelectual consciente del autor, aprovechando la estructura del guaraní: su condición de idioma polisintético o aglutinante, que le permite -con gran ductilidad- construir las unidades sémicas en función de un elemento central, o radical, modificado por la adición múltiple de prefijos y sufijos. El autor aprovecha lúcidamente esta característica del guaraní para obtener «la deformación paródica, alterando la relación entre significante y significado». Ello con el propósito de «contribuir a la organización fónica, mejor dicho polifónica del texto», en primer lugar; y en segundo término, con el fin de «aproximar la escritura a la forma de la lengua hablada, que es la pertinencia del discurso narrativo: el texto es

dialógico, puesto que está fundado en un sistema de contradicciones y oposiciones». Este movimiento dialéctico, hecha de una síntesis de complementarios que se niegan y al mismo tiempo se ligan para integrarse en un segundo sentido complejo, se propone «rescatar la palabra viva, la palabra oral, de la fijeza cadavérica de la escritura». Y el autor -a quien pertenece la serie de citas- concluye mostrando la trama de [70] ese tejido que le permite conseguir su propósito de «inficionar» la escritura en castellano: «Los cambios se producen por adición, supresión e interpolación; por acoplamiento, aglutinación. He seguido en esto el sistema de cambios o transformaciones de la lengua guaraní, por el cual dos o más palabras forman una nueva, alterando radicalmente la relación entre significante y significado y designando una nueva realidad» (36). Es así como Roa Bastos ha logrado forjar el metal de una lengua literaria propia, en cuya aleación profunda el guaraní da la temperatura de la fusión. Una voz que con el componente esencial del idioma indígena suena con tonalidades múltiples y en un registro de resonancia nueva en castellano.

Al subvertir los estamentos de la lengua dominante, el español, o los géneros tradicionales y prestigiosos en ella cultivados, la obra de autores como José María Arguedas y Augusto Roa Bastos está sin duda realizando una operación, consciente o no, de «revancha». Una respuesta al largo proceso colonial marcado por la marginación, el menosprecio o la amenaza de extinción sufrido por las lenguas autóctonas. Una revancha que, al mismo tiempo, constituye un acto de amor, de fecundación de la lengua conquistadora. En efecto se trata de un enriquecimiento evidente de ésta, a la que se incorporan matices e inflexiones inéditas que amplían considerablemente el registro expresivo y las posibilidades semánticas del español.

¿Y las lenguas autóctonas, su futuro? ¿Y la literatura que en ellas se produce, en nuestros días?

Un trabajo emprendido con la colega Jacqueline Baldran (37) nos condujo a la constatación de la existencia de una cuantiosa literatura indígena en nuestros días, escrita, cantada, dicha en las diferentes lenguas amerindias aún vigentes. Los textos, recogidos por especialistas en las distintas lenguas y áreas culturales, dan testimonio de varios aspectos y características de esas manifestaciones (y aquí no se hace la etnocéntrica distinción entre «altas culturas» y las otras; «altas» -se refiere a la azteca, maya y quechua- porque son más semejantes y próximas a las occidentales).

En primer lugar, la condición de producción multívoca, como una emanación del aliento comunitario y una expresión de su voluntad vital, de una innegable afirmación de identidad. Por ello son, al mismo tiempo, un testimonio del pasado; un signo indeleble grabado en la [71] memoria colectiva, en las creencias ancestrales.

En segundo lugar, al tiempo que expresan la voluntad tenaz de supervivencia, esos textos muestran -a diferentes grados- las heridas de la dominación, las huellas de la contaminación y, lo que es más inquietante, los peligros de la desaparición, las amenazas de muerte, por violencia o por asfixia, en la desigual relación de fuerzas que enfrentan esas culturas en su contacto con la «civilización».

Lo que se puede concluir en este dominio es que la perennidad de la palabra profunda, entrañable, medular, esencial, está por encima de la eventual desaparición de la cultura.

En cuanto a las lenguas autóctonas cabe evocar los dos casos más citados en este trabajo.

La Ley que en 1975 oficializó el quechua en el Perú, luego de despertar un explicable entusiasmo, no consiguió, en un lapso de quince años de vigencia, modificar sustancialmente el status de la lengua autóctona. Tanto más que, en 1976, Velazco Alvarado fue destituido de la Presidencia de la República, y con él desapareció la política lingüística que pretendía «remover las estructuras culturales del país». Se requiere un buen lapso para que un texto legislativo pueda influir en un proceso socio-histórico como es la lengua.

Queda el ejemplo del guaraní paraguayo, y su proceso evolutivo en función de su capacidad de adaptación a la realidad socio-lingüística mestiza del país. Desde hace unos años existe una progresiva afirmación de la lengua, favorecida, sin duda, por medidas administrativas «proteccionistas», aunque éstas hayan sido dictadas por el gobierno con un criterio más bien demagógico.

Hay que tener en cuenta una verdad incontestable: el guaraní no alcanzará la plenitud de su status social sino cuando recupere totalmente su dignidad, es decir, cuando los guaraní-hablantes hayan perdido el complejo de inferioridad que les inhibe para producir una obra literaria equiparable a la que se escribe en la otra lengua, el español. [72]

APÉNDICE N° 1

[73]

APÉNDICE N.º 2

PRINCIPALES GRUPOS LINGÜÍSTICOS AMERINDIOS

(Se citan sólo algunos nombres de las lenguas más conocidas).

- A. Eskimo (no pertenecen a las lenguas tradicionalmente dichas «amerindias»).
- B. Na-Dene: Athacaspáh (navajo, apache), tlingit, haida.
- C. Macro-algonquián: algonquián (cheyenne, cree, mic-mac), yurok natchez, wiyot...
- D. Macro-siuán: siux, iroqués, caddo, yuchi.
- E. Hokán: yumán, seri washo, harok jicaque...
- F. Penutian: yokuts, miwok, coos, sahaptin (nariz horadada), chinok mixe, zoque, maya, urú (?)...
- G. Azteca-tanoán: kiowa, tewa, paiute, hopi (pueblo), yaqui, tarahumara, huichol, náhuatl.
- H. Oto-mangueán: otomí, mazateco, mixteco, chinanteco, zapoteco, chatino.
- I. Macro-chibchan: chibcha (cuna, guaymí, dorasco), miskito, xinca, waica, paez, choco, warao...
- J. Gê-bororo-carajá: gê (craho, cayapó, chavante), caingang, machacalí,

botocudo, bororó, carajá.

K. Macro-panoán: pano (cashibo, cashinawa), tacana, mataco, maká, maskoy, guaykurú (toba), nambicuara...

L. Macrocaribe: caribe (wayna, maquiritare), peba, yagua, bora...

M. Quechua-aymara: quechua, aymara, jaqaru.

N. Lenguas andinas diversas: chon (ona), araucano, alakaluf, cahuapana, zaparo...

Ñ. Jívaro.

O. Macro-tucanoan: tucano, catuquina, puinave.

P. Arawak: guajiro, achagua, campa, piro, machiguenga, paressi, amuesha...

Q. Tupí: tupí, guaraní, chiriguano, guarayo, oyampí, cocama, omagua, guayakí, sirionó, arikem, yuruna, tuparí, ramarama, mondé...

R. Lenguas ecuatoriales diversas: timote, cariri, piaroa, zamuco, guahibo, cayuvaya, trumai.

S. Lenguas no clasificadas: keres, yuki, salish (kalispel, chehalis), kwakiuti, tarasco.

César Vallejo y el mestizaje cultural

El primer presupuesto en el enfoque de un tema como el de este trabajo es la razón que me indujo a abordarlo. La poesía de Vallejo es de ruptura; como tal, me interesa saber en qué medida esa quiebra pasa por el mestizaje cultural, sobre todo teniendo en cuenta que esa obra se escribe en un país en el que el encuentro de culturas se produce en forma asaz conflictiva. Considerando, además, que Vallejo, campesino de origen, no ignoraba los componentes esenciales de la cultura aborígen, aunque no hablara el quechua.

Pero antes de abordar propiamente el tema creo necesario decir, en dos palabras, lo que entiendo por mestizaje cultural. Esencialmente se trata, en el caso de América Latina, de la confluencia indígena-española, de la inserción de la tradición hispánica -o de otras, llegadas con el elemento africano o con las olas inmigratorias europeas-, en el tronco de la cultura aborígen. Esta interferencia modifica sustancialmente la situación de base (lengua, tradición, representaciones religiosas y de la naturaleza, etc.). Las modificaciones son tanto más significativas cuanto que ha sido la lengua del conquistador español-portugués la que se ha impuesto como idioma del prestigio social y cultural, como instrumento de dominación, en suma.

En la historia de las letras latinoamericanas existe una búsqueda de identidad que se orienta por dos carriles principales: el lingüístico y el temático. Como resultado del encuentro cultural más dramático de la historia moderna, en que la concepción racionalista y la técnica del Renacimiento se enfrentan con el mundo mágico de los indios, se intenta la apropiación de un lenguaje y la concreción de un contenido en un idioma en cierta medida prestado y dentro de un contexto político balcanizado.

La vía temática es la primera en definirse a través de una literatura de contenido americano, proclamada por el programa de «independencia

literaria» de los románticos, o practicada un siglo después en la novela social posterior a la Revolución mexicana. El camino lingüístico tiende a obtener una quiebra de la pureza idiomática peninsular y a buscar una «lengua nacional» (Sarmiento y otros autores del siglo XIX), o a minar conscientemente la escritura con barbarismos (el Modernismo) o con localismos (el criollismo). De mayores alcances son el negrismo del Caribe o la tarea de autores como Asturias, Arguedas o Roa Bastos, [76] que elaboran su obra sobre el esquema de las estructuras lingüísticas aborígenes.

Hasta ahora la crítica vallejana no ha encarado, que yo sepa, el factor autóctono en el análisis de su obra poética. El propósito de este trabajo es el de buscar trazas de ese elemento en la poesía de Vallejo y formular una hipótesis de trabajo para el enfoque de facetas poco estudiadas del escritor peruano.

Para ello comenzaré por referirme a algunos aspectos de la biografía del poeta, interesantes por lo que pueden ayudar a ver manifestaciones de su visión del mundo. Especialmente importantes son los de la infancia transcurrida en Santiago de Chuco, capital de provincia en los Andes, en donde predominan las tradiciones conservadoras hispánicas, con la utilización de un español más castizo y arcaico que en la costa y en los centros urbanos. Pero al mismo tiempo, es patente y capital el medio ambiente rural, la presencia del indio, de las comunidades indígenas, labores agrícolas, vida agraria del campesino aborigen. Se verá más adelante la presencia subterránea de estos elementos, que en poemas como «Telúrica y magnética» aflora abiertamente a la superficie.

La juventud del poeta transcurre en Trujillo, capital costeña en la que impera una «aristocracia» hispánica muy cerrada. En el grupo bohemio al que perteneció Vallejo se rendía culto a los manes modernistas: cosmopolitismo y comienzo de la aventura vanguardista. Sin duda el ambiente de Trujillo estaba en radical oposición con el de Santiago de Chuco; habría sido el primer choque evidente en la concepción vallejana acerca de ambas culturas. Posteriormente Vallejo va a Lima, en donde predominaba el hibridismo cultural, con predominancia de la tradición «hispánica» (criolla), conservadora, en la cual eran grandes sacerdotes Riva Agüero y Ricardo Palma (exaltación del pasado virreinal). Más tarde, cuando Vallejo ya estaba integrado a la vida parisina, dirá: «Yo no puedo vivir sino en Santiago de Chuco o en París». Oposición terruño-capital cosmopolita.

Al nivel de la lengua es interesante rastrear la evolución operada en los distintos libros. En *Heraldos negros* existe una utilización de palabras quechuas (especialmente en el «Terceto autóctono» de las «Nostalgias imperiales»). Pero este vocabulario pertenecía a la lengua corriente del Perú en esos momentos, no a Vallejo en particular; la temática indigenista estaba en el ambiente, como manifestación del mundo-novismo modernista. En los tres sonetos del citado «Terceto» es posible comprobar que el empleo de tales palabras está hecho, en gran medida, con el criterio modernista (exotismo, eufonía, estetismo) de intercalar vocablos raros en una escritura muy elaborada. Muchas de las palabras en quechua están puestas en bastardilla (caja, huaino), y se puede apreciar -hecho más interesante- la utilización de palabras

autéctonas [77] transformadas en verbos: «que velan tahuasando en el sendero...».

En Trilce se borra el elemento localista, quechuista. Los peruanismos, algunos de origen quechua, son usados con el mismo sentido con que lo usa cualquier escritor peruano. Lo que en este libro predomina es el tecnicismo, el neologismo o el arcaísmo («impresión de que Trilce está hecho a base de diccionario», afirma Américo Ferrari).

En Poemas humanos, además del universalismo existe el movimiento opuesto de vuelta hacia la tierra natal, el terruño, el «lugar». Los dos elementos convergen: el elemento de mestizaje cultural propiamente sería el universalismo («afecto universal»), que trasciende tanto lo español como lo indio, pero que tiene como movimiento complementario y paralelo el llamado del terruño.

Analizando la obra poética de Vallejo globalmente dentro de los enfoques lengua/contenido, se puede ver:

a) En lo que respecta a la lengua, Vallejo desconocía el quechua. No podía pues realizar una ruptura usando las estructuras, los ritmos y el clima espiritual del idioma aborígen, tal como lo hace por ejemplo su compatriota José María Arguedas. En Vallejo parece predominar la tradición hispánica. Pero, ¿cuál es esa tradición en su lenguaje poético? Vemos la evolución de una lengua impregnada de arcaísmos a una reconstrucción personal, a una reinención de un lenguaje, ya por el poder de la fuerza poética, ya por la manifestación de un trasfondo escondido en el inconsciente colectivo, puesto en evidencia por el poeta (especialmente las acumulaciones desgarrantes). Todo esto revela un profundo malestar ante el lenguaje, provocado por la condición de escritor colonizado, es decir la de quien debe expresarse en la lengua heredada de los padres colonizadores, que ha sido impuesta en detrimento de otra, como un sello del colonialismo que necesariamente provoca la sustitución cultural (Albert Memmi dice: «el colonialismo crea colonizados como crea colonizadores, necesariamente»). Esta situación de incomodidad le hace exclamar: «Yo soy un huérfano del lenguaje» (Carta a Ernesto More). Entonces, la angustiada y angustiada búsqueda vallejiana tiende a dominar la lengua española, a agotarla, como expresión de desgarramiento y de desarraigo del escritor colonizado (no olvidar la empresa del mestizo Garcilaso en un perfecto español arcaizante). El uso de arcaísmos, que lo emparenta al Inca Garcilaso, es un primer intento de originalidad. El segundo es el que cumple en Trilce -en cierta medida paralelo al anterior-, al realizar el esfuerzo de creación en base al diccionario. Esta actitud crítica ante la lengua lo conduce al tercer momento de la búsqueda: desintegrar y reconstruir la lengua, en un esfuerzo que recuerda la empresa de otro escritor colonizado, James Joyce. Intentar una explosión del idioma desde el interior del mismo, con los recursos que éste da, llevando la expresión a [78] situaciones límites.

b) En cuanto a la segunda vía, la del tema, no sería fácil afirmar que existe en Vallejo un contenido «nacionalista» de quiebra. Pero para entender el cosmopolitismo o universalismo de nuestro poeta es necesario tener presente de dónde parte el camino que lo conduce al mismo. En su poema «Telúrica y Magnética» (en Poemas humanos), cuyo título es ya una declaración de principios, Vallejo lanza una especie de programa a este

respecto. Pero antes de entrar a analizar este programa, quisiera transcribir un fragmento del ensayo de José Ángel Valente, «El lugar del canto», que nos ayudará a comprender mejor este asunto. «El lugar no tiene representación porque su realidad y su representación no se diferencian. El lugar es el punto o el centro sobre el que se circunscribe el universo. La patria tiene límites o limita; el lugar, no. Por eso tal vez fuera necesario ser más lugareño y menos patriota para fomentar la universalidad» (38).

Vallejo parece adherir a estas reflexiones en la frase clave del citado poema:

Sierra de mi Perú, Perú del mundo,
y Perú al pie del orbe; yo me adhiero.

Del lugar, «la Sierra» (Santiago de Chuco), se pasa al «Perú del mundo», «al pie del orbe». Esta identificación entre lugar y universo pasando por la patria merece aprobación del poeta. Analizando el resto del poema vemos que el Perú rural de Santiago de Chuco, es decir el lugar con todos sus componentes, es el que entusiasma a Vallejo. Al mismo tiempo que rechaza la simbolización convencional de la patria, la del prestigio barato. «¿Cóndores? ¡Me friegan los cóndores!», existe una entrañable puesta en valor de los elementos de la tierra, campesinos: «¡Papales, cebadales, alfalfares, cosa buena!». Exalta las cosas más humildes y cotidianas: habla del «brazo de la siembra», de la siega, de los mugidos, de los útiles, del olor del maíz que camina, acumulando en rápida sucesión metafórica sensaciones múltiples: oigo, huelo y movimiento:

¡Cuaternarios maíces, de opuestos natalicios,

los oigo por los pies cómo se alejan,
los huelo retornar cuando la tierra
tropieza con la técnica del cielo!

La «impuesta noción de patria» -al decir de Valente- está simbolizada en este poema por una evocación infantil del lugar: «¡Oh patrióticos asnos de mi vida!», o la «cristalizada retórica» de la nación, por otro símbolo de su sierra: «¡Vicuña, descendiente nacional de mi [79] mono!».

En fin, todo el programa está formulado a través de sensaciones vitales que evocan el «lugar del canto», en las que existe una delectación epicúrea -gozosa siempre-, como en estos versos:

¡Cuya o cuy para comerlos fritos
con el bravo rocoto de los templos!

es casi una receta culinaria.

Otras veces ese programa está dado por la nostálgica evocación de la infancia, alma del lugar:

Lluvia a base del mediodía,
bajo el techo de tejas donde muere
la infatigable altura
y la tórtola corta en tres su trino.

Nuevamente acumulación de sensaciones gozosas, pese al tono evocativo.

La conclusión del poema es bastante significativa en esta identificación del lugar/universo:

¡Lo entiendo todo en dos flautas
y me doy a entender en una quena!

Es uno de los raros momentos en que Vallejo no tiene problemas con la expresión: una quena le basta, así como dos flautas para entender. «¡Y lo demás, me las pelan!...».

En la citada frase de Vallejo: «Yo no puedo vivir sino en Santiago de Chuco o en París», está explícitamente formulada esta reunión de lo universal cosmopolita con el lugar, la Tierra.

Volviendo a la consideración de esa visión del mundo marcada por el lugar, evocada al comienzo, se puede decir que, en el plano del mestizaje, la cultura aborígen presente en la poesía de Vallejo es la de la tierra, la agricultura: «papales, cebadales, maizales, cosa buena», elevada a mito universal (tierra = madre-madre tierra, para los incas): alimento, tierra, madre, origen, conocimiento.

No está de más evocar que esta presencia del campesino andino, del labriego de la región de Santiago de Chuco, de las tradiciones serranas, de la comunidad indígena, es la que explica inicialmente su simpatía -presente en la poesía- por Rusia y por España, países esencialmente campesinos. Y lo que, en gran medida, decide su opción política. Para Vallejo -como para Mariátegui- en el comunismo existe, en cierta forma, una vuelta a la comunidad indígena. El campesino es modelo de humanidad, como se ha visto en «Telúrica y magnética», como se puede ver en muchos otros poemas, como «Gleba» o en largos pasajes de «España, aparta de mí este cáliz».

Concluyo con la formulación de una hipótesis.

¿Hasta qué punto un autor es consciente de las motivaciones profundas [80] de su obra? ¿Hasta dónde está poniendo en evidencia los resortes de un inconsciente colectivo?

En este sentido, cabe preguntarse el papel que en la obra de Vallejo -desconocedor del quechua por un lado, mas por el otro no ignorante de la cultura indígena- representan algunas características de la cultura indígena. Voy a referirme a algunos elementos presentes en la obra.

1) Cuando en cierta medida convierte al indio en prototipo: «indio después del hombre y antes de él», está poniendo en situación de privilegio, de alguna manera, al factor humano de esa cultura.

2) La noción del tiempo circular, la anulación de la cronología, el tiempo que siempre recomienza, es una noción típicamente indígena, es el tiempo mítico de las llamadas sociedades primitivas. Es la noción de permanencia en lo eterno (elemento interno implícito en el mito).

3) La dualidad que le hace sentirse «huérfano del lenguaje», que le lleva a dudar de su posibilidad expresiva: «combatido por dos aguas encontradas que jamás han de istmarse»; angustia ante el desencuentro de esas «dos aguas», que le conducen a bloqueos expresivos, como cuando dice, en una suprema expresión del conflicto lingüístico: «¡Entonces...! ¡Claro... Entonces... ni palabra!». O estas otras exclamaciones altamente significativas: «Quiero escribir, pero me sale espuma / quiero decir muchísimo y me atollo» («Intensidad y altura»). O también: «Quedéme a

calentar la tinta en que me ahogo».

Sigo preguntándome en qué medida esa sensación de ahogo, de atollamiento, de encebollamiento no es -en parte considerable- el resultado de la imposibilidad de conciliar las culturas encontradas en nuestro mundo mestizo, además de lo que Ferrari apunta al hablar de «una estructura gramatical y un vocabulario que tienden a implicar más que a explicar». Hasta qué punto esta necesidad -tan difícil- de «implicar» no obedece a la necesidad de «resolver a nivel simbólico las contradicciones» resultantes de un encuentro cultural en conflicto. Hasta qué punto en el «cogollo» de la «pirámide escrita» están presentes los elementos de una y otra cultura.

Y me detengo para no ir tan lejos en la hipótesis y plantear por ejemplo, la posibilidad de que los «contrarios inconciliables» de su poesía y las «yuntas», «parejas de significados en conflicto» -que señala acertadamente Ferrari (39)-, sean en alguna medida el resultado de la indeterminación, de la dualidad propia de las culturas míticas, amerindias (mito de los gemelos). Sé que esta suposición causará sobresalto a más de un ortodoxo exégeta imbuido de la ideología occidentalista. [81] Pero en el análisis de las motivaciones profundas de una obra literaria, esta suposición es tan válida como la de atribuir a la poesía de Vallejo un exclusivo origen cultural europeo.

Lo que sí me interesa señalar es la mentalidad colonial que rige gran parte de nuestra crítica: nunca se ha encarado la posibilidad de estudiar la poesía de César Vallejo dentro de una visión del mundo propia de un mestizo cultural, como fue el poeta peruano. [82] [83]

José María Arguedas o la palabra herida

No fue deslumbramiento, esa sensación que hiere por fuera. Sentí el rumor del agua que corre a lo largo de las venas, en lo hondo de la sangre, como el aliento subterráneo de una voz que va impregnando lentamente, implacablemente, irremisiblemente las raíces. Los ríos de palabra horadaban los profundos sustratos de la memoria ancestral compartida y repartida en el espacio que baja de la cordillera hacia los húmedos, calientes túneles de la selva. Así fue el descubrimiento de la obra de José María Arguedas por un mestizo cultural como él. El río subterráneo de todas las voces mezcladas nos unía. Recuerdo del mediador, del instigador, aquel amigo que también había sido mi profesor en la Facultad de Letras, Mariano Morínigo, de quien por entonces era ayudante de cátedra. Era el final del año lectivo en el que nos habíamos ocupado de la narrativa indigenista. Frente al vaso amigo, cuando prolongábamos en el bar de enfrente los entusiastas diálogos del aula, como confesando un secreto, me dijo: «Estoy leyendo una novela que me hace pensar en todas esas obras estudiadas... Quedan como deslucidas, como opacadas. No sé..., resultan como dichas de labios para fuera... Éste habla con las tripas. Te lo pasaré cuando lo termine». Fue mi primer contacto con la escritura de José María Arguedas, con el sonido hueco -como los ruidos de las entrañas- de Los ríos profundos. Insisto, no fue el deslumbramiento; me sentí empapado por la corriente que venía desde dentro, desde el fondo de la

palabra sobria, insondable y poética, traspasado por la música que se guarda en la memoria recóndita, la que traía desde siempre, desde el sumidero del tiempo, que también es el espacio en la cosmovisión indígena.

Cuando después leí sus obras anteriores, los dos libros de cuentos y la novela *Yawar Fiesta*, textos más directos, entendí mejor mi adhesión. En esos cuatro libros encontré la luz que alumbraba la palabra viva que había escuchado desde mi infancia, en guaraní. Los patrones, los mecanismos de esas narraciones no eran los de las demás obras indigenistas, para aludir a un género que podía considerarse próximo, por el tema. La fluidez de la oralidad rescataba los relatos de Arguedas de los esquemas ideologizados y rígidos en que aquéllas se encuadraban. Es más, en un lenguaje matizado que rehuye el tipismo y rechaza el miserabilismo, Arguedas asume ese pedazo oculto y mágico de su mundo mestizo, reivindica -sin programas ni proyectos reductores- su identidad [84] profunda, en la cual los valores indígenas están presentes con la espontaneidad fervorosa de quien los ha vivido en la práctica cotidiana. Y los conserva raigalmente, desde la infancia, a través de la que fue su lengua materna, el quechua.

Arguedas, el contador en la más pura tradición cultural indígena, el hacedor de sueños tejidos con palabras, el taumaturgo que se realiza en la escritura, se vio confrontado, como todos los mestizos culturales, al drama de la formulación de su mensaje. Había en su propia tierra una larga tradición de esa desgarradura, desde el Inca Garcilaso a César Vallejo, para sólo recordar dos hitos. Pese a que nuestro autor escribió en quechua, su realización literaria la tuvo que hacer en el idioma dominante. El desafío era enorme y la respuesta fue magnífica. Pero el precio que se paga por ese doloroso extrañamiento lingüístico es desgarrador. Hay en su escritura la fuerza que da el hecho de escribir con la sangre de las raíces, con la vibración de los nervios, con la indignación de la voz sustituida o impostada. Pero existe también la alegría, el orgullo de poder transponer el fuego de una lengua a la otra, de mantener el temblor, de conservar el aliento originarios. Todo ello se conjuga para conseguir el registro de una palabra singular e inédita, formulada en un español tallado, unas veces, a dentelladas rabiosas, labrado, otras, a pura caricia y levedad de labios por las incisiones etéreas de la oralidad, esas marcas encantatorias que amplían y diversifican poéticamente el discurso, al tiempo que le acuerdan una formidable dimensión polisémica. Pero en esa misma realización anida el consecuente riesgo, el peligro de que la utopía de rescatar el mundo raigal no sea sino un espejismo, presto a desvanecerse en la proximidad del contacto. La superficie de una escritura como la de Arguedas es más que una simple ilusión producida por la reflexión de la luz de las palabras. Detrás y por debajo de esa sobrefaz se produce la refracción hipertrófica de las células de un sueño ancestral; él asume en su voz el destino de una cultura que le habita desde siempre, que remonta a la niñez del tiempo.

Pero se trata de un sueño amenazado, de una cultura de incierto destino, no por defectos intrínsecos, no por falencia de los mitos que la sustentan, sino por las agresiones externas, por la situación de extrema injusticia que la acosa, por la depredación y la degradación de la que son víctimas los valores en que la misma se asienta. Son lenguas y culturas

-las amerindias- que viven en trance de agonía, en el sentido etimológico de lucha, angustia, y en el derivado que incluye la idea de muerte. Y José María Arguedas lo sabe. Él tiene plena conciencia de la amenaza que pesa sobre el destino negado o manipulado de ese mundo que lleva apasionadamente, tormentosamente consigo, en lo más profundo de su ser. Y sufre ante semejante injusticia. Su obra está asentada sobre esa pasión desesperada, se nutre de esa angustia insumisa. [85] Por ello es una literatura trágica la suya, marcada por el signo de la inminencia.

Se puede notar en las tres novelas más importantes de Arguedas una progresión creciente -inconsciente- de la degradación de ese su universo amenazado, una desagregación de los íntimos lazos -míticos- que establecen y mantienen la coherencia en el mismo. La armonía esencial y esperanzada, la luz prístina, fundacional, presentes en *Los ríos profundos*, comienza a empañarse en *Todas las sangres*, las que se confunden en los aluviones migratorios que vacían las entrañas de la tierra sagrada -la sierra-, esa marea humana que, empujada por los malos vientos de la necesidad, de las penurias económicas, de la explotación inhumana, va depositándose en la costa, ese lugar maldito en el que nacen y proliferan todos los males, en el que se degradan las palabras del canto y se deshilacha el manto de los sueños. Pero en esta obra todavía no se produce la desintegración; persiste en ella la esperanza de un mundo nuevo que ha de nacer bajo el signo de una sociedad más consciente, que ha de saber insertar la antigua palabra ancestral en una noción actualizada de justicia.

El proceso de declinación frustrante culmina con *Los zorros de arriba y los zorros de abajo*, en *Chimbote*, ese símbolo premonitorio de la devastación, del desmantelamiento, de la degradación de la sociedad peruana. *Chimbote*, el lugar en que se patentiza la caída, la decadencia de una colectividad en quiebra, moral y económica, en la que se rescinde la dignidad. Ese sitio en que los hombres son apenas restos abandonados en la costa por la resaca después del naufragio. Allí donde el tiempo pierde su norte, en que la lengua se babeliza, extravía el sentido esencial de la comunicación.

La ardua elaboración de la novela coincide con un período penoso -¿causa, efecto?- en la vida del escritor. La misma comienza un año después de la primera tentativa de suicidio. Y corresponde a una constatación, lúcida y dolorosa, de la desgarradura que, como un rayo a golpes diferidos, abatirá el tronco de la palabra, ése que sustenta el árbol de su existencia. Será una tentativa desesperada, cuyo sentido se encuentra -por oposición- en una frase de la respuesta a Julio Cortázar: «Yo soy un hombre feliz y continuaré siéndolo mientras pueda seguir trabajando, aquí o allá» (julio de 1969). Pero el veneno del desencanto ya le había llegado a las venas, le había corroído la esperanza. Un fuego negro le abrasa las entrañas: la irresistible pulsión de la muerte. Nótese la desesperada, la calma, la lúcida determinación en la siguiente frase de su carta de despedida: «Me retiro ahora porque siento, he comprendido que ya no tengo energía e iluminación para seguir trabajando, es decir, para justificar la vida». Era el 27 de diciembre del mismo año, la víspera del día en que se disparó un tiro en la sien, frente a los destinatarios [86] de su misiva, sus estudiantes de la Universidad Agraria de Lima. Como esos indígenas comunitarios que se sienten desvalidos, incapaces para

«trabajar», él advierte que ya no podrá labrar la tierra de la palabra, aportar su parte de sustento a la comunidad, y decide eliminarse, internarse en el monte del silencio definitivo. El destino trágico, implacable que durante toda su vida le estuvo aguitando, acechando, se cierra así al apagarse el halo de su voz. Ésta era la justificación de su existir, y cuando la misma se le va extinguiendo, su vida carece de sentido; una sola salida le resta. Y como siempre lo hizo, asume su destino con inflexible honradez, con total honestidad. José María Arguedas muere de un mal que le aquejó toda la vida: la escritura. Muere de no poder escribir, porque siente que le falta el aire, la respiración de la palabra.

No siempre la vida del escritor está en acuerdo con la obra. Más de una vez se producen desencuentros, contradicciones, oposiciones entre aquél y ésta; inclusive negaciones, reniegos, apostasías y traiciones. No es el caso de José María Arguedas, quien fue leal a su palabra, hasta la muerte: asumir el necesario silencio para no menoscabarla, para no serle infiel. Fue un hombre de una sola pieza, que supo hacer coincidir la voz con la acción, el sueño con la realidad. Y cuando vio amenazada esa armonía, tuvo el coraje de pagar con su vida la preservación de la imprescindible -para él- coherencia.

Tuve la alegría, la satisfacción de conocerlo (honor es una palabra demasiado ampulosa y retórica para aplicarla a su persona; no le habría agradado, estoy seguro). Nuestros primeros contactos fueron epistolares. Le escribí acerca de la posible publicación, en francés, de su novela *El Sexto*, que una amiga estaba dispuesta a traducir. Le pedía autorización para presentarla a una editorial en la que, por entonces, yo era lector. Naturalmente, a renglón seguido le hablaba de su obra, doblemente admirada, por su calidad en sí y por los lazos subterráneos que a ella me unían en mi condición de mestizo cultural. La respuesta no se hizo esperar. Su carta estaba impregnada de una rara modestia, plena de grandeza, no la falsa modestia reptante que busca el halago zalamero. Aceptaba encantado la posibilidad de la versión francesa de *El Sexto*, fundamentando con toda naturalidad su agradecida aquiescencia: «Es un libro que quiero mucho, porque lo he padecido. Aunque sé que es una novela que no está en la línea del resto de mi trabajo literario, tengo debilidad por ella, pues esas páginas las he vivido -en la prisión- con dolor». Sus palabras tenían una carga de gran sinceridad. Y otra de igual generosidad. Se explayó largamente sobre su «trabajo», agradeciendo mis modestos comentarios. «Veo que hay una corriente que pasa -decía-, que nos entendemos». Y para mi sorpresa me habló de *Alcor*, revista que yo había dirigido en Paraguay y que él conocía gracias al canje que manteníamos con universidades latinoamericanas, [87] especialmente. «Es la mejor revista de América, porque a la calidad se agrega el coraje de publicarla en un país sometido por una atroz dictadura», exclamaba en un raptó de generoso estímulo.

Un tiempo después lo conocí personalmente, en ocasión de un seminario sobre la situación agraria en América Latina, realizado en octubre de 1965 en París, en el que participó como ponente. Sus intervenciones revelaban al antropólogo que conocía sus temas por haber vivido las situaciones, no como un simple investigador que observa los fenómenos desde el exterior.

Sus propuestas añadían al aspecto práctico y científico la dimensión poética; a menudo se resumían en la relación de un mito que descuajaba el problema como si se tratara de un arbusto con las raíces al aire. Tuve la alegría de compartir con él dos largos momentos de conversación, mano a mano. El mismo ritmo calmo en el decir -que ya conocía por las cartas-, la misma modestia sin remilgos, el tono mesurado de la voz, que no excluía el fervor contagioso cuando abordaba los temas que le apasionaban -prioritarios en esas ocasiones-, y una entusiasta curiosidad por conocer una realidad que sabía próxima, la situación de la lengua y la cultura guaraníes. Su conversación pausada estaba tachonada de silencios cargados, de elocuentes agujeros sigilosos que convocaban -tanto como sus palabras- los valores, los sueños compartidos, las angustias, los temores comunes. Su convicción era tal que exaltaba hasta la inquietud, al tiempo que el susurro de su voz serenaba el ánimo. Inolvidable, entrañable personaje. José María Arguedas, el hombre, era idéntico a su escritura, cargada de tanta generosa luz. Por eso es que su vida está tan ligada a su obra, a su palabra. Y su muerte a la amenaza del silencio que sintió venir cuando se le derrumbaba por dentro el universo que llevaba en la tierra del pecho.

La última carta suya es de mayo del 69, pocos meses antes del trágico desenlace. Con la habitual modestia, con la espontánea candidez y sinceridad que le caracterizaban, agradece lo que considera una deferencia. «Me siento feliz. ¡Mi diario acordándose de mí...!», se exclama. Con la misma natural franqueza se refiere a su obra. «La noticia que me da usted (la publicación de un texto suyo en Le Monde) me ha verdaderamente emocionado y sorprendido...». Y sin ninguna falsa modestia, con entera llaneza agrega «...aunque después, la verdad es que me parece más o menos explicable y hasta justificable. Mi caso es bastante sui generis en la literatura hispanoamericana». ¡Admirable sinceridad la de este hombre íntegro y transparente, incapaz de simulaciones hipócritas, de dobleces retorcidas! Púdicamente, en un párrafo escrito a media voz, deja entrever la perturbación ansiosa que le conturbaba, que le roía las entrañas y a las que El zorro de arriba y el zorro de abajo servía de exutorio. «Ya le enteraremos de esto», dice en actitud despersonalizante [88] -el uso de la primera persona plural-, al tiempo de manifestar su deseo de compartir su angustia, como cuando en un café de algún otoño parisino compartimos el vino y la esperanza, la palabra y los temores, la luz y los silencios.

Augusto Roa Bastos, autor que está unido a José María Arguedas por múltiples características referentes a los componentes mestizos básicos de la escritura, me contó una anécdota que considero reveladora. Ambos coincidieron en un coloquio de escritores latinoamericanos y el azar hizo que fueran alojados en el mismo cuarto de hotel. La conversación sobre el tema de la escritura, que les apasionaba a los dos por las circunstancias comunes que los unían, se prolongó en la habitación. Aquella noche Arguedas se aplicó entusiastamente a hablar de una futura novela; el compañero le escuchaba fascinado. Al cabo de un buen rato de seguir el hilo encantatorio del relato, tortuoso y quimérico por momentos, Roa Bastos se alzó en el lecho vecino apoyándose en el codo y miró al apasionado contador. Sólo allí reparó que Arguedas se había quedado dormido -el otro no sabría decir en qué momento-, lo cual no le había

impedido continuar con su arrebatada y fascinante narración.

Posiblemente, durante toda su existencia José María Arguedas no hizo sino vivir -escribir- el sueño recóndito y portentoso que le habitó desde la infancia; soñar las voces ancestrales que su escritura fijaba con rasgos sonambúlicos. Cuando se percató de que ese sueño podía desvanecerse sin madurar, que el mundo de su palabra taumatúrgica estaba amenazado, optó por sumergirse en ese otro sueño, más largo y sin retorno, sin resquebrajaduras, sin sombra de vacío. [89]

Horacio Quiroga: La tercera orilla de la frontera
(El guaraní en la escritura quiroguiana)

En un lúcido estudio, Edmundo Gómez Mango (40) corrobora la relación privilegiada de la escritura de Horacio Quiroga con las Misiones, ese territorio de fronteras enclavado entre la Argentina -de la cual hace parte-, Brasil y Paraguay, a los que debe agregarse un cuarto límite arcifinio: la palabra uruguaya-universal del narrador. En el cuento «Un peón» (41), el protagonista, es descrito lingüísticamente con estas palabras: «...hablaba una lengua de frontera, mezcla de portugués-español-guaraní, fuertemente sabrosa». En otro relato, «Caza del tigre» (42), pone en boca del relator lo siguiente: «Las gentes de la frontera hablan así, mezclando los idiomas». La misma alusión directa a la lengua -guaraní en este caso- mezclada y fronteriza, se encuentra en el cuento «Los precursores» (43). Allí el protagonista dice: «...me hago entender en la castilla. Pero los que hemos gateado hablando guaraní, ninguno de esos nunca no podemos olvidarlo del todo...». Y más adelante: «...la guaraní que siempre se me atraviesa» (aquí el uso del artículo femenino la obedece al hecho de que en guaraní no existe esa partícula en la función que tiene en castellano, y que además no existe la distinción gramatical de los géneros, sino sólo la diferencia de sexos).

La caracterización, ratificada en los textos del autor, es aplicable al tono de toda su escritura hecha a partir de su capital, definitiva experiencia misionera. Coincido totalmente con Gómez Mango cuando afirma que «Misiones, como territorio es tiempo y espacio, fondo y figura, mágico y alucinante, de lo mejor de su narrar [...] Es en el cuento de monte, en el cuento de Misiones donde Quiroga encuentra las misiones, la misión de su escritura».

El propósito del presente trabajo es realizar algunas exploraciones geo-lingüísticas y culturales en una de las orillas de esa tierra fronteriza, el tercer linde habitado por el peón del cuento en la enumeración hecha por el narrador. Me propongo dar cuenta no sólo de la impregnación guaraní propia a la escritura «misionera» de Quiroga, sino de la sutileza en la utilización de ciertos mecanismos de esa lengua, de la profundidad con que cala la cultura indígena la permeable tierra de su palabra. Esto es más perceptible para el guaraní-hablante, condición [90] que me mueve a encarar este aspecto poco estudiado de la escritura de Horacio Quiroga.

Se impone una aclaración previa: cuando digo «lengua guaraní» o «cultura indígena» me refiero a los elementos que de ellas quedaron en el

habla y la cultura mestizas de las regiones antiguamente ocupadas por el pueblo guaraní, es decir en este caso Misiones y Corrientes en Argentina, sur del Brasil y Paraguay. No hablo pues de los grupos aborígenes aún existentes (en especial los mbya) que habitan a ambos lados del río Paraná, que usan un dialecto guaraní no «contaminado», habiendo conservado sus costumbres ancestrales. Los personajes de Quiroga son los primeros, no los segundos.

¿Era consciente el autor de la incorporación lingüística operada en sus cuentos? Pregunta difícil de contestar. Lo que sí puede constatarse es su preocupación por los recursos de la escritura, a los más diferentes niveles. Desde el punto de vista aquí planteado, el escritor tenía una clara idea de los peligros en que puede caer un narrador que aborda temas como los de sus cuentos monteses. Ello se comprueba en el siguiente párrafo de su reflexión sobre el género:

Un relato de folklore se consigue generalmente ofreciendo al lector un paisaje gratuito y un diálogo en español mal hablado (44).

Es interesante constatar el vigor con que anatematiza la facilidad folclorista de una cierta literatura, por entonces en boga. Es como si el mismo quisiera ponerse en guardia contra el peligro que le acecha por parte de esas fieras lexicológicas en la selva de palabras que transitan en sus cuentos. En efecto, nada más resbaladizo que los temas de sus cuentos misioneros para caer en el localismo epidérmico y efectista. Sobre el «paisaje gratuito» volveré. La utilización de elementos de un idioma con un sistema muy diferente al de la lengua en que escribe, es proclive a ese deslizamiento. Leyendo esos cuentos, se constata que usa muchas palabras en guaraní. En ello cumple estrictamente el principio al que se refiere en el mismo artículo, unos párrafos más adelante:

He observado con sorpresa que algunos cuentistas de folklore cuidan de explicar con llamadas al pie, o en el texto mismo el significado de las expresiones de ambiente. Esto es un error. La impresión de ambiente no se obtiene sino con un gran desenfado, que nos hace dar por perfectamente conocidos los términos y detalles de vida del país. Toda nota explicativa en un relato de ambiente es una cobardía (45).

Sorprende la lucidez y el rigor del juicio categórico acerca de un recurso retorcido y bastardo que, en esos momentos, tenía una generalizada práctica en la narrativa latinoamericana. No se debe olvidar que es la época en que el indigenismo, en el auge de su expresión, había consagrado [91] el expediente denunciado por Quiroga como un vicio. La práctica del «mechado» de palabras autóctonas, traducidas al pie de páginas o repertoriadas en un vocabulario final, estaba de moda. Es más, era el recurso al que una concepción miope apelaba para conseguir «autenticidad». El discutible procedimiento, enérgicamente estigmatizado por Quiroga, correspondía en realidad a la necesidad de justificación de esos escritores que, desconociendo en general la lengua indígena, recurrían al recurso postizo de la prosa variopinta, en la que los vocablos aborígenes rescataban la mala conciencia sin agregar la más mínima calidad literaria,

el menor sello de la buscada autenticidad. Sin embargo, él usa «expresiones de ambiente», sin caer en el folclorismo. Cabe entonces ver cuáles son los mecanismos y los efectos de la incorporación de términos o expresiones guaraníes por parte de Quiroga. Iré de lo más evidente y directo a lo más complejo y sutil.

Antes que nada, cabe hablar de la ya evocada «impregnación» de la escritura quiroguiana por eso que se puede llamar la materia guaraní. La recuperación de ese aliento pasa por diferentes canales. A veces se trata de la integración de índices explícitos. Es el expediente utilizado en el cuento «El paso del Yabebirí» (46). La primera frase usa el recurso etimológico: «En el río Yabebirí, que está en Misiones, hay muchas rayas, porque Yabebirí quiere decir precisamente 'Río-de-las-rayas'». En efecto, javevyi (escrita en la grafía actual) significa raya y y, agua o río (la r intermedia es un elemento eufónico, ya que en el guaraní consonantes y vocales alternan necesariamente). Más adelante, en el mismo relato, se lee: «-¡NI NUNCA!- respondieron las rayas. (Ellas dijeron «ni nunca» porque así dicen los que hablan guaraní, como en Misiones)». En efecto, esa reiteración de la negación a través de dos partículas es traducción literal del nahániri-eté, con que en guaraní se hace la negación reforzada mediante el adverbio correspondiente al que se agrega el sufijo intensificador eté.

El mismo expediente explícito se usa en «Caza del tigre», en donde luego de una frase literalmente traducida del guaraní, el narrador dice: «Este hombre era misionero, o correntino, o formoseño, o paraguayo. En ninguna otra región del mundo se habla así». El autor convoca aquí el Paraguay y las tres provincias argentinas próximas que en su conjunto constituyen el núcleo en que se usa como lengua corriente la expresión dialectal denominada guaraní criollo o mestizo.

Un segundo mecanismo utiliza la incorporación pura y simple de términos o expresiones guaraníes en el texto. En este caso, varios procedimientos son posibles.

a) El vocablo se incrusta en la escritura y es digerido por el relato mismo, sin jamás apelar a la tentación de las llamadas al pie, que como se ha visto, el narrador condena como «un error» o «una cobardía». [92] Aplica con total coherencia la regla del «gran desenfado, que nos hace dar por perfectamente conocidos los términos y detalles». A continuación van algunos ejemplos significativos de la citada utilización.

En el cuento «Un peón», el protagonista, luego de hacer un formidable trabajo de perforación en la piedra dura, «bloques de hierro manganesico veteados de arenisca quemada, y tan duros que repelen la barreta con un grito agudo y corto...», le dice al patrón

-¡Pedro do diavo!... ¡Quedó curubica!...

El término curubica (Kuruvíka en la grafía actual), significa fragmentos, cascajos, piedra desmenuzada. Aunque no comprenda íntegramente, el lector corriente y advertido entiende perfectamente el sentido del vocablo gracias al desarrollo precedente de la acción cumplida por el peón brasileño. Es la regla del «gran desenfado», mucho más radical que el uso del término portugués «diavo», cuya semejanza con «diablo» es de más fácil comprensión, (pese a que, en la actualidad, el término

curuvica ya ha sido admitido por la Academia Española de la Lengua).

Ejemplos de incrustaciones diversas se encuentran a profusión en el cuento «Los precursores», uno de los que de manera más evidente revelan la impregnación guaraní, y ello porque el protagonista-narrador es un mestizo cultural «medio letrado», tal cual se presenta en las primeras líneas al explicar cómo, «de tanto hablar con los catés», ha conseguido hacerse entender en «la castilla». El vocablo caté (apócope de categoría) es un neologismo muy usado en su significado de «elegante», «gente cultivada». El mismo no es explicado, como tampoco otra expresión mezclada que, ambas, se entienden en el contexto narrativo; me refiero a: «Era de Holanda, de Allaité». Este vocablo, que se vuelve genérico y comienza con mayúscula, combina el adverbio castellano allá con el sufijo de intensidad guaraní ité, para dar la noción que un mestizo puede tener de un lugar remoto que se llama Holanda, según le han dicho. Creo que se trata de un excelente logro de la técnica quiroguiana del «gran desenfado».

Otro ejemplo, reiterado a todo lo largo de los cuentos misioneros, es el uso del pronombre personal posesivo de primera persona guaraní, che, equivalente a mi. El uso de che, especialmente con «che amigo» (que luego se contrajo en chamigo), es un recurso reiterado para ir consiguiendo la atmósfera, el «ambiente» propio a la presencia de lo guaraní. Al mismo resorte obedece la incorporación de interjecciones de entusiasmo como iponá (o iporâ, lindo físico o moral) o expresiones de insulto, como añamemby, o Añá. A propósito de esas interjecciones existen algunos índices explícitos referentes a su función y alcance. Así en el cuento «En el Yabebirí», se dice: «Barbotaba sordas injurias en guaraní», y en «Los mensú», se habla de «los anatemas de la lengua [93] natal». Como se puede comprobar, Quiroga utiliza las interjecciones en lengua indígena para traducir momentos emocionales intensos (alegría, pena, rabia), tal cual es práctica corriente en el mundo cultural mestizo de influencia guaraní. El narrador comprende perfectamente un rasgo cultural definitorio de esa colectividad, y lo usa en forma muy pertinente y eficaz.

Otra influencia neta del guaraní en la expresión del relator mestizo de «Los precursores» -y en otros cuentos- es la mezcla del tú con el usted: «A usted le importaría, patrón, meterte en las necesidades de los peones...», y más adelante: «¡Qué te gustaría a usted haber visto...!». Estas fórmulas, lejos de ser expresiones de un «español mal hablado», son rasgos característicos del castellano de influencia guaraní, lengua ésta en la que no existe diferencia entre ambos pronombres, tú y usted; en ambos casos se usa el nde. La señal de respeto, la noción de jerarquía tienen otras marcas, que no son las del pronombre como en español (por ejemplo el uso de karái, señor, que el narrador utiliza en un pasaje de este cuento o en otros relatos). El mismo desajuste en cuanto a la concordancia, o a las metamorfosis en función de reacomodos al nivel morfo-sintáctico en el paso del guaraní a la expresión castellana mestiza, se opera con frases como «Entonces... ¿Yo también es para venir?»; o «La cosa iba lindo» (ver más arriba lo concerniente al género), o «...Me mandó a decir el otro mi hermano...» (en guaraní existe una marca reforzada del posesivo, que pasa aquí a través del uso de los dos pronombres). Otros textos contienen ejemplos semejantes, como: «Me hallo enfermo grande...» («Los mensú»), o «¡Che amigo! ¡Lindo que viniste por aquí!» («Caza del

tigre»).

Otra forma de la influencia del guaraní en el habla mestiza de la región es la utilización de la proposición por en vez de a o en, es decir con función locativa. Tal los casos en «Los precursores»: «...los patrones le habían echado por su cara...» (en vez de «echado en cara»; véase además el uso del posesivo su); o «Algunos corajudos se acercaban después por la mesa»... (en lugar de «a la mesa»). Se trata de la traducción de la posposición locativa guaraní -re o -hese (en sentido propio o figurado).

Una utilización divertida de ese sistema de sustituciones y equivalencias, aquí en función fonética, es el nombre del «gringo Van Swieten», que es llamado Vansuite. Como afirmé más arriba, el guaraní tiene el sistema obligatorio vocal-consonante, sin que el último fonema pueda ser consonántico. De allí la supresión de la n final y de la e intermedia, pues si no habría una sucesión de dos vocales, quedando en este caso sólo la más fuerte, la i en formación diptongal. Personalmente me resulta especialmente simpática la adaptación, pues me recuerda el cambio operado en el apellido del boticario alemán de mi pueblo, [94] que de Reiniger (que él pronunciaba Ráiniger), pasó a llamarse don Remigio, nombre más fácil y más familiar.

b) Existe otro procedimiento en el que Horacio Quiroga es un precursor incontestable: el que evitando las impertinentes llamadas al pie, utiliza con total desenfado expresiones en la lengua indígena, las que de inmediato son desarrolladas, vertidas con equivalentes implícitos o mediante metáforas dentro del propio contexto narrativo. El citado recurso ha sido utilizado en forma intensa, posteriormente, por autores como Miguel Ángel Asturias, José María Arguedas o Augusto Roa Bastos (47), cuyas obras guardan relaciones raigales con diferentes culturas amerindias. Rechazando el burdo procedimiento de las interpolaciones molestas de los indigenistas, Quiroga consigue incorporar el aliento de la lengua indígena, sin hacer concesiones de tipo folclorista.

Algunos ejemplos del evocado procedimiento servirán para comprender el alcance literario y la eficacia del mismo.

En «Un peón», el relator-patrón reflexiona sobre el trabajo a encomendar a su empleado: «Desde tiempo atrás había alimentado yo la esperanza de reponer algún día los cinco bocayás que faltaban en el círculo de palmeras alrededor de la casa» La palabra bocayá (o mbokayá = acrocopia totai), una palmácea, remite al término genérico palmera, que da la equivalencia y la explícita.

El título de «Los mensú» es aclarado en el comienzo del cuento: «Cayetano Maidana y Esteban Podeley, peones de obrajes, volvían a Posadas [...] Cayé -mensualero- llegaba...». El párrafo nos informa que la palabra «mensú» es un apócope de «mensualero» (en el contexto de la fonética guaraní, en la que no se conoce la l), y que se trata de un «peón de obraje». Como se puede comprobar, el mismo procedimiento de apócope es aplicado al nombre del personaje, Cayé.

Otro ejemplo, inserto en el mismo relato: «Cayé cortó doce tacuaras sin más prolija elección y Podeley, cuyas últimas fuerzas fueron dedicadas a cortar isipós, tuvo apenas tiempo de hacerlo antes de arrollarse a tiritar.

Cayé, pues, construyó sólo la jangada -diez tacuaras atadas

longitudinalmente con lianas, llevando en cada extremo una atravesada». La recomposición de los implementos empleados para construir la rústica jangada da la clave del cuerpo extraño guaraní isipó (o ysyópó): diez tacuaras más dos en los extremos (las 12 cortadas), todas atadas con lianas; el cuerpo extraño ha sido integrado a la jangada de palabras del relato y la navegación continúa naturalmente a la deriva tormentosa del Paraná.

Un tercer ejemplo se encuentra en el mismo cuento cuando el relator hace un sucinto recuento de las actividades en la jornada del «mensú». [95] Termina con «para concluir de noche [...] con el yopará del mediodía». Tres líneas más arriba habla de esta comida: «el almuerzo -esta vez porotos y maíz flotando en la inevitable grasa». Con lo cual se da la composición del «yopará», que en guaraní significa genéricamente mezcla designando en particular aquí un cocido rústico compuesto de una mezcla de los citados dos granos.

En el relato «Los precursores» utiliza el mismo recurso al que se agrega un sistema posterior de carambola con la expresión opama. Dice. «La cosa empezó entre el gringo Vansuite, el tuerto Mallaria, el turco Taruch, el gallego Gracián... y opama. Te lo digo de veras: ni uno más». El procedimiento es idéntico a los casos ya citados: opama (opa = se acabó y ma = ya), está significado por el «ni uno más» final. Dos inclusiones posteriores de la misma palabra son los golpes que resultan del pase de carambola. Dice el primero: «Sin mirar siquiera los cartelones que llenaban las puertas aceptamos el bárbaro pliego de condiciones... y opama». Y el segundo: «pero el gringo Vansuite no era mensú. La sacudida del movimiento lo alcanzó de rebote en la cabeza, medio tabuí, como te he dicho. Creyó que lo perseguían... Y opama». La referencia de las dos inclusiones es el primer basta, y en ambos casos el opama no por casualidad, está ubicado en fin de frase. El término tabuí (o tavy), estado paranoico que empuja a Vansuite a suicidarse, está justificado en el párrafo precedente: «Yo creo que Vansuite había sido siempre loco-tabuí, decimos».

c) El cuento «Yaguaí», lleno de ternura, es un ejemplo diferente del mismo procedimiento. A lo largo de todo el relato se ven las andanzas del pequeño fox-terrier pero en ningún momento se traduce el término que da nombre al cuento. Sólo al final, cuando la fidelidad del perrito lo devuelve a la casa, y por error es matado por su propio dueño, en ese momento intenso y doloroso, la conversación entre éste y su hija revela el significado del título.

De pésimo humor volvió a la casa, y la primera pregunta de Julia fue por el perro chico.

-¿Murió, papá?

-Sí, allá en el pozo... Es Yaguaí.

(Los subrayados son míos. Yaguaí viene de yagua = perro, y i = pequeño).

En «Yaguaí» se trata de una larga y perfecta parábola cuyo punto inicial es el título del cuento y que luego de una poética trayectoria culmina con la muerte -casi filicidio- del fiel «perro chico».

d) Para terminar con la ejemplificación del mecanismo usado con tanta

maestría por Quiroga, quiero evocar dos casos especiales. Hasta aquí se ha visto que el recurso implica la utilización de un «término de ambiente» (una expresión guaraní) integrado, digerido en el contexto [96] narrativo, sin apelar al grosero método de la llamada al pie. Los casos siguientes son aún más sutiles, y como guaraní-hablante y como mestizo cultural confieso que me sorprenden, despertando -todavía más- mi admiración.

El primero está en el cuento «Alambre de púa» (48), en el que los protagonistas son dos caballos y un toro, Barigüí, acerca del cual se establece este diálogo.

-¡El toro Barigüí! Él puede más que los alambrados malos.

-¿Alambrados?... ¿Pasa?

-¡Todo!, alambre de púa también...

La trama del relato gira en torno al enfrentamiento entre el dueño del campo por proteger su cultivo de avena y la fuerza incontenible, el brío de Barigüí, que «puede más que los alambrados, puede ¡todo!». Ahora bien, ¿qué significa Barigüí? Es aquí donde el nombre del toro llama la atención del guaraní hablante. Barigüí (o mbarigüí) es el nombre de un insecto... de dos a cuatro milímetros de longitud. Parecería raro designar a un enorme y poderoso toro con el nombre de un minúsculo insecto. Pero resulta que el mbarigüí, polvorín o jején en castellano, es una terrible bestezuela hematófaga, cuya picadura muy dolorosa es además pruriginosa y tiene consecuencias duraderas por bastante tiempo. Y lo que es más, la pequeñez y la conformación corporal le permiten atravesar cualquier tejido, por más espeso que sea. De allí sin duda el origen del nombre dado al toro, que atraviesa todas las vallas para cometer sus temidas tropelías. Es la única relación, por oposición de volumen y coincidencia de poder de perforación, que puede existir entre el inmenso vacuno y el diminuto mosquito. Todo el juego de relaciones contrapuestas y concordantes pasan por la ironía del nombre guaraní del toro dentro, de un sistema de correspondencias insólitas. Y ello no es evidente sino a un nivel de implícitos en que el significado equívoco de contrastes caricaturescos provocados son propios a la economía semántica del guaraní.

El último ejemplo al que voy a aludir se refiere al breve cuento: «En el Yabebirí» (49). Se trata de una experiencia de caza, una jornada -especialmente nocturna- compartida entre el narrador y el cazador Leoncio Cubilla, víctima de un feroz ataque de chucho. En realidad, el protagonista incuestionable es el aguará que Cubilla cree ver en su delirio febril. Los gritos del cazador -«¡El aguará!, ¡el aguará va a venir!»- van creando una atmósfera alucinatoria que se va intensificando, cargándose de presagios inquietantes en medio de la tormenta, los truenos y relámpagos «sobre el cielo lívido». El clima de alucinación sigue creciendo con las visiones sonambúlicas del cazador y con sus gritos: «¡El aguará se va a tomar toda el agua!», detalle éste sobre el que insiste. Su delirio parece materializarse, por momentos: «Y en ese instante, [97] entre ráfagas de viento, oímos claro y distinto el aullido de un aguará. ¡Qué escalofrío me recorrió! No era para mí el aullido de un aguará cualquiera, sino de 'ese' aguará extraordinario que Cubilla estaba olfateando desde las doce de la noche». Ese aguará cuya «silueta inmóvil y

cargada de hombros» el narrador dice haber divisado entre relámpagos, sobre el que dispara su escopeta con la siguiente constatación: «Cuando pude ver de nuevo, el páramo de greda estaba desierto; no había sentido ni un grito». La carga de fantasmagoría está dada por la insistencia de los gritos del cazador que contrastan con la posible realidad: «Tal vez si mi hombre hubiera dicho que el aguará nos comería, o cosa así, no habría visto en ello más que una lógica sobreexcitación de cazador enfermo. Pero lo que conturbaba era ese detalle de brutal realidad ya fantástico por su excesiva verosimilitud: 'a pesar de todo', el animal vendría a tomarse 'nuestra' agua». El clima fantástico adquiere una extraordinaria tensión que recuerda al «Horla», personaje indefinible y obsesivo, ente inmaterial y sin embargo tan real, que asedia al protagonista en el cuento de Maupassant. De repente me doy cuenta que yo tampoco di la equivalencia del término aguará, porque en realidad no designa aquí simbólicamente sino a la muerte, que Cubilla percibe en su delirio nocturno -desde la medianoche, hora de presagios si las hay- y que, al final del cuento nos enteramos, ha venido poco después a beberse el agua de su vida (50).

La presencia de la cultura guaraní, ese tercer límite en la escritura fronteriza de Horacio Quiroga, no se reduce al elemento lingüístico. Existen otros factores marcantes, de entre los cuales apuntaré dos o tres.

Se destaca muy bien en su narrativa de mayor intensidad, la que se relaciona con Misiones, el rol que tiene la geografía, la naturaleza; la relación del hombre con los animales; la presencia del monte, la del río, la del calor infernal durante el día, el frío glacial en las noches. En fin, todo lo que hace a ese dominio conocido con el nombre vago de ecosistema. Indudablemente el narrador tiene una información sobre esos elementos, aprendida en los libros, pero sobre todo en la vida cotidiana, en las tareas y los días de su intensa existencia misionera, asumida plenamente, casi como un destino. En todo caso, como un pleno destino literario.

Napoleón Baccino Ponce de León (51) muestra bien las características de esa relación de equilibrio inestable entre el habitante y su medio natural en la narrativa de Quiroga. De un enfrentamiento inicial entre el hombre y el símbolo vivo de la selva, los animales -con insistencia en la víbora-, se pasa a una reconciliación, a una relación de convivencia armoniosa en la que el narrador transfiere a menudo el foco de la acción al animal, casi siempre para poner de manifiesto el peligro que ese «intruso» [98] depredador representa para el equilibrio de la naturaleza, de la especie toda, en la que la insensibilidad o la ambición termina por amenazar la propia existencia humana. Napoleón Baccino sigue la trayectoria de ese cambio en la obra de Quiroga, demostrando que el mismo coincide con la visión adquirida en contacto con la selva misionera. Para el crítico, «La vuelta de Anaconda» representa el paso del «cuento al mito», vale decir la metamorfosis de ese temido espécimen que, de enemigo, pasa a ser el símbolo de la continuidad de la vida. Coincido con Napoleón Baccino en su hipótesis y sólo quiero insistir en el origen de esta actitud, que el comentarista califica de «conciencia ecológica». Es indudable que el contacto fecundo del narrador con la tradición popular de Misiones, profundamente impregnada por elementos culturales guaraníes, se halla en la raíz de ese cambio de óptica. El recurso de la humanización de

los animales, que hablan entre ellos y con los humanos, constituye una constante en toda la tradición oral guaraní-mestiza, y se entronca con las peripecias de los gemelos míticos -Kuarahy/Sol y Jasy/Luna-, cuya presencia en la cosmogonía es el segundo eje capital del ciclo de la vida comunitaria entre los guaraníes. Napoleón Baccino alude al papel de la víbora en esta cultura, y muestra su enorme importancia en la mitología aborígen. La víbora que, por rara coincidencia con la cristiana, es el primer ser que «ensucia» la superficie de la Tierra en la cosmogonía mbya-guaraní.

Además del rol protagónico que cumplen animales sagrados como la víbora o el jaguar, es pertinente recordar la función mito-genética de otros como el aguará en el comentado cuento «En el Yabebirí». El mismo expediente es destacable a propósito del «Yasy-yateré», esta vez con la utilización de una variante de un tema muy presente en la mitología guaraní y mestiza, hasta nuestros días. Pero esto es motivo de otro trabajo. Lo que sí cabe insistir es en la importancia que posee en la cuentística de Quiroga la temática de los animales, profundamente inspirada por elementos de la cultura guaraní. Igual cosa se puede afirmar en lo que respecta a muchos motivos míticos o mito-genéticos, que a menudo guardan relación con el universo animal.

Un último elemento, de indudable relación con la cultura guaraní es el papel que tiene la oralidad en la cuentística de Quiroga. En su principal reflexión sobre el género, «Retórica del cuento» (1928) (52), el autor alude explícitamente al tema: «El cuento literario, nos dice aquella («una nueva retórica»), consta de los mismos elementos sucintos que el cuento oral, y es como éste un relato de una historia bastante interesante y suficientemente breve para que absorba toda nuestra atención». Evidentemente, a esa altura de su tarea literaria, ya bien impregnado de la primera experiencia misionera, intensificada en la perspectiva de la obra y de la reflexión, Quiroga define el cuento en lo [99] que más le acerca a su expresión oral: «historia interesante», es decir dependiente de los efectos que se consiguen principalmente con la inflexión de la voz o aún con la representación mimética de lo relatado; y «breve», no sólo «para que absorba toda nuestra atención», sino para que la memoria pueda fijarla y transmitirla. Esto es lo que el narrador se propone conscientemente y que propone como consejo. A ello debe sumarse el conjunto de rasgos que, sin proponerse, en su escritura revelan la impronta de la oralidad. Veamos algunos:

En primer lugar, en la mayoría de los cuentos -y no sólo en los monteses- existe una «mise en scène» o puesta en situación, una especie de introducción con informaciones previas a la acción narrativa misma. Son los datos necesarios, el soporte referencial al que se remite el código de la palabra viva que, como es sabido, cobra mucha mayor libertad de la que tiene la fijeza de la escritura.

En segundo lugar, hay en muchos cuentos de Quiroga -especialmente en los de la selva- un ritmo que, por su movilidad o por el recurso de la reiteración o por el uso abundante del diálogo, se acerca más al relato de viva voz que al escrito. Como si estuviera contando para que lo entienda no sólo el lector caté, sino cualquiera de los personajes que vive en esos textos palpitantes, y que conoce personalmente al holandés Vansuite, al

turco Taruch, al mensú Cayé Maidana o al cazador Leoncio Cubilla. Es así como se obtiene la mitificación de lo vivido, esa función poética por excelencia en la «retórica» de la oralidad.

Una tercera característica de la oralidad presente en la narrativa de Quiroga es el carácter fragmentario del relato y reiterativo de uno a otro texto. El fragmentarismo crea un cierto misterio poético que ha de ser resuelto, en gran medida, por el receptor, al mismo tiempo que interrumpe la historia en un momento de tensión narrativa suficientemente intensa como para crear el suspenso que mantenga el interés del próximo relato. Ese elemento narrativo residual es desarrollado en otro cuento, unido a muchos de los anteriores por símbolos, por personajes, por situaciones o por anécdotas que convierten un conjunto de historias en una especie de mosaico con figuras recurrentes en posiciones diferentes. No se puede dejar de pensar en esa representación fragmentaria y reiterativa al leer los cuentos misioneros de Quiroga. Y de remitir esta característica a los factores orales guaraníes que influyen en su práctica textual.

Los tres grandes rasgos señalados -y existen otros- de la oralidad son perfectamente discernibles en la obra de Horacio Quiroga. Pero también esta tarea merece un trabajo especial. Aquí apenas si me he limitado a enunciarlos.

Decía al comienzo que me proponía hacer una incursión a una de las orillas del territorio inestable de las palabras, la escritura fronteriza [100] de Quiroga, también descrito por Gómez Mango: «La frontera es entredicho, espacio entre las lenguas, entre los nombres [...] es búsqueda inquietante en las diversas lenguas, de una lengua única y fundamental» (53).

Ocurre que después de deambular por el anegadizo «espacio de ausencia» en que «la escritura [...] persigue en la metamorfosis en el devenir otro, el radical 'desotro' que lo constituye» (54), se me impone con fuerza la imagen fluvial, tan cara al narrador, tan presente en sus cuentos misioneros. La imagen de la correntada del río Paraná -que en guaraní significa pariente del mar-, que va arrastrando en el torrente incontenible de sus crecientes toda clase de seres y de cosas, desde canoas y jangadas cargadas con naufragos o moribundos, hasta camalotes habitados por cadáveres y anfibios, mezclados con: «árboles enteros, arrancados de cuajo y con las raíces al aire, como pulpos. Vacas y mulas muertas en compañía de un buen lote de animales salvajes ahogados, fusilados o con una flecha plantada aún sobre su raigón. Algún tigre, tal vez camalotes y espuma a discreción- sin contar, claro está, las víboras» (55).

Se me antoja, entonces, que la escritura misionera del narrador uruguayo es este río de fronteras desbocado que tiene más de dos riberas, como en el cuento de ese otro fronterizo excepcional, Joaô Guimarães Rosa. Describí someramente la tercera margen, esa alucinante, movediza orilla escondida, orilla -en que se confina el protagonista- que pese a su huidiza presencia, está en todas partes, «en esa agua que no cesa, de extendidas orillas [...] río abajo, río afuera, río adentro -el río» (56).

Estructura autoritaria y producción literaria en el Paraguay

Desde que J. P. Sartre puso de moda el concepto de «compromiso del intelectual», se ha vertido mucha tinta para discutir de la noción que alinea al escritor en una posición ideológica que lo enfrenta a doctrinas y a gobiernos dictatoriales. Pero el concepto se ha ido desgastando a medida que se iban poniendo en evidencia algunas fallas en la posición sartriana. Tal, por ejemplo, la revelación hecha en forma pública y oficial por el XX Congreso del P. C. de la URSS de los crímenes cometidos por el estalinismo. Y la contradicción que ello representaba para la actitud pregonada por un «compañero de ruta» de la etapa denunciada, tal como siempre sostuvo Sartre con su acostumbrada honestidad. Ello hizo reflexionar a los escritores de América Latina, en donde el concepto de «compromiso» había prendido fuertemente, en las huellas de lo definido por el filósofo francés.

En realidad, el traspie no invalidaba la noción en sí, sino obligaba a los intelectuales latinoamericanos a constatar las características etnocéntricas de la definición inicial, y en consecuencia, a repensar y a redefinir el concepto. Porque la evolución histórico-política de América Latina en los 30 últimos años, ponía cada vez más en evidencia la incompatibilidad entre la doctrina y la práctica de regímenes dictatoriales -en neto crecimiento en ese lapso- y el ejercicio de la tarea del intelectual o la práctica de la escritura. El Cono Sur conoció una dolorosa experiencia de esa situación, que hizo crisis aguda en la década del 70. Todo ello indujo a los escritores a reformular la noción del compromiso, que en función de situaciones concretas, cobró profundidad, abandonando la manifestación a nivel de la corteza aparental para adentrarse hacia la médula del problema, concebido no ya como imitación superficial de modelos extraños, sino como resultado de experiencias vividas. Son las mismas dictaduras las que se encargan de dar los elementos para esta redefinición del compromiso. En efecto, los apresamientos, desapariciones, torturas, exilios y todas las otras formas de represión, incluyen sistemáticamente a los intelectuales, a los escritores entre las víctimas privilegiadas, como si la pertenencia a esa categoría trajera aparejada automáticamente la condición de «subversivo». [104] Como acordando razón a la fórmula «la palabra es un arma cargada de futuro».

Y tenían razón estos regímenes totalitarios. Primero porque lo que más les preocupa es la evolución siempre incierta de los acontecimientos, el devenir de la historia, que es el futuro. Ellos saben bien que ese futuro no les pertenece, porque el sistema que imponen es un intento inútil de negar la historia.

En segundo lugar, porque saben que en esa tarea ahistórica no pueden apelar, por lo general, a la complicidad de los escritores, que por esencia constituyen la conciencia viva de la colectividad. Y como desclasados que son, no tienen precio; difícilmente pueden ser comprados. Si introduzco un matiz de duda en mi aseveración es porque, a veces, hay excepciones, pero éstas confirman la regla, tanto más que, invadidos de una especie de vergüenza histórica, casi siempre dejan de escribir.

De esta manera, la actitud de los regímenes dictatoriales

latinoamericanos convierte a los escritores en actores directos de la historia de sus países, los «compromete» de manera inmediata con la suerte de sus pueblos, superando así la modalidad de mediadores «literarios» que tenían antes, cuando no la de meros observadores desde la altura de sus torres de marfil. Esto no quiere decir que el nivel de la escritura descienda, se vuelva panfletaria. Todo lo contrario. Al empujarles a la arena de la experiencia candente, les obliga a encarnar en su práctica textual la intensidad de lo vivido, el fuego de una lucha que ya no es sólo producto de la mediación imaginaria. Palabra y experiencia vital contribuyen a dar a la obra una dimensión renovada, para lo cual es preciso apelar a elaboraciones técnicas, a recursos expresivos inéditos. El compromiso del escritor se vuelve así compromiso con su «arte», tanto más intenso porque pasa por la fragua de la vida cotidiana, en situaciones extremas, desgarradas y dolorosas.

El Cono Sur es un campo privilegiado de esas experiencias. Son bien conocidas las situaciones dramáticas que vivieron los intelectuales en Chile, Argentina y Uruguay. Pero muy ignoradas las condiciones en que los escritores paraguayos fueron víctimas de una represión sin cuartel, que duró 35 años, lapso permanente del estado de sitio y de la arbitrariedad por parte de un dictador militar. Tres décadas y media de condicionamiento es mucho; es el espacio cronológico de una generación cultural. Es la hipoteca más pesada que dejará como herencia -siniestra- la dictadura del general Alfredo Stroessner en el plano de la cultura.

Como dictadura en uso arbitrario del poder por un lapso tan largo, el [105] régimen de Alfredo Stroessner instauró un sistema caracterizado por el control progresivo y total de todos los resortes de ese poder. En consecuencia, de los organismos, entidades y personas físicas que de alguna manera configuran uno de los componentes de esos resortes. En el Paraguay de «la larga paz strossnista» fueron estrictamente controladas la actividad política, sindical, económica, pero también la vida asociativa más trivial, como la de la Liga Paraguaya de Fútbol, la Federación de Tenis o el Círculo de Bridge. Todos estos organismos poseyeron una directiva digitada por las instancias oficiales. Pero existe una dimensión que se les escapó: la de la cultura. No pudieron controlar, porque los integrantes de este área tienen una acción que no siempre implica una organización asociativa -caso del escritor, del pintor- o porque aún en circunstancias de una actividad de conjunto -caso del teatro o de la interpretación musical- se requiere una cierta «calificación» especial para practicarla. Esto además de lo señalado más arriba: la dificultad de comprar al intelectual, como es práctica de la dictadura, de reducir a través de la corrupción cuando no funciona la represión. La dictadura nunca ha conseguido crear un equipo capaz de definir la más elemental política cultural. Y ante la imposibilidad de controlar, utilizó la represión constante y repetida contra los intelectuales. A comenzar por la humillación infligida a los que pudieran existir en el seno del Partido Colorado, oficialista: la de instaurar como líder de la intelectualidad a un personaje casi iletrado y cuyos méritos en la materia son los de saber leer, y sobre todo ser secretario privado del General Presidente. Esto confirma la oposición sustancial e insalvable entre la dictadura y las manifestaciones de la cultura en Paraguay.

La situación está rubricada por la serie de medidas represivas tomadas contra los intelectuales. En un trabajo anterior (57) me referí al conjunto de las manifestaciones artísticas. En éste me reduciré al caso de los escritores, analizando a través de la represión-persecución sistemática, y de los resultados que la misma arroja en el ámbito de la literatura paraguaya bajo la dictadura del general Stroessner y la esclerosis de la escritura producida por la «literatura» oficialista y los medios utilizados por los escritores para poder expresar la autenticidad de una palabra sometida a condiciones de presión extrema: autocensura, prisión y exilio.

En primer lugar, es preciso señalar que en Paraguay la Constitución Nacional garantiza la libertad de expresión y que no existe un cuerpo legal que establezca la censura. A lo sumo un vago reglamento del [106] Ministerio del Interior, estableciendo la necesaria autorización para publicar periódicos. Todo lo suficientemente ambiguo como para permitir que la brutal represión policial o la artera perversión de la ley caigan sobre la cabeza de los «heterodoxos» con todo el peso de la arbitrariedad. Éste es el cartabón que determinó realmente el criterio para la represión.

Es decir que lo que reinó como sistema en el plano de la obra literaria es la incertidumbre total, la más absoluta inseguridad con respecto a la suerte de un libro, de un artículo o de un cuento publicado. Viejo sistema de la aparente irracionalidad veleidosa o gratuita para mantener la vigencia inminente del castigo, que puede caer en cualquier momento, por la más antojadiza o baladí de las razones. Sistema perfeccionado por los regímenes totalitarios a partir del auge nazi-fascista, para hablar sólo de la historia más reciente. Nada está prohibido, pero cuando es preciso prohibir, reprimir, la arbitraria medida policial o judicial -Ley 209, Ley 294 o Art. 79 de la Constitución Nacional- acarrea la incautación de la edición, el cierre del periódico, el apresamiento y/o la expulsión del país del autor disidente. Inclusive el criterio para establecer la condición de heterodoxo, disidente, subversivo, estaba librado a la interpretación oscura y obsecuente del funcionario policial o de los jueces serviles -todos nombrados a dedo por el Poder Ejecutivo- que aplicaban la sanción.

Contrariamente a la legislación sobre la censura en regímenes dictatoriales -España bajo el franquismo o Chile bajo Pinochet-, en Paraguay funcionaba la vía de hecho, que por perversión de la Ley se puede convertir en proceso policial-judicial. Tanto más marcado por el primer término cuanto que las confesiones extraídas a los presos en la policía, bajo los efectos de la tortura, constituían «pruebas de convicción» en el remedo de proceso.

La literatura oficialista fue la continuidad epigónica de una tradición «nacionalista», surgida entre la segunda y la tercera década del siglo. Esta corriente reconoce a Natalicio González (1897-1966) como su teórico y principal representante. Escritor y político -accedió a la Presidencia de la República, durante 6 meses, en 1948/49-, González utilizó los elementos de un nacional (-social-)ismo, adaptando hábilmente la doctrina y los ingredientes de las corrientes totalitarias europeas de la época a las circunstancias y gustos de la sociedad paraguaya. Cultivador de una prosa bien elaborada, disimuló bajo la enunciación de

grandes principios, basados en la defensa de los «valores de la raza», una interpretación de la historia tendiente a conquistar la opinión con fines de dominación política. Los medios usados son la exaltación del halago demagógico y la tergiversación flagrante, la utilización dolosa [107] de los conceptos interpretativos de la realidad cultural analizada (58).

Indigenismo, herolatría, idealización complaciente que conduce a la visión de tarjeta postal son algunos de los elementos con que Natalicio González elaboró su «obra de albañilería literaria». La exaltación del indio, «expresión excelsa de nuestra raza», la alabanza interesada de ciertas figuras populares de la historia nacional y la celebración del «campesino soldado» son símbolos recurrentes de la orientación dirigida en el marco de su interpretación estética demagógica (59).

Natalicio González deja secuela, y la dictadura siguió nutriéndose de su doctrina «nacionalista». Ahora bien, al cabo de un lapso continuo y prolongado, resulta interesante ver adónde ha conducido el camino que el teórico definió y el político puso en práctica. Sus sucesores no heredaron sus dotes de escritor, de manera que de su práctica quedó la caricatura de la complacencia convertida en obsecuencia. La tiranía en su larga trayectoria ha condicionado la producción en su afán de controlar. Así la producción textual oficial u oficialista se redujo a la alabanza del General-Presidente, al aplauso, al encomio de la «obra de progreso» cumplida bajo su «esclarecida conducción» y a la celebración de la instaurada «Era de paz». Los ideólogos de la obsecuencia han perdido los aprestos teóricos del iniciador, y se limitaron a la loa servil, como puede comprobarse por las citas de sus principales panegiristas: Hipólito Sánchez Quell y Roque Vallejos (60).

¿Y la obra propiamente literaria? Existe una serie de autores cortesanos, representantes de la esclerosis total de la escritura, vuelto signo verminoso -entre larva y sanguijuela- característico del prolongado proceso dictatorial (algunos de ellos son escritores renegados).

Trataré de caracterizar esa producción penumbrosa a través de un autor que considero el más acabado ejemplo de escritor al servicio de la dictadura: Ángel Peralta Arellano. Sus funciones oficiales y oficialistas [108] muestran la confianza que gozaba -hasta su muerte- ante el General-Presidente: fue secretario General de la Presidencia de la República, Presidente del Directorio de Autores Paraguayos Asociados y de la Asociación de Periodistas «Prensa Paraguaya» (ambas al servicio del régimen). Dos libros de poesía reúnen la obra de Peralta Arellano: La epopeya de la selva -6 grandes capitanes españoles en el corazón de América- (Zamphirópolis, Asunción, 1975), y Estampas de Asunción, (El Arte, Asunción, 1968). En ellos está la ideología derivada del nacionalismo precedente, aplicada a la práctica política a través de la exaltación de la «obra progresista del general Stroessner». El significativo de esa obra es a su vez altamente revelador de la escritura producida en el proceso dictatorial de los 35 años de dictadura en el Paraguay.

Analicemos primero La epopeya de la selva. La ideología «nacionalista» aparece como una degeneración confusa de la inicial formulación de Natalicio González, el talento decidor en menos. Sin la astucia sibilina de aquél, Peralta Arellano hace una grosera mezcla de

orgullo «indígena» y de alienación colonial: «Estamos orgullosos cuando recordamos / los áureos eslabones de nuestro intenso ayer / en que los españoles y el indio, cual hermanos, / tomados de los brazos pusieron de pie» (pág. 29). La torpe -mas no inocente- confusión prosigue: «Para marchar unidos por sendas calcinantes. / En pos de sus ideales, de frente al porvenir, / de una Nación hidalga, la Patria guaraní» (pág. 31). Es evidente que la posible «patria guaraní» -elemento dominado por la conquista- no tiene nada que ver con la «Nación hidalga», adjetivo éste de connotación nobiliaria por el linaje, e hispánica por el origen. El mismo sentido peyorativo hacia lo indígena y de exaltación artera y solapada de los valores de la conquista se puede apreciar en lo que concierne a la religión. Cuando el autor habla de «Alejo el Paladín» (García) dice que el citado «descubridor»: «Venció a las lejanías, nos acercó a Dios» (pág. 31), y agrega: «Brindó a la Patria, nuevas creencias que vencieron / la idolatría errátil para adorar a Dios» (pág. 31). E insiste más adelante: «Cuentan ya con un Obispo, quien celoso les predica la verdad» (pág. 51).

El menosprecio por las creencias indígenas -«idolatría errátil»- es evidente (la «verdad» predicada por el Obispo frente a las mentiras paganas de aquéllos). Y resultaría sorprendente para un autor que traduce la posición «nacionalista» del régimen, si no leyéramos en su totalidad el mensaje implícito y claro contenido en la obra de Peralta Arellano. El mismo se nos evidencia en dos momentos. El primero concierne al ideal humano, el estereotipo de tarjeta postal, modelo en la literatura dictatorial-nacionalista. Cuando se refiere al conquistador Irala, dice: «Y unió a las razas y de esa unión nació [109] el ejemplar criollo / la india bella y el hispano se juntaron con cariño, con afecto y con amor» (pág. 75). Idílica concepción del mestizaje, que si bien en la región limó ciertas asperezas, no excluyó por tanto la violencia de la guerra ni la violación de las mujeres indígenas.

Pero esta «comprensión cristiana y práctica que atrajo al indio hacia el hispano» tiende a demostrar el segundo momento del mensaje, el propósito final de toda la gestión: «Cual dijimos, desde entonces, los feroces y sangrientos entreveros / se trocaron en abrazos fraternales, para forjar una nueva sociedad. / Es que todos al progreso se entregaron como útiles obreros / de una Patria que surgía y marchaba su futuro a conquistar» (pág. 77). Este resultado promisorio se obtiene gracias a la presencia de Domingo Martínez de Irala, un «tan grande Capitán», que fue a América a llevar «nueva civilización» [...] «integrando las legiones varoniles que forjaron / con sus hechos de adalides constelaciones luminosas de trabajo y buen obrar» (pág. 73), para obtener mediante las «acciones fecundantes», el «efectivo bienestar», de esa Patria o Nación anacrónica, puesto que inexistente cuando llegan los conquistadores. Pero en toda esa mezcolanza, aparentemente confusa, es posible detectar algunos puntos claros y coherentes.

En primer lugar, la necesidad de un hombre providencial, «grande Capitán», capaz de conducir «los difíciles manejos de las riendas / de un Estado en gestación, a cuyos hijos duro era gobernar» (pág. 71). Para mayor similitud con el líder que el autor quiere ensalzar, el héroe es descrito así: «Su apolínea estampa se impuso al respeto y a la admiración / libre de cuantas manchas afearan su límpida existencia / trajo a tierras

paraguayas fuerzas nuevas, inspiradas en la acción» (pág. 71).

Un segundo nivel de lectura aclara las alusiones implícitas. Antes que nada, la presencia del líder providencial-guerrero, que llega a poner orden en un medio difícil de gobernar. Es decir, el general Alfredo Stroessner, que pone fin a un período de anarquía que surge, entre los mismos miembros del Partido Colorado y el ejército sectarizado, en el lapso comprendido entre la Guerra Civil de 1947 y el golpe de estado de aquél, en 1954. El Líder llega adornado de múltiples atributos -sólo algunos he transcrito- para fundar la «nueva sociedad», para lo cual traía «fuerzas nuevas, inspiradas en la acción», es decir la ascendencia germánica próxima; el padre de Stroessner llegó a Paraguay con planes de emprendimientos laborales.

El segundo aspecto es tan interesante y claro como el anterior, en ese segundo plano de la lectura. La «nueva sociedad» strossnista se configura gracias a «los abrazos fraternales» (la paz), gracias a los «hechos [...] de trabajo y buen obrar», cumplidos por los «adalides». Todo lo cual conduce al «efectivo bienestar». Con esto se recompone el lema del régimen, cacareado en toda la propaganda oficial: «Paz, trabajo y [110] bienestar con Stroessner». El mensaje inserto en el discurso poético del escritor-secretario se aclara cuando se lee la DEDICATORIA de La epopeya de la selva, que dice: «A los próceres de sus respectivas patrias: el Presidente de la República del Paraguay, General de Ejército Don Alfredo Stroessner y el Caudillo del Pueblo Español, Generalísimo Don Francisco Franco, magníficos líderes de la hispanidad y de las cada día más estrechas relaciones de hermandad entre los pueblos del Paraguay y España». Modelo del ditirambo servil y genuflexo al dictador que caracteriza a toda la literatura producida en los aludidos 35 años en Paraguay. En la ocasión se agrega el homenaje al Jefe de Estado que Stroessner considera modelo y mentor en la construcción de su propio sistema, el Generalísimo Francisco Franco. Fiel a la ideología nacionalista, se busca la fuente en la sospechosa noción de raza, haciendo una mezcla ambigua entre el componente guaraní y el del conquistador, todo puesto en la línea de fuerza de la hispanidad, que por razones políticas concomitantes estuvieron a la moda en Paraguay.

Estampas de Asunción actualiza el proceso, lo completa. En efecto, se trata de una idealización de Asunción, la capital, y a través de ello, de una utilización interesada de hechos y personajes de la historia, en la línea en que la dictadura de Alfredo Stroessner pretendió adueñarse de los mismos y constituirse en su continuador. «Tu prosapia es española, tu presencia guaraníca»; a partir de la reiteración de la «simbiosis perfecta» y de la reiterada exaltación de los capitanes de la conquista, celebra la Revolución Comunera (del siglo 18) y a los héroes que la dictadura pretende recuperar como precursores o antepasados: el doctor J. Gaspar Rodríguez de Francia, los presidentes Carlos Antonio López y Francisco Solano López -de gran vigencia popular-, así como el general Bernardino Caballero, soldado de la citada guerra, que fue presidente de la República a fines del pasado siglo, y fundador del Partido Colorado.

Con ello se completa la prosapia «nacionalista» de Alfredo Stroessner y su régimen, culminando un proceso histórico que, en la visión del panegirista alabardero, se confunde con la esencia de la nación, con la

que la ideología «nacionalista» de Natalicio González define y Alfredo Stroessner adoptó para justificar su sistema providencialista militar. Guardando las proporciones de circunstancia, la gestión recuerda bastante la exaltación de los dioses de la mitología germánica y los héroes teutónicos, los valores de la raza superior, en síntesis, los clisés acuñados por los ideólogos del Tercer Reich.

Estampas de Asunción se propone celebrar la culminación del proceso heroico en el «nuevo Paraguay». «Tu presente causa orgullo...» (pág. 56); «Fascinante tu hermosura te conviertes en Edén» (pág. 69); «Paraguay es hoy la meta de un momento excepcional / en que el [111] Mundo apuñalado por falacia y desengaño / considera que aquí existe paz sincera y hermandad» (pág. 75).

Aparentemente se trata de una serie de observaciones ramplonas, inocuas y baladíes sobre lo cotidiano: los monumentos, las costumbres, las instituciones, las asociaciones, los objetos y hechos -automóviles, aviones, asfaltados, parrilladas, cuarteles, iglesias, bancos, colegios, etc. Pero a través de esta enumeración pretendidamente neutra y hasta ingenua, se intenta dar una descripción exaltada de la «obra de progreso cumplida» bajo el gobierno de la «Segunda Reconstrucción», como los panegiristas califican el régimen de Stroessner. Un ejemplo y una síntesis de esta producción laudatoria, que oscila entre lo ridículo y lo risible, es el fragmento siguiente: «Bajo tu límpido cielo se oye el roncar de motores / expandiendo por el éter el prestigio nacional / son las alas de la Patria, que ostentan los colores / por las cuales noche y día se afana el General», (Stroessner, naturalmente), (pág. 39). En resumen y para decirlo con las palabras del autor, «Es aquí donde se gestan actividades prodigiosas / que transforman nuestra Patria en Edénico jardín» (pág. 51), y esto porque en el «Nuevo Paraguay» en el que «de pasadas revoluciones ni siquiera hay vestigios / todo nuevo, modernismo, relegado está el ayer» (pág. 43), los emprendimientos gubernamentales son «estupendos exponentes / del progreso de la Patria bajo el signo de la paz». Podría seguir interminablemente citando perlas de chafalonía como las precedentes. Prefiero evocar otro aspecto, el del significante.

Ante la mediocridad ramplona de la poesía analizada, la primera reacción tiende a atribuir aquélla a la ignorancia, a la falta de cultura del autor. Pero considero que se impone un análisis con otros criterios. Aquí se puede constatar la correspondencia entre ambos aspectos del signo: a un significado determinado corresponde un significante en consecuencia con aquél. De ahí la degradación que marca la escritura de esta literatura de propaganda, que en el ámbito contextual de la dictadura es expresión de máxima conciencia y calidad, dentro del condicionamiento a que la misma está sometida. En este sentido, cabe destacar que varios de los escribas al servicio del régimen han sido escritores (incluyendo a antiguos «rebeldes», como Leopoldo Ramos Giménez y Facundo Recalde). Desde el momento que enajenan su pluma poniéndola al servicio del dictador, dejan de escribir lo que regularmente hacían, para producir propaganda, panfletos o ditirámicos o admonitorios, piezas de repostería literaria cuyo signo es la esclerosis total de la escritura. No se sabe qué admirar más en los libros de Peralta Arellano: la ríspida adjetivación, la ramplonería de las imágenes o la frecuente inadecuación de la palabra

utilizada al sentido de la frase o aun la ignorancia total de las elementales reglas de la prosodia y de la verificación (puesto que el autor pretende usar el verso métrico castellano). [112] Sería interminable la lista; basta con citar dos o tres, tomados al azar: pág. 72 «queda extásito mirando» (¿extático?); pág. 67: «La honraron O'Leary y Antoliano Garcete / magnates de la docencia...»; pág. 67: «La historia paraguaya se envanece de esta hazaña». O estos fragmentos:

Gran Ciudad es la Asunción, Capital americana,

de limpieza edificante, Corazón Continental,
su silueta es de princesa o de Reina Soberana
que enamora a quien la ve por su albura sideral.

Ella es la que hoy se encuentra, cual Señora Engalanada
festejando su gran día en rosado amanecer
con Stroessner que le brinda entre banderas desplegadas
esta gloria merecida de un intenso renacer.

(pág. 15)

Quienes llegan a Asunción buscando nuevas
sensaciones
atraídos por su fama y su clima excepcional
de inmediato las encuentra en muy grandes proporciones
concurriendo a «La Calandria», distinguida en lo social.

El folklore nativista tiene en ella su gran casa
donde actúan Chingolita, la Maritza y otras más
las guitarras y las arpas que son voces de la raza
allí cantan y allí rezan por el nuevo Paraguay.

(pág. 69)

ANEXO

La estructura autoritaria, vigente durante casi 35 años, ha degradado a tal punto el proceso de la escritura, que ha producido «monstruos» textuales. Un ejemplo de esa manifestación grotesca, tanto al nivel del significativo como del significado, es el documento que se transcribe a continuación.

EL CENTRO ANTICOMUNISTA PARAGUAYO «GENERAL ROGELIO R. BENÍTEZ»

FUNDADO el 27 de marzo de 1960, en el salón de actos de las banderas del Ministerio de Defensa de la República del Paraguay, con la presencia de 284 ciudadanos patriotas nacionalistas y stronistas. Hoy dice presente ante los acontecimientos y a la fecha histórica que nos congratula a todos patriotas cabales, justos y ecuanímenes nacionalistas, [113] en favor a la fervorosa e inmacillable personalidad inmacula del inefable e

irreductible magno genio, genial líder gubernamental, héroe nacional, de la guerra, de la paz, de la contienda del '47, y de los incansables enfrentares a los dirigentes y tontos dirigidos de las subversiones profesionales del comunismo.

A USTED adalid sapiente e idolatrado ser mortal de nuestros tiempos, que por gracia de las creaciones divinas, nacisteis en nuestro bello suelo, para ser ejemplo de patriotismo, cordura nacionalista y ejemplo del anticomunismo, encarnando en vuestro espíritu y energías las sagradas enseñanzas y pasiones de los manes de la historia guerrera guaraní en defensa inlaudicable de costoso, pero fructífero principios y legados patrióticos del anticomunismo en su grito de «LIBERTAD E INDEPENDENCIA» del soberano y heroico PARAGUAY, manantial y cuna de grandes héroes para su patria y que jamás te conoció ni reconocerá otro soberano que el constituido suyo propio.

ES así y por todo esto y mucho más, que todos los años, los patriotas nacionalistas y anticomunistas de la sagrada patria, que en esta fecha, de feliz determinación, tomada el 4 de mayo en honor al mes de Independencia; del año 1954, festejamos vuestros caracterizados pasos firmes, que elogiamos por aquellas imborrables huellas, que vuestra personalidad brillante hiciera, para dejar marcadas en las conciencias del mundo, el transitar de vuestros pasos, marcando profundas huellas, símbolos de vuestro aplomo, característica invalorable de un espíritu forjado en el tronar de cañones y rugir de morteros de vuestras armas, en la contienda guerrera del '32 al '35 y en casi todas las batallas dirigiendo y combatiendo al mando del inmortal segundo Gran Mariscal en defensa de la sagrada y necesitada patria paraguaya.

FÉRREOS votos, reciba Excelencia, porque vuestra vida y energías espirituales de Francia, los López, Caballero, sigan presentes en vuestra mortal existencia, para la continuidad feliz de vuestra querida patria y de sus leales hijos y así poder seguir gozando bajo vuestro legal gobierno y seguir cortando los brotes camuflayados, influencias de los profesionales del comunismo, progresando así en la paz con constantes victorias sobre ellos y sobre sus aberrantes cinco principios básicos y fundamentales de marxismo leninista comunista, que conspiran, pretendiendo constituirse en gobernantes siendo ellos apátridas de nuestra noble patria y de su raza guaraní.

Por todos vuestros batallares de ayer, hoy y del mañana os decimos como siempre os dijimos y siempre os diremos mil gracias indescifrables, por permitir y saber secundar el flamear del sagrado pabellón patrio, sin que jamás sea legalizado o constituida el partido comunista en nuestro suelo patrio, más bien ante tales insistencias infiltradas camuflayantes, sea constituido un partido para que pueda albergar a todos los [114] nacionalistas patriotas, cual sería o podría ser el unipartidismo, considerando las acechanzas que sufre el país con su sistema de gobierno democrático pluripartidista, optando así en contra posición directa al sistema gubernamental de la tesis comunista, creándose el antítesis al sistema cual sería el partido anticomunista.

ROGAMOS siga vuestra existencia para honra y gloria del renombre de los grandes de su pueblo, en las eternas páginas imborrables de la historia de la patria, para ejemplo del mundo, sean ellos patriotas o

antipatriotas responsables de sus respectivos pueblos o naciones.

ELADIO R. PENAYOGUILLERMO R. MORA
Secretario AdjuntoPresidente

EL DIARIO NOTICIAS - Domingo 04-05-86. [115]

La generación nacionalista-indigenista del Paraguay y la cultura guaraní

Luego de la hecatombe producida por la guerra contra la Triple Alianza (1864-1870), la primera generación cultural aparecida, llamada del 900, tiene como fundamental quehacer la reivindicación nacional, como una manera natural de afirmación ante el peligro de desaparición que corrió el Paraguay en la contienda. El discurso de los componentes de la generación novecentista excluye sin embargo la cifra indígena, aunque a veces aborda el tema de la lengua aborígen. Es más, los términos utilizados para definir la cultura guaraní son profundamente despectivos. Sólo citaré al ensayista cuyas obras tienden a una afirmación positiva, Manuel Domínguez. Y bien, cuando este autor optimista habla del «indio infeliz», dice: «El cristianismo y la música dulcificaron la crueldad nativa del indio antropófago» (pág. 29) (61). El criterio rotundamente europeo-centrista está expresado en una frase como: «Este pueblo (el paraguayo) es blanco, casi netamente blanco» (pág. 55), rematada con esta otra: (los paraguayos desde la época de la colonia ya eran) «más blancos, más altos, más inteligentes, más hospitalarios y menos sanguinarios que los otros» (habitantes de América). Y todo esto gracias a que «en el Paraguay había desde el coloniaje 5 blancos por un hombre de color, indio o negro, y en las otras colonias, según Du Graty, había 25 hombres de color por un blanco» (pág. 56).

Los novecentistas aplicaron el evolucionismo positivista para consagrar la inferioridad del indio guaraní con respecto al componente «blanco» del pueblo paraguayo. Notablemente, es la misma doctrina positivista la que sirve de apoyo «científico» para fundamentar la reivindicación indígena, tal como la entienden los integrantes de la siguiente generación, la nacionalista-indigenista. Pero además del cientificismo positivista, los escritores que componen este grupo se basan en criterios estéticos. En el caso, el auge de la escuela modernista hispanoamericana les ha marcado, sin duda alguna. Los modernistas, que se consideraban esencialmente «cosmopolitas», utilizaron sin embargo la figura del indio y ciertos elementos fónico-lexicales de su lengua como factores exóticos o de extrañamiento. Es en esta vía que la influencia modernista se cumple en la generación indigenista paraguaya, [116] aunque la presencia de la cultura guaraní y otros factores históricos, condujeron a sus integrantes más allá del mero aspecto estético.

Analizaré la tarea del grupo a través de cuatro autores que considero claves: Moisés S. Bertoni, Narciso R. Colmán, Eloy Fariña Núñez y Natalicio González. Lo que el primero realiza en el plano ideológico, el segundo lo cumple al nivel de la escritura, y los dos últimos al de la estética, a lo cual González agrega la utilización del nacionalismo para fines de la praxis política.

Mi propósito es confrontar el contenido religioso de la obra de estos escritores ante el concepto de Tupâ, divinidad escogida por los evangelizadores para designar al dios cristiano. Los guaraníes tenían un dios, supremo creador, Ñanderuvusú, Ñamandú o Tenondeté (según el grupo podía cambiar la denominación). Pero los autores de la «conquista espiritual» no realizaron la suplantación religioso-cultural a través de esta divinidad; utilizaron para ello el nombre de otra, Tupâ, secundaria aunque de indiscutible consideración en el panteón guaraní. Tupâ manejaba los elementos: la lluvia -de enorme importancia en una sociedad agrícola-, el viento, el rayo, el relámpago, el trueno, factores que eran fuentes de respeto o temor por parte de los indígenas. Con bien pensada premeditación los evangelizadores utilizaron el símbolo de un dios que unía en sus atribuciones el beneficio de la lluvia al temor del rayo o el trueno. Con ello definían claramente la idea que querían dar del dios cristiano: todopoderoso y temible. Considero que la actitud de aceptación o rechazo de este concepto colonial constituye un patrón referencial definitorio para juzgar del contenido ideológico de los escritores de la generación nacionalista-indigenista.

El maestro indiscutido, formulador «científico» de la teoría indigenista es el naturalista suizo-paraguayo Moisés S. Bertoni (1857-1929), autor de múltiples obras sobre la «civilización guaraní»; aquí me referiré al tomo II (62). Sólidamente formado en la escuela positivista europea, Bertoni se muestra partidario de la tendencia evolucionista. En este sentido, su inquietud constante es la de relacionar o comparar la «civilización guaraní» con las otras «grandes civilizaciones» de la antigüedad: Egipto, Asiria, Babilonia, Judea, Grecia, Roma. La preocupación esencial de Bertoni es la de demostrar que los guaraníes «alcanzaron el concepto del Innotus Deo», es decir la máxima abstracción religiosa en el marco de su doctrina evolucionista. Para fundamentar su demostración se refiere largamente al proceso semejante entre los egipcios, a propósito del dios Ra y entre los griegos en función de Júpiter. Esta constante remisión a valores de otras estructuras religiosas «de prestigio» le lleva a afirmar que la religión guaraní es «válida» porque los principios y creencias de la misma son tan «avanzados» como los de esas culturas «superiores», especialmente los de la religión judeo-cristiana. A [117] Bertoni le interesa fundamentalmente la relación, de «igualdad» cuanto menos, de la religión guaraní con respecto a la católica. Así en un párrafo, al referirse a la etimología de Ñanderú-Tenondé entre los mbya, afirma que esta divinidad es «Padre de Todos, de toda la humanidad», superior en consecuencia al Dios de Israel, padre sólo del pueblo elegido (pág. 63).

Sin embargo, Bertoni conocía perfectamente la obra de Kurt Nimuendajú Unkel (63), el investigador alemán que con su trabajo etnográfico entre los apapokuva revela, por fin, el verdadero carácter de la religión guaraní, superando el largo condicionamiento elaborado por los misioneros. Inclusive cita pasajes en que aparece Ñanderuvusú, dios supremo creador en la mitología guaraní. Pero con una serie de malabarismos verbales adhiere a la doctrina colonial de los evangelizadores, aun reconociendo que la equivalencia Tupâ = Dios católico ha sido adoptada en función y a los efectos de la conversión de los indígenas, aceptando implícitamente la

tarea de suplantación cultural realizada por los catequizadores, justificándola. Es sumamente interesante conocer la justificación dada por Moisés Bertoni de la adopción del nombre de Tupâ por parte de los jesuitas:

Los primeros catequizadores tuvieron acierto al dar el nombre de Tupâ a Dios. Desde el punto de vista práctico, Tupâ es la forma de Dios humanizada y, por lo mismo, el aspecto más asequible a la generalidad; desde el esencial, Tupâ es la antropofornización de conceptos abstractos que representan atributos de Dios, el poder creador y la suprema justicia; y es mi impresión que materialistas y antirreligiosos se equivocan al reprochar a aquellos la forma de proceder.

La palabra Tupâ, evocando un concepto espiritual de su esencia y algo antropofornizado en su representación, se ajustaba indudablemente a lo que los jesuitas necesitaban como correspondiendo al vocablo «Dios». Ya análogamente la Iglesia Católica había adoptado la palabra «Dios», o «Deus», en vez de Jehovah, siendo así que este último debía corresponder al que adoramos, y no aquél, que representa el Dios de los paganos.

Los misioneros Jesuitas llamaron Tupâ con todo acierto al nuevo Dios que traían, porque éste era sobre todo la persona de Jesús.

Tupâ, la forma divina más próxima del hombre, guarda, en efecto, correspondencia con Jesús. Tenondeté está más alto. Es más misterioso e inaccesible, y no invocable. Los Payé sólo alcanzaron a mantener trato directo con Tupâ. Tupâ es el hijo menor de Ñanderuvusú, dice Unkel.

Tenondeté es Dios espíritu. Es Dios Padre. Tupâ es Jesús. Sólo falta el Espíritu Santo, o sea, la creencia en una Trinidad. Aquí es una dualidad. Explícase por tal manera que los paulistas proclamasen que no hay [118] diferencia entre el cristianismo y la religión guaraní (págs. 59-60).

Como se puede apreciar, la argumentación de Bertoni constituye un reconocimiento expreso de la validez del pensamiento colonial, en función de la conversión y en base a una ineludible remisión comparatista al patrón «superior»: judeo-cristiano. ¡Llega hasta a reprochar -casi lamentándose- a los guaraníes que no hayan completado la Trinidad católica! Implícitamente ésta constituye la única «inferioridad» de la religión aborigen con respecto a la de los conquistadores. En otros pasajes llega a falsedades -posiblemente por desconocimiento- tales como: «Las invocaciones y plegarias no se elevan sino a Tupâ, al Sol y a las deidades menores» (pág. 61). Afirmación errónea, como puede comprobarse por las investigaciones de León Cadogan o Pierre Clastres, que transcriben múltiples plegarias a Ñanderuvusú, entre los mbya del Paraguay.

Comprender el pensamiento de Bertoni, maestro y mentor de la generación, permitirá entender las contradicciones de los demás integrantes de la misma.

Paso a considerar la obra de Narciso R. Colmán (Rosicrán) (1880-1954), el primer paraguayo que escribe una cosmogonía guaraní: Ñande Ypykuéra (Nuestros antepasados), cuyo subtítulo es: «Poema guaraní

etnogenético y mitológico» (64). En esta obra el autor se pliega servilmente a todos los condicionamientos de la reducción colonial evangelizadora, y va mucho más lejos que Bertoni, quizá por carecer de la formación del maestro. Paso a las pruebas de diferentes aspectos de la visión alienada en la obra de Rosicrán.

En el capítulo I -nota n.º 1-, Tupâ es presentado como «Dios Supremo de los guaraníes». En el mismo capítulo se le atribuye la «organización» de la Tierra, con la aparición del trueno, el relámpago, el rayo y el granizo. «Los elementos, dirigidos por una mano monumental y bárbara traban la más formidable batalla que haya conmovido jamás la faz del universo» (pág. 5). La lluvia -que completa la implícita enumeración de los atributos del dios- termina con el proceso de la creación de los «elementos», con lo cual la Tierra se vuelve habitable. En el capítulo II se asiste al origen de la pareja humana: Sypavé («Madre común de la Raza Americana»), creada por la esposa de Tupâ, Arasy, y Rupavé («Padre común de la Raza Americana»), creado por Tupâ. Ambos han sido modelados en arcilla, «a su semejanza» (la de los creadores), con lo cual se comprueba la presencia de elementos cristianos en la cosmogonía de Rosicrán. Y no es sino el comienzo de los componentes de esa procedencia, profusamente distribuidos a lo largo de la obra. En el mismo capítulo se insertan algunas flagrantes nociones cristianas: la vida humana como un tránsito sobre la Tierra, la noción del pecado, la culpa, la lucha entre el bien y el mal, las interdicciones de la ley mosaica [119] -algunas, mezcladas con prácticas indígenas- y hasta los sacramentos católicos, como el matrimonio: «Aquellos que se hayan unido en matrimonio deben ayudarse mutuamente, debiendo repartirse cordialmente los frutos» (págs. 7-8).

La contradicción de los indigenistas va lejos en la obra de Narciso R. Colmán. En algunos casos muestra la forma grotesca del desprecio colonial hacia el indígena; así cuando define el Yvyjáu, dice: «Ave nocturna del Paraguay, célebre por su indolencia [...] Es como el indio, por su pereza o dejadez» (pág. 48). He aquí en todo su esplendor el mito del «indio holgazán», creado por el colono explotador. En otros párrafos se trata de la ideología colonial de la superioridad del «blanco»: «...hasta que arribe a las playas de estas tierras el verdadero señor, el caraieté(18) que vendrá un día para marcar el destino de este continente...» (pág. 7). La nota (18) aclara lo que el autor entiende por Caraieté: «Carai (i carai vaecué) = El que ha recibido el bautismo. Caraivé = hombre civilizado, que lo fueron los atlantes; y carai-eté = más civilizado, los europeos representados por Colón» (pág. 48). La ideología en cuestión está largamente desarrollada en los capítulos XXIV y XXV (págs. 42-44) de Ñande Ypykuéra. Este poema, largamente reconocido por los indigenistas paraguayos como la más representativa obra literaria en lengua y sobre la cultura guaraní, resulta, al nivel de la escritura, una clara realización de la ideología colonizada.

Eloy Fariña Núñez (1885-1929), en la segunda parte de su libro Conceptos Estéticos - Mitos Guaraníes (65) aporta una fundamentación estético-filosófica a la idea de Tupâ como dios supremo creador entre los guaraníes. Fariña Núñez, poeta modernista y fervoroso helenista, era un adepto convencido del evolucionismo positivista, en boga por entonces en el Río de la Plata. En esta línea, el autor establece constantemente

grados en la evolución de la cultura, remitiendo a comparaciones con las civilizaciones que él considera fundadoras o de gran prestigio:

Un pueblo cuya imaginación creó las estupendas divinidades hindúes, debió ser necesariamente primitivo; una humanidad, capaz de alzarse hasta la concepción metafísica de la diosa razón, como la helénica, tuvo que ser, como efectivamente lo fue, intelectual; una gente, que forjó númenes sombríos y secretos, debió estar dotada, como la egipcia, de una rica sensibilidad religiosa, y una raza, que apenas llegó a poblar la umbría de la floresta y el espacio nocturno con seres sobrenaturales, habrá sido forzosamente, como la guaraní, una especie de imaginación mítica rudimentaria (pág. 166).

La obsesiva manía comparatista-evolucionista se manifiesta constantemente:

¿Cuál fue la causa del estancamiento de la civilización guaraní? [120] ¿Por qué se detuvo la línea de la evolución? Acaso la falta de contacto con civilizaciones superiores, como la de los Incas, mediara en el fenómeno (pág. 172).

Cuando analiza «el mito de Tupâ» se refiere en forma permanente a Zeus. Es interesante ver la argumentación construida para probar «la divinidad de Tupâ», y su correspondencia con la idea de Dios. La misma revela inconsistencia racional y alienación colonial, en la línea de la más pura tradición evangelizadora:

El sonante Tupâ tuvo, como el olímpico Zeus, su ocaso; desde la conquista espiritual hasta nuestros días, Ñande-Yara, esto es, Nuestro Dueño o Señor, fue sustituyendo paulatinamente a Tupâ hasta desalojarlo por completo en algunos pueblos [...] El paulatino reemplazo de Tupâ con Ñande Yara, vendría a probar la autoctonía de Tupâ, vale decir, del concepto de la divinidad.

Otra prueba de que la voz Tupâ corresponde a la idea de Dios, la brinda la traducción guaraní de la Virgen, Tupâ-sy, madre de Dios. Con la palabra Tupâ se formaron igualmente las expresiones: Tupamba'é, cosa de Dios, el común, la limosna; Tupa-hó, casa de Dios, templo, Tupanoi, la bendición (pág. 188).

Lástima que nuestro autor no hable de los que inventaron esas palabras; con ello tendríamos la clave de la sustitución. Finalmente, resulta divertida la digresión filológica peregrina a propósito de la raíz pâ, inserta en Tupâ, según Fariña. En la misma el etimologista va de «las lenguas arias» a la onomatopeya guaraní (pâ = golpe = trueno), pasando por la «Torre de Babel» bíblica y el «pan griego».

Las afirmaciones de Fariña Núñez se cumplen siempre por comparación con factores extraños; en ningún momento los elementos de la cultura guaraní funcionan en el ámbito del propio esquema, en la escala de valores que le es propia. La alienación ideológica de los indigenistas se confirma de nuevo en la obra de este autor.

Natalicio González (1897-1966), el 4.º autor indigenista, se inscribe, con matices, en la misma línea de los anteriores. Poeta de

filiación modernista, como Fariña, su concepción estética le hace exclamar:

Pálido Cristo, yo no soy cristiano.
El gran Tupang en nuestro cielo mora.

.....

Creo en Tupang, mi fuerte Dios nativo,
en su poder para abatir al malo...

(«Credo», en Baladas

guaraníes)

En su obra *Proceso y formación de la cultura paraguaya* (66) se muestra categórico con respecto a la opción de los misioneros: «Tupang es el mayor de los dioses guaraníes, o mejor dicho, el dios único, ya que los [121] otros genios son meras fuerzas creadoras que contribuyen con su acción al proceso constructivo del mundo, pero no son de esencia divina» (pág. 83). Del dios supremo creador ni una palabra, pese a que tenía noticia del mismo, como se verá.

En su libro *Ideología guaraní* (67) ratifica la supremacía de Tupâ, basado en los primeros cronistas-evangelizadores europeos. Sin embargo, González re-traduce, en el citado volumen, un fragmento del génesis apapokuva, recogido por Kurt Nimuendajú. Su versión, plagada de errores, realizada además luego de la publicación de la obra de León Cadogan, revela su decidida mentalidad colonizada. El creador Ñanderuvusú, por ejemplo, es llamado en su traducción «el Abuelo»; Ñande Ru Mba'ekuaa (Nuestro Padre Concedor de Todas las Cosas) se convierte en... Padre serpiente, quizá por influencia -arbitraria- de las mitologías mesoamericanas. Al final de su versión González comenta: «Aquí y allá asoman notas de ternura y delicadeza, algún detalle de exquisita gracia. Constituye, indudablemente, una deliciosa página de égloga...» (pág. 58). Totalmente ajeno al contenido profundo del génesis guaraní, se limita a hacer mundanos y superficiales comentarios «de estilo», naturalmente remitidos a la égloga griega. Como si no fuera bastante esta forma de alienación en función de valores extraños, a renglón seguido pone en duda el mito del diluvio guaraní, recogido por Nimuendajú, «donde se advierte el influjo de los misioneros sobre las tradiciones milenarias de la raza», afirma tan campante, sin pensar en su dependencia obsecuente con respecto a la palabra de los evangelizadores. Si hubiese leído con un poco más de atención a los cronistas, cuyas obras cita servilmente como incontestable fuente, se hubiera enterado que ya Evreux o el «veraz Lery» -como le llama-, así como Thevet, Cardim, Staden o Montoya dan cuenta de la existencia del mito del diluvio en los diferentes grupos guaraníes con los que ellos estuvieron en contacto, y que el mismo nada debe a la influencia cristiana.

La dudosa tarea de extraer contundentes conclusiones de etimologías confusas, inciertas y fantasiosas -terreno peligrosamente resbaladizo-, muestra la falta de consistencia de los argumentos de Natalicio González, quien además utilizó el impulso reivindicador indigenista a fines personales de inducción política demagógica. A este nivel, la empresa de

condicionamiento cambia de nombre, y de debilidad argumental se convierte en mala fe.

A través del análisis -especialmente centrado en la noción mítico-religiosa de la divinidad y en la de su transposición- de la obra de estos cuatro autores se puede comprobar la alienación colonial del pensamiento dominante entre los integrantes de la generación nacionalista-indigenista, las contradicciones de una actitud ambigua en sus bases y [122] contraproducente en sus resultados.

Ha sido necesaria la presencia de etnógrafos, antropólogos y lingüistas dos décadas más tarde -precedidos por Kurt Nimuendajú-, para superar el condicionamiento anotado y las contradicciones profundas de quienes pretendían reivindicar los valores de la cultura guaraní y seguían atados a la ideología impuesta por los colonizadores y evangelizadores a los efectos de la reducción y la suplantación cultural.

Niveles semánticos de la noción «personaje» en las novelas de Augusto Roa Bastos

La crítica tradicional siempre ha sobreestimado la noción de personaje, la cual se ha convertido, así, en una entidad autónoma en el análisis. En gran parte, esta situación es el resultado del hecho de considerar al personaje como una persona de carne y hueso, cuya conducta debe ser justificada necesariamente. Ahora bien, una corriente crítica reciente, que recalca el carácter esencialmente textual del personaje literario, propone un análisis descriptivo que opere en un concepto semiológico previo (68). Siguiendo esta línea, trato en este estudio de considerar al personaje como una función, un papel, inscrito en el conjunto de signos de las novelas de Augusto Roa Bastos (69), tomando éstas como una producción material dada en un contexto socio-histórico determinado. Me parece interesante hacer una comparación entre las dos novelas a fin de delimitar la noción de personaje, el cual cambia de función a papel, en el sentido propio del término. Me propongo no solamente mostrar este cambio, sino tratar de explicar sus causas. Se podría entonces constatar que las variaciones, siguiendo caminos inversos, desembocan en una misma noción, si bien con signos contrarios, en la primera y segunda novelas. Se trata, pues, de ver la significación profunda, de descubrir la justificación semántica de la diversidad de voces asumidas por los personajes.

Existen en *Hijo de hombre*, una serie de situaciones que confieren a los personajes el carácter prioritario de literalidad frente al de literariedad (70). Es decir, estos personajes son signos -sociales, históricos, míticos- construidos en función del mensaje o discurso, y no productos de la tradición cultural que los ha instaurado necesariamente como personas humanas. El siguiente párrafo de Vladimir Propp tiene gran importancia al respecto: [124]

Los seres vivientes, los objetos y las cualidades deben ser considerados como valores equivalentes desde el punto de vista

de una morfología basada en las funciones del personaje (71).

En este sentido, dos críticos señalan con exactitud que en *Hijo de hombre* los límites entre lo humano, lo animal, lo vegetal y el mundo sobrenatural se confunden o se esfuman (72). Es decir, que los objetos -o los animales o los espíritus- ejercen aquí las funciones de personajes en la misma medida que los seres humanos. Todavía más: por mi parte, considero que los valores que impulsan o las cualidades que sostienen a los tres héroes sucesivos poseen la misma función de personaje en el contexto del universo instaurado por la novela. Estas fuerzas sobrepasan a aquellos que las ejercen y se constituyen en unidades de valor igual -a veces superior- a las de los personajes humanos. En este sentido, se puede decir que la eficacia del relato, su «legibilidad», resulta, en gran parte, de una coincidencia entre el héroe y un «espacio moral valorizado» (73).

La categoría de función, aplicada a los personajes, lleva a una constatación: el débil espesor psicológico de los personajes humanos, incluidos los héroes protagonistas. Esto es, el resultado de la adecuación de los personajes al discurso -a sus propósitos-, la cual instaure este «espacio moral valorizado». Los héroes no se definen por la complicación problemática sino por el cumplimiento de un deber que los rebasa, una tarea de redención social que se han impuesto o que les ha sido impuesta. Es significativo que la acción de los tres protagonistas de la novela remita a la historia de Cristo, transpuesta del plano espiritual al plano social: la redención del hombre aquí y ahora.

En cambio, el único personaje problemático, Miguel Vera, aparece como el anti-héroe, el traidor. Este personaje, torturado por sus contradicciones insuperables, es el que sobrevive, y cuyos relatos-recuerdos servirán de enlace entre las diferentes partes del libro (es el personaje-embrague tipo). Los héroes son personajes sencillos, seguros de sí mismos; una vez cumplidas sus misiones, desaparecerán naturalmente. Existe una cierta relación entre la muerte como culminación de una vida y la supervivencia vegetativa del anti-héroe. Volveré a hablar de ello.

La definición del héroe por la acción hace que sea caracterizado por lo que Hamon llama «funcionalidad diferencial»: [125]

El héroe es aquí, de algún modo, calificado como tal a partir de un corpus determinado, y a posteriori; una referencia a la globalidad de la narración y a la suma ordenada de los predicados funcionales de los cuales ha sido el soporte, y que la cultura de la época valoriza, se hace necesaria (74).

En *Hijo de hombre* esta referencia valorizada por la cultura es, en el espacio del texto, la tarea de redención social cumplida por los tres héroes casi anónimos de la novela, relación que concuerda con el momento histórico y la ideología del autor implícito; volveré a hablar de ambas nociones. Pero, independientemente de esta valorización en el interior de la narración, hay referencias que remiten a ciertos personajes y hechos de la historia del país. Estas remisiones se hacen por dos vías. La primera

remite a una noción temporal a través de otro personaje-embrague, Macario-Francia, cuyos relatos hacen el enlace con el pasado. La evocación del viejo Macario, «memoria viviente de la comunidad», hace alusión a dos personajes y a una época. Los personajes son: El dictador Francia y el mariscal Francisco S. López, y la época, el período que va de 1811 a 1870, el cual:

[...] remite a un sentido pleno y fijo, inmovilizado por una cultura, cuya legibilidad depende directamente del grado de participación del lector en esta cultura (deben ser aprendidos y reconocidos). Al integrarse a un enunciado, servirán esencialmente de anclaje referencial, al hacer referencia al gran texto de la ideología, de los clichés o de la cultura... (75)

Al escoger estos personajes, el narrador apela a un alto grado de legibilidad en la sociedad en cuestión porque los personajes y la época están sólidamente inscritos en el gran texto de la historia a nivel popular. La razón está en que remiten a un período en el cual el Paraguay había adquirido una autarquía política y una autonomía económica total, constituyendo así el único caso de independencia real en la América Latina del siglo XIX. El dictador Francia ha sido el constructor de esta emancipación efectiva, y la Guerra contra la Triple Alianza (Brasil, Argentina, Uruguay), el golpe preparado por el imperialismo inglés para poner fin a la experiencia social autónoma. Este sangriento conflicto armado fue la culminación gloriosa y, al mismo tiempo, trágica, del período de independencia real. El presidente mariscal López sucumbirá en las últimas acciones épicas, junto con los últimos efectivos de su diezmado ejército, su pueblo entero. Las dos terceras partes de la población [126] habrán desaparecido.

La segunda referencia significativa al código de la historia se hace por medio del narrador implícito. Hace alusión a la Guerra del Chaco (1932-1935, esta vez contra Bolivia), guerra que es considerada como un elemento de afirmación nacional, a pesar de sus raíces ambiguas (la cuestión del petróleo). La última referencia al texto de la historia se hace a propósito del levantamiento de febrero de 1936, resultado del descontento popular nacido y madurado durante la guerra, y que en ese momento constituía un esfuerzo de esperanza.

Pero volvamos al espacio textual, a los tres personajes centrales que se confunden en las acciones mesiánicas: Gaspar, Casiano y Cristóbal (76). Ya he señalado su débil espesor psicológico, su «funcionalidad diferencial»; es decir, que estos personajes se definen por acciones que no son sino fragmentos de una tarea más vasta. Todos ellos pasan a formar parte de una gran empresa social, la cual se explica como un todo en el cual la acción colectiva -no solamente la de los tres héroes- es la que da al texto su sentido global. El mensaje resultante representa la «superación definitiva de la soledad». Así, los héroes, sus acciones, constituyen la noción múltiple de un personaje supraindividual, la cual se completa sólo después de haber integrado en la imagen las actitudes de todos los otros -personajes secundarios, personajes objetos, personajes situaciones, etc.- comprometidos en la acción. Como dice L. Goldmann a propósito de La Esperanza de Malraux:

En el fondo no hay personajes individuales sino grupos de personajes en el interior de los cuales los individuos parecen confundirse. Es decir, cada uno de ellos no es sino una fracción de un personaje colectivo abstracto... (77)

La acción les da su fisonomía propia, independientemente de sus resultados, ya que no es el triunfo lo que corona siempre sus esfuerzos; es sobre todo:

[...] La extraordinaria realización de la comunidad en la derrota de los militantes y en su supervivencia en la lucha revolucionaria que continúa después de su muerte (78).

La idea dada sobre la muerte de los personajes en la novela de Roa Bastos es la que Lukàcs define cuando habla del proletariado revolucionario como sujeto trans-individual de la historia. Sujetos trans-individuales, los héroes tienen una vida significativa, siendo la muerte un elemento secundario, porque ésta es un simple hecho individual que no [127] afecta al sujeto auténtico de la acción (79). La muerte es solamente un límite material a la acción del héroe, definido a un nivel más alto e inatacable por su compromiso con una causa. En esta óptica, la muerte del personaje:

[...] No es un fin, porque su vida y su lucha serán retomados por todos los que continuarán la acción después de ellos (80).

Para terminar el análisis de Hijo de hombre, es preciso comparar la ideología inscrita en el texto con la del narrador implícito y con el momento histórico en el cual se inserta la narración. Es necesario recordar, con Goldmann, que:

[...] El escritor no desarrolla ideas abstractas, sino que crea una realidad imaginaria, y las posibilidades de esta creación no dependen en primer lugar de sus intenciones sino de la realidad social en el seno de la cual vive y de los esquemas mentales que ella ha contribuido a elaborar (81).

Las características señaladas tienden a crear, a todo lo largo del texto, al personaje masa o colectivo, cuya fisonomía toma los diversos rasgos de las acciones realizadas con vistas a una redención social. Los tres héroes principales realizan esta tarea a niveles diferentes y progresivos: Gaspar Mora, el primero -mezcla de Cristo y de Orfeo- lo hace a un nivel más reducido, en un clima marcadamente mítico-religioso y en el contexto de un pueblo. Casiano Jara-Amoité comete la transgresión mesiánica en relación con una realidad más amplia: la empresa sanguijuela, la «Industrial Paraguaya», que explota la yerba mate. Pero es el tercer Mesías, Cristóbal Jara-Kiritó, el que se encamina hacia un claro proyecto de lucha revolucionaria, el que organiza un levantamiento agrario. Hay, pues, una progresión en la toma de conciencia política.

Tomando en cuenta el contexto, la realidad social en el seno de la cual el escritor produce su obra, es preciso situar el momento de la escritura: la novela ha sido publicada en 1960, año que corresponde a la

época de la principal acción insurreccional contra la dictadura de turno. Este movimiento de «guerrilla» -iniciado en 1959- adquirió un considerable desarrollo, y fue luego brutalmente reprimido. Momento, pues, de un alto grado de conciencia posible. La ideología implícita del autor, perteneciente éste al grupo intelectual de la clase media, acorde con los movimientos de liberación, es expresada en la realidad imaginaria de esta novela; está organizada alrededor de varias [128] acciones mesiánicas que representan una toma progresiva de conciencia, con raíces en un inconsciente colectivo de alcance mítico-religioso. Dicha realidad se apoya en referencias históricas valorizadas, de gran legibilidad a nivel popular.

He dicho que el final de las diferentes acciones era casi siempre el fracaso. Pero se trata de un fracaso individual, marcado por la desaparición física del personaje, que no impide la continuidad de la lucha, retomada por otra función de héroe y por el conjunto de este enorme e inmortal personaje-masa que recorre el texto. El mensaje es explicitado hacia el final del libro:

Debe haber un final.

Esta afirmación, encarnada en la lucha y en la posibilidad de una liberación, se apoya en las entrañas profundas del mito, mediante uno de los dos epígrafes de la novela, un fragmento del «Himno de los Muertos» de los guaraníes:

Y haré que vuelva a encarnarse el habla...

Después que se pierda este tiempo
y un nuevo tiempo amanezca...

Todo tiende, pues, al advenimiento de este tiempo nuevo, deseo expresado en un momento de insurrecciones populares, momento de esperanza.

En Yo el Supremo el tratamiento del personaje está invertido, en relación con el de Hijo de hombre. En efecto, el personaje adquiere una fuerte concentración y se convierte en «rol» (en el sentido etimológico del término: máscara de teatro). Papel poseído exclusivamente por un ser individual e individualizado: José Gaspar Rodríguez de Francia, dictador del Paraguay entre 1814 y 1840. A partir del agujero de la máscara-Francia se esparcen las otras voces, se crean las otras funciones, todas tributarias de la función principal, generada por el largo discurso monológico del Dictador. Contrariamente al personaje-masa de la primera novela, y casi siempre intercambiable, el héroe de la segunda es una personalidad fuerte y compleja, complicada psicológicamente, vista minuciosamente en sus manifestaciones más diversas, desde las triviales actividades cotidianas hasta los extravíos de la neurosis o del delirio. Todo se pone al descubierto: su vida privada, sus actos ocultos y su conducta pública de gobernante; sus actividades normales, habituales, y sus sueños, deseos, temores y obsesiones. Se le ve realizando la sabia y difícil tarea de construir un estado y también en los momentos de maquinaciones y de fechorías, en las mezquindades del hombre rencoroso. Incorruptible pero también implacable, casi nunca tierno, va de la lucidez fría y voluntariosa a las villanías de la venganza malévolas. La grandeza del hombre de estado se impone por encima de las debilidades del hombre

privado: papel interpretado magistralmente [129] por este edificador de un proyecto político logrado, sigue siendo todavía la acción lo que define al personaje. Muchos pasajes del libro ponen en evidencia la superioridad de lo hecho sobre lo dicho, de lo cumplido sobre lo escrito, en la concepción del narrador-protagonista. Ésta no es la única coincidencia con Hijo de hombre. En Yo el Supremo los personajes son también funciones, y los hechos de la naturaleza o los valores que sostienen la acción del Dictador se elevan a la categoría de personajes. Así, el aerolito, que a todo lo largo del relato opone una resistencia hostil a la voluntad todopoderosa de dominación del Dictador, es uno de los personajes más notables de la novela. Sin hablar de los valores que impulsan al Supremo a la creación de un estado libre y soberano. Y se podría continuar largamente la lista de situaciones similares. La diferencia con la otra novela radica en la importancia concedida aquí a un protagonista, aquel que redistribuye los papeles de los actores secundarios, porque es el amo absoluto de la palabra; él dirige el juego y su voz se convierte en acción, en realidad, en historia.

Hay otro importante punto común con el libro anterior, que quisiera poner de relieve. Se trata de las referencias a un espacio moral valorizado, basado en las alusiones a personajes y situaciones históricas, casi las mismas que en Hijo de hombre, altamente legibles para la sociedad en cuestión. No puede ser de otro modo en una novela que opera con elementos esencialmente históricos para constituir la trama del relato. Lo que es interesante recalcar es que el narrador los utiliza atribuyéndoles una jerarquía basada en los principios rectores de una ideología que será estudiada más adelante. Esta categorización original de los acontecimientos y de las personalidades aleja a Yo el Supremo de la novela histórica tradicional y la pone en su lugar: creación de una realidad imaginaria en correspondencia con una realidad social y con ciertos esquemas mentales.

Como ya dije, la referencia al contexto histórico es un hecho privilegiado en este texto, comenzando por la presencia omnisciente del narrador protagonista. A propósito de éste, es preciso notar, a pesar de todo, que no se trata de una presencia maniquea; lejos de ello, el Dictador -su función- es visto desde sus ángulos positivos pero también en el momento en el cual la usura del poder personal lo lleva a la degradación de ese poder. Es, entonces, la instancia despreciable del cadáver de su perro lo que lo enfrenta a la degeneración de su papel, que se transforma en tiranía. Antes de empezar a explicar estas instancias es preciso recordar los diferentes personajes y las situaciones históricas más significativas evocadas en el texto.

Para empezar, tenemos la larga parábola sobre los 26 años que permitieron al Dictador realizar su original experiencia socio-política. Si en [130] este conjunto todo tiende a afirmar los valores positivos del camino recorrido, no falta la visión crítica, expresada especialmente por el «compilador» -autor implícito-, sobre todo a través de las interferencias, constituidas por los testimonios divergentes o francamente hostiles al Supremo. Estas «notas de compilador» forman parte por entero del texto narrativo.

Hay también alusiones al pasado, a ciertos acontecimientos

privilegiados por el narrador-personaje, tales como la Revolución de los Comuneros (1719-1735), primer movimiento de tímida reivindicación emancipadora en la América colonial. El Dictador se considera el heredero de este levantamiento popular. En contrapartida, existen signos negativos: la encomienda, el mestizaje y las misiones jesuíticas.

En esta prospección de los elementos positivos o negativos de la historia de Paraguay el narrador-protagonista no se detiene en 1840, año de su muerte, sino que se extiende hasta nuestros días, y se constituye así en una suerte de conciencia histórica omnisciente del porvenir. En la cronología evocada por esta instancia supra-temporal, aparece primero su sucesor en el Gobierno, Carlos Antonio López, quien mantuvo su política de soberanía nacional. Pero, todavía más, es su hijo y continuador el mariscal Francisco Solano López -ya mencionado-, quien es exaltado por la memoria de ultratumba del Dictador. Y con él, por supuesto, la epopeya de la Guerra contra la Triple Alianza, final trágico del periodo autárquico iniciado por Francia. En la misma línea, son evocados la Guerra del Chaco y el Comandante en Jefe del Ejército paraguayo, el mariscal José Félix Estigarribia, «...que defendió-recuperó el Chaco...» (Y. E. S., pág. 124).

Se trata de personajes referenciales de importancia capital, dado que se encuentran en la línea misma del narrador-protagonista, y continúan su tarea de defensa de la soberanía y de la integridad territorial. Aquí la muerte tampoco constituye una barrera; el personaje se prolonga en aquéllos que lo reemplazan en la misma lucha, para el cumplimiento de su misión. Y el narrador-protagonista asume la voz de todos, incluyendo al personaje masa, que vive en su discurso, sea en calidad de simple ciudadano, sea en la de anónimo soldado combatiente.

Durante el gobierno del Supremo, los contravalores o signos negativos son los enviados de la Argentina y del Brasil, agentes de la política anexionista de los países vecinos. Durante la Guerra contra la Triple Alianza, es especialmente el presidente argentino Bartolomé Mitre el cuestionado en tanto representante principal del imperialismo inglés en la conjura contra el Paraguay. Pero es sobre todo el imperialismo brasileño el que es largamente evocado por esta corriente negativa. Después de la invasión de los bandeirantes, como antecedente colonial, se alude constantemente a la política de penetración, primero del Imperio [131] y después, y hasta nuestros días, de la República. Justamente, es la actitud más reciente del Brasil la que retiene la atención principal del narrador. Voy a dar el ejemplo de esto, comentando uno de los pasajes más significativos. El Supremo va a hablar con el enviado del Imperio del Brasil, el cónsul Correia da Camara. En un momento dado, el Dictador dice:

Está además la cuestión de esos límites a la bailanta que tenemos que ajustar, o seor cónsul. Los saltos de agua. Las presas. ¡Sobre todo las presas que quieren convertirnos en una presa ao gosto do Imperio mais grande do mundo! (Yo el Supremo, pág. 255).

Esta frase, se vuelve automáticamente anacrónica y se presenta en la actualidad más candente, porque hace alusión al Tratado de Itaipú, firmado entre ambos países en 1973, estableciendo la construcción «de la represa más grande». Contrato leonino a favor del Brasil, dicho Tratado afirma la

dependencia paraguaya del poderoso vecino, la culminación de la política imperialista brasileña contra la cual Francia ha luchado tanto. Y aprovechando la oportunidad de la represa, el narrador acusa a la actual dictadura del Paraguay, su política de abandono de la soberanía nacional. Y ésta no es la única referencia a la situación degradada del Paraguay actual. Algunas son más o menos explícitas, otras debemos leerlas entre líneas y se refieren a la injusticia, la falta de honradez administrativa, la corrupción generalizada, que aparecen en los Consejos del Supremo a sus colaboradores -como cosas a evitar- y que constituyen la moneda corriente en el Paraguay y bajo el régimen del general Stroessner. Es interesante señalar la llamada de atención constituida por la alusión al momento en el cual la dictadura del Supremo está a punto de convertirse en una tiranía, que tiene por causa, entre otras, la usura del poder y el olvido de su fuente popular. Se trata de nuevo de una clara alusión a lo que sucede en nuestros días: una dictadura que se sostiene desde hace un cuarto de siglo, apoyada en la fuerza y en la corrupción. La diferencia neta en relación con la actual dictadura -por ejemplo, la alusión al estado degradado del poder, que le es aplicable- resulta tanto más necesaria, en el discurso del narrador, cuanto que el general Stroessner pretende, demagógica y falsamente, ser un continuador de Francia.

Esta actualización del discurso del narrador-protagonista es esencial para comprender la ideología expresada por el narrador implícito. Primeramente, es preciso preguntarse: ¿por qué el discurso monológico está puesto en labios del Supremo Francia? Porque esto constituye una referencia privilegiada -y muy legible para la comunidad- a un valor esencial en la actualidad: la defensa de la soberanía nacional y de la integridad del territorio. Si se toman en consideración la fecha de publicación del libro, 1974, y la de su estructura, uno se da cuenta de [132] que éste es el momento más crítico para la suerte del país, amenazado incluso de desaparición, a causa de la situación interna de la dictadura arbitraria y corrupta, y de la creciente dependencia exterior. Las cosas han cambiado desde 1960. Ya no hay esperanza, ya no hay levantamientos, como era el caso en el momento de la escritura de Hijo de hombre. Las funciones de los personajes están concentradas en un único narrador, el cual tiene papel protagónico, ya que es necesario asumir los plenos poderes de la palabra, por razones de salvación pública, como sucedió cuando Francia asumió la magistratura suprema de Dictador.

Una vez más, una obra novelesca de gran coherencia, manifiesta el inconsciente colectivo, hecho conciencia angustiada en la percepción de un escritor representativo de un grupo lúcido e impotente y de un pueblo amordazado.

Como se ha visto, en gran parte, las dos novelas analizadas de Augusto Roa Bastos operan con elementos comunes: una ideología, la del autor implícito, expresando una visión del mundo marcada por una circunstancia histórica particular. Esta ideología se manifiesta en el espacio de un texto, una realidad imaginaria, en la cual los personajes expresan sus propias ideologías. Al mismo tiempo, y como soporte principal, el autor implícito apela, en un espacio moral valorizado, a referencias históricas de gran legibilidad en la comunidad paraguaya. La diversidad de vías en lo que concierne al tratamiento de los personajes,

se debe a las diferentes condiciones contextuales en el momento de la escritura de una y otra novela. Pero esta diversidad de caminos expresa, en el fondo, un solo fenómeno social: la palabra negada a un pueblo que quiere manifestarla, en dos momentos significativos de su devenir histórico. [133]

La cara oculta del mito guaraní en Hijo de hombre de Augusto Roa Bastos

En la relación necesaria entre la realidad profunda de una comunidad y las manifestaciones de la misma a través de la producción cultural, existen expresiones privilegiadas que ayudan a revelar las diferentes capas de la compleja entidad colectiva, desde las más evidentes hasta las más disimuladas y ocultas. Es lo que ocurre con la escritura de Augusto Roa Bastos y las estructuras, mecanismos y peripecias que marcan la esencia y la quebrada trayectoria de su pueblo. Y esto porque esta escritura asume el destino del Paraguay a través de una obra narrativa coherente y compleja que, nutriéndose de esa realidad, la va recomponiendo en un universo mimético en el que ocupan su lugar los diferentes estratos señalados. Mediante el uso de transposiciones simbólicas o de homologías metafóricas, el mundo de la palabra robastiana reestructura ese universo de apariencias engañosas -las capas de la cebolla del relato «Contar un cuento» (82)- que en su conjunto constituyen lo que se llama realidad. Y en ese juego dialéctico de afirmaciones, negaciones y sustituciones, agregados y escamoteos que teje la escritura, se puede ir percibiendo las figuras más «evidentes» -las certidumbres, si así pueden denominarse a las que se imponen a primera vista-, y adivinando o descubriendo -cuando se rasca la costra de esa «evidencia»-, las figuras disimuladas que subyacen bajo los rasgos de la superficie. Disimuladas, escondidas, perdidas en el natural movimiento de transformaciones que sufre una sociedad mestiza bajo las presiones, más o menos compulsivas, que impone un proceso colonial al ir infligiendo las pautas del grupo dominante. Las sustituciones operadas en este proceso son, a veces, radicales, produciendo en este caso un cambio «real» y la consiguiente amnesia en la memoria colectiva. Otras veces, ese movimiento obedece a una estrategia de defensa de los valores originarios, y se manifiesta más a manera de disimulación, para preservar esas raíces bajo el caparazón de la aparente aceptación de los nuevos patrones impuestos. En ambos casos queda un sustrato, perdido en la memoria tenaz del inconsciente colectivo, o bien disimulado en el instinto de conservación del acervo profundo, cuando no voluntariamente utilizado en el proceso de condicionamiento, de reinterpretación de valores.

Esas formas de negaciones, remanentes y amputaciones son frecuentes [134] en procesos en los que están en juego creencias religiosas a lo largo de todo el continente americano conquistado, colonizado, evangelizado por España y Portugal. Allí donde la justificación del proceso colonizador-reductor fue justamente la «conquista espiritual» (83), vale decir, la imposición de los principios de la «religión verdadera», con la consiguiente «extirpación de la idolatría» -indígena, naturalmente-. Este desequilibrio semántico entre «fe verdadera» y «paganismo idolátrico y/o satánico», resultado de las presiones y

represiones, marca todo el proceso de condicionamiento impuesto por la mentalidad y la empresa coloniales. Y a las condiciones descritas no escapa ninguna situación particular como la creada en regiones en que el mestizaje generalizado limó parcialmente las asperezas de la dominación. Tal es el caso de la Provincia del Paraguay, en donde el pacto entre conquistadores españoles e indígenas guaraníes -en el que la mujer aborígen era una de las «monedas de cambio»-, creó las condiciones de un encuentro menos violento que en otras latitudes del continente, tanto más que la pobreza niveladora y la consiguiente escasez de peninsulares, favorecieron las evocadas condiciones menos rígidas. Éstas, sin embargo, no impidieron que el proceso de sustitución religiosa se cumpliera con el celoso rigor de los ejecutantes, aunque con resultados no siempre tan eficaces, dada la apuntada situación. Así la ortodoxia contra-reformista de la Compañía de Jesús se vio mitigada por la utilización de la lengua indígena en la tarea evangelizadora: ello implicaba buscar equivalentes de los símbolos religiosos cristianos en los homólogos de la mitología guaraní. Con lo cual se produce una «infiltración» de valores indígenas en la formulación de la estricta «fe verdadera».

Y bien, la escritura de Augusto Roa Bastos asume la situación ambigua de la comunidad paraguaya mestiza, en la que, gracias a la supervivencia de la lengua indígena, especialmente, persiste una serie de valores de la cultura aborígen. Ahora bien, cuando esos valores conciernen el ámbito religioso-mítico, el proceso de simulación-amnesia se cumple a la perfección. Y ello porque la «conquista espiritual» impuso los patrones de la «fe verdadera» como doctrina religiosa vigente. Un catolicismo sin embargo impregnado de prácticas y de creencias en las que los mitos y los ritos guaraníes subyacen bajo la costra de la ideología y del ceremonial católicos, marcándolos con expresiones, manchas, franjas de un tono particular que tuerce a veces la ortodoxia ritual cristiana. Lo que se puede constatar es, sin embargo, el predominio absoluto de ésta sobre lo autóctono, especialmente en lo que concierne a las apariencias, a las manifestaciones exteriores y evidentes.

La novela Hijo de hombre (84) constituye un campo privilegiado para constatar la situación señalada. Como se puede comprobar, en el universo instaurado en la obra, los mitos, las creencias, las supersticiones, [135] las prácticas evidentes son las de la religión católica, con significativos matices que ratifican las «desviaciones» a las que hacía alusión más arriba. Pero la manifestación de religiosidad no se reduce a eso. En el trajín de la existencia colectiva que de manera intensa impregna las páginas del libro, las creencias, los mitos, la «idolatría» guaraníes están patentes a lo largo del relato. A veces se trata de la manifestación directa de creencias o prácticas que quedaron vivas en la religiosidad popular, incrustadas o no en las católicas. Otras, esos mitos o ritos son menos evidentes; se conservan de ellos el aliento, la fuerza subterránea que sigue latiendo en las entrañas de la tierra comunitaria. Estos pasajes constituyen, quizá, los más intensos de la obra. Porque en ellos la fuerza del inconsciente colectivo vuelve a aflorar, empujado por la energía de su propia dinámica, sin que la voluntad del narrador entre a participar en ello, sino como espontáneo «mediador» entre los estratos profundos -reprimidos- y las napas de la superficie -impuestas- de una

cultura mestiza. Son los momentos en que la escritura de Augusto Roa Bastos asume con mayor intensidad -porque inconscientemente- el destino pleno de su colectividad, la identidad de su pueblo, expresados en los destellos de la palabra mestiza, transpuestos a través de la instauración de un universo novelesco coherente.

La diferente valoración, la jerarquización de la mitología cristiana en relación con la indígena se puede constatar en las páginas iniciales de la novela. En efecto, la disposición tipográfica de los epígrafes dan cuenta del desequilibrio señalado, y ello es tanto más elocuente cuanto que es totalmente ajeno a la voluntad del narrador, tal como esa jerarquía ha sido internalizada por el inconsciente colectivo como resultado del proceso colonial de sustitución cultural.

Como se puede comprobar, la cita bíblica precede a la del himno de los muertos de los guaraníes. Y ambas dan pautas acerca de las direcciones de la peripecia narrativa. El primer epígrafe, extraído de Ezequiel, profeta del exilio (XII, 2 y 18; XIV, 8), en sus tres fragmentos habla de los sufrimientos, las luchas y los extrañamientos del que vive en «medio de casa rebelde». Con ello se metaforiza la larga, la dolorosa, la empecinada andadura de los justicieros de la novela (especialmente los tres protagonistas paradigmáticos: Gaspar Mora, Casiano Jara-Amoité y Cristóbal-Kiritó Jara). Más adelante se verá en qué medida las búsquedas de esos protagonistas, que en el conjunto sucesivo forman un único personaje colectivo (85), van más allá de las vías señaladas simbólicamente en este epígrafe extraído del libro sagrado judeo-cristiano, integrando nociones de la mitología guaraní, de manera subrepticia e indirecta.

El segundo epígrafe reza:

[...] He de hacer que la voz vuelva a fluir por los huesos... [136]

Y haré que vuelva a encarnarse el habla...

Después que se pierda este tiempo y un nuevo tiempo amanezca...

El precedente «Himno de los muertos de los guaraníes», reformulado -con pequeñas variantes poéticas- por Roa Bastos, ha sido extraído del capítulo V de *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá (86), recopilados por León Cadogan. Se trata del más completo corpus de los mitos cosmogónicos y cantos sagrados de los guaraníes. Existe un culto de los huesos relacionados con la reencarnación a lo largo de mitos tan importantes como el de los gemelos, y sobre todo a través de las prácticas rituales concernientes a la celosa conservación de los huesos de los antepasados. Por allí ha de florecer nuevamente la palabra, cuando «el tiempo nuevo amanezca».

Todo lo anterior remite, pues, a la noción de reencarnación implícita en el texto narrativo al ámbito de la mitología guaraní. Es la intención manifiesta del epígrafe, aunque no siempre el desarrollo textual sea suficientemente claro y explícito en un tema sujeto a las presiones y represiones señaladas.

El presente trabajo intentará desentrañar algunos de esos signos trazados al sesgo en el universo novelesco de *Hijo de hombre*. Tratará de descodificar jeroglíficos inscritos en la piel de una cultura mestiza,

dibujados -o desdibujados- con el método de las ocultaciones, de las disimulaciones que preservan -a veces sin quererlo o sin saberlo-, y destinados a rodear la barrera discriminadora en un proceso de encuentros culturales desequilibrados. No haré aquí ninguna alusión a los múltiples símbolos cristianos, éstos sí evidentes, tema sobre el cual existe más de un trabajo valioso.

El problema central del proceso enunciado más arriba se encuentra expresado en un pasaje de Hijo de hombre:

Los reflejos condicionados del Nuevo Testamento funcionan a todo vapor en las capas callosas del sentimiento religioso que es la verdadera levadura de nuestra cultura mestiza. Todo el lenguaje castellano y guaraní, o su mezcla, ha sido «evangelizado», ha quedado prisionero del Santo Sepulcro, entre las miasmas de la Redención. No podemos escapar (págs. 220-21).

La reflexión, consignada en el diario del protagonista anti-héroe Miguel Vera, plantea con extrema y amarga lucidez el condicionamiento que marca el sentimiento religioso del pueblo paraguayo. Y como esa práctica comienza en el verbo -tanto en la religión indígena como en la cristiana-, es el lenguaje mismo el que revela su condición de «prisionero» en el proceso irreversible de la «redención» católica, esa fatalidad socio-histórica a la que «no podemos escapar».

A partir de la constatación realizada a través de las cavilaciones del personaje se pueden ir descubriendo las gradaciones de esa «evangelización», [137] la manera que en el texto funciona la suplantación cultural, que implica el reemplazo de los valores religiosos guaraníes por los de la «fe verdadera». Porque, como se señaló más arriba, existen distintas formas de conservación y de manifestación de las pautas de la religiosidad indígena, desde las que aluden directamente a personajes o signos de ésta, hasta las que brotan del subsuelo de la práctica ritual como la mala yerba del inconsciente comunitario, tan difícil de extirpar.

Pese a haber prometido no ocuparme de la mitología cristiana, no puedo dejar de aludir al «Cristo leproso» de Itapé, que instaura como un puente entre el rito de este origen y el indígena. En efecto, el Capítulo I, «Hijo de hombre», da algunas pautas de la impregnación de religiosidad guaraní en el culto católico. Y no es casualidad que se refiera al culto de la imagen tallada por Gaspar Mora, personaje clave de la primera parte de la novela. El párrafo siguiente es bastante elocuente:

Los itapeños tenían su propia liturgia, una tradición nacida de ciertos hechos no muy antiguos pero que habían formado ya su leyenda.

El Cristo estaba siempre en la cumbre del cerrito, clavado en la cruz negra, bajo el redondel de espartillo terrado semejante al toldo de los indios, que lo resguardaba de la intemperie (pág. 13).

Luego de describir la ceremonia «bárbara» del desclave, «casi a tirones», de la imagen por la multitud que «bajaba del cerro con la talla a cuestras ululando roncamente sus cánticos y plegarias», el rito pasionario es resumido con las siguientes palabras:

Era un rito áspero, rebelde, primitivo, fermentado en un

reniego de insurgencia colectiva, como si el espíritu de la gente se encrespaba al olor de la sangre del sacrificio y estallase en ese clamor que no se sabía si era de angustia o de esperanza o de resentimiento, a la hora nona del Viernes Santo (pág. 14).

En los párrafos transcritos existen índices de un culto de dudosa ortodoxia católica. Y esa «propia práctica», no muy antigua, es por el contrario, legendaria, remitiendo a prácticas «primitivas», más bien «salvajes», o cuando menos poco piadosas para la concepción cristiana. Se habla de «toldo de los indios» para proteger la imagen réproba que no puede entrar en la iglesia. Es como si se instaurara una especie de venganza contra la religión institucional en la práctica de manos crispadas, de «rencorosa impaciencia»; en los cánticos ululados roncamente, que en un momento de la ceremonia se convierten «en gritos hostiles y desafiantes». Todo lo cual culmina con el «resentimiento» expresado en el último párrafo.

Los índices de la herética liturgia emparentan ésta a ciertas prácticas más bien indígenas, tanto por el género de los ritos como por la ausencia [138] del templo o del sacerdocio como casta o clase. Es natural, por otro lado, que las reacciones y reniegos pasen por la reivindicación compensatoria y oscura de otras prácticas «legendarias» extraviadas en los vericuetos de la memoria colectiva. Como para rubricar el deslizamiento señalado, es importante recordar la actitud de María Rosa, devota de Gaspar, en el momento culminante en que se encuentra el Cristo leproso en lugar del cadáver del músico-tallista:

Luego de un rato de marcha, empezó a cantar con voz rota y débil ese estribillo casi incomprensible del Himno de los muertos. Se interrumpía a trechos y recomenzaba con los dientes apretados (pág. 34).

Evidentemente, los pasajes transcritos esbozan senderos que llevan del rito cristiano modificado por la rabia y la decepción, a una reinterpretación sincrética con fuertes impregnaciones indígenas. Y sin ambigüedades, el canto de María Rosa en el momento crucial de adquirir la lucidez de la demencia, invoca la noción de la reencarnación guaraní, el refloreCIMIENTO de los huesos, la continuidad de la vida en el territorio de la muerte.

Una presencia directa del tema mitológico guaraní es la del pasaje que relata la reacción de un hachero que, guiado por el sonido de la guitarra, llega hasta el sitio en que Gaspar Mora esconde -solitario y solidario- «en lo más hondo del monte», su condición de leproso, que le aísla de sus semejantes, a fin de evitarles el contagio del terrible mal. Cuenta el hachero:

-Pora o pombero, me dije. Capaz que fuera el jasy jateré. Aunque yo no creo en esas cosas (pág. 28).

Se aluden aquí a los tres personajes de la mitología guaraní entre los de mayor vigencia popular en el Paraguay. Aunque las acciones y las consecuencias y el ámbito son diferentes, los tres genios guaraníes -con el Kurupí, aludido en otro capítulo- constituyen elementos vivos de la

cotidianidad en cualquier medio rural, o aún en extensas capas de la población urbana. El pora, versión del aparecido, de proteica y temida presencia, y el pombero, genio familiar maléfico o protector, según el trato que se le acuerde, son habitantes de la noche, manejan el escalofrío del miedo en las tinieblas. El jasy jateré es el genio de la siesta; se presenta bajo la apariencia de un enano rubio que lleva un bastón de oro en la diestra, en el que reside su poder. Se lo conoce sobre todo como el amo del maizal calcinado por el fuego estival, temido por raptar a los niños. Para la mentalidad de un campesino, como el hachero del parágrafo, la primera metáfora para describir su desconcierto, su temor ante la percepción de una música misteriosa y poderosamente atractiva, es la de apelar a los tres genios respetados de la mitología indígena. Cuidándose de agregar, cautelosamente: «Aunque yo no creo en esas cosas». [139] Esta frase marca la auto-represión asumida, inclusive por parte de un espíritu simple, como resultado del proceso de condicionamiento mental colonial. Espontáneamente el hachero se pone en guardia, no se crea que él cree en esas «supersticiones» o «agüerías»... -como son designadas las creencias indígenas- en las que cree ferviente y vergonzantemente. Una posterior alusión al pombero es hecha de manera menos alienada, menos condicionada. Se nombra así al genio mitológico a través de uno de sus atributos positivos: su habilidad para disimular, lo que permite al personaje comparado con el pombero escapar a la represión. Dice el pasaje:

-Ya agarramos a todos. ¿Qué más quiere?

-Ese uno que se le escapó le pica el forro.

¡Parece pombero luego! (pág. 181).

El protagonista, Cristóbal Jara, adquiere aquí las virtudes del pombero, lo que le permite desafiar al militarote encargado de aplacar la rebelión, evitándole caer en la redada brutal mediante una serie de proteicas maniobras. El juego simbólico se invierte, y el signo valorizado de la mitología indígena marca al héroe.

En la misma página existe otra alusión a una práctica mágica guaraní:

-¿No estará empayenado de veras? (pág. 181).

La pregunta de uno de los interlocutores se refiere al vagón incendiado por las fuerzas represivas, que nunca termina de quemarse. La expresión empayenado deriva del término payé, que designa al hechicero indígena, término que luego pasó a significar no sólo la persona sino el acto y el objeto mágicos, formándose un verbo derivado. La noción recubre, pues, la práctica tendiente a influir en el orden natural de los acontecimientos de manera a trastocar el desarrollo normal de un proceso; se propone una finalidad, buena o mala. En el caso concreto del varón, se trata de atribuirle una característica peculiar mágica que, por encima de la ley física de la combustión, hace que el mismo no sea consumido por el fuego destructor de la represión, quedando incólume como incandescente símbolo de la resistencia popular.

Otra alusión directa a un genio mitológico guaraní concierne al Kurupí, apelación dada en el pueblo de Itapé al jefe político, Melitón Bobadilla:

Se lo empezó a llamar en voz baja Kurupí. Él lo sabía y no

se ofendía sino que se enorgullecía por eso. Un día, en una reunión de vecinos que vinieron a protestar a la Jefatura, el propio Melitón los consoló con poco o nada. Y mostró su autoridad golpeándose las entrepiernas riéndose de media cara para arriba como un arriero atrevido. ¡A mí esto ya me creció luego todo! -dijo desde la barandilla-. Y ni el propio Kurupí tiene una verga tan larga y tan bien hecha para todo servicio y más flores. Así que se me van nomás de vuelta para [140] las casas sin protestar y se me quedan esperando el turno... (págs. 329-330).

El pasaje es bien ilustrativo de los atributos y las virtudes que se le atribuyen al genio fálico guaraní. El órgano desmesurado lo lleva Kurupí enrollado en la cintura, y lo utiliza inclusive para enlazar a las mujeres que codicia, a las que preña. Hasta hoy día se atribuye al Kurupí la paternidad de los niños sin progenitor conocido, con lo cual el genio fecundante de la campiña paraguaya cumple una importante función de equilibrio social-familiar, impensable dentro de la rígida moral cristiana. En el capítulo en cuestión, el lúbrico mandamás hace estragos en la población femenina del pueblo, aprovechándose de la ausencia forzada de la mayoría de los hombres, combatientes en el Chaco. Y termina pagando su lubricidad en manos de los mellizos Goiburú, a cuya hermana adolescente había seducido. Se produce una eficaz utilización del genio fálico guaraní, aunque el desenlace tiene connotaciones cristianas heréticas.

En el transcurso de la abstracción y carga polisémica crecientes de las alusiones míticas, se puede citar un ejemplo que va integrando nociones y situaciones más complejas. Es el del cometa Halley, evocado en el capítulo I:

Fue cuando el cometa estaba a punto de barrer la Tierra con su cola de fuego. De allí solía arrancar. Él decía yvaga-ratá con lo que la intraducible expresión fuego-del-cielo designaba al cometa y aludía a las fuerzas cosmogónicas que lo habían desencadenado, a la idea de la destrucción del mundo, según el Génesis de los guaraníes.

Me acuerdo del monstruoso Halley, del espanto de mis cinco años, conmovidos de raíz por la amenazadora presencia de esa víbora-perro que se iba a tragar al mundo. Me acuerdo de eso, pero el relato de Macario me lo hacía remontar a un remoto pasado (págs. 21-22).

Los tres párrafos que integran el pasaje transcrito van dando los elementos de la integración mítica dentro del ámbito sincrético. El primer apartado refiere la acción: cometa-barrer a la tierra-cola de fuego. El segundo remite el fenómeno a la tradición mítica: yvaga-ratá-fuego del cielo-cometa, aludiendo al Génesis de los guaraníes. El tercero integra el fenómeno meteórico-cometa en el ámbito cultural mestizo del niño relator. La apocalíptica figura mítica guaraní mboi-jaguá/víbora perro, y la amenaza de la destrucción de la Tierra -que ya ardió y se inundó una vez- se mezclan aquí con el temor popular de connotaciones milenaristas engendrado por la aparición del cometa a comienzos del siglo (87).

Pocas páginas después, el mismo mboi-tatá cumple dos ritos maléficos

que la tradición mítica atribuye a la temida serpiente con cabeza de [141] fuego o víbora-perro: beber el agua de las fuentes y corrientes, y volver ciego a quien tiene la desdicha de ser mirado por el monstruo.

Después empezó la sequía, como si el ardiente resuello del monstruo hubiera secado todo el agua de la tierra (pág. 31).

Y más adelante:

María Rosa trató de llegar al abra con su pequeña carga de agua y provisiones. Pero no pudo. Se extravió en el monte, cegada, extraviada por el maléfico yvaga-ratá, Después de varios días reapareció gesticulante (pág. 31).

Es significativo aquí el empleo de la palabra cegada, que en el párrafo implica el comienzo de la ceguera del alma: la locura.

Uno de los casos más interesantes de reinterpretación con connotaciones religiosas es el de la utilización del nombre de un héroe civilizador guaraní, Zumé-Tomé, vuelto (Santo) Tomás en la representación evangelizadora. En varios momentos del relato se alude a la antigua reinterpretación.

Una primera vez se alude a esa forma de recuperación en el capítulo II, «Madera y carne»:

Tres siglos atrás los jesuitas tenían en ellos (los valles azules) sus estancias cuyas cabeceras llegaban hasta el cerro de Paraguairí, donde los Padres habían dejado la leyenda de la aparición de Santo Tomé, superponiéndola hábilmente, delicadamente, como lo hacían siempre, al mito de Zumé de los indios, que también había aparecido por allí en tiempos en que el sol era todavía una deidad menor que la luna. Los indios hicieron como que creyeron. Pero ahora eso no importaba ya a nadie (pág. 63).

En una caverna del cerro, marcadas hondamente en el basalto, se ven las huellas de los pies del santo patrono de la yerba mate, y cuando hay viento se oye su voz resonando gravemente en las concavidades (pág. 63).

En el primer párrafo se alude al sutil deslizamiento fonético Zumé-Tomé-Tomás, para aprovechar el prestigio de un héroe civilizador importante en la tradición de los guaraníes, pues había sido el que les enseñó el cultivo de la mandioca y del maíz, así como el tratamiento y el uso de la yerba mate. Según las versiones concordantes, se trataba de un «hombre blanco» (awati en guaraní, de awa = hombre y ti = blanco; el término designa hoy día el maíz). Luego de las enseñanzas en el dominio agrícola -de capital importancia en una sociedad como la guaraní-, Zumé-Tomé se marchó, «prometiéndolo volver». Como se puede apreciar, además del elemento fonético, existen múltiples factores -«hombre blanco» y «promesa de vuelta»- que han sido hábilmente utilizados por los evangelizadores. Éstos insistieron, como prueba de veracidad, en las presuntas huellas de los pies del santo «dejadas» en [142] múltiples lugares en que las figuras caprichosas en las rocas «revelaban» los rastros del benefactor héroe civilizador cuyo regreso era esperado. A ello

alude el segundo párrafo.

En el capítulo IV, «Éxodo», el narrador aprovecha la descrita leyenda de Tomé, convertido en Santo Tomás por los autores de la «conquista espiritual», montando un punto largo en la degradación del significante-significado de la palabra en cuestión.

[...] Todos se pusieron muy activos, más torvos y exigentes que nunca.

Sólo por eso sabían que el gran patrón había llegado.

A él no lo vieron. Desde la administración a las minas más lejanas se rumoreó el nombre del gringo. En labios de la peonada sonaba igual al nombre del santo patrono de la yerba, que había dejado la huella profunda de su pie en la gruta del cerro de Paraguari, cuando pasó por el Paraguay, sembrando la semilla milagrosa de la planta, de esa planta antropófaga, que se alimenta de sudor y de sangre humana.

-¡Oú Santo Tomás!

-¡Oú Paí Zumé!

Se susurraban unos a otros los mineros bajo los fardos de raído, con resto de sarcasmo en lo hondo del temor casi mítico que difundía la presencia del gran Tuvichá extranjero. El patrono legendario de la yerba mate y el dueño del yerbal tenían el mismo nombre.

El yate de míster Thomas volvió a irse aguas abajo, esquivando como al vuelo las rompientes (págs. 110-111).

El párrafo transcrito constituye una entidad verbal y semántica redonda, cargada de una serie de alusiones que van dando los grados de utilización, en degradación fónica creciente, de la palabra. Está resumida la leyenda descrita anteriormente, que se prolonga aquí con rasgos pertinentes de «misterio». «A él no lo vieron», como corresponde a la realidad inmaterial de un personaje mítico. Pero existe la certidumbre acuñada por el rumor popular:

-¡Oú (vino) Santo Tomás!

-¡Oú (vino) Paí Zumé!

El tercer nivel viene a culminar con la leyenda de la dominación, de la explotación inscrita en la utilización evocada. En ella se manifiesta «el sarcasmo en lo hondo del temor casi mítico». El relator mantiene el suspenso hasta el final, comenzando a develar la incógnita en el penúltimo párrafo:

El patrono legendario de la yerba mate y el dueño del yerbal tenían el mismo nombre.

Y solamente a esta altura del relato revela la similitud fonética degradada, que reproduce la anterior en el contexto del deslizamiento condicionante: [143]

El yate de míster Thomas volvió a irse aguas abajo, esquivando como al vuelo las rompientes.

Ocurre que, a veces, la realidad es tanto o más fantasiosa que la

ficción: el dueño de los yerbales en donde transcurre la acción, una compañía anglo-argentina, «La Industrial Paraguaya», ese propietario se llamaba en la vida real... Thomas (apellido).

Aun teniendo en cuenta el juego especular de los nombres, era necesario el talento de un gran narrador para ponerlo en evidencia, para sacar provecho narrativo de los diferentes detalles que la leyenda de la yerba -los sucesivos descubridores, elaboradores, patronos y patrones- su uso y su explotación por una compañía extranjera, pueden prestar.

El último detalle de este juego iridiscente de efectos fonéticos y semánticos está revelado por la embarcación que lleva de regreso al «gringo». En efecto, un viejo romancillo anónimo habla de la utilización de la leyenda de Zumé, cuando pasa a ser Tomé-Tomás. Dice así:

Santo Tomé entró en el río,
y en peana de cristal
las aguas se lo llevaron
a las llanuras del mar.
Los indios de su partida
no se pueden consolar
y a Dios siempre están pidiendo
que vuelva Santo Tomás (88).

El sarcasmo con que se cierra la metáfora homológica es revelador: apenas se aleja la blanca embarcación, el capataz y los capangas del (santo) patrón (o) Thomas (Tomás-Tomé-Zumé) redoblan la dureza de los castigos y de la explotación de los esclavos en los yerbales. Proyectado en el espacio de la dominación, los mensú (89) recomponen caricaturesca y sarcásticamente el «ruego» que, según la hagiografía condicionante del romancillo, habrían formulado los «inconsolables indios» para que vuelva el patrón (o) de tez blanca e insaciable fauce. Existe en el texto otras alusiones más o menos directas a términos o temas mítico-religiosos guaraníes, torcidas por el afán condicionador de la dominación.

Éste es el hierático Río-de-las-Coronas,
que los guaraníes endiosaron y acabó en
bestia de carga, dando su nombre a la
patria (pág. 321).

Es nuevamente el teniente Vera quien hace el comentario en su diario de prisión, aludiendo a una de las etimologías posibles de Paraguay (paraguá = corona o guirnalda + y = río). El adorno, símbolo de respeto o veneración, pasa a ser en el deslizamiento semántico mercadería que [144] lleva la «bestia de carga», cuando el río se convierte en el principal instrumento de la dominación económica de los primitivos adoradores de la divinidad fluvial.

A partir de esta última secuencia «figurativa», las presencias de temas mítico-religiosos indígenas se rarifican, se condensan, se vuelven índices, que confluyen a constituir un sentido capaz de revelar, luego de un segundo nivel de lectura, la escondida esencia del mundo cultural guaraní.

Uno de esos índices más evidentes en el texto es la relación que existe entre el campesino mestizo y la tierra, el papel preponderante que

ésta tiene en el universo cultural de los personajes. Varios ejemplos ponen en evidencia la importancia de esa relación. Así cuando la huida de Casiano, Natí y el niño del yerbal, lo que permite eludir la fina y temible percepción olfativa de los perros de presa utilizados por los capangas es la arcilla, «esa capa nauseabunda» de lodo, de «catinga vegetal», con que se untan de pies a cabeza:

-No es solamente contra los mosquitos -insistió él-. Es también contra los perros... Para que no nos huelan... (pág. 136).

En su delirio, Casiano Jara habla de la lucha «por un poco de tierra, ¡por nuestra tierra!». Y su rostro, protegido por el brazo de su compañera, es una «pobre máscara de tierra» (pág. 142).

Un paréntesis especial merece uno de los mecanismos que permite a los tres salvarse de la ferocidad de sus perseguidores. Cuando ya están por ser descubiertos, es la «intercesión», casi milagrosa, de un jaguareteí la que impide la captura de los prófugos. Ahora bien, ¿es pura casualidad que el animal sagrado de los guaraníes, el jaguar, sea el que permita escapar con vida a los tres personajes? La presencia del mismo como recurso mediador en la salvación es tanto más significativa cuanto que toda la secuencia tiene una intensa connotación cristiana, la huida a Egipto.

Volviendo a la relación preponderante hombre-tierra, unida a la noción muerte-inmortalidad, encontramos una de las claves más importantes de la presencia subterránea de la mitología guaraní en el texto. A partir del segundo epígrafe, varias son las alusiones al himno de los muertos, que habla de la resurrección. Se podría alimentar alguna duda acerca de esta noción, puesto que ella pertenece también al arsenal de las creencias católicas.

Por encima de esa duda, el diálogo entre Salú'í y Cristóbal Jara, en un momento crucial del encuentro «amoroso», en ineluctable víspera de muerte, aclara la índole de la resurrección que en ella se opera, y que alcanzará su plenitud más allá de los límites de la vida física; ese segundo nacimiento, «esa contracara quieta de la vida» (pág. 63), como es definida la muerte.

Lo que resulta claro en el diálogo entre ambos personajes es que se [145] trata de un concepto no cristiano: Cristóbal niega la validez del milagro sugerido por Salú'í. Y lo hace no en nombre de un descreimiento agnóstico. Por lo contrario, el fragmento está impregnado de un intenso sentido religioso, expresado además con el pudor de la metáfora intensificadora. Para referirse a la muerte avizorada de manera inminente, se dice: «el sueño será largo». La resplandeciente imagen en guaraní expresa:

Ho'áta che ári keraná pukú... (pág. 318)
(Caerá sobre mí un sueño intenso y largo...).

Ese sueño está descrito con características concretas, con detalles bien materiales:

[...] a pata suelta, lleno de infinita molicie, de

imágenes alegres, con una mosca haciéndole cosquillas en la nariz (pág. 318).

Lejos de la tristeza que rodea normalmente la muerte cristiana, se la califica con expresiones sensoriales, o más aún, sensuales. Se impone pues la noción de muerte y de resurrección guaraní sobre la católica.

Otro ejemplo en el que predomina la misma noción señalada de la muerte es a la que llega Gaspar Mora cuando dice:

Es bueno saber por lo menos que uno no acaba, que continúa en otra vida, en otra cosa. Porque hasta en la muerte se quiere seguir viviendo (pág. 29).

No se trata de simple resignación cristiana, ni del viaje del alma al paraíso o al purgatorio después de la muerte. Es cuestión de seguir viviendo «hasta en la muerte», porque uno «continúa en otra vida, en otra cosa». Concepción guaraní de la muerte, muy ligada a una noción material de esa otra cosa en donde no hay fronteras precisas entre la vida y la muerte.

Esto nos conduce al último gran tema mítico indígena presente en la obra: el de la búsqueda del yuy maraê'y, la tierra sin mal, sin mancha de los guaraníes.

Luego del tema de la creación, aquél constituye el otro gran eje estructurador de la religión guaraní. El mismo aparece después de la destrucción, por fuego, por diluvio, de la primera Tierra, la perfecta, en la que los humanos convivían con los dioses, compartiendo con ellos ciertos atributos, en especial el de la inmortalidad. El «elegido» que era -que es- el guaraní, nunca aceptó esa capitis diminutio dolorosa que se opera a partir de la destrucción de la primera Tierra. Y desde entonces la búsqueda encarnizada, obsesiva de ese lugar en que se recuperan los atributos perdidos -¡el de la inmortalidad!-, es una constante en el comportamiento social de los guaraníes. Reiteradas migraciones mesiánicas son emprendidas, hasta nuestros días, para llegar a esa tierra, que se encuentra en un pedazo de ésta en que vivimos, y a la que se puede acceder después de la muerte, pero sobre todo en vida, [146] gracias a la estricta observancia del ritual -oraciones, danzas, cantos- a fin de adquirir el aguyjé, la perfección necesaria para poder tener acceso al yuy maraê'y.

Y bien, dentro del sistema de ocultación-represión en que funciona la religiosidad guaraní, y que homológicamente se transpone en la escritura, el tema no aparece en forma evidente. Sin embargo, es fácil reconocer múltiples acciones de la peripecia narrativa en tanto que expresiones inconscientes de la incesante búsqueda de un sitio en el que la muerte no existe como destrucción, como aniquilamiento, un lugar poblado de «imágenes alegres», que sigue siendo territorio de una forma de vida. La escena de amor púdico, entre vida y muerte, protagonizada por Kiritó y Salú'í, es una prefiguración de ese final feliz, inscrito en el inconsciente colectivo de la sociedad mestiza. Y con las características propias de esta condición -mestiza-, el ritual cambia, se adapta a una situación diferente, pero sigue siendo el resultado de una estricta observancia de ciertas prácticas capaces de crear el estado de perfección necesario para llegar a la tierra sin mal.

A lo largo de la novela existen otros momentos que evocan, siempre metafóricamente, esa búsqueda de imposible que guarda una relación profunda con el antiguo ritual guaraní. Tal por ejemplo la huida de Casiano, Natí y el niño de meses cuando escapan de la tierra maldita del yerbal. Existen algunos índices o detalles que recuerdan las migraciones mesiánicas. Dice el texto que en la segunda marcha en búsqueda de un tiempo-espacio (90) mejor:

Se arrastraron hacia la caída del sol (pág. 138).

Ahora bien, históricamente los guaraníes cumplen ese mismo periplo, buscar la tierra sin mal hacia el poniente, en una segunda instancia, después que en la primera tentativa, hacia el oriente, se encontraran con el mar infranqueable. A renglón seguido agrega:

Tal vez vienen huyendo desde la eternidad.

Con lo cual se rubrica, simbólicamente, la búsqueda perenne e irrenunciable del pueblo guaraní.

Otra forma de la misma búsqueda empecinada la emprende el mismo trío empujando el vagón semidestruido que se interna en la selva, cumpliendo una siempre recomenzada «historia de fantasmas, increíble y absurda», tal como la define el anti-héroe teniente Miguel Vera. Y que esa marcha, sin aparente sentido, sea realizada en función del vagón, resto de la abortada rebelión agraria, hace que la misma constituya una segunda tentativa, hacia un hipotético poniente. En la primera, el levantamiento agrario, encontramos síntomas de la misma búsqueda, siempre muy ligada a un elemento que evoca un lugar mejor. Así el lema del levantamiento fracasado, «tierra y libertad», evoca simbólicamente esa tierra perfecta de todas las libertades, incluyendo la transgresión [147] al límite impuesto por la muerte. En el contexto de la adaptación sincrética que propone la novela, se trataría de alcanzar la tierra de la justicia, en la que sea posible no morir... de hambre, tal como ocurre en el mundo cotidiano de esos campesinos explotados que pueblan el libro. Primera etapa para entrar en la otra inmortalidad. A la que quizá han accedido Casiano y Natí, de cuyo fin no tenemos noticias después que inician la marcha ineluctable en busca de la tierra sin mal.

Pero al mismo tiempo que esa relación se realiza en el dominio tangible, en el de lo posible, dentro de la tradición de materialidad propia a la creencia y a la práctica ancestrales, existe en el comportamiento de los personajes novelescos el clima místico que emparenta la empresa a una aventura mítico-religiosa en busca de una realidad que está en un más allá donde se anula el límite de la muerte. Es el sentido profundo de las palabras de Cristóbal Jara cuando define el cometido de su irrenunciable misión:

¡Tengo que llegar! (pág. 318).

O de manera más simbólica, el apellido que adopta Casiano al emprender su viaje imposible en el vagón fantasmagórico:

Amoité, en lugar de Jara, que designaba en lengua india lo que era distante, no la lejanía solamente, sino lo que estaba más

allá del límite de la visión y de la voluntad en el espacio y en el tiempo (pág. 165).

A manera de conclusión quiero referirme a otro elemento, esencial, del mito de la creación entre los indígenas.

En la segunda fase de la cosmogonía guaraní, el dios supremo, Ñamandú -que se había auto-engendrado en la primerísima etapa-, crea el fundamento de la palabra humana, el ayvú, antes de que aparezca el ser humano. Es a palabra divina-humana, la que convoca y congrega, la que funda la sociabilidad en el universo de la cultura guaraní. No se pude dejar de pensar en ella cuando el narrador, hacia el final de la novela, dice:

La aguja de la sed marca para ellos la dirección del agua en el desierto, el más misterioso, sediento e ilimitado de todos: el corazón humano. La fuerza de su indestructible fraternidad es su Dios. La aplastan, la rompen, la desmenuzan, pero vuelve a recomponerse de los fragmentos, cada vez más viva y pujante (pág. 363).

Es como para afirmar que Augusto Roa Bastos, de quien dijimos que asume el destino de su pueblo en la palabra, lo está haciendo hasta remontar a las profundas raíces del mito fundador de la palabra sagrada entre los guaraníes.

Utilizando las categorías lingüísticas establecidas por Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss habla de la «fluidez» del mito, en el que distingue una estructura profunda y otra de «superficie». La primera [148] corresponde a lo que la lingüística llama langue (lengua) y la segunda a lo que se denomina parole (habla).

Aquella es un código general, mientras que ésta es una reelaboración personal del tema mítico, una adaptación realizada en función de circunstancias particulares o de situaciones determinadas, con su carga de omisiones, olvidos, confusiones, aleaciones y agregados.

De acuerdo con los signos que he intentado ir mostrando, la novela Hijo de hombre configura en buena parte del texto un caso de reutilización de los temas míticos guaraníes interpretados dentro de un contexto temporal diferente, sin que la lengua, la estructura profunda, hayan perdido la esencia recóndita de su sentido originario. [149]

Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos

La narrativa paraguaya tiene una particularidad con respecto a la del resto del continente. Esta característica distintiva es la resultante de la situación de bilingüismo, tanto más que se trata de un proceso de relativa diglosia, como bien lo demuestra Bartomeu Meliá (91). El primero en constatarla, en carne propia, es Augusto Roa Bastos; también el primero en plantearla, con extrema lucidez, en un artículo-respuesta a Hugo Rodríguez Alcalá (92). Apelo a los conceptos allí vertidos para exponer el problema, tal como lo resiente Roa Bastos, en tanto narrador y en tanto crítico reflexionando sobre su propia obra.

La primera observación del autor se refiere a una consecuencia

limitativa o restrictiva de la realidad lingüística paraguaya: «La tendencia natural de todo arte es la proyección de su resonancia, su transcendencia de lo particular a lo universal. El escritor paraguayo no puede olvidar por esto que, aún dependiendo de una instancia lingüística muy singular, se halla insertado en el tronco común de la cultura hispanoamericana cuyo vehículo expresivo es el español. Siente su gravitación, es atraído por este campo de resonancia más vasta». Luego de afirmar «la primacía del guaraní en el mundo anímico de los paraguayos», Roa plantea un problema de fondo, y la solución que en ese momento cree más oportuna: «¿En cuál de estos dos idiomas trabajará el escritor que quiera ser auténtico? Si decimos que el guaraní proporciona al escritor la versión directa de los temas y le pone en contacto vital y emocional con su tierra, con su historia y con su gente, la elección parece obvia. Pero la elección del idioma vernáculo aparejaría el confinamiento localista de su obra. Hablaría en ella a su pueblo, pero sería mudo para los otros».

Considero que el dilema así planteado constituye una falsa disyuntiva, está deformado en sus raíces. A mi parecer la pregunta no ha de ser ¿en cuál de los dos idiomas?, sino ¿por qué en el idioma del dominado, el guaraní, es inconcebible escribir hoy en día una obra «de transcendencia», a la que se le pueda acordar el carácter de alta elaboración estética? (aclaro que esta no es la opinión de Roa Bastos, sino una constatación mía de orden general, evocada a partir de sus palabras). La respuesta dará cuenta de la distorsión de la que es víctima la literatura paraguaya: como resultado del proceso condicionador colonial [150] se nos ha inculcado que la Obra de Arte sólo puede darse en una lengua «superior», la del dominador. Lo que se escribe en el idioma autóctono es «arte menor», «literatura popular» o a lo sumo «folclor» (93). Es este condicionamiento provocado por el desequilibrio entre la consideración cultural de una y otra lengua el que ha impedido el surgimiento de una literatura en guaraní paraguayo, y no la necesidad de una «resonancia más vasta» o el peligro de un «confinamiento localista». La prueba es que existe una rica literatura islandesa, país con menos de medio millón de habitantes -para citar una posible valla de orden cuantitativo-, que produce por ejemplo un Laxness, consagrado por un premio internacional.

Ubicados dentro del planteamiento precedente, se constata que el escritor paraguayo, colonizado, escribe en español, lengua que encarna el prestigio cultural impuesto, pese a la vigencia mayoritaria categórica del guaraní, verdadera lengua nacional del Paraguay. Una vez establecidos los elementos y definido el contexto, es muy válida o muy significativa la segunda observación de Roa Bastos: «Pero el novelista o cuentista culto no puede prescindir de esta rica y oscura porción de nuestra realidad ambiental y espiritual; no puede excluirla sin rebajar el potencial de su capacidad de concepción y expresión. Sabemos, sin embargo, que los ámbitos idiomáticos del español y del guaraní conviven, no tanto en una corriente simpática de intercambio o interacción, como en una sostenida colisión de nódulos, de formas, de ritmos, que los llevan a roerse recíprocamente en un proceso de erosión destructiva y no de integración creadora, como podría hacerlo suponer la creciente castellanización del guaraní y viceversa. Ésta es una hibridación bastarda o degenerada, más vale, que

delata un acoplamiento con incompatibilidades muy serias. Si desde el punto de vista de las leyes lingüísticas este fenómeno puede ser explicado con relativa facilidad, no lo es tanto desde el punto de vista simplemente literario. Tenemos que inventar aquí la sopa de ajo. Y cualquiera sea la fórmula elegida, sabemos por anticipado que el cuentista o novelista culto que escribe en castellano no va a cometer la tontería de pretender trasladar a sus textos las características formales y técnicas del guaraní (prosodia, semántica, sintaxis, léxico); procurará a lo sumo incorporarles su atmósfera, infundirles su sentido, su emoción vital. Pero esto es lo que es endiabladamente difícil; en especial, el problema del diálogo, la víscera más importante, suerte de hígado-corazón de las estructuras narrativas que no podemos sustituir con elusiones o traducciones más o menos ortopédicas, sin que el pulso de la narración se nos venga a cero». El párrafo resulta sumamente interesante, pues intuitivamente, pero de manera lúcida, el autor plantea los aspectos más arduos de la tarea, «endiabladamente difícil», que irá realizando en el plano de la expresión el escritor bilingüe [151] Augusto Roa Bastos.

La primera fase cumplida por nuestro autor, en el sentido de apropiación de un lenguaje en función de la escritura y dentro del contexto bilingüe, es la de los cuentos de *El trueno entre las hojas* (1953). El mismo la describe como una constatación de fracaso o cuando menos de insatisfacción: «En *El trueno entre las hojas* he tentado una fórmula aproximativa por vías de la transcripción casi fonográfica o literal del habla mestiza que no me satisface en absoluto». Al adoptar esta vía el autor está de cierta manera pagando tributo a la inserción en el «tronco común de la cultura hispanoamericana», al aceptar la modalidad expresiva de la novela indigenista, en boga hasta no hacía mucho en el continente. Pero hay una razón más profunda del «verismo» cometido al introducir «en los textos esos trozos vivos y calientes, viscosos, viscerales, de nuestra parla popular»; el autor lo explica al hablar de su reticencia a seguir el consejo de su crítico: «no me decido del todo por la traducción de nuestro campesino guaraní; quiero emperrarme en oírles hablar, en exigirles que me den a través de sus propias palabras esa cuarta dimensión que Ortega atribuía al diálogo». Y con la sinceridad que le caracteriza, Roa Bastos hace su autocrítica: «Me reconozco culpable de haber introducido, por primera vez en la narrativa paraguaya al menos, en forma sistemática, la parla mestiza de nuestra gente, hibridación que existe en la realidad -en mayor medida en la ciudad que en el campo-, y que constituye una de las características, cada vez más acentuada, de nuestro bilingüismo. Como cuentista traté de captar y reflejar este aspecto idiomático de nuestra realidad ambiental. No me propuse, fundamentalmente, reformar nuestra lengua; aunque la repelencia antiestética provocada por este recurso de verismo naturalista podría ser mi contribución indirecta para ello». Y en efecto, lo es en lo que concierne a su lenguaje literario. Pero su observación autocrítica cala más hondo aún: «Encuentro muy justa la desaprobación de mi crítico que la califica de jerigonza o pastiche [...] Sus acotaciones sobre este punto me hacen sospechar que esta falencia del diálogo, definida como una falsificación antiestética del lenguaje del pueblo, se relaciona con una deficiencia estructural en la ejecución estilística de mis cuentos; quiero

decir que no sólo el diálogo es defectuoso sino, en un sentido más amplio, la técnica misma que empleo». Sagaz, lúcida intuición que le forzará a buscar otros procedimientos expresivos en los que los elementos del guaraní están categóricamente presentes, pero son tratados o aprovechados en forma distinta y con eficacia narrativa muy superior a la del primer libro de cuentos. La voluntad de búsqueda se encuentra predeterminada en la frase siguiente del citado artículo: «El bilingüismo, el escollo del diálogo, la dificultad de transportar la temperatura emocional de las vivencias que [152] se engendran en el sustrato de la psiquis colectiva escindida en dos canales idiomáticos, la necesidad de elaborar a cada instante una literatura popular, y de prolongarla y trascenderla hasta un nivel mucho más alto que el de la sensibilidad y receptividad medias, hasta el nivel común de la literatura en América, todos estos problemas descargan un mundo de responsabilidades y riesgos sobre nuestra misión de adelantar la novelística paraguaya». Responsabilidades y riesgos que asume el escritor a través de procedimientos de escritura que paso a analizar.

A partir de *Hijo de hombre* (1960), es posible detectar en la narrativa de Roa Bastos páginas enteras en que un guaraní-hablante cree reconocer una prosa escrita no sólo con el «sentido», con la «emoción vital» de la lengua aborigen, sino inclusive con las «características formales del guaraní». Sin embargo, se trata de una literatura hecha en castellano, que hasta se ha depurado de las interferencias «híbridas», esa «parla mestiza» inicial de la que el autor reniega. El problema consiste, para la crítica, en precisar los elementos de la escritura utilizados por el narrador para transmitirnos esa impresión. El intento que sigue ha de ser considerado como una hipótesis a ser sometida a búsquedas y comprobaciones posteriores.

Un primer recurso tiende a reducir las rupturas producidas por la intercalación de palabras o expresiones en guaraní, que requieren la llamada al pie o la consulta con el glosario final. Cuando el autor apela a la interpolación -sensiblemente disminuida en cantidad- no realiza ya la traducción interruptora, sino que metaforiza el vocablo o la frase en el curso de la escritura inmediata posterior. De esta manera no solamente se elimina la molesta consulta sino que se obtiene el equivalente de la expresión guaraní con lo cual se conserva la temperatura poética de la lengua aborigen, caracterizada por un marcado sentido figurado, como resultante de la estructura aglutinante, de su situación de idioma próximo a las cosas que nombra y a la concepción no racional-dialéctica de sus locutores. Dos ejemplos permitirán comprender este recurso.

Primero uno simple, sacado de *Hijo de hombre*, en el primer capítulo:

Este privilegiado cerrito de Itapé -agregó el predicador- se va a llamar desde ahora Tupâ-Rapé, porque el camino de Dios pasa por los lugares más humildes y los llena de bendición.

La traducción de la expresión Tupâ-Rapé = camino de Dios se halla inserta en el discurso mismo del sacerdote.

El segundo ejemplo es más complejo; el párrafo ha sido extraído del mismo libro y capítulo:

-Fue cuando el cometa estaba a punto de barrer la tierra con su cola de fuego.

De allí solía arrancan. Él decía yvaga-ratá, con lo que la intraducible [153] expresión fuego-del-cielo designaba al cometa y aludía a las fuerzas cosmogónicas que lo habían desencadenado, a la idea de la destrucción del mundo, según el Génesis de los guaraníes.

Me acuerdo del monstruoso Halley, del espanto de mis cinco años, conmovidos de raíz por la amenazadora presencia de esa víbora-perro que se iba a tragar al mundo. Me acuerdo de eso, pero el relato de Macario me lo hacía remontar a un remoto pasado.

En el primer apartado se alude a lo que se evocará: cometa-barrer la tierra-cola de fuego. En el segundo se nombra, en guaraní, el anunciado cometa, yvaga-ratá, y de inmediato se da la equivalencia: «con lo que la intraducible expresión fuego-del-cielo designaba el cometa». Y para dar la polisemia mítica que tiene la expresión en el ámbito de la cultura indígena, prosigue: «y aludía a las fuerzas cosmogónicas que lo habían desencadenado, a la idea de la destrucción del mundo, según el Génesis de los guaraníes». Y termina, en el tercer apartado, abundando en la fuerza del contenido sémico múltiple al establecer la relación entre la identificación del fenómeno meteórico (el cometa) y la dimensión mítica del mismo en la imaginación del niño de cultura mestiza. El mboi-jaguá la víbora-perro, figura apocalíptica de la mitología guaraní, y la amenaza de la destrucción de la «tierra imperfecta» -ya destruida una vez- se mezclan aquí con el temor popular de carácter más o menos milenarista que engendró la aparición del cometa Halley.

Paso ahora a considerar una segunda gama de recursos que contribuyen a «incorporar la atmósfera» del guaraní, a «infundirle su sentido, su emoción vital» a la escritura. Se trata de recursos de carácter sintáctico, con extensiones a lo semántico. A los efectos del análisis transcribo un párrafo sacado del cuento «Bajo el puente», incluido en el libro Moriencia (1969):

Con el maestro nos pasó que lo empezamos a conocer cuando se desgració bajo el puente. Y ya para entonces tenía más de sesenta años. Un poco encorvado el espinazo nomás; pero sabía ponerse derecho cuando quería. Mayormente en la fiesta de la Natividad, que en Itacurubí empieza un día antes del 24 y se alarga, a remezones, hasta la Epifanía. Muy guardador. Un hombre de orden, de trabajo. Flaquito: Inacabado. El redoblante y alférez mayor de la cofradía de mariscadores. Clavábamos la punta de los pies entre el gentío para verlo tocar. Despacito al principio. Ciego o dormido en el susurro del cuero. El cabello negro y lacio, pegado al cráneo con la goma del tártago. El pecho muy abombado en la figura pequeña. Reventaba en un tronado el redoble mientras el malón salvaje robaba al Niño-de-Cabellos-Rojos. Doscientos años después, jinetes de sudadas camisetas de fútbol lo traían a salvo. Sólo entonces el redoble paraba. Los mariscadores un rato de piedra sobre los caballos. Los brazos en alto. Florecidos ramos [154] de palma. Por debajo pasaba la imagen. Un cuajito de leche, el pelo teñido de bermellón como el fleco del niño-azoté. La inmensa bola de polvo y ruido flotaba sobre

el pueblo, y se iba en una nube a llover en otra parte, hasta el año que viene. Siempre igual.

Para mí se trata de un fragmento en el que es detectable el ritmo guaraní de la frase, esa impresión a la que aludía más arriba. Trataré de explicar, de fundamentar esa impresión. Del citado ritmo se desprenden varios elementos. El primero, la serie de quiebras entre trozo y trozo, la manera particular de pasar de una idea a otra idea. Éstas no siguen el desarrollo dialéctico del pensamiento occidental, es decir, no existen mayormente entre ellas las partículas gramaticales de ligazón o consecución, sino movimientos de impulso, como golpes o zancadas, mediante retomas de una palabra o de una idea, a veces de manera explícita, otras a través de implícitos de orden emocional, y no racional. Marcos Morínigo explica la situación señalada en los siguientes términos: «El español, como lengua indoeuropea y producto del mundo cultural de ese signo, practica la intercomunicación social y la atracción de la voluntad del que escucha apelando al razonamiento y hablando al entendimiento. Trata de convencer al interlocutor por medios intelectuales.

El guaraní, por contraste, ejerce la interacción individual apoyándose en los sentimientos; quiere mover la voluntad de quien escucha por medio de la simpatía; establecer entre interlocutores la comunidad de afectos...» (94).

Faltan pues, de acuerdo con Morínigo, en el párrafo transcrito, las «partículas articulatorias de funciones especializadas», las preposiciones y las conjunciones causativas.

Volviendo al fragmento narrativo, se comprueba que la trama incorpora incidentes significativos, pormenores de apariencia trivial o innecesaria, pero que por adición de sentidos tácitos y subterráneos convocados, van integrando un relato de amplitud polisémica. Al mismo tiempo éste cobra una temperatura emocional considerable, que le permite conseguir una «atmósfera de irrealidad o de sobrerrealidad en que la transición de lo humano a lo cósmico, de lo telúrico a lo espiritual y de lo cotidiano a lo eterno se produce sin esfuerzo y como por fatalidad» (95). El párrafo en cuestión es un acabado ejemplo de lo que, según el autor, contribuye a transmitir la «emoción vital» del guaraní. De los cotidianos trazos con que se diseñan a un personaje, y a través de la evocación de las funciones que ejerce (redoblante y alférez mayor) se operan las metamorfosis. El redoble de tambor de un viejecito convoca el mítico robo del Niño-de-cabellos-rojos, salvado mediante el rito recuperador y actualizador cumplido «doscientos años después» y cada fiesta de la Natividad, en la instancia anodina de «jinetes de sudadas camisetas de fútbol», todo ambientado por el alboroto de la procesión, [155] la alusión telúrica a la «bola de polvo y ruido» que «se iba a llover a otra parte» (es indudable aquí la referencia implícita a la sequía, esa fatalidad para el campesino). El vaivén de lo humano a lo cósmico, de lo telúrico a lo espiritual y de lo cotidiano a lo eterno se ve rematado por el párrafo: «hasta el año que viene. Siempre igual». Signo inequívoco del cumplimiento ineluctable del rito cíclico, la víbora del tiempo circular que se muerde la cola.

Considero importante referirme a un caso de «confusión» de sentidos,

cuya causa puede ser el sustrato guaraní. En Hijo de hombre (pág. 22) una frase dice: «las chispitas azules de los muás». La misma alude a la luz nocturna de las luciérnagas. ¿Por qué azules? Mi percepción personal de la luminosidad emitida por esos insectos es la del color verde, como la del mismo Roa Bastos en otros pasajes. Así en la página 18 de Moriencia («Nonato») dice que al sacar «el frasco repleto de bichitos de luz [...] veo también la oscuridad abriéndose en bordes verdosos»; y en la página 31 de Yo el Supremo, habla de «cocuyos alumbrando verdosamente los cardales» (cito sólo estos dos ejemplos entre los muchos en el mismo sentido). La respuesta a la pregunta formulada más arriba constituye una hipótesis referente al sustrato guaraní de la escritura robastiana, en guaraní los colores verde y azul se designan con el mismo vocablo, tovy. En la expresión inconsciente de una sensación, el autor atribuye a los cocuyos indistintamente el color azul o el verde, de acuerdo con la asimilación de ambos en un solo término en la lengua indígena. Esta calificación indiferenciada es tanto más significativa cuanto que opera en el campo espontáneo de las sensaciones, en el que la reflexión penetra con menos fuerza.

El tercer grupo de recursos es de orden más propiamente lingüístico, y completa el anterior aspecto sintáctico. Apelo nuevamente a la autorizada opinión de Marcos Morínigo, quien opone la composición de la frase en español («voces de claro contenido conceptual unidas por partículas articulatorias de funciones especializadas») a la de la oración típica en guaraní, que se compone de: a) voces de contenido nocional fijo (raíces o radicales); b) voces de contenido nocional vacilante o vago que pueden, por eso mismo, recibir y transmitir la carga afectiva que el hablante quiere comunicar; c) partículas de valor activo-afectivo, verdaderas palabras vacías en la denominación de Charles Bally, que, acompañadas de la entonación a cada caso apropiada, refuerzan la función activa denunciando los estados de ánimo del hablante. Esta comprobación de Morínigo, aplicada a la escritura de Roa Bastos, puede constituir la clave principal de la estructura del español utilizado por nuestro autor, del ritmo de ese castellano en el que anida la sangre del aliento guaraní.

Distintos son los procedimientos posibles del recurso lingüístico, casi [156] todos tendientes a solucionar eso que Roa Bastos considera fundamental: «el problema del diálogo, la víscera más importante, suerte de hígado-corazón de las estructuras narrativas». Paso a analizar los procedimientos más usuales.

A) La profusión de diminutivos que en guaraní tienen la función b) señalada por Morínigo: «voces de contenido nocional vacilante o vago», a los efectos de «transmitir la carga afectiva». He tomado un poco al azar dos páginas de Moriencia («Nonato») para constatar esta aseveración: en la página 18 se usan 6 veces el diminutivo (taitita, clarito, bichitos -2 veces-, tarritos, muchachitos); en la página 20 he detectado igual cantidad (hamacadito, taitita, nubecita, agujerito, olitas, solita). Se podría afirmar que en español el diminutivo es un recurso estilístico normal. Pero la manera, y la profusión, de su uso en la escritura de Roa Bastos se encuentra muy próxima al sentido, y a la utilización, de la partícula mi, sufijo copiosamente agregado al «contenido nocional fijo», no sólo como diminutivo, sino con una serie de sentidos matizados con

valor de mitigador, atenuativo, sedativo, amortiguador, afectuoso o cordial, según el caso y la circunstancia.

A la misma categoría de «voces de contenido nocional vacilante o vago» corresponden las expresiones como «luego», «nomás», «un poco», usadas en casos como los siguientes, tomados al azar, en diferentes libros:

-Ya se habrán cansado luego de tirar en el Chaco...
(Madera quemada, pág. 44).

-Yo le dije luego, patrón... (Idem, pág. 149).

-El telegrafista murió porque tenía que morir nomás
(Moriencia, pág. 12).

-Yo me callo nomás por no enojarla (Idem, pág. 17).

-Un poco inclinado el esqueleto nomás (Idem, pág. 25).

-Vení un poco (Madera quemada, pág. 25).

B) A menudo en el diálogo los personajes utilizan interjecciones al comenzar la frase, o bien partículas afijas intermedias que corresponden a las «palabras vacías», cuyo único fin es el de manifestar un «valor activo-afectivo». A esta categoría pertenecen los siguientes ejemplos entresacados del cuento «Kurupí», del libro Madera quemada:

-Juhu..., si yo hubiese sido cura, no lo hubiera pasado tan mal (pág. 33; picardía cómplice).

-Jho... Pa'í Dositeo, (págs. 31 y 34; admiración).

-Jha, ya sé... (pág. 33; certeza comprensiva).

Todo esto sin contar las expresiones en castellano, intercaladas en el mismo diálogo entre el cura y el jefe político, que poseen la misma característica de «palabras vacías»: «¡A la pucha!» (pág. 30); «¡La gran siete!» (pág. 30); «¡Caramba, qué brete!» (pág. 31); «¡A la pistola!» [157] (pág. 32). Conociendo el guaraní, es dable apreciar que el efecto principal, la eficacia de esas interjecciones se debe a la «entonación apropiada».

C) Construcciones castellanas cuyas estructuras están calcadas del guaraní. Algunos ejemplos:

1) «-Pora o pombero, me dije. Capaz que fuera el jasy-jateré» (Hijo de hombre, pág. 26). Así usado capaz que fuera es el equivalente de la fórmula de la alternativa de posibilidades en guaraní: *ikatú ha'e*. Otros ejemplos: «-Si acaso hacia el atardecer», o «Casualmente, por un casual...».

2) «Se me escondió en el corazón del monte...» (Hijo de hombre, pág. 20). Uso del atributivo-reflexivo, corriente en guaraní para señalar la relación afectiva o la proximidad emocional entre el locutor y la persona o cosa evocada.

El ejemplo siguiente caracteriza el «abuso del posesivo», frecuente en guaraní: «-Le alza su voz como si fuera a un su igual» (Cuerpo presente, «Cuando un pájaro entierra sus plumas»).

3) Los siguientes ejemplos muestran las posibilidades de utilización de los juegos de palabras resultantes de la combinación de significados, y fonemas, guaraní-castellanos. El primero es tomado en «Kurupí», de Madera

quemada (pág. 28). En el diálogo entre el cura y el jefe político, éste dice refiriéndose a sus apoyos en las altas esferas del poder: «Mi cuña es mi cuña... do». La descomposición de la palabra cuñado mediante los puntos suspensivos remite a un doble sentido: «cuñá» significa en guaraní mujer, y en el contexto machista posee una connotación peyorativa (hay que recordar la figura lamentable de la mujer del personaje en cuestión, Brígida, utilizada y despreciada por el jefe, al que ama sin remedio).

El segundo ejemplo -sacado del mismo cuento, página 39, se basa en la traducción de una expresión popular en guaraní, que significa cobarde: «Ya se le puso el pecho de algodón», dice el texto (literalmente en guaraní: py'a = pecho + mandyjú = algodón). La frase es perfectamente comprensible en español, tanto más que una línea después se afirma: «El miedo siempre deja rastros».

4) Otra variante consiste en el uso de palabras guaraníes verbalizadas en español. El ejemplo más eficaz, y el más bonito, es el del verbo sapecaba. En Hijo de hombre, página 12, se dice: «El aire de aquella época inescrutable nos sapecaba la cara a través de la boca del anciano». Sapeká significa tostar, por el fuego, o curtir, por el viento o el sol. El efecto del uso de este verbo guaraní castellanizado, su sonoridad misteriosa resulta tan convincente que el autor no lo traduce ni lo explica.

Otro recurso es la incorporación de palabras o expresiones españolas [158] ya caídas en desuso, que en el vaivén de las resacas han quedado incrustadas en las playas del guaraní, tanto más que el campesino las considera patrimonio de su lengua, y las usa generalmente guaranizadas. Algunos ejemplos:

En Moriencia, página 15: «para estimarle» (en agradecimiento) - pág. 24: «bastimento».

En Yo el Supremo, página 31: «tapia» - pág. 33: «yo malicio» (creo, me imagino).

En el mismo orden de procedimiento caben citar aquí las deformaciones de palabras españolas en función de la fonética guaraní: «almario», «corrial», «usté», «güeno», «burujones», «melecinas», «seyendo», «cuantimás», «maña», «relique».

5) Uno de los recursos más utilizados en la escritura de Roa Bastos es la repetición y la multiplicación de los calificativos o aposiciones. Este recurso le confiere al relato un aliento particular, un ritmo cuya cadencia debe mucho al sustrato guaraní.

En algunos casos se trata del sistema que utiliza la lengua indígena para realizar la ligazón de ideas en la frase, retomando una palabra o un trozo de la idea precedente (el equivalente de los elementos relacionales o causativos en las lenguas de flexión).

En otros casos se trata de un recurso retórico que es frecuente en guaraní: la repetición reiterativa o acumulativa. Ejemplos:

Mirar y mirar y no ver; del lado de acá, cuando mucho poco, cuando poco nada (Moriencia, pág. 38).

[...] y los más grandes, malos de una maldad que yo no entiendo... (Idem, pág. 18).

[...] no miedo, me entiende; solamente mucha soledad, demasiado... (Idem, pág. 18).

Aquí el efecto se intensifica por el entrecruzamiento de los pares: solamente/soledad y mucha/demasiado.

El siguiente es casi una traducción:

comiendo, comiendito (Idem, pág. 29).

El último ejemplo, extraído de la página 20 del mismo libro, combina el sistema de la ligazón de ideas y el de la reiteración poética:

Pero ahora los soldados se le arriman a usted, arrastrando los zapatones con pachorra feroz; la agarran de los brazos; la van a tumbar sobre el suelo; le levantan la ropa y la desgarran a tironazos. Usted grita, se retuerce y grita; muerde, patalea y grita, no va a acabar de gritar ni después de muerta. Sus arcadas me aprietan por todas partes, me encogen a lo más chico, al último límite de mi nada, de donde nunca debí salir. Se oye galopar un caballo; capaz que es el caballo de taitita; va llegando más gente; ruido de herrajes, de armas, de voces roncadas; no se ve nada en la oscuridad del sol. Papá está escondido en el monte; no [159] va a venir nunca más.

En Yo el Supremo Roa Bastos lleva a un alto grado de elaboración y de eficacia expresiva la utilización de los estratos diferentes del guaraní incorporados a su escritura en español paraguayo-robastiano. Y uso esta denominación porque, si bien es verdad que el narrador incorpora el aliento colectivo de las lenguas en contacto -el del guaraní en el castellano-, no es menos cierto que existe un gran porcentaje de elaboración personal, utilizando la ductilidad del idioma aborigen y las múltiples posibilidades expresivas que se desprenden de las proteicas transformaciones y combinaciones de ambos universos lingüístico-culturales.

No haré sino un análisis somero de la vasta cuestión en esta novela, de la que ya me he ocupado parcialmente en la enumeración de los recursos técnicos.

En este libro se agudiza la impresión de leer, o escuchar mejor, una palabra con el ritmo del guaraní. Y esto en lo que concierne al discurso de Patiño y de otros personajes de extracción popular. Seguramente porque ese discurso se confronta a lo largo del texto con la palabra culta del Supremo, criatura intelectual de la Enciclopedia y de la Ilustración dieciochesca.

Es justamente en función de este personaje central que se realiza un nuevo recurso expresivo que integra, de una manera aún no descrita, otro estrato del guaraní en la escritura de Roa Bastos. El procedimiento en cuestión es un producto elaborado, racionalmente realizado, bien pensado y conscientemente hecho. Pero deriva de una característica esencial de la lengua aborigen, el polisintetismo o la aglutinación; es decir, es el resultado de la reflexión profunda sobre lo aprovechable en la estructura señalada del guaraní, desde el punto de vista de la expresión en castellano. Y doy la palabra al autor mismo, quien lo explica así:

Los juegos de palabras tratan de cumplir varias funciones en el texto. No son simples divertimentos lúdicos. En primer lugar,

pretenden contribuir a la organización fónica, mejor dicho polifónica del texto. En segundo lugar, aproximar la escritura a la forma de la lengua hablada que es la pertinencia del discurso narrativo: el texto es dialógico, puesto que está fundado en un sistema de contradicciones y oposiciones. Cada elemento niega al otro, pero se liga con él en una especie de síntesis de complementarios que se integran a estructuras más complejas en un movimiento dialéctico constante. Este movimiento dialéctico trata de sacar, de rescatar la palabra viva, la palabra oral, de la «fijeza cadavérica de la escritura», como dice El Supremo [...]

En estos juegos de palabras que llamamos metaplasmos o figuras de dicción, los cambios se producen por adición, supresión e interpolación; por acoplamientos, aglutinación. He seguido en esto el sistema de cambios o transformaciones de la lengua guaraní, por el cual dos o más [160] palabras forman una nueva alterando radicalmente la relación entre significante y significado y designando una nueva realidad (96).

He intentado poner en evidencia, en la escritura de Roa Bastos, la trayectoria subterránea y al mismo tiempo patente del sustrato de la lengua guaraní. Las hipótesis expuestas son, como dije al comienzo, inicios de constataciones, puntas de un hilo cuya trama debe ser destejida con paciencia y aplicado trabajo de investigación en profundidad para dar las claves, obtener las comprobaciones. Es indudable que en el concierto de la narrativa latinoamericana contemporánea, Roa Bastos posee una voz que le es propia. Esa particularidad la debe, en gran medida, al resultado de sus esfuerzos por «incorporar a la escritura la atmósfera de lo guaraní, infundirle su sentido, su emoción vital». Es lo que se propuso, como se ha visto desde la constatación de lo que él llama, con excesiva modestia, su «fracaso» expresivo en el primer libro. Es gracias a la lucidez inicial y a la búsqueda incansable que ha llegado a obtener su cometido, a salvar la dificultad «endiablada y difícil». Así es como realiza -está realizando- una escritura en que, superando «las incompatibilidades muy serias entre ambas lenguas», consigue aprovechar «esta rica y oscura porción de nuestra realidad ambiental y espiritual». Armonizando la «sostenida colisión de módulos, de formas, de ritmos», integrando en un todo las partes encontradas de la «erosión destructiva» de ambos idiomas, Roa Bastos nos muestra que con convicción, con trabajo, con talento, es posible no sólo superar las dificultades, sino también convertirlas, una vez dominadas, en elementos positivos de la elaboración literaria. Porque no hay ninguna duda de que el aprovechamiento de las fuentes culturales de ambas lenguas, la feliz confluencia lograda, es lo que más contribuye a la fuerza poética de su palabra, a la riqueza polifónica de su escritura. Es así como consigue transmitirnos los «Ecos de otros ecos. Reflejos de reflejos. No la verdad tal vez de los hechos, pero sí su encantamiento». Y con estos elementos, crear un lenguaje narrativo propio, y de resonancia universal. [161]

Los mitos fundadores guaraníes y su reinterpretación

Antes de entrar a desarrollar propiamente el tema propuesto, creo necesario hacer dos observaciones previas en relación con el mismo.

La primera concierne al concepto «descubrimiento», término éste utilizado en forma reiterativa y abrumadora en actos académicos, pero sobre todo a través de los medios de comunicación masiva, en función de una campaña que se propone -y dispone- «celebrar el Quinto Centenario del Descubrimiento de América», desde hace ya un tiempo, hasta el 12 de octubre de 1992, fecha central.

Y bien, en tanto ciudadanos de este continente -tengamos o no ascendencia indígena directa, cultural sí la tenemos-, considero que es una celebración que, bajo esa denominación, no podemos aceptarla. Y esto por una simple razón: porque ello significaría aprobar una superada noción de colonialismo cultural, que pretende establecer jerarquías entre las culturas, afirmando que existe unas que son «superiores» y otras «inferiores». Significaría que las civilizaciones precolombinas de América eran expresiones de sociedades estratificadas, petrificadas, al margen de la historia, objetos o pedazos de roca que los europeos vinieron a «descubrir», a insuflar de vida. Lo cual es una falsedad y no es inocente. Dentro del juego dialéctico de la historia, las culturas amerindias pre-hispánicas tenían una dinámica propia, que fue interrumpida por la presencia del invasor europeo. El cambio de esa dinámica por la presencia de un elemento extraño dominador, torció el rumbo de la historia americana. Y como existe una trayectoria de casi 5 siglos en la dirección impuesta, es un hecho que hoy debemos constatar, sin necesidad de hacer un juicio de valor, puesto que es un camino irreversible, así pese a algunos o regocije a otros. Pero esta constatación no tiene porqué empujarnos a aceptar la «celebración del descubrimiento», el regocijo con que es encarada esa catástrofe de la historia continental, puesto que entonces estaríamos aceptando un criterio parcial y falso, apoyando la «leyenda rosa» de ese acontecimiento. No, ni «leyenda rosa» ni «leyenda negra», sino constatación, la más objetiva posible.

Por las razones brevemente expuestas, me parece más justo y equitativo hablar del «encuentro» o del «contacto» de culturas en relación con ese hecho histórico, expresiones que restablecen un mayor equilibrio [162] entre los valores de una y otra comunidad o complejos socio-culturales que se «conocen» en 1492.

La segunda observación tiene estrecha relación con la que acabo de formular. La misma se refiere a una manera de caracterizar las culturas precolombinas de América. Con un criterio europeo-centrista se las califica dividiéndolas entre las que son consideradas «las formas superiores de la cultura americana», llamadas en consecuencia «altas culturas», y las otras, las de «las latitudes tropicales, donde la vida primitiva parece que se haya estancado», o cuando se es menos eufemístico, se las caracteriza como «manifestaciones de los salvajes».

¿A qué criterios obedece esta división? Sencillamente al de que esas «altas culturas» están más próximas, son más parecidas a las de los autores de la discutible clasificación etnocéntrica. La pretendida cultura «superior» es aquella cuyo sistema de división en castas o clases, estamentos orgánicos o manifestaciones pomposas del culto religioso

recuerdan de cerca a la situación jerarquizada y fragmentada que permitía una regular explotación económica en la sociedad europea de la época de la conquista.

La antropología y la etnología contemporáneas se han encargado de demostrar la falacia de esa división arbitraria, interesada e injusta.

Una vez más cabe señalar que existen diferencias entre unas y otras culturas de la época pre-hispánica, pero que las mismas no implican superioridad, o por el contrario inferioridad, de las unas con respecto a las otras, sino distinta manera de concebir las relaciones sociales; significa ello la adopción de valores disímiles, que en ningún caso encierra un criterio de valoración jerárquica.

No voy a abundar en este tema. Simplemente quiero decir que si el criterio adoptado en la citada división es el de la complejidad o la sutileza de los conceptos y de los valores religiosos, una cultura que no es considerada «alta», la guaraní en este caso, no tiene nada que envidiar a las de esa poco feliz categorización discriminatoria. Y ello se verá de inmediato.

Pierre Clastres, señala, con justeza, la diferencia que existe entre la «relativa pobreza» del corpus mitológico guaraní comparado con la exuberancia que caracteriza el de la mayoría de las otras culturas amerindias. Desechando como causa de esta constatación una «menor imaginación poética, o un don de creación más débil», el autor afirma: «Creemos que, pobres en mitos, los guaraní son ricos en pensamientos, que la 'pobreza' en mitos resulta de una pérdida consecutiva a la aparición del pensamiento». Es decir que entre los guaraní se produce una concentración, que a manera de remolino se adentra hacia el fondo de la corriente, en vez de ir multiplicando los círculos concéntricos en la [163] superficie del río mítico. Los «teólogos de la selva», los llama Clastres al constatar la profundidad del pensamiento religioso guaraní, llegando a considerarlos casi «bizantinos» por las sutilezas del mismo.

Otra característica de la religión guaraní, con relación a la de otras culturas amerindias, es la de su larga marginación, su muy reciente revelación al conocimiento de extraños. Los mitos nahuatl, mayas o quechuas fueron conocidos desde antiguo; muchos de ellos han sido transcritos desde comienzos o mediados del siglo 16. No así los de los guaraní-tupí, a quienes los primeros colonizadores-evangelizadores consideraron «pueblos sin fe, sin ley, sin rey».

Esta circunstancia se debe a varias razones. En primer lugar a la falta de elementos evidentes de culto, a comenzar por la inexistencia de templos o altares. Las prácticas rituales no están marcadas por el boato o por un despliegue ceremonial con caracteres de excepción en la apariencia. Gran parte de las mismas se basa en un sistema de relación directa con la divinidad (oración, danza, canto). En segundo lugar, a la ausencia de una casta sacerdotal diferenciada, como en el seno de las otras culturas indígenas. El chamanismo guaraní es el resultado de una práctica, de un aprendizaje, accesible a cualquiera que se sienta con predisposiciones y dé pruebas de ellas. En tercer lugar, ha existido siempre y hasta nuestros días, una resistencia profunda por parte del indígena guaraní a revelar a extraños el contenido de sus creencias religiosas, a librar el código mítico protegido por un sistema esotérico-críptico de lenguaje. En última

instancia, hay que considerar asimismo las condiciones de la colonización en zona periférica -provincia pobre y mediterránea- y entre indígenas seminómadas en los que la organización social se caracteriza por la fórmula feliz acuñada por Pierre Clastres: «la sociedad contra el estado».

Las condiciones citadas han determinado dos situaciones extremas en lo que concierne a los guaraní y el contacto. El primero configura la experiencia de las Misiones jesuíticas, el ejemplo más acabado de «reducción» en la América colonial, es decir de evangelización exitosa, con su corolario de aceptación de los principios de la fe cristiana. En tanto que la otra situación da como consecuencia el rechazo firme y radical del contacto, por parte de no pocos grupos guaraní.

En ambos casos, el resultado es el mismo en lo que concierne al conocimiento de los mitos guaraníes. Los jesuitas, habiendo utilizado en las Misiones la lengua indígena en forma exclusiva, proscribieron los mitos indígenas de manera categórica y sistemática, como expresiones de la idolatría a ser extirpada, como manifestaciones de un despreciable paganismo, cuando no de un diabólico satanismo. Lo cual no les impidió la utilización de algunos significantes, de ciertos conceptos resemantizados, luego de un cuidadoso vaciamiento del significado (práctica [164] que se verá más adelante).

El primer conocimiento serio o responsable que se posee de auténticos textos míticos guaraníes data de 1914, en que el antropólogo alemán Kurt (Nimujendajú) Unkel, adoptado por los apapokuva-guaraní de la frontera paraguay-brasileña, publicó en alemán una versión de la creación del mundo y del mito de los gemelos (traducida al castellano y al guaraní paraguay por J. F. Recalde, en 1944 y publicada en versión mimeografiada de 100 ejemplares. Ha sido reeditada en Lima, en 1978).

El más completo corpus de esa mitología la debemos al paraguayo León Cadogan, quien había sido adoptado, incorporado como «miembro del genuino asiento de los fogones», por los mbya-guaraní del Paraguay, y que en 1959 publicó *Ayvu rapyta*. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá. (Universidade de São Paulo, Boletim 227, Antropología, n.º 5). Los elementos analizados en nuestra exposición son extraídos especialmente de este libro, que es sin duda el más completo y el más insospechable de «contaminación», dado el categórico rechazo del contacto por parte de los mbya, hasta época reciente, en que tuvieron que aceptarlo a la fuerza.

Para comprender este juego dialéctico de aceptaciones o de ocultaciones y rechazos, es preciso conocer la esencia de los mitos capitales de los guaraní y ciertas prácticas rituales determinantes del comportamiento social, importantes para entender el fenómeno de la adhesión o la resistencia al contacto.

Se puede decir que la mitología guaraní se estructura sobre dos temas esenciales: el de la creación y el de la búsqueda de la tierra sin mal. Los demás temas se insertan o parten de estos ejes vectores.

La creación es obra de Ñamandú o Ñande Ruvusú, o Ñande Ru Pa Pa Tenondé (Nuestro Padre Último Último Primero), nombres equivalentes entre los mbya. Es interesante constatar que la creación como obra de un solo dios inicial coincide con las características anotadas por los pocos viajeros-cronistas evangelizadores que en el siglo XVI se ocuparon de inquirir sobre el tema y consiguieron datos transcritos a comienzos del

contacto tupi/guaraní-europeo. Estos verdaderos etnógrafos fueron Jean de Léry, André Thevet, Yves d'Evreux y Claude d'Abbeville. El nombre del dios creador cambia: Maira Moñá entre los tupinambá de la costa atlántica, pero puede ser un juego lingüístico: denominación a partir de la acción realizada Moñá: Hacer, engendrar, por el Maira = ma'êra = ser, sujeto. Esa recopilación de datos ha sido posible porque el contingente francés que llegó a las costas del Brasil, como resultado de las persecuciones a los hugonotes en las guerras de religión en Europa, venía no para colonizar a los indígenas, sino para entablar con ellos [165] relaciones comerciales. Paso a describir el deslumbrante génesis guaraní.

La creación se hace por etapas sucesivas. En la primera, Ñamandú se crea a sí mismo en medio del caos, en medio de los vientos originarios, en medio de las tinieblas primigenias. Aunque el sol no existiera, el dios estaba iluminado por el reflejo de su propio corazón; la sabiduría contenida dentro de su propia divinidad le servía de sol. Ñamandú se crea a manera de un vegetal que se va desarrollando, se dilata, de un árbol que se despliega (metáforas vegetales: planta de los pies, pequeño asiento redondo, manos con dedos que son ramas florecidas, cabeza como copa del árbol en plena floración). Su nacimiento pertenece al orden divino, es decir en sentido inverso al del ser humano: despliegue inicial de los pies-raíces para sostener su majestuosa figura, que está de pie desde el comienzo; está erguido. Luego el pequeño asiento redondo, el apyká, zoomórfico en general, que es un elemento importante del culto, que alude sin nombrar al jaguar, destinado al reposo del chamán. Este elemento ocupa, metonímicamente, un lugar importante en el universo religioso. Un niño no nace, se provee de asiento.

El análisis lingüístico de los elementos que describen la auto-creación de Ñamandú es altamente revelador de ese movimiento de despliegue en circularidad que caracteriza la teogonía suprema. Así el uso reiterado, combinado de 3 modalidades verbales: frecuentativo (acción a menudo reiterada), incoativo (que expresa comienzo de una acción progresiva) y reflexivo-pronominal (cuya acción recae en la misma persona que lo produce); las 3 combinadas con el prefijo factitivo guaraní mbo.

La utilización preponderante del recurso reflexivo-pronominal acuerda al acto de la creación la estructura circular, instauro el círculo como símbolo esencial del génesis guaraní. Un círculo cuyo punto central es la luz en el futuro pecho de Ñamandú, desde el que partirá la perfección, la homogeneidad del universo guaraní.

En el largo, ceremonioso, ritual acto de la creación por etapas sucesivas, a la teogonía suprema -Ñamandú- sigue la antropogonía. Pero no la creación del hombre como cifra individual, como integrante material del mundo, sino en tanto que parte de lo divino: el nacimiento de la palabra, el ayvú, es decir una fracción de la palabra sagrada y al mismo tiempo humana, que le confiere al guaraní su condición de elegido, esto es, su posibilidad de acceder a la divinidad, de ser inmortal como los dioses, que es la suprema aspiración. Obtener el aguyjé, el estado de perfección, que hasta hoy empuja al guaraní a buscar el yvy maraê'y, la tierra sin mal, la de la vida eterna. Hay que destacar que ese ayvú es la palabra de la relación humana, la de la sociabilidad, la de la comunicación colectiva, la de la solidaridad tribal, la destinada a reunir, a

conglomerar. [166] Vale decir, no es la palabra individual.

Después de crear ese fundamento de lo humano, la palabra, el ayvú, Ñamandú crea a los otros dioses principales que le ayudarán en su pesada tarea, que son cuatro: Ñamandú Corazón Grande (dueño de las palabras); Karáí (dueño de la llama, del fuego solar); Jakairá (dueño de la bruma, de la neblina, del humo de la pipa que inspira a los chamanes); Tupâ (dueño de las aguas, el agua inmensa y sus ramazones, el mar y su corona de ríos y de arroyos).

A continuación se realiza la creación de la primera tierra, sostenida por 5 palmeras pindó, una en el centro y 4 que la sostienen en cada uno de los 4 pétalos del viento y del tiempo (97). Es una idea muy material la que se da de esta tierra, que por vez primera es mancillada por la serpiente (curiosa coincidencia con la mitología judeo-cristiana). Con la tierra son creados: el mundo acuático, la llanura, el mundo subterráneo, la noche y el día.

Es el momento en que, dadas las condiciones materiales, el hombre aparece como figura real a la que se insufla, por la coronilla, la bruma -la palabra- que le permite vivir de acuerdo con su naturaleza.

La primera tierra, sin males, es el escenario feliz en que el hombre cohabita con los dioses, participa de una naturaleza humana/divina, gracias al aguyjé, la perfección que sin embargo debe ser alcanzada a precio de esfuerzos por mantenerse erguidos, tal como los dioses, para evitar caer en la condena de animalidad. La ruptura de este equilibrio entre lo humano y lo divino se produce por causa de la transgresión máxima: el incesto. La cópula de Jeupié con la hermana de su padre desencadena el castigo del diluvio que destruye la primera tierra. Notablemente, los únicos que se salvan son los protagonistas de la transgresión incestuosa, que nadando y mediante plegarias, danzas y cantos, llegan a la palmera eterna y salvadora. No sólo sobreviven al diluvio, sin que Jeupié se vuelve Karáí, adquiere estatuto divino. Dice Clastres a este propósito: «Conviene en este caso admitir una ambigüedad en la violación de la prohibición mayor: ella condena a los hombres a no ser ya sino hombres, y al mismo tiempo permite al culpable ocupar un lugar entre los dioses. El incesto es pues a la vez la mediación hacia lo humano y el camino hacia lo divino. Decir que el incesto no se opone a lo divino es reconocer que las reglas están hechas para los hombres y no para los dioses. Karáí Jeupié comete el incesto: por ello mismo rechaza la regla, rompe la condición humana, se iguala a los dioses que, ignorando la interdicción, se sitúan más allá de la culpabilidad».

A fin de crear la nueva tierra, la imperfecta, Nuestro Padre Último Último Primero tiene dificultades para obtener de alguno de sus lugartenientes la responsabilidad de hacerlo. Es finalmente Jakairá quien accede a desparramar la bruma vivificante sobre la nueva tierra, «que [167] anuncia ya la desgracia de la herida / para nuestros hijos y para los últimos de nuestros hijos», como dice Jakairá cuando acepta el cometido.

Una vez instalada la existencia en la «patria de la mala vida», en la nueva tierra imperfecta, la ruptura entre lo divino y lo humano se consume. Esta ruptura engendra el segundo eje central de la mitología guaraní, la búsqueda del yvy maraê'y, la tierra sin mal, elemento que

dinamiza la vida colectiva con las grandes migraciones mesiánicas, situación de crisis que prefigura la formación del estado en momentos en que se realiza el encuentro hispano-guaraní.

La ruptura radical se produce, se cuenta en el mito de los gemelos, que en realidad no son tales. En efecto los dos hermanos son engendrados en el vientre de Nuestra Madre por dos padres diferentes. A ello hay que agregar que los guaraní reconocen una filiación patrilínea, con lo cual, la filiación materna no es suficiente para acordar la condición de gemelos. El mayor, el futuro Sol, será hijo de Ñamandú; en tanto que el menor, la futura Luna, lo será de Ñande Ru Mba'ekuá, (Nuestro Padre Concedor de las cosas), un ambiguo dios que desaparece luego de tener relaciones subrepticias con Nuestra Madre. Al enterarse Ñamandú por boca de su esposa del «adulterio», Nuestro Padre Último Último Primero, toma sus collares, su maraca, coloca la corona de plumas sobre la cabeza y se marcha a su morada eterna.

El mito llamado de los gemelos cuenta las múltiples peripecias de ambos hermanos -primero en el vientre de la madre- para alcanzar la tierra sin mal, la morada del Padre. Es una larga sucesión de aventuras y desventuras, intentos y fracasos, un continuo recomenzar que sin embargo al final termina con el éxito, con la reunión de Ñamandú y sus hijos, en la morada eterna, desde donde manejan, uno el día, la noche el otro.

«Concepción pesimista, es verdad -dice Clastres-, pero que no crea sin embargo el desánimo entre los guaraní. Puesto que ellos pueden decirse: si nuestro hermano mayor y nuestro hermano menor han conseguido franquear victoriosamente los obstáculos que los separaban del Padre, ¿por qué nosotros, mediante la incansable voluntad de realizar el mismo deseo, por qué no lo conseguiríamos? La dura prueba de los niños-dioses prefigura la de los hombres, pero el éxito final devuelve a los indígenas la confianza en la certidumbre de escuchar un día el llamado de los dioses. Prueba que es preciso pasar para llegar a la luz: ¿no se trataría, quizá, en su versión salvaje, de esa búsqueda que angustia otras culturas, una búsqueda iniciática?».

La búsqueda infatigable de la tierra sin mal, mediante las migraciones mesiánicas con danzas, ayunos, plegarias, conducidas por grandes chamanes, Karái, constituye la expresión de esa confianza o de esa voluntad [168] de los guaraní por recuperar la unidad esencial de la perfección -el aguyjé- que les acordaba la condición de divinos.

La esperanza de esa recuperación es la esencia de la plegaria que a diario dirige, hasta hoy, el indígena a sus dioses, interrogándole ¿cuándo? ¿y por qué? puesto que él es un elegido, uno de los últimos adornados. Y constituye sin duda el tema principal de la teología guaraní, la razón de ser de la comunidad, el fuego colectivo que sólo se extinguirá con el último representante de esa cultura.

Como decía más arriba, esta búsqueda constituye, con el gran tema fundacional de la creación, el otro eje central de la mitología guaraní, en el cual se van insertando otros motivos. Evoqué algunos: el mito de los -supuestos- gemelos (que es como el embrague entre los dos), el diluvio, la transgresión del incesto (tema de contradictorias consecuencias). A ellos cabe agregar el mito del origen del fuego (que el sapo roba a los cuervos para dárselo a los hombres), y ciertos mitos astrales

(constelaciones), que en su mayoría se perdieron, o sólo son conservados fragmentariamente en ciertos grupos actuales. El mismo carácter fragmentario tienen los relatos a propósito de algunos héroes civilizadores, transmisores de técnicas que facilitan la caza o la agricultura. Entre estos héroes, quedó desde antiguo en testimonios de cronistas y evangelizadores uno llamado Sumé, que luego será reutilizado profusamente, como se verá.

Además de los anteriores, existen otros temas míticos. Se puede considerar que los guaraní son animistas, establecen una relación entre los fenómenos de la naturaleza o de la vida cotidiana y ciertas formas de manifestación de los mismos representados por genios o personajes legendarios o fuerzas, benéficos o maléficos. Muchas de estas manifestaciones corresponden a las de las almas. Éstas son de diferentes categorías, que se pueden dividir en dos grupos, las del cuerpo y las del espíritu. Los guaraní no son monoteístas; existe un panteón de dioses, héroes civilizadores y genios que norman las manifestaciones de este pueblo profundamente creyente y practicante. Y que sin embargo no llegó, se negó a constituir una religión estratificada, jerarquizada, con castas sacerdotales. La religión guaraní, en la que conviven dioses y hombres -éstos aspirando a equipararse a aquéllos, a volverse inmortales- se caracteriza por un sentimiento, un fervor que impregna los hechos, los fenómenos naturales y las expresiones de la vida cotidiana en una simbiosis que acompaña, ritualiza la vida social, por un lado, y por el otro, el comportamiento individual en su inquebrantable búsqueda del aguyjé, de la perfección.

Lo que todos los investigadores destacan, inclusive los cronistas posteriores a los que superficialmente consideraron a los guaraní un [169] pueblo «sin fe», es la fervorosa religiosidad de ese pueblo.

¿Cuáles fueron los resortes utilizados para la reconversión de los guaraní y la prolongación de los mitos fundadores en la religiosidad popular en el Paraguay de hoy día? Es lo que trataré de esbozar aquí, comenzando por la reinterpretación de los temas míticos indígenas a los efectos de la «conquista espiritual», título del libro de Antonio Ruiz de Montoya, que define bien el sentido de la evangelización, componente ideológico de base en el proyecto colonial de sustitución de valores y pautas sociales, que se realiza a través de y en la lengua guaraní.

El primer cometido de esa empresa colonial fue el de quebrar el sentido de la divinidad que tenían los indígenas, que como se vio, entre los guaraní es parte inherente del mundo: el cosmos, la tierra, la vida social. Esa quiebra se hace en la óptica de jerarquías, de establecer grados de valores, que la concepción religiosa occidental judeo-cristiana tiene, y que no existe prácticamente en la religión guaraní.

Preocupación inicial fue la de buscar la correspondencia entre una divinidad guaraní y el Dios cristiano. La mejor manera de hacer pasar la idea de éste en la mentalidad indígena. El dios elegido para el efecto fue Tupâ, cuya ubicación en el panteón guaraní ya se vio. En todo caso, no se usó el nombre, el símbolo del creador Último-Último-Primero, Ñamandú.

Alfred Métraux, que sigue las huellas de esta adopción desde el siglo 16, se sorprende y considera más o menos una falsa apreciación cuando no un error de los evangelizadores. Personalmente creo que la elección de

Tupâ y no la de Ñamandú ha sido resultado de una operación de sustitución bien pensada y eficaz. En primer lugar, se conseguía con ello desvalorizar al dios creador guaraní, instaurar el equívoco, desviar el sentido inicial del mito mayor fundacional indígena. En segundo lugar, se optó por una divinidad prestigiosa en la sociedad guaraní: amo de las aguas, era cifra esencial en ese pueblo de agricultores; amo del trueno y del relámpago, era considerado con respetuoso temor por la tempestad que podía desencadenar y de la cual eran manifestaciones incontroladas y temidas ciertos fenómenos naturales (relámpago, trueno y rayo). Están reunidas así las dos ideas centrales que se intentaba dar del dios cristiano: benefactor, generoso y dispensador, al mismo tiempo que temible, posible fuente de castigos, por sus poderes supra-humanos. Todopoderoso en ambos casos.

A partir de la nueva concepción, de la palabra adoptada, se crearon distintos derivados, gracias a la ductilidad polisintética del guaraní: tupaó (+ óga = casa de Dios, iglesia); Tupasy (+ sy = madre, la virgen); Tupamba'é (+ mba'é = cosa, limosna); tupâra'â (+ ra'â = gustar, probar a Dios, comulgar), etc.

Frente a esta idea del dios supremo era necesaria la del «enemigo», [170] el diablo, Satán. Se ha visto que entre las creencias guaraníes existían seres sobrenaturales, espíritus que eran emanaciones o manifestaciones de fenómenos naturales o hechos humanos. Entre los guaraní, el espíritu asimilado al diablo cristiano fue Añá. Métraux hace una larga enumeración de los atributos que tiene este personaje en los diferentes grupos; en algunos de ellos no poseía ninguna característica especialmente destacada como para representar el papel de diablo (por ejemplo entre los apapokuva es más bien víctima de los gemelos). Y concluye diciendo que «un simple espíritu de la selva ha sido promovido a la dignidad de Diablo por los primeros misioneros, y éstos habrían estado tanto más persuadidos de la legitimidad de su interpretación que, confundiendo Añá con las almas de los muertos, ellos no oían hablar a su alrededor sino de los daños causados a los hombres». Es decir que Métraux pone en tela de juicio el acierto de designar con el nombre de Añá al Diablo, lo mismo que afirmaba a propósito de Tupâ = Dios cristiano.

No obstante, Yuruparí entre los tupí, Añá entre los guaraní, fueron los nombres adaptados a la idea del diablo. «Tan presentes y vivos en la vida cotidiana de los indígenas como el diablo en la de los misioneros, capaces de engañar hasta a los chamanes y conducirlos a hacer malas predicciones, ellos son de una cierta manera réplicas del Maligno; así la asimilación era fácil». Con estas palabras, Hélène Clastres explica bien la adopción de la noción Añá para identificar al diablo cristiano. Las palabras y conceptos derivados de Añá funcionaron con el mismo mecanismo que para Tupâ.

Se ha visto la adaptación nominal y conceptual concerniente a las dos figuras principales y contrapuestas de la religión cristiana: Dios y el Diablo (el bien y el mal). Con varios otros personajes, como los santos, se ha realizado una operación semejante. El caso más interesante es el de Santo Tomás, uno de los 12 apóstoles. Para demostrar que la eventual fracción de verdad que podía existir en el discurso guaraní era resultado de la prédica de los que debían llevar la «verdad» lejos y por todas

partes, los evangelizadores hicieron uso de una ligera similitud fonética, mejor de un deslizamiento fónico intencionado. En efecto, habiendo descubierto la existencia de un héroe civilizador, llamado Sumé o Tomé (en la dialectología guaraní-tupí ambos fonemas -s / t- son fácilmente intercambiables), rápidamente coligieron que este personaje no era otro sino el «apóstol» Santo Tomás, quien vino a enseñar la agricultura a los indígenas, tarea que se le atribuye a Pa'í Sumé en la creencia tupí-guaraní. De ahí en más se encontraron a granel huellas del apóstol en distintas partes del área tupí-guaraní.

El diluvio que destruyó la primera tierra a causa de la transgresión del incesto, fue utilizado por los misioneros, que se percataron de la [171] existencia de esa creencia en todos los ámbitos del contacto guaraní-europeo, aunque hubieran diferencias de detalles. En este caso la utilización fue más bien en el sentido de aprovechar la coincidencia como argumento de apoyo para demostrar que incluso a tierra de «salvajes» las verdades contenidas en la Biblia habían llegado.

El tema de la tierra sin mal planteó un espinoso problema a los evangelizadores. La tentación de utilizar ese lugar paradisíaco, tan fervorosamente perseguido por los guaraní, como el equivalente del paraíso cristiano, surgió de inmediato. Pero algunas de las características de uno y otro eran profundamente diferentes y opuestas para poder realizar la asimilación. En primer lugar, la localización geográfica de ese yvy marê'y, en un sitio físico de esta tierra, al cual se podía acceder en vida, o después de muerto. En segundo lugar, el régimen de existencia dionisiaca que se practica en ese sitio, en donde todo está permitido, en el que la transgresión es la regla, es decir la superación de las limitaciones propias a la condición humana, entre las cuales se destaca la inmortalidad.

Pese a esas disimilitudes sustanciales, los misioneros consiguieron convencer a los neófitos de que esa tierra sin mal, una vez practicadas ciertas adaptaciones necesarias, no era sino el paraíso cristiano. Y que el acceso al mismo no podría realizarse sino después de la muerte, y en pura alma, sin el cuerpo. Para obtener este resultado, los evangelizadores se basaron en los fracasos de las grandes migraciones mesiánicas, ya citadas, en que multitudes conducidas por los karaí, los grandes chamanes, terminaban diezmadas por el hambre, el cansancio, las enfermedades, luego de una intensa y penosa marcha forzada durante la cual la danza, la oración y el canto eran alimentos, casi únicos, de una masa enfervorizada y de más en más famélica. Este razonamiento, que ahorraba a los misioneros la decepción del fracaso, pues nadie volvía del más allá para ratificar o desmentir las delicias del paraíso, fue de gran eficacia en las tareas de la conversión.

Hasta aquí las reinterpretaciones principales de figuras del panteón guaraní, de mitos o creencias indígenas a los efectos de la «extirpación de la idolatría». Es decir la conversión a la «fe verdadera», esa forma de suplantación cultural operada dentro del proceso colonial. A propósito, para entrar a analizar lo que queda en nuestros días de la religión guaraní en la religiosidad popular y mestiza del Paraguay, quiero citar algunos juicios de un testigo insospechable, que trabajó largamente con los grupos indígenas aún existentes. Se trata del padre Bartomeu Meliá,

jesuita y mallorquín, que es un estudioso de la lengua y de la cultura guaraní.

La religiosidad paraguaya, si es supersticiosa, si es fetichista, amarrada a sus santos de madera y de papel, si es irracional e ilógica, si es [172] por lo tanto incoherente y en fin de cuentas poco cristiana -o todavía no es cristiana o ya no es cristiana-, ello no se debe en ninguna manera a una pervivencia de un sistema religioso autóctono, sino al trasplante de formas de cultura religiosa demasiado ligadas a la dominación colonial, que el pueblo nunca ha podido integrar y que ha rechazado como amenaza a su propia identidad.

Para la religión autóctona, la nueva religión tiene una triple actitud: de menosprecio (que conlleva ignorancia), de desprecio (que provoca rechazo) y de oposición (que requiere destrucción). Muy raramente se da un reconocimiento del otro que sería, sin embargo, el fundamento de una conversión verdaderamente cristiana...

[...]

No es raro que para los chamanes-hechiceros guaraníes, verdaderos sacerdotes que hallan en la inspiración y en la búsqueda de la perfección su razón de ser, la nueva religión, toda teñida de extranjería, foránea en sus términos, discriminatoria en sus relaciones sociales, sea una tentación rechazable, una pérdida de la libertad antigua, «tan opuesta a los retos y costumbres de nuestros antepasados... por cierto que es locura que dejadas las buenas costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir...».

La situación colonial y el contacto con los primeros conquistadores puede ser comparada, sin demasiado peligro de extrapolación, con lo que ocurre actualmente, según lo hemos podido comprobar en el trato asiduo con grupos de Guaraní tribales actuales, concretamente los Paï del Amambay (98).

Luego de escuchar la palabra medulosa de Bartomeu Meliá, quiero finalizar esta exposición con un último tema: la presencia de los mitos indígenas en la actual práctica religiosa o más amplia, cultural, del pueblo mestizo del Paraguay.

Quiero distinguir dos niveles: el culto o ideológico, que se inspira en la supervivencia de una tradición, en su aprovechamiento, y el propiamente popular. En el primer caso cabe mencionar a la generación indigenista-nacionalista, surgida en Paraguay en la segunda y tercera décadas del siglo, que por razones diferentes: estéticas, políticas, literarias, reivindica los valores de la cultura indígena. O lo que ellos creen o pretenden que son esos valores, pues generalmente, en el caso de esa generación, son víctimas de la más total alienación colonial (algunos de buena fe, otros no). Me cupo hacer un estudio en función de la tradición reinterpretable misionera de Tupâ, que justamente concluye a la constatación de esa flagrante alienación (99).

En el plano de la tradición popular, el padre Meliá habla de la que se refiere a la práctica religiosa cristiana propiamente. Él cree ver en tres manifestaciones de gran implantación popular la herencia escondida

[173] de una cierta forma ritual indígena:

- la letanía, con sus rezadores;
- la imagen, con sus santeros;
- la ofrenda, con sus promeseros.

Y el mismo concluye:

La religiosidad popular paraguaya, a pesar de su carácter fragmentario, muestra en líneas generales una religión popular distorsionada por el proceso colonial que en gran parte expolia al pueblo de su palabra y de la posibilidad de su propia inteligibilidad, estableciendo dicotomías muy propias de toda colonización; junto a una variedad «alta» de religión oficial y jerárquica, el pueblo tiene que reinventar una expresión religiosa considerada «baja», poco formalizada, en gran parte despalabrada, sin formulaciones teológicas, que le dan un aspecto de caos, de confusión, de sincretismo y de superstición, que las élites culturales desprecian [...]

Y sin embargo, el pueblo ha encontrado y sigue teniendo en la religión, como lo tuvo el pueblo guaraní, una voluntad de ser comunidad y de ser fraternidad. La religión define esencialmente su modo de ser -ñande rekó-. En espera de encontrar la nueva palabra que, liberando, haga caer los muros de la división (100).

Hay otro aspecto del mismo dominio, que pertenece al ámbito de las prácticas no ritualizadas a través de la Iglesia. Esa franja de las creencias y prácticas populares que son llamadas con desprecio supersticiones, y que la única instancia que se anima a codificar es el folclor. Aquí, con la denominación vaga de mitos, cuentos, leyendas o casos se abarca una vasta materia que impregna la vida cotidiana -especialmente en el campo-, o una forma de la práctica religiosa católica en una mezcla ambigua que no llega a constituir propiamente un proceso de sincretismo, sino un caso de pluralismo cultural paralelo, con un matiz dominante colonial. Práctica que se emparenta mucho con lo que ha sido la religiosidad guaraní.

En un movimiento de contradicciones y venganzas imprevistas o insospechables, a partir de las reinterpretaciones promovidas por el grupo dominante, muchas de las creencias de los guaraní sobreviven en nuestros días, abiertamente a veces, envueltas en el aroma inquietante o estremecedor de la «superstición»; disfrazada otras veces, disimuladas entre los repliegues de los ritos de la religión oficial. [174] [175]

El guaraní y su mundo

A la memoria de

León Cadogan,
miembro genuino del asiento de los fogones

Antes de la llegada de los europeos, los guaraní integraban la gran familia, o la nación conocida con el nombre de guaraní-tupí. La misma

ocupaba una vasta región que, de manera discontinua bajaba por las costas del océano Atlántico desde más arriba de la desembocadura del Amazonas hasta más abajo del estuario del Plata, extendiéndose hacia el interior hasta los contrafuertes andinos, especialmente a lo largo de los ríos. La familia guaraní-tupí habitaba, pues, gran parte de los actuales territorios de Brasil, Paraguay, Argentina, Uruguay, Guayana, Bolivia, Perú y Ecuador. El núcleo guaraní propiamente dicho se centraba entre los ríos Paraná y Paraguay con ciertas prolongaciones; vale decir, los guaraní habitaban en la actual región oriental del Paraguay, el estado de Mato Grosso y parte de la costa atlántica, en el Brasil, y la provincia de Misiones en Argentina, con algunas fijaciones en territorio boliviano por el noroeste y Uruguay por el sureste. El problema del origen y de la procedencia de los guaraní-tupí sigue planteando problemas. La hipótesis de Alfred Métraux es la más sólida hasta hoy; la reproduzco a continuación:

Analizando la cultura material de las tribus

Tupí-Guaraní, hemos encontrado que, desde el punto de vista etnográfico e histórico, el centro de dispersión ha sido, posiblemente, la cuenca del Tapajoz o cuando menos los contrafuertes de la meseta brasileña. Nada prueba sin embargo que esas regiones hayan sido lugar de origen de esta familia lingüística. En el estado actual de nuestros conocimientos no podemos confirmar que han estado concentrados allí desde una fecha más o menos antigua o durante un período más o menos prolongado. Todo hace suponer que los indios que han formado luego la familia Tupí-Guaraní han venido del norte de la América del Sur. Hay certidumbre hoy día de que en las regiones tropicales de este continente existen dos capas de civilización: los Tupí-Guaraní, así como los Arawak y los Caribes forman parte de la más reciente. La civilización de los Caribes de las islas presenta con la de los Tupinambá analogías tan grandes que las mismas no pueden ser explicadas sino por un contacto original común. Ahora bien, parece cada vez más comprobado que las migraciones Caribe se [176] han producido desde el norte hacia el sur. Desde el punto de vista cronológico las invasiones de los Tupí-Guaraní, de los Arawak y de los Caribes pueden clasificarse de la siguiente manera: la más antigua ola de invasores es la de los Tupí; habiéndose avanzado lo más lejos hacia el sur, son los primeros en haber entrado en contacto con poblaciones más primitivas, de las cuales los Gê y las tribus del Chaco son descendientes. Aquéllos fueron seguidos por los Arawak, que alcanzaron regiones casi tan meridionales como los anteriores, estando en posesión de una civilización más desarrollada. Los mismos ejercieron una fuerte influencia sobre los Tupí, así como sobre otras naciones de América del Sur. Al final vinieron los Caribes, que a su vez se superpusieron, en múltiples zonas, a los Arawak, por quienes también han sido influenciados desde el punto de vista cultural. Al comienzo aquéllos no deberían diferir mucho de los Tupí. Todos estos movimientos se deben de haber producido muy lentamente, y numerosos siglos han debido transcurrir antes que las tribus americanas estén repartidas en las zonas en que las encontramos establecidas en el siglo XVI.

El ensayo de reconstitución de la historia primitiva de los Tupí-Guaraní que he intentado en las líneas precedentes, es una simple hipótesis. Desde el punto de vista científico, un solo punto constituye una certidumbre: los Tupí-Guaraní son una raza cuya cultura se compone de elementos que tienen una distribución oriental y septentrional en América del Sur. Como ninguna tribu Tupí-Guaraní estaba establecida en la época prehistórica sobre la orilla izquierda del Amazonas, la ocupación de la costa (atlántica) habiendo conocido una época tardía, nos vemos obligados a situar el centro de dispersión de estas tribus en el área limitada al norte por el Amazonas, al sur por el Paraguay, al este por el Tocantins y al oeste por el Madeira (101).

Para determinar el concepto de «familia o nación», además de la hipótesis de Métraux sobre los orígenes guaraní-tupí se aducen ciertos rasgos comunes principales: la lengua, la estructura social, los elementos de la cultura material y las creencias religiosas.

La lengua es el factor de mayor «reconocimiento». El lingüista Marcos Morínigo (102) describe muy bien las características de la comunidad lingüística de los guaraní-tupí: «Un aspecto fundamental y al mismo tiempo peculiar de este guaraní ubicuo es el de la sensible unidad que la lengua mantenía entre las hablas más distantes. Unidad no [177] quiere decir uniformidad. Era natural que la distancia y la naturaleza física del hábitat escogido facilitaran las diferenciaciones regionales y fomentaran la dialectización [...] Aparte de que el dinamismo interno de las lenguas vivas no les permite el estancamiento [...] La gran unidad observada desde antiguo en el guaraní se debió probablemente a que cuando los europeos empezaron a conocerlo, la dispersión de los grupos era todavía reciente [...] La perceptible unidad no nos impide, sin embargo, distinguir tres grandes agrupaciones con peculiaridades dialectales que las caracterizan. Primero, el grupo amazónico que habla el Ñe'engatú (la lengua hermosa o pulida), caracterizada por un mayor arcaísmo morfológico y fonológico frente a las otras dos. Segundo, el grupo llamado generalmente Tupí o Tupinambá (guaraní de la costa atlántica) que hablaba la llamada *lingoa geral* en portugués, con abundante documentación escrita, en estado más avanzado de evolución que el anterior, y que sufrió una fuerte influencia del portugués ante el cual fue paulatinamente perdiendo terreno, terminando por desaparecer por completo, no sin dejar profunda huella en el portugués del Brasil. Tercero, el grupo caracterizado por hablar el Avañe'ê (lengua del hombre), que comprende los dialectos del Paraguay, Bolivia, Argentina y sur del Brasil, estrechamente emparentados entre sí, poseedor también de una documentación abundante, así como una literatura religiosa debida al empeño de los misioneros, especialmente jesuitas. Es el más evolucionado y el que mejor ha sobrevivido al embate de las lenguas europeas, aunque sea por otra parte el que tiene su estructura interna más distorsionada». A propósito de la citada «unidad» en la diversidad lingüística, quisiera citar una experiencia personal. Hace poco me llegaron a las manos estudios (103) sobre la lengua y la cultura de los wayampí, los miembros más septentrionales de la gran familia guaraní-tupí, que habitan a orillas del Oyapok, en la actual Guayana Francesa. Pese a la

distancia espacial y temporal -en tanto que hablante del guaraní paraguayo- me sorprendió la similitud entre ambas expresiones dialectales, que me permitía reconocer en el wayampí casi todos los elementos de mi lengua y poder comprender el sentido al cabo de un momento de aplicación.

Los elementos de la cultura material (104) como componentes de la estructura de la comunidad, nos ayudan a comprender la organización y la situación de la sociedad guaraní-tupí precolombina, borrosas o [178] confusas por la falta de cronología y la dispersión de los grupos que la integraban. La fijación que implica la condición de excelentes agricultores -que con la caza, la pesca y la recolección, constituía la fuente de la economía de consumo guaraní- se combinaba con la movilidad propia a la guerra -forma destacada de la relación con los otros grupos guaraní o no- y con las grandes migraciones mesiánicas que sacudían la organización social. Estas migraciones -según Métraux, la primera sobre la cual existen documentos puede ser ubicada en el siglo XV- constituyen manifestaciones de perturbaciones propias a una transformación de la sociedad (105). Clastres las caracteriza como síntomas de la aparición del Estado. Las comprobaciones de este investigador muestran el carácter peculiar de la noción de autoridad o de poder político entre los guaraní: «...sociedades en las cuales los que ejercen eso que en otros sitios se llamaría poder no tienen en realidad poder, en las cuales lo político se determina como campo ausente de toda coerción y de toda violencia, de toda subordinación jerárquica, en donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden-obediencia». Para comprender mejor esta situación es preciso tener en cuenta las tres propiedades del líder indígena, citadas por Clastres:

1. El jefe es un «hacedor de paz»; es la instancia moderadora del grupo.
2. Debe ser generoso de sus bienes, está al servicio de sus «administrados», y no al revés.
3. Sólo un buen orador puede acceder al liderazgo.

Los grandes movimientos mesiánicos son, pues, la primera manifestación de un liderazgo basado en un cierto poder coercitivo, que podría preceder a la aparición del Estado. En efecto, estas migraciones, de justificación religiosa, la búsqueda del yvy maraê'y (la tierra sin males, el acceso a la inmortalidad), eran conducidas por un karaí, gran sacerdote capaz de superar las divisiones y hostilidades entre las diferentes parcialidades de la gran familia, dado que la sociedad guaraní-tupí estaba formada por el conjunto de grupos que mantenían con los otros una relación amistosa o belicosa.

La organización de las aldeas se hacía en una aglomeración de 5 a 8 casas, dispuestas en cuadrángulo -cada una sometida a la autoridad patriarcal- que alojaban en cada maloca, alrededor de 50 miembros de la familia amplia. Frecuentemente varias aldeas «amigas» estaban rodeadas por hasta 3 empalizadas defensivas. El cargo de cacique era electivo, revocable y ocasional, es decir en función de las necesidades bélicas; un consejo -compuesto especialmente de ancianos- cumplía [179] una función orientadora y moderadora.

Para comprender la noción económica entre los guaraní se puede decir, usando una terminología contemporánea, que en esas sociedades no existen

clases sociales, aunque pueda señalarse una cierta estratificación social (106). Los investigadores llaman «economía de subsistencia» al sistema guaraní; me remito a la definición siguiente: «Por economía de subsistencia entendemos una ordenación de la economía, cuya producción y distribución son determinados por los mecanismos de la reciprocidad y de la redistribución, y en la cual el sustento de la vida en su mayor parte no se obtiene por venta en el mercado. La oferta y la demanda influyen en la formación de precios, pero las modificaciones sufridas por éstos repercuten en la producción. Tales economías no pueden ser analizadas si se parte de la base de que la utilización óptima de recursos para la satisfacción de necesidades insaciables constituye la meta de toda actividad económica. La falta de las supuestas leyes de oferta y demanda no significa empero en modo alguno que la economía de subsistencia sea irracional. El principio de máximo beneficio viene a ser substituido por el de la mayor repartición posible de los riesgos [...] Es una economía comunal, orientada hacia el abastecimiento óptimo de sus miembros y dependiente de la disposición de cooperación de todos ellos.

En el caso concreto de los guaraní pudimos seguir a lo largo de su historia la formación de una economía de subsistencia sumamente eficiente, que se hallaba en condiciones de prescindir por meses enteros de una gran parte de mano de obra en la producción» (107).

Pierre Clastres, objetando la denominación de «economía de subsistencia», como peyorativa y como invención de la ideología occidental moderna, señala a propósito de sistemas como el de los guaraní -a los cuales aplica la denominación de «sociedades de abundancia», utilizado por M. Salilins- que: «producían una cantidad de excedente (o surplús) alimenticio a menudo equivalente a la masa necesaria al consumo anual de la comunidad: producción en consecuencia capaz de satisfacer doblemente las necesidades, o de nutrir una población dos veces más importante» (108).

Alfred Métraux enumera, a partir de un meticoloso cuadro comparativo, los numerosos implementos de la cultura material comunes a los componentes de la familia guaraní-tupí, lo que muestra la pertenencia [180] a una misma área cultural, en la cual eran practicados: una agricultura neolítica (rosado) de gran rendimiento, la caza, la pesca, la recolección, la alfarería o cerámica (funeraria y utensilios), la cestería, el tejido y tintura, etc., como rasgos materiales principales de la misma. Métraux señala las influencias de otras culturas por razones geográficas -circunstancia también discernible en las variantes dialectales- tal el caso de la utilización del metal en los grupos que estuvieron en contacto con el Imperio incaico; en el resto, eran la madera y el hueso, menos frecuentemente la piedra, los materiales primarios utilizados. Es interesante transcribir esta frase en que el citado autor sintetiza: «Los Tupí-Guaraní aparecen pues como agricultores cuya civilización está perfecta y únicamente adaptada a las condiciones de vida tal cual ella se presenta en las regiones tropicales de la América del Sur. Establecidos generalmente a lo largo de los ríos y de sus afluentes, se han convertido en excelentes navegantes capaces de emprender lejanas expediciones a las que les predisponía su espíritu guerrero» (109).

En lo que se refiere a sus creencias religiosas, la uniformidad de

las mismas -siempre dentro de los matices debidos a préstamos e influencias- está atestada por la comparación entre las observaciones sobre el tema de los primeros cronistas en diferentes regiones, con las actuales manifestaciones de la religión entre los guaraní del Paraguay. Pese a la distancia temporal de casi cinco siglos, y la espacial existente entre las costas atlánticas en que habitaba el desaparecido grupo de los tupinambá y la región del Guairá paraguayo, las formidables informaciones etnográficas de cronistas como Jean de Lery, André Thevet o Yves d'Evreux, no hacen sino confirmar la continuidad de las ideas religiosas, cuando se las compara con los textos recogidos por León Cadogan entre los mbya del Guairá, hacia 1945. Bartomeu Meliá formula una definición sintética: «La religión de los Guaraní actuales, que en su estructura y en su función, perpetúa la religión de los antiguos Guaraní, puede ser definida como inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por mesías en búsqueda de la tierra sin mal» (110).

La creencia en una divinidad suprema, creadora, la existencia de dioses mediadores y de héroes civilizadores con funciones semejantes, la de genios confundidos con los hechos de la naturaleza, el diluvio, el mito de los gemelos, la tierra sin mal, son los grandes rasgos que, con variantes de nombres y de detalles, se repiten a lo largo del área guaraní-tupí. Una vez más el nombre de Alfred Métraux debe ser citado [181] como el del investigador que mucho ha aportado en este dominio de la religión guaraní-tupí, en sus características generales de puntos comunes y de diferencias (111). No me extiendo sobre esas creencias que serán precisadas por los textos mismos. Lo que sí quiero insistir es en la importancia de las mismas como fuente de la literatura de los guaraní. La casi totalidad de esa producción es de inspiración religiosa, lo cual muestra la trascendencia del fenómeno religioso, a tal punto de dar origen a la expresión capital de la cultura guaraní.

Digo literatura de inspiración religiosa, pero considero de rigor hacer dos aclaraciones al respecto de lo religioso:

1. Es preciso distinguir entre el concepto estratificado, jerarquizado y dividido que caracteriza a la religión en la sociedad occidental, del fenómeno religioso en la cultura guaraní. En ésta se trata de un sentimiento que impregna tanto los hechos y fenómenos de la naturaleza, como los actos, aun los más cotidianos, de la vida social. De cada fenómeno y de cada acto pues, emana, en forma natural y espontánea, un aliento que guarda relación y está en correspondencia con una esfera de lo sagrado. La lectura de los textos, especialmente de las oraciones, dan cuenta de esta característica.

2. Se trata, además, de una religión, la de los guaraní, en la que conviven los dioses y los hombres, como muy bien lo señala Pierre Clastres. En la religión guaraní, la máxima aspiración es la de alcanzar la condición de la inmortalidad, atributo supremo de los dioses y de sus elegidos. Inmortalidad a la que es posible tener acceso -mediante oraciones, danzas y ayunos- en esta vida, pues la Tierra sin Mal, la de la perfección eterna, se encuentra en algún sitio de esta tierra. En -suma, esa convivencia se opera en un grado tal, que implica, como culminación ideal, la equiparación de los hombres a los dioses.

El proceso colonial. Las sucesivas reducciones

«En la historia de América Latina podemos verificar que los indios, perdiendo o careciendo de una función económica dentro del sistema colonial, eran forzados a buscar refugio en regiones económicamente sin interés. Allí donde la fuga no fue posible, los indios fueron exterminados. Una de las principales razones de aquella política de exterminación fue el hecho de que los indios vivían en un sistema social de tipo colectivista y mostraban de una manera irrefutable que era posible vivir fuera del sistema económico colonial» (112). Estas palabras dan cuenta [182] del resultado de un proceso histórico que se cumple, desde fines del siglo XV, a lo largo de todo el continente americano, en el choque cultural más dramático que conocen los tiempos modernos. No es mi propósito enjuiciar ese proceso, por lo demás irreversible y explicable en la óptica de la dialéctica histórica, sino describir algunos aspectos de su realización y sus consecuencias en el ámbito guaraní.

Mano de obra gratuita, o casi, para la explotación colonial, cuando no objetos de exterminio directo en caso de resistencia, los aborígenes americanos eran víctimas del proceso en ambos casos. Pero no siempre el coloniaje se planteaba en esos términos extremos, conociendo a veces, en ciertas regiones, variantes, matices, particularidades especiales. Una de estas variantes era el modelo de la colonización periférica, de la que la provincia española del Paraguay constituyó un caso típico.

Hasta hoy día una corriente de la historiografía paraguaya presenta el contacto hispano-guaraní como un armónico, simétrico encuentro que dio como resultado el mestizamiento generalizado (el mestizo es llamado eufemísticamente «mancebo de la tierra») y el bilingüismo equilibrado. Como lo demuestra Bratislava Susnik, con apoyo de documentos, el proceso era menos idílico. «Hasta las Ordenanzas de Irala, de 1556, que establecen el régimen establecido de encomiendas, el servicio de los guaraníes a los españoles no obedecía a una ley determinada: el simple status provisorio de 'indios amigos de la tierra' establecía la pauta de las relaciones socio-económicas entre los conquistadores y los conquistados. Era en el comienzo una 'amistad' hispano-guaraní que convenía a las necesidades de los españoles al entrar en las tierras de los cultivadores, y también a la ambición de los Guaraní de contar con un aliado poderoso para aniquilar a sus enemigos Guaycurú y Agaces, motivo constante de inquietudes. El primer servicio que los Guaraní prestaban en son de reciprocidad y amistad, pronto se convirtió en abuso y opresión; la revuelta cario-guaraní en la comarca asunceña, que exigió la cruel represión efectuada por el mismo Irala, constituye la respuesta de los desengañados Guaraní. En la contestación al requerimiento al factor Pedro de Orantes, en el año 1513, para que los indios fueran encomendados según las leyes reales, Irala describe dos caracteres del primer servicio: los naturales son 'gente sin señor y principal a quien dar de rescates ni tributos a los conquistadores sino solamente el servicio de sus personas'; segundo, que según la costumbre 'que en esta tierra se tomó, guarda y se ha guardado, están todos los indios adeudados con todos los conquistadores y pobladores por vía de haberles dado sus hijos, hermanas y mujeres y parientas que les sirvan'. Estas dos circunstancias reflejan la realidad sentida por los primeros conquistadores: el derecho del conquistador al tributo personal a falta de otros bienes valuales, y el derecho proveniente de la misma

costumbre [183] del intenso mestizamiento inicial, costumbre ésta que permitió el verdadero asiento económico y la unidad social de los asunceños. Se apelaba a la realización de 'deudos' españoles y guaraníes como un medio eficaz e inmediato de 'poblar la provincia', y esta política pobladora correspondía al individualismo de los primeros conquistadores, que tuvieron que cambiar el soñado El Dorado por el maizal guaraní, exigiendo tierra, mujer y brazos para el trabajo; se desintegraban así desordenadamente y por causa de la orientación individualista, las antiguas comunidades Guaraní» (113).

Las líneas precedentes muestran bien la red ambigua y compleja de las relaciones entre el colonizador y el colonizado. Si bien éste aceptó «el pacto», hasta cierto punto y en algunas circunstancias, como una alianza contra los temidos enemigos, pronto se dio cuenta de la explotación de que era víctima, disfrazada por el sistema de parentesco, que en la realidad constituía un «yanaconato por sangre», como afirma Susnik. Esta autora insiste en la intensificación velada de la servidumbre indígena por esta vía de los «deudos», ya que los españoles aprovecharon el sistema social del guaraní neolítico, que imponía «obligaciones basadas en el parentesco: la antigua práctica de la 'saca de mujeres' por parte de los jefes más poderosos de aldeas significaba la subordinación de la respectiva parentela» (114). Una institución indígena que es hábilmente utilizada para reducir a los propios guaraní a la servidumbre. Tanto más que esas «sacas», complemento importante a la cesión voluntaria de mujeres, resultaban de expediciones armadas en las que los hombres eran exterminados y las mujeres capturadas. Toda esta violencia, sumada a la explotación, produjo levantamientos numerosos a los que la historia oficial casi no alude.

Es cierto que el fruto de la unión -de grado o forzosa- entre el conquistador y la india redujo o disimuló las asperezas de un aspecto del proceso: el que concernía al mestizo. La presencia de éste con un status y una consideración por encima al resto del continente, adquirió importancia por la escasez de españoles, de lo cual constituyen causas principales la pobreza y la marginalización de la colonización periférica. En esas circunstancias, la condición de «mancebo de la tierra» -que además de los mestizos englobaba a los criollos, o hijos de españoles (115)- constituía un elemento valioso de ascensión social, y no es imposible [184] que muchos «indios amigos» se incorporaran -cuando ello era posible- a la citada condición.

La supervivencia de la lengua indígena, aunque sea en situación de diglosia relativa, como señala Bartomeu Meliá (116), es otro factor que se suma a este proceso ambiguo. De cualquier manera, como bien afirma el citado Meliá, «la nueva sociedad, en todo su sistema de comunicación -y ahora se puede incluir también a la lengua- ha optado por ser colonial. La lengua guaraní, aún hablada por casi todos, ha entrado en el mundo colonial, en el cual dos sectores principales de la comunicación lingüística: el político y el económico-comercial, son reservados al castellano» (117).

Me interesa centrar el enfoque en este último aspecto; Meliá, citando a Cadogan, resume la situación de la lengua guaraní en el mundo colonial: «una lengua viene a ser dominada cuando se la relega al coloquio íntimo y

se le niega vigencia en lo que se ha dado en llamar el mundo de la cultura. El guaraní recubría ciertas áreas de la vida social; el castellano, otras» (118). Es en este dominio una negación cultural en el que es preciso situar el problema de la literatura guaraní. En efecto, se ha visto la «reducción hispana» dentro del proceso de la conquista-colonia; en ella, la función del idioma indígena se reduce al ámbito coloquial y ninguna expresión cultural-literaria se manifiesta en guaraní.

La otra «reducción» de la época colonial, la de las Misiones jesuíticas, se opera bajo signos menos compulsivos o brutales, y al mismo tiempo de una sutilísima ambigüedad. Por un lado, los misioneros rechazan la encomienda y adoptan sistemas de producción económica y de organización social más o menos análogos a los de los guaraní -un cierto colectivismo-, así como el uso exclusivo de la lengua aborígen en las Misiones. Estas razones, unidas a otras de orden religioso (reinterpretación-adaptación de ciertas creencias indígenas) (119) constituyen un factor de atracción y de adhesión por parte de los indios. Pero al mismo tiempo, las medidas tienden a una mejor dominación política, una más racional explotación económica y a una eficaz suplantación cultural (120) (factor éste capital si se tiene en cuenta la tarea privilegiada de evangelización de la Compañía de Jesús, a lo cual van estrechamente unidos los [185] aspectos de la lengua y de la producción textual de los guaraní) (121).

En lo que respecta a la lengua, Meliá señala tres formas de reducción de la oralidad, mediante: a) la escritura, que al pasar de la variedad fonética a la uniformidad fonológica, anula las realizaciones dialectales y desdibuja los contrastes entre el sistema nuevo y el del «reductor»; b) la gramática, que impone la categorización a partir de la propia lengua, tendiéndose a crear una lengua estandarizada, cuyo propósito final es «enseñar» a los indios las «verdades cristianas»; c) el diccionario, que «no es sólo una nomenclatura, sino un sistema de valores, el registro y la semantización que se les asigna ya está dependiendo de los procesos históricos, políticos, sociales, religiosos» [...], así «las palabras conceptuadas como 'neutras' son registradas sin dificultad, mientras aquéllas fuertemente semantizadas en la vida socio-religiosa llegan a estar ausentes o aparecen con un sentido traslaticio, es decir, traducido y resemantizado en la nueva vida reduccional». Y con esto llegamos, siempre con Meliá, al núcleo del problema que nos interesa: «Estas tres reducciones -escritura, gramática y diccionario- sirven de soporte a la reducción literaria propiamente dicha. La lista de escritos en guaraní originados en las Reducciones jesuitas y que vienen a confundirse con toda la producción literaria en guaraní de los siglos XVII y XVIII, es un claro índice de la reducción de estilos y de temas: catecismos, sermones, rituales y libros de piedad. En su mayor parte traducciones. La letra prestada se resuelve en una literatura prestada. «Era literatura cristiana escrita en guaraní, no literatura guaraní. Se usó la lengua indígena y algunos términos y conceptos de su religión para sustituir ésta por la 'fe verdadera' de los conquistadores. Se produce así un vaciamiento de los valores auténticos, una tergiversación con propósitos de la suplantación cultural. La escritura sirve para 'dar firmeza a las dominaciones'».

Es preciso recordar aquí que la civilización guaraní no conoció la

escritura, hecho que, como lo demuestra la etnología contemporánea, no constituye un rasgo de inferioridad ni de lo contrario. Significa, más sencillamente, que la tradición oral era suficiente para las necesidades de transmitir la memoria colectiva, de la misma manera que las escasas cifras que utilizaban bastaban en el sistema de una sociedad no mercantilista. Como bien dice Pierre Clastres: «Los pueblos sin escritura no son menos adultos que las sociedades letradas. Su historia es tan profunda como la nuestra y, a menos de ser racistas, no existe ninguna razón de juzgarlas incapaces de reflexionar sobre su propia experiencia y de inventar soluciones apropiadas a sus problemas» (122). [186]

Pero la falta de escritura no significa carencia de literatura. Los guaraní tenían una, de tal fuerza que al cabo de 400 años nos llega en el esplendor de su diversidad y de sus sutiles matices, habiendo sido capaz de resistir a los embates de todas las «reducciones». Y nos llega transmitido en un libro viviente, con páginas de labio-lengua-memoria, indestructibles como el aliento del pueblo que la fue creando y recreando desde el amanecer del tiempo.

Cabe preguntarse, ¿por qué ni una sola expresión de esa literatura ha sido recogida en tanto tiempo? ¿Por qué tanta saña en la marginación de los textos guaraní? La dinámica del proceso colonial es la primera respuesta; ella establece que las normas, las pautas, las creencias, las leyes, los usos serán los del dominador. Pero, con las reticencias propias al proceso en cuestión, en el resto de América las manifestaciones literarias han sido parcialmente recogidas. ¿Por qué no la de los guaraní? La respuesta revela el doble nivel de la discriminación represiva, debido en este caso al carácter esencialmente religioso de esa producción. Cantos cosmogónicos y teogónicos, mitos fundacionales y actualizadores, oraciones que ponen en comunicación al hombre con sus dioses, la palabra poética, con el canto, constituye entre los guaraní el núcleo más vital, medular de la cultura, su expresión privilegiada y el esqueleto de su ser social. Quebrar ese soporte, taponar el aliento de la colectividad constituía el medio más eficaz para obtener la desestructuración de la sociedad, la mejor manera de conseguir la dominación explotadora. Era tanto más necesario acallar la voz de ese pueblo profundamente creyente -su palabra, mítica, ritual-, que las dos expresiones de la reducción colonial se hacían en nombre, o con el pretexto, de la evangelización, la enseñanza de los principios de la «fe verdadera» En nombre de ello se practicaba la «extirpación de la idolatría», la muerte necesaria de las «supersticiones falaces» o las «creencias diabólicas» de los indígenas.

El rescate de los textos guaraní

Cuando hablo de proceso colonial no me limito al período histórico que se termina con la Independencia (1811). La política educacional de los emancipadores es tanto o más discriminatoria que la de los gobernadores españoles, en lo que concierne a la lengua guaraní; por ejemplo, la Constitución liberal de 1870 lo sigue siendo, y mi personal experiencia escolar no me permite afirmar que la discriminación haya cambiado mucho. En 1848 se desintegran los veintiún pueblos de indios, lo cual acarreo, como afirma J. A. Gómez Perasso, «una identificación socio-política, indo-criolla y un acelerado proceso de dispersión y mestizaje» (123). [187] Al mismo tiempo se obligó a sustituir los apellidos indígenas por

otros de origen español. Estas últimas medidas, en lo que concierne a los indios en contacto. En cuanto a los monteses, eran considerados poco menos que como bestias, de acuerdo con un concepto supuestamente cristiano: «Son como animales porque no están bautizados», es la respuesta de un 77 por ciento de los interrogados en una encuesta hecha en... 1971. De aquí a la «caza del indio» no hay sino un paso, y de esta institución racista han sido víctimas recientes los aché de la Región oriental del país. Es una institución que en zona rural se desarrolló juntamente con el valor progresivo adquirido por las tierras, y que encuentra su justificación «legal» -concomitante de la otra, la «moral»- en el sacrosanto principio de la propiedad privada; los indios, primigenios ocupantes y poseedores por derecho ancestral, «resultan molestos», traban la marcha del progreso.

En el aspecto cultural, la actitud de la primera promoción nacionalista-indigenista del Paraguay (segunda y tercera década del siglo) es una muestra típica de incompreensión de los valores guaraní. En efecto, la reivindicación que intentan resulta contraproducente, pues en ella se revelan tributarios del pensamiento colonial. Pese a las buenas intenciones, el resultado es el de aumentar la confusión con respecto a la cultura indígena, y el de solidificar la tradición de interpretaciones gratuitas, cuando no erróneas, creadas por la tradición colonial (124).

Los precedentes datos muestran la escasa consideración hacia el indígena, su lengua y su cultura, aun después de la Independencia. Lo que diferencia el área guaraní de las otras áreas culturales de gran extensión en el continente americano (maya, náhuatl, quechua), es que en la primera existe un hueco de silencio de cuatro siglos que duró hasta hace poco tiempo, mientras que en los otros dominios, con dificultades es cierto, se recogieron testimonios literarios. Es así que los textos guaraní siguieron ignorados hasta 1914, fecha en que Kurt Nimuendajú Unkel, un antropólogo alemán, publicó un corpus recogido entre los apapokuva-guaraní de la frontera brasileño-paraguaya, aparecido en *Zeitschrift für Ethnologie*, t. XLVI, Berlín, 1914, bajo el título de «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokuva-Guaraní». En realidad, en Paraguay los textos apapokuva fueron conocidos recién en 1944, cuando Juan Francisco Recalde publicó en San Pablo la traducción al español y al [188] guaraní paraguayo -que constituye una proeza- bajo el título de *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. «Conocido» es quizá palabra exagerada: la edición de Recalde fue tirada a 100 ejemplares mimeografiados.

La recolección de los textos apapokuva ha sido posible gracias a la integración de Kurt Unkel a ese grupo guaraní, que le adoptó, en 1906, como miembro, habiendo recibido en la ceremonia iniciativa su nombre como «cualquier honrado guaraní», por parte del pajé. (Nimuendajú, «el ser que crea su propio lugar», fue adoptado por el etnógrafo alemán como primer apellido, al hacerse ciudadano brasileño). Aparte el valor literario intrínseco, los textos recogidos por Nimuendajú tienen el gran mérito de haber revelado la existencia de una rica producción literaria guaraní, hasta entonces desconocida, ignorada, o menospreciada, cuando se descubría su existencia por vagas noticias fragmentarias. Otro mérito no menos apreciable es el de haber aclarado algunos conceptos religiosos -sobre la

existencia de un Dios creador, o sobre la cosmogonía, por ejemplo- que entroncan con la serie de datos dispersos recogidos por los primeros cronistas. En cuatro siglos de represión ese aspecto fundamental, esa espina dorsal de la cultura guaraní, no había cambiado, pese a los contactos reductores de la colonia y de la evangelización.

Me he referido a la marginación de la literatura guaraní, especialmente la mítico-religiosa, por parte del proceso colonial. Me parece oportuno hacer alusión a la actitud defensiva consecuente por parte de los indígenas. Véanse las palabras de Nimuendajú en este sentido: «No se debe tomar a mal a los Guaraní la costumbre de esconder todo lo posible su propia religión, debajo de apariencias cristianas [...] Los Guaraní se dejan bautizar con toda facilidad. Su verdadero nombre pagano, ligado a su religión, nunca lo pronuncian delante de un cristiano» (125). Ante la agresividad reductora, la palabra religiosa, depositaria ancestral de la identidad, símbolo y clave de la supervivencia de la comunidad, se vuelve esotérica, y no se revela sino a quien ha sido aceptado e integrado como miembro del «asiento de los fogones». Esta forma de la resistencia cultural guaraní es la otra cara del largo silencio, y la voz inspirada que nos es posible oír en toda su intensidad prístina después de cuatro siglos, constituye la prueba de la fuerza que tienen esos mitos como elemento de cohesión y de reconocimiento social.

Quien mejor penetró en el mundo religioso guaraní y consiguió [189] transmitir sus cantos, fue León Cadogan (1889-1973). Él también, como Nimuendajú, fue admitido por un grupo guaraní, los mbya del Guairá y recibió el nombre que un cacique-chamán le reveló durante el rito de iniciación: Tupâ-kuchuvi-vevé: dios-torbellino-que-vuela. El mismo cuenta, en la introducción a Ayvu Rapytá, cómo un azar -obtener la liberación de un indio- le permitió descubrir la existencia de las tradiciones secretas de los mbya, después de muchos años de relaciones amistosas con ellos, en cuyo lapso no había escuchado una sola palabra que hiciera sospechar siquiera la existencia de tales tradiciones. Es así como Cadogan es integrado al grupo y obtiene que le revelen la tradición esotérica Ñe'ê Porâ Tenondé «primeras palabras hermosas», que encierran el fundamento de la religión de los mbya-guaraní. A partir de allí recogió, tradujo, interpretó, con entusiasmo, con amor de copartícipe, la tradición literaria sagrada de los cuatro grupos guaraní del Paraguay oriental. A propósito de su trabajo, Bartomeu Meliá dice con toda justeza: «La originalidad y la creatividad de León Cadogan provienen de su fidelidad a la estructura del pensamiento guaraní, aprendida, hecha propia en el escuchar y en el decir. Su 'experiencia' guaraní muestra muchas analogías con la de Nimuendajú, ya que como éste llegó a ser guaraní y un «teólogo» de lo guaraní, que escucha y puede decir la palabra que viene de quienes están encima de nosotros» (126). Y en otra parte agrega: «Es un hecho que se comporta como un miembro verdadero del asiento de los fogones y su manera de hacer etnografía no se ha quedado en la descripción objetiva ni en el academicismo; en estructura de emoción contenida hay defensa y súplica, lucha y cansancio, furor y fracaso, la exaltación de la danza ritual que conduce a la perfección y el pesimismo del cataclismo inminente: todo, porque es suyo y es él mismo» (127). Todos los que le suceden en la tarea de transcribir, traducir e interpretar las palabras de

los guaraní, han debido recurrir a Cadogan, quien con la generosidad sin límites que le caracterizó, estuvo siempre bien dispuesto, y ayudó sin retaceos. Guardando las distancias de tiempo y situación, se puede decir que León Cadogan es el Bernardino de Sahagún (más el fervor participante) de la literatura guaraní... cuatro siglos más tarde, circunstancia importante para comprender esta producción.

Bartomeu Meliá es el sucesor en la tarea etnolingüística de Cadogan, y el albacea elegido por éste, depositario de sus papeles y biblioteca. Sus trabajos son de gran riqueza y rigor. La medida de expulsión del [190] Paraguay (1975), por defender la dignidad de su pueblo, incluida natural y privilegiadamente la de los indígenas, no ha amainado el entusiasmo de su cometido. Con Georg y Friedl Grünberg, otros dos investigadores de la cultura guaraní, publicó un capital estudio: «Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Pai-Tavyterá», en Suplemento Antropológico, vol. XI, n.º 1-2, Asunción, 1976.

Marcial Samaniego es de los primeros etnógrafos de la tradición literaria de los Pai-Tavyterá; recogió textos traducidos en gran parte por León Cadogan.

Pierre Clastres ha recogido material valioso entre los aché, entre los mbya y entre los avá-katú (parte de todo ello aún inédito). Autor de tres obras fundamentales para la comprensión de la cultura guaraní, su desaparición prematura deja inconclusa su capital tarea de interpretación de la misma.

El investigador Miguel Alberto Bartolomé acaba de publicar un excelente trabajo sobre los avá-katú-eté (chiripá), la menos estudiada de las parcialidades guaraní, que incluye textos: Shamanismo y Religión entre los Avá-Katú-Eté, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1977.

Los textos aché han sido recogidos y traducidos por León Cadogan; anteriormente -algunas oraciones- por Jean Vellard, y posteriormente por el citado Clastres, y por Mark y Christine Münzel, que con Bartomeu Meliá y L. Miraglia publicaron un estudio y unos textos aché: La agonía de los Aché-Guayakí, historia y cantos, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción, 1973.

Comparé más arriba a Cadogan con Sahagún, pero la diferencia, no sólo en el tiempo, sino entre el material recogido por uno y otro, establece la especificidad en cada caso: los aztecas conocieron la escritura y su literatura está, en gran parte, fijada en los códices que han podido ser conservados; los guaraní, como se ha visto, no poseyeron los medios materiales de transmisión y sólo utilizaron la oralidad, la moviediza materia de la palabra. Si se tiene en cuenta las fluctuaciones expresivas entre un cantor y otro -tanto más que parte de esa literatura, las oraciones, son de creación individual- se puede vagamente imaginar lo que en tanto tiempo de «inmersión» habrá variado, no obstante haber permanecido igual a sí misma. Pero quiero insistir sobre el factor oralidad, que caracteriza el canto guaraní. ¿Hasta qué punto la transcripción, al congelar una materia viva y moviente, al embalsamar la palabra volandera, no la está desvirtuando, sustituyendo? Tanto más que la fijación es hecha por los juru'a, los blancos. Es lo que plantea Bartomeu Meliá con estas palabras: «En estos textos, a pesar de ser registrados con intención de fidelidad, todavía se da una reducción. La distancia cultural

entre el escritor y el que dicta (aunque este acto de dictar sólo [191] esté implícito en el que habla) siempre permanece, aun en el caso de Cadogan. Esto se traduce en el hecho de que la literatura de este tipo sólo registra fragmentos parciales, limitados por una parte por la relativa incapacidad lingüística y cultural del receptor, y por otra por las barreras más o menos conscientes que el Guaraní levanta frente al 'otro' [...] La reducción antropológica, en la cual se da la literatura de los Guaraní en guaraní, está marcada por el hecho de que es una operación extraña al acto mismo de la creación lingüística de los Guaraní...». Sólo cabe agregar las palabras con que concluye Meliá: «Tal vez es mejor que quede así» (128). [192] [193]

El derecho a la lengua

En 1983, un pequeño comentario en un periódico latinoamericano cualquiera daba la noticia de la muerte de la «Abuela Rosa», última sobreviviente de una etnia amerindia del sur de Chile, los yagana, comunidad otrora bastante importante. Más dramática fue la extinción de los ona de Tierra del Fuego, cuyo censo decreciente fue posible seguir: eran 3.600 en 1850; 800 en 1905; 70 en 1925. El último ona murió en 1974. En ambos casos se trata de la desaparición del resplandor de una cultura, de la extinción de una lengua, de una visión del mundo en el continente americano. Y se conocen esos dos casos gracias a la difusión de los medios de comunicación modernos. Pero, ¿cuántos casos análogos, cuántas lenguas y culturas amerindias desaparecieron desde que el conquistador, el colonizador, el evangelizador han puesto los pies en el Nuevo Mundo, hace casi 5 siglos?

He ahí una pregunta que nos hace soñar... con el escalofrío de la pesadilla. Sin duda, se puede sostener -y hasta demostrar- que esas desapariciones son resultados de «muerte natural», quizá el cumplimiento de un ciclo vital. Pero es bien sabido que las causas de esas muertes no son tan trivialmente «naturales»; que detrás de esas desapariciones culturales existen siempre -o casi- un factor de compulsión, una relación desigual de fuerzas disimuladas bajo el principio del «progreso técnico» de la «civilización» (agresiva) opuesta al «retraso de los salvajes». Existe siempre la falta de comprensión de la visión del otro, una no aceptación de la diferencia. Al sentimiento de intolerancia es preciso agregar la avidez por las tierras comunitarias, el territorio ancestral, que podría escapar al régimen de la sacrosanta propiedad privada. ¡Y bien! Es de ese peligro que vengo a hablar aquí, pues existe todavía, hoy, la amenaza que pesa sobre la suerte de innumerables comunidades; la amenaza de acallar, de reducir a silencio esos pueblos, víctimas de la incompreensión y de la codicia de grupos más poderosos, con los cuales mantienen una relación forzada y negativa de dominación, si no de explotación. Todo ello enmascarado, a no dudarlo, por un discurso de progreso, de civilización, y a veces, de necesidad de comunicación, de apertura hacia el mundo.

Pero, ¿cómo preservar esas culturas amenazadas dentro de una relación semejante? Creo firmemente que una de las maneras más eficaces es la preservación de sus lenguas, receptáculo de sus mitos y de [194] sus

creencias, abono de la continuidad comunitaria, fermento de la vida cotidiana, vivero de la perennidad de la memoria colectiva. Razón de ser, en suma, de la sobrevivencia del grupo. Y es aquí donde se plantea la cuestión concerniente al derecho a la lengua, un derecho viejo como el mundo, pero que ha sido, que sigue siendo olvidado en nuestros días en las declaraciones de los derechos fundamentales y que, por ello, adquiere una actualidad acuciante: es necesario integrarlo en tanto que derecho prioritario a los «nuevos» derechos del hombre, si se quiere mantener el espíritu de justicia colectiva que debe presidir la formulación de los mismos. Y cuando hablo de derecho a la lengua me refiero de manera privilegiada al derecho a ser alfabetizado en su lengua materna.

No quiero hablar en el vacío; prefiero referirme a un ejemplo que conozco bien, el de mi país. En el Paraguay, la lengua de los antepasados guaraníes sobrevivió como idioma general, el de la comunidad nacional, caso único en América. Pese a esa situación, la lengua mayoritaria, el guaraní, tiene el estatuto de la del grupo dominado.

Ya la Constitución Nacional consagra dicha situación. En efecto, el artículo 5.º, luego de establecer que las lenguas nacionales son el castellano y el guaraní, establece que la única de uso oficial será el castellano. Podría aportar múltiples pruebas de esta situación de colonización interna, legalizada por el texto constitucional. Pero me limitaré a mostrar un aspecto del problema, que considero el más grave: no se alfabetiza en guaraní, en la lengua mayoritaria. Es lo que considero una aberración, una violación de conciencia, puesto que la ciencia demuestra claramente los efectos perniciosos. Si se aprende a leer y a escribir en un idioma extranjero, se trastorna totalmente el orden natural de esa entrada en la vida consciente, con todo lo que ello significa como riesgo de desnaturalizar el comportamiento del niño, de perturbar profundamente su visión del mundo, de desviar el sentido profundo de su ser.

La situación evocada de alfabetización en una lengua desconocida o poco conocida para el niño, arroja un primer resultado: el bajo rendimiento, el abandono escolar, por causa de defectos inscritos en la base misma del edificio del aprendizaje. Así en el Paraguay, contrariamente a lo que pregonan las estadísticas falseadas de la dictadura, no se trata de un 23 por ciento de analfabetismo, sino de un 75 por ciento de analfabetos funcionales, reales, según estudios serios. He citado el artículo 5.º de la Constitución. No puedo impedir la referencia al Decreto n.º 38.454, promulgado en marzo de 1983 por un régimen que se pretende nacionalista, y que más bien puede ser caracterizado como patrioter. El inefable Decreto establece las bases de la educación primaria y comienza con un rosario de consideraciones de un nacionalismo exuberante, seguramente con el propósito de esconder el verdadero [195] sentido de la disposición reglamentaria. En efecto, el artículo 2.º expresa:

La Educación Primaria tiende a lograr que el niño según sus diferencias individuales: 1) Valore y se comunique con confianza en las lenguas nacionales y desarrolle destrezas básicas de escuchar, hablar, leer y escribir en lengua española; escuchar y hablar en lengua guaraní.

Es decir que, por un juego de prestidigitación verbal, son suprimidos leer y escribir cuando se trata de la lengua aborigen y su «integración» al plano educacional. Un mejor ejemplo de perversión legal no puede pedirse. Sobre todo si se tiene en cuenta la retórica «nacionalista» vacía del artículo 1.º del cual cito dos párrafos sublimes: 1) «...la educación paraguaya debe asegurar a todos los habitantes... la igualdad de oportunidades para el más amplio acceso a la cultura, la ciencia y la técnica». 2) Entre los objetivos esenciales de la educación se encuentran los de obtener que «el hombre fortalezca la conciencia nacionalista, enriquezca los sentimientos que identifican al ser paraguayo para mantener y defender la autonomía, la seguridad y la soberanía de la nación». ¡Y para obtener esos pomposos propósitos «patrióticos» se elimina el guaraní, la lengua mayoritaria, de los niveles lectura y escritura en los planes educativos! Más que de contradicción, se puede hablar aquí de perversión. El propósito del Decreto resulta así, claramente, el de mantener el estado de injusticia, de desigualdad de oportunidades resultantes de la colonización interna, a fin de que un grupo minoritario continúe dominando a la mayoría de la población. Es la negación total del principio de biculturalismo, con respeto equitativo de los dos componentes que forman y conforman la realidad socio-cultural del Paraguay.

Como no se alfabetiza en guaraní, no existe sino una literatura embrionaria en ese idioma. La misma está reducida a una oralidad precaria: letras de canciones, un teatro bastante reprimido y otras manifestaciones más o menos marginales. Nosotros, los autores paraguayos, somos escritores colonizados que hemos interiorizado la condición de tales. No escribimos en guaraní, aunque existe un alfabeto desde el siglo XVI, porque se ha provocado en nosotros la amnesia cultural, desde la infancia, en lo que concierne a la escritura en lengua aborigen. Esta lengua que, sin embargo, hablamos corrientemente en la vida cotidiana. Esa amnesia es la que tiende a robustecer el absurdo Decreto n.º 38.454.

Es esa situación la que quería exponer a través de un ejemplo; situación que no es única, ni siquiera exclusiva, del tercer mundo. En el mundo desarrollado existen también situaciones parecidas, aunque las mismas sean a menudo arteramente disimuladas.

En nombre de esa situación tan generalizada como aberrante vengo, [196] en esta reunión dedicada a «la afirmación, la adaptación y a la extensión de los Derechos Humanos», a reclamar la incorporación prioritaria, en la Declaración de los nuevos derechos humanos, de ese derecho inmemorial, el derecho inalienable a la lengua, el derecho esencial a ser alfabetizado en el propio idioma, en la lengua materna. Del respeto de ese derecho elemental depende la existencia del derecho a la diferencia cultural, el derecho a la preservación de la identidad profunda. Sin ello, el hombre no es sino una sombra incorpórea, un cuerpo vacío de su aliento vital. [197]

Alfabetización en lengua materna

Es bien conocida la particular situación lingüística vigente en

nuestro país, en donde conviven dos códigos idiomáticos con carácter general. Este bilingüismo -volveré sobre el término- posee características peculiares con respecto al resto del continente americano debido a la supervivencia de la lengua indígena con una implantación superior al 90 por ciento de la población.

Tan sólo de paso, y para entrar en materia, voy a recordar las causas históricas del vigor excepcional del guaraní en la comunidad nacional.

En primer lugar, la colonización en zona periférica que, ante la ausencia de metales preciosos, convirtió al conquistador en encomendero-colono, y ante la ausencia de mujeres peninsulares, convirtió al hijo mestizo de europeo y de india -perdón, al mancebo de la tierra, ¡qué hermoso eufemismo!- en cifra humana bastante bien integrada en la sociedad colonial. Hay que recordar que se trató no sólo de un mestizaje biológico, sino también de una forma de opción, posible inclusive para el indígena, de tener acceso a la consideración en el seno de esa sociedad. La escasez de peninsulares y la pobreza niveladora lo facilitaron.

En segundo lugar, la formidable experiencia en las Misiones jesuíticas, que durante un siglo y medio practicó una forma de colectivismo igualitario -y paternalista-, funcionando exclusivamente en guaraní. En las Misiones se normalizó la expresión dialectal que después fue conocida como «guaraní paraguayo», gracias sobre todo a lingüistas de la talla del padre Antonio Ruiz de Montoya, autor de una gramática, de un diccionario y, naturalmente, de un catecismo.

Lo interesante de señalar es que esa expresión dialectal ha tenido un comportamiento sociolingüístico de mucho dinamismo y gran ductilidad, lo que aseguró su supervivencia como lengua viva. En efecto, la misma evolucionó en función de las transformaciones de la comunidad, supo adaptarse a ellas en el proceso de contacto conflictivo con el castellano, sin perder su estructura de base, integrando los préstamos lexicales según las leyes de su propio funcionamiento. Sufrió, sin duda, la influencia del castellano, pero a su vez marcó esta lengua con su impronta, a distintos niveles.

Los datos históricos evocados y la estadística sobre su difusión, su carácter de lengua mayoritaria, podrían inducir a error sobre el estatuto [198] social de la misma. En el Paraguay existe, en lo que respecta a los idiomas nacionales, una situación de colonialismo interno. Y como bien señala Albert Memmi en su Retrato del colonizado (129), el proceso de la colonización crea los dos términos de la relación: colonizadores y colonizados. Vale decir, una lengua funciona como dominante, pese a su condición de minoritaria, y la otra, la mayoritaria, se comporta como expresión del grupo dominado, se vuelve una lengua «minorizada».

Lingüísticamente esa relación se revela en la diglosia, el sistema de la comunicación desequilibrada. Es decir que distintas esferas de significación de esa comunicación están reservadas a una o a otra lengua en contacto. Se trata de una situación propia de la condición colonial. Las expresiones que manejan el ascenso social, el éxito económico o aun la producción cultural «prestigiosa», son atributos de la lengua dominante, en este caso el castellano. La comunicación corriente, cotidiana, familiar o íntima se hace en guaraní, sin ningún problema.

Datos estadísticos dan como resultado la repartición de la población

paraguaya en los siguientes estratos sociales: 4 por ciento corresponde a los estratos «altos»; los «medios» alcanzan el 18 por ciento; 78 por ciento es la cifra de los estratos «bajos». Como se puede comprobar, la distancia entre los estratos extremos es grande, y ella está «acentuada por la diferencia de medios económicos y por la participación en las decisiones» (130). Los precedentes datos ponen de relieve los desequilibrios en el ámbito social señalado: la cifra de los estratos «altos» corresponde a la del monolingüismo en castellano, es decir la que concentra los «medios económicos» y la que maneja las «decisiones».

Se irán viendo las marcas de la relación desigual entre ambas lenguas.

En primer lugar, las denominaciones utilizadas para cada una de ellas en guaraní paraguayo. Éste es conocido como *avañe'ê*. Etimológicamente la expresión es neutra, viene de *ava* = ser humano y *ñe'ê* = lengua. Pero en el deslizamiento semántico provocado por el proceso colonial, *ava* posee una connotación desvalorizada, designa al indio en sentido peyorativo o al hombre rústico, tosco. El castellano, por el contrario, es designado con la expresión de *karai ñe'ê*, la lengua del señor, en los varios matices que encierra este vocablo, siempre positivos (en la cultura guaraní designaba al prestigioso gran chamán; en el proceso de evangelización significó la cristianización -*ñemongarai*-; durante la colonia se refería al español, al blanco. En la actualidad es una mezcla de las dos últimas acepciones).

[199]

En segundo lugar, el estatuto legal de las dos lenguas. El artículo 5 de la Constitución Nacional establece claramente la diferencia entre las mismas: «Los idiomas nacionales son el español y el guaraní. Será de uso oficial el español».

La situación discriminatoria con respecto al guaraní es evidente: toda la vida legal, administrativa, judicial, comercial, etc. se realiza exclusivamente en castellano.

Como si ello no fuera suficiente, la legislación educativa obedece al mismo criterio de exclusión. Una prueba flagrante de discriminación es la que consagra el Decreto n.º 38.454, dictado en marzo de 1983, que establece los «objetivos de la educación primaria». Este texto legal es un modelo de hipocresía demagógica. En efecto, luego de hacer una exaltada defensa del bilingüismo, de la necesidad de que el niño se realice en las dos lenguas nacionales, cuya igualdad de oportunidades preconiza, el decreto establece en su artículo 2.º: «La educación primaria tiende a lograr que el niño, según sus diferencias individuales, valore y se comunique con confianza en las lenguas nacionales y desarrolle destrezas básicas de escuchar, hablar, leer y escribir en lengua española; escuchar y hablar en guaraní». Como se puede constatar, después de hacer la apología de los valores autóctonos y de consagrar la necesidad del «más amplio acceso a la cultura, a través de ambas lenguas», excluye pura y simplemente el guaraní del ámbito de la lectura y la escritura.

En tercer lugar, cabe estudiar el estatuto de la lengua guaraní en el esquema de las relaciones sociales frente al castellano. En este terreno la norma lingüística de comunicación -uso de uno u otro idioma- oscila entre las nociones de poder y de solidaridad. Marcos Morínigo ha sido el primero en plantear el sistema de utilización de uno u otro idioma en

situación; y su planteamiento sigue teniendo validez. Escribe Morínigo: «En las ciudades, las personas de más elevada posición social emplean siempre el español para el trato con los de su rango y el guaraní para dirigirse a los servidores. Los hombres suelen usar el guaraní cuando su interlocutor es de su confianza e intimidad. Las gentes del pueblo, en cambio, prefieren el guaraní para los menesteres corrientes y usan el español al hablar con personas de respeto por su investidura o por su posición social. En cuanto éstas les demuestran cordialidad o deferencia, inmediatamente se ponen a hablar en guaraní». En las observaciones de Morínigo se pueden descubrir las relaciones entre lengua y condición de clase o grupo social, por lo menos algunas prácticas que ponen en evidencia el desequilibrio evocado más arriba.

Joan Rubin mitiga la rigidez de las situaciones enumeradas por Morínigo, y lo hace en función de varios elementos de flexibilización: intimidad y sexo, seriedad de la ocasión y ubicación (rural o no), habilidad lingüística del interlocutor o uso del primer idioma, etc. La citada [200] investigadora llega a la conclusión de que en el Paraguay existe una marcada tendencia a la intensa difusión bilingüe, sobre todo a través del frecuente uso alterno de uno y otro idioma en la comunicación oral. Esta característica flexibiliza el rigor de las relaciones sociales estratificadas al nivel de la comunicación. Ello es cierto si se tiene en cuenta, por un lado, una cierta permeabilidad social y, por el otro, la indiscriminada utilización del guaraní por miembros de los diferentes estamentos sociales, del humilde campesino al encumbrado jefe de empresa. Por encima de las jerarquías que se revelan en el uso de una u otra lengua, existe un sentimiento incontestable e inconsciente de solidaridad en el hecho de la posesión del idioma indígena por casi todos los miembros de la colectividad, lo que constituye un elemento de reconocimiento nacional que mitiga la rigidez de la estructura sociolingüística. En donde se halla la trampa es en el dominio del castellano por parte del segundo citado, además del guaraní, y en la utilización que hace de uno u otro idioma en la posible práctica de dominación o de explotación. Por ello empleo el término mitiga; lo hace en la praxis de la comunicación corriente, sin anular la relación lengua-poder.

Quiero destacar la relación lengua-poder en diferentes ámbitos: el de los discursos o los textos militares, políticos y religiosos.

En todos esos dominios, la formulación de la norma está escrita -impresa- en castellano, pero la inducción que mueve a la acción es pronunciada en guaraní.

Así en el ejército, los tratados sobre el arte de la guerra, la estrategia, las leyes y códigos militares, los manuales de instrucción, los reglamentos y las ordenanzas castrenses están redactados en español; la proclama, la arenga o el santo y seña, y sobre todo la alarma, el rebato o la orden de combate son impartidas en guaraní.

De la misma manera, los tratados sobre política, las disquisiciones y reflexiones, el ideario de los partidos, así como los reglamentos internos se encuentran redactados en castellano. Pero un líder político que no sea capaz de hacer sus discursos en guaraní, en zona campesina, en donde está la inmensa mayoría de su clientela electoral, no puede pretender ejercer la jefatura, convencer a sus partidarios. Parte importante del carisma

popular pasa por el uso de la lengua autóctona.

Asimismo el sacerdote está obligado -en región rural, especialmente- a predicar la doctrina, a pronunciar la homilía en guaraní, aunque los textos religiosos estén en castellano o en latín. Es cierto que en este dominio existe una tradición de verter a la lengua indígena parte del material destinado a la inducción, como catecismos y devocionarios. Pero si no se alfabetiza en guaraní, ¿quiénes son los lectores eventuales de esos textos? Por otro lado, es preciso evocar aquí una interpretación alienante derivada de la función «evangelizadora», es decir de la enseñanza [201] de la «religión verdadera»: las manifestaciones o creencias relacionadas con la religión indígena son menospreciadas, catalogadas como «supersticiones» y, a lo más, incorporadas al vago repertorio del folclor. Solamente lo concerniente a las religiones dominantes tienen la consideración de fenómeno religioso, en el sentido positivo de la acepción.

Si a los anteriores dominios se agregan otros de la vida corriente, como las relaciones profesionales o comerciales, se podrá constatar que las implicancias lingüísticas son las mismas o muy parecidas a las apuntadas precedentemente.

Como se puede constatar con lo expuesto, la inducción directa, que es una forma compulsiva del condicionamiento -porque en situación-, de la dominación, se realiza utilizando la lengua dominada. Ésta es una de las contradicciones típicas de la condición colonial, uno de los mecanismos que rigen el proceso del colonialismo interno en el seno de una comunidad. Entre los resortes del condicionamiento internalizados cabe recordar el hecho constatado en una cierta pequeña burguesía, en la que los padres no usan el guaraní para dirigirse a los hijos -aunque ésta sea su lengua, la materna- porque consideran que la misma sería un impedimento para el dominio del castellano, es decir para el ascenso social o económico («Quiero que mi hijo sea doctor», es la fórmula aplicada en el caso).

A propósito de ese condicionamiento -especialmente en el terreno político- vale la pena evocar dos expresiones que marcan el sistema de poder o de la dominación. Una es una mezcla de ambos idiomas -jopara-, de acuerdo con el sistema que se utiliza en guaraní para incorporar préstamos lexicales del castellano: ñamandá (de ña, primera persona plural inclusiva) designa la suma del poder asumida por una persona o un grupo y ejercida de manera autoritaria y arbitraria sobre la totalidad de la comunidad. Es el ideal realizado del dictador, o el sueño del que ambiciona llegar a serlo.

La otra expresión es mbareté, que en su acepción normal significa fuerza o fortaleza, física o moral. En su resemantización político-práctica cobró el sentido de fuerza utilizada para la obtención arbitraria y a cualquier costo de un objetivo, basada en el respaldo que otorga la violencia, la amenaza, la compulsión o el engaño, apuntalado por el apoyo del poder (político, militar, policial), mediante el uso de la influencia, la coacción o las vías de hecho. Es una institución consagrada por la arbitrariedad dictatorial, que arrasa el valor de la norma legal o el sentido de la equidad, propio de la justicia.

En el sistema de utilización de la lengua dominada para ejercer la dominación, característico del proceso colonial, estas expresiones son

acuñadas en guaraní, en contradicción con la concepción que los indígenas [202] tenían de la relación estado-sociedad, antes de la conquista, y que mantuvieron en las comunidades que pudieron eludir el contacto con los blancos. En la sociedad guaraní la jefatura carecía de poder real; el mismo no era compulsivo-represivo. El cargo de jefe era circunstancial -en ocasión de guerra, por ejemplo-, electivo, temporario y jamás transmisible por sucesión dinástica. Estas características hacen que Pierre Clastres haya calificado el sistema guaraní con la bella expresión: «la sociedad contra el estado».

Si existe alguna tradición autoritaria en el pueblo mestizo del Paraguay, ella no es de origen indígena. No podría sino ser una herencia de la conquista-colonia o de las experiencias reduccionales. La mentalidad colonial alienada pasa bajo silencio las numerosas rebeliones indígenas durante los siglos de dominación, entre las cuales una, la de Arecayá en 1560, puso en grave peligro el poder colonial. En el mismo orden de cosas, no se puede olvidar la Revolución de los Comuneros del Paraguay, entre 1717 y 1735, en la que criollos y mestizos se levantaron contra el poder central enarbolando los fueros de las comunas, inspirados en la misma ideología que la de los Comuneros de Castilla, adaptada a la Provincia del Paraguay.

Cito ambos movimientos rebeldes -hubo muchos otros- porque, por un lado, tienen relación con los valores indígenas o mestizos vehiculados por la lengua guaraní y por el otro, porque los mismos desmienten un pretendido fatalismo autoritario invocado por las tiranías para intentar justificar el poder totalitario.

Es dable constatar las distorsiones a las que puede conducir la suplantación o la tergiversación de valores de una cultura por efecto del proceso colonial. Se produce una forma de amnesia cultural, en la cual toda una franja de la memoria colectiva es escamoteada o reinterpretada con retorcida intención condicionadora, con el avieso propósito de borrar o de confundir huellas en la trayectoria de una comunidad.

Un último aspecto en la relación lengua-poder queda por analizar: el de la educación. Y es el más crucial, el de mayor relevancia.

En el enfoque sobre la situación legal de ambas lenguas se ha visto la voluntad de exclusión llevada a sus últimas consecuencias con respecto al guaraní, a los efectos de la alfabetización. Ella está consagrada en el incalificable Decreto 38.454, de marzo de 1983, que establece: «los objetivos de la educación primaria». El citado texto legal -ya discutible por su forma compulsiva de decreto- no hace sino confirmar la vaguedad constitucional en lo que concierne a la lengua aborígen. En efecto, en el capítulo referente a «Educación y cultura», la Constitución Nacional, en el artículo 92 para mayor precisión, incluye una disposición inocua y ambigua, meramente declarativa, que expresa: «El Estado fomentará la cultura en todas sus manifestaciones. Protegerá la [203] lengua guaraní y promoverá su enseñanza, evolución y perfeccionamiento». ¿Qué quiere decir protegerá? La noción de promover está lejos de la de alfabetizar. La evolución es un fenómeno social, se hace en la práctica colectiva. Y el perfeccionamiento resultará de una asunción plena de la lengua materna a partir de la enseñanza de las primeras letras. Ninguna prescripción constitucional establece la necesidad de alfabetizar en idioma materno,

dentro de la obligatoriedad de la enseñanza primaria, consagrada por el artículo 89 de la carta magna. No solamente no existe la «igualdad de posibilidades del educando», sancionada por el citado artículo 89, sino que el decreto reglamentario de la obligatoria enseñanza primaria excluye expresamente al guaraní del «leer y escribir», lo elimina deliberadamente a los efectos de su uso en la adquisición de las nociones elementales de la educación primaria, la entrada del niño en el mundo. Con ello se está cometiendo una enorme injusticia que afecta a la gran mayoría de la población del país, que según las estadísticas tiene un 50 por ciento de monolingües en guaraní. En efecto, intentar alfabetizar en una lengua extraña al educando es realizar un acto de violación de su conciencia. Estudios científicos demuestran los efectos nefastos, la total ineficacia -además- de semejante procedimiento: el niño en edad de escolarización filtra la aprehensión del mundo a partir y a través de su lengua materna. Si se trata de enseñarle a leer y a escribir en otro idioma, que él no maneja, se transtorna profundamente el orden natural de su entrada en la vida consciente, con todo lo que ello significa como riesgo de desnaturalizar su comportamiento, de perturbar su normal visión del mundo, de desviar o de desvirtuar el sentido recóndito de su entidad individual y el de su condición de miembro de la colectividad.

Con una política educativa como la que se ha practicado hasta ahora en Paraguay, se fomenta el analfabetismo funcional, pues el educando, falto de incentivo para proseguir sus estudios, abandona la escuela al cabo de dos o tres años, sin haber aprendido a leer y a escribir. Poder dibujar penosamente su firma o deletrear sin entender un ápice no es ser alfabeto. Sin embargo, las estadísticas oficiales lo incluyen en esa categoría, lo cual es falso de toda falsedad. En las últimas estadísticas del año 1988 el índice de analfabetismo no superaba el 14 por ciento, cifra inferior a la de Alemania Federal... Existen datos oficiales y trabajos de investigación que, por otro lado, confirman el enorme abandono escolar, la inasistencia, la repetición. Causa eficiente de los mismos es la señalada alfabetización en una lengua que no es la del educando.

Consecuencia de lo expuesto es el mantenimiento de un estado de cosas que consagra y amplifica el colonialismo interno en el seno de la sociedad paraguaya: se ratifica de esta manera la división entre grupo [204] dominante y grupo dominado. Al prescindir del guaraní -lengua materna mayoritaria- para alfabetizar, se renuncia a la única vía capaz de sellar el carácter bilingüe real de la sociedad paraguaya, se crean frustraciones graves, se niegan recursos esenciales de realización social o de vocaciones individuales, pues como se dijo anteriormente, el castellano es el idioma que permite el ascenso social, el éxito económico o la realización literaria. Y al español como segunda lengua no se llegará en el estado de analfabetismo funcional a que conduce el sistema utilizado en la escuela. Ello se suma a la frustración a propósito de los valores que el guaraní encierra y transmite.

De todos los desequilibrios señalados entre una y otra lengua, este último es el de mayores consecuencias negativas, el que de manera más honda pesa como una injusticia incalificable en las relaciones entre grupo dominante y grupo dominado, el que sella la condición de colonialismo interno que tiende a mantener en la sociedad paraguaya un estado de cosas

que redundan en perjuicio de los más y en provecho de los menos.

Como se puede colegir, se trata de un problema de política educativa, de relación de poder que instaura esa situación injusta; el guaraní tiene la total capacidad de vehicular una cosmovisión, inserta en su propia simbología. Es una medida política, emanada y sostenida por el largo proceso condicionador, impuesto por la mentalidad colonial, la que convierte al guaraní en lengua oprimida, la relega a una condición subalterna en vastas esferas de la relación social. Las instituciones, la ley y la escuela son las instancias que rematan esa situación anómala.

Se impone, pues, una política educativa y cultural diferente y otro marco legal con respecto al guaraní. La base fundamental, la piedra angular de esa otra política ha de ser la alfabetización en lengua materna.

La vigencia del bilingüismo -coexistencia de dos códigos idiomáticos con carácter general- presupone la existencia de dos lenguas maternas en el seno de nuestra comunidad nacional. Una de ellas es la de la gran mayoría de la población, justamente la que no se beneficia de la alfabetización inicial, con lo cual se la está marginando, condenándola a un analfabetismo condicionador, a una indefensión frente al problema de la inserción social y de la realización personal, al tiempo que se deprecia el signo de su cultura. Por el otro lado, es preciso afirmar en el ciudadano hispanohablante su condición de miembro de una sociedad pluricultural en la que existe otro idioma cuyo conocimiento le ha de enriquecer. Sólo al reconocerse el derecho elemental de todos los habitantes a ser alfabetizados en su propia lengua, la materna, se establecerá la igualdad de oportunidades en materia de educación establecida por el artículo 89 de la Constitución Nacional. Es de señalar que la [205] alfabetización en lengua materna se realiza ya en nuestro país en comunidades de inmigrantes, como las de los menonitas y la de la Colonia La Colmena, así como en grupos aborígenes, los Lengua y los Nivaklé. Ello constituye un hecho de justicia que debe incitar a reparar la injusticia que se comete con la mayoría guaraní-hablante del país.

Las objeciones más comúnmente esgrimidas son de que la alfabetización en guaraní interfiere la posesión «correcta» del castellano y la de que el aprendizaje de nuestra lengua nativa nos aislará del contexto latinoamericano, del mundo.

Ambas son falsas. Lo que en realidad ocurre, en el primer caso, es que se instaura una forma de inseguridad, de constante zozobra, en una y otra lengua, porque no se dan las bases sólidas de afirmación en la lengua materna, lo que impide pasar naturalmente a la adquisición del otro idioma. En cuanto a la muletilla del aislamiento, es otra mentira, pues más aislados estamos cuando el analfabetismo en la propia lengua impide o dificulta a la mayoría de la población el acceso al castellano que, efectivamente, ha sido, es y será nuestro puente con el mundo exterior. No tenemos por qué renunciar a ninguna de nuestras lenguas nacionales. La alfabetización en lengua materna nos ha de permitir afirmar la confianza en nuestra cultura raigal -la desfavorecida-, a fin de realizarnos integralmente en nuestra condición de ciudadanos de un país bilingüe, cuya identidad abreva en ambas fuentes nutricias.

La alfabetización propuesta no ha de ser la base de una educación que

desaparezca bajo el peso de una cultura dominante, ni provoque la integración compulsiva de los guaraní-hablantes en un proceso de alienación. No, se trata de una alfabetización tendiente a reforzar nuestra identidad, para ser nosotros mismos. Hablando de manera más técnica, no se debe buscar un modelo de transición, que tienda a utilizar la lengua materna como instrumento para convertir el segundo idioma en única lengua instrumental. Se trata de un modelo de mantenimiento, en que el primer y el segundo idioma son utilizados como instrumentos de educación a lo largo de toda la escolaridad, es decir de educar en dos lenguas y en dos culturas en función de la enseñanza primaria y de la secundaria. El objetivo de este modelo es el de obtener un bilingüismo aditivo, lo que ha de redundar en la afirmación de un bilingüismo a nivel social, a un respeto de los valores de ambas culturas, a una real igualdad de oportunidades para los integrantes de ambas comunidades lingüísticas.

Toco el tema del modelo porque el mismo tiene que ver con la política educativa, y el modelo de mantenimiento es el más adecuado para casos en que la lengua materna ocupa una posición de subordinación, como ocurre en nuestro país con el idioma mayoritario, minorizado en [206] la realidad.

No trataré de la estrategia -plazo de alfabetización en lengua materna, distribución de horas, materias, contenidos, etc.- porque considero que esto ha de ser resuelto por expertos, nacionales y extranjeros, luego de realizar una serie de constataciones en el terreno (censo lingüístico, repartición geográfica, técnicas de enseñanza, evaluación, etc.). Sería osado avanzar una propuesta en abstracto, una fórmula prefabricada.

Tampoco me referiré a los medios para la efectivización de un programa de alfabetización en lengua materna, el cual requiere formadores, material didáctico, preparación de manuales, etc. Además de los recursos del Estado y de los que se afectarían a un plan de reforma educacional -que está en ciernes-, se deberá recurrir a instancias internacionales como la UNESCO, que en 1990 celebra el «Año Mundial de la Alfabetización», o a naciones solidarias como la Autonomía Catalana, cuya disposición es amplia y total.

El proceso llevará tiempo, lo cual es razón suplementaria para comenzar ahora mismo. No sigamos sufriendo de amnesia hemipléjica. Me permito aquí una alusión de índole personal: yo me considero un escritor colonizado, pues no he tenido la opción para elegir la lengua de mi escritura. Sin renegar del idioma en que escribo, que considero un magnífico instrumento de expresión, aliento la firme esperanza de que mis nietos puedan realizar esa elección. El día que ello sea posible, habrá menos frustraciones en el campo de las letras paraguayas.

Finalmente, creo firmemente que debemos pensar, en este momento de democratización, en implementar una educación para la libertad, para la dignidad de nuestro pueblo y para la afirmación de la democracia, exaltando esos valores esenciales del hombre en el marco de nuestra sociedad pluricultural y bilingüe.

Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como voluntario o donante , para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca Virtual Universal www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente enlace. www.biblioteca.org.ar/comentario

