



El poder de resistencia
de la cultura popular dentro del Estado,
en *Hijo de hombre* de Roa Bastos

Lee Kyeong Min
Universidad Nacional de Seúl

Pese a la independencia del dominio colonial de Europa, en la mayoría de los países latinoamericanos el sistema del estado no se formuló sobre la base de una nacionalidad homogénea ni de una integración social. En los tiempos posteriores a la independencia, la formación del estado en América Latina fue liderado casi siempre por élites locales con una batuta política monopolizada. La construcción del estado nacional, que fue la meta de las élites criollas, se frustró por el patrimonio de la época colonial. La liberación política de España no sirvió para la emancipación social y esta limitación de los líderes locales produjo una sociedad caótica. La nación paraguaya que se compone de dos razas, dos lenguas y dos geografías no pudo evitar ese paso histórico.

Augusto Roa Bastos en *Hijo de hombre* (1959) reflexiona de manera directa sobre la realidad sociopolítica paraguaya y se empeña en captar la esencia de su patria. Como define el mismo autor en el liminar, esta obra constituye una trilogía del monoteísmo del poder junto con *Yo el supremo* (1974) y *El fiscal* (1993). La opinión de Roa Bastos es que “el poder es el gran enemigo”(1) de su patria, dicha opinión nos permite considerar que la obra es una meditación sobre el poder y su poseedor. Para denunciar la falsedad del proyecto modernizante de los que poseen, Roa Bastos penetra en la vida del pueblo llena de cicatrices acumuladas a lo largo de la historia. Por esta razón, en la obra, los subalternos marginados que perdieron sus derechos humanos bajo la opresión del poder violento se representan como los verdaderos protagonistas del Paraguay. Son los que van formando una nueva cultura -aún indefinible- resistiéndose al poder dominante. Es decir, a diferencia de la identidad nacional que impone el sistema estatal con su poder estructuralmente efectivo, se construye otra diferente con los grupos marginales o periféricos. Por ello, trataremos de mostrar cómo en *Hijo de hombre* se observa un proceso de transformación cultural dentro del sistema del estado de una dominación rígida.

El Paraguay sobre los muertos

En la obra hay ciertos aspectos que ponen en evidencia que el Paraguay está constituido por los muertos bajo tierra. Por una parte, la modernización económica provoca la polarización de clases sociales: los de arriba y los de abajo. Y por otra, la violencia estatal, necesaria para rechazar cualquier tipo de amenaza interna o externa, funciona como fortificante del sistema social neocolonial. La obra tiene su escena histórica desde el inicio y hasta los años treinta del siglo XX. Un período no sólo de conflictos políticos y de la Guerra del Chaco (1932),(2) sino de una grave explotación económica. En el yerbal, símbolo de la modernización económica, se mantiene el mecanismo colonial, y las dos rebeliones de campesinos -en Sapukai y la Guerra del Chaco- son lugares en donde se ejerce, en efecto, la violencia estatal.

Después del fracaso de la primera rebelión de campesinos en Sapukai, los que evitan la hecatombe engañados por la propaganda de la Industrial, se adentran en busca de trabajo a Takurú-Pukú, “la ciudadela de un país

imaginario”.(3) Nadie puede escapar de allí hasta que se acabe su vida. El yerbal es un país en pequeño en el que sólo hay dos clases sociales, la del explotador y la de los explotados o mensúes. Las condiciones socioeconómicas del pueblo son esencialmente iguales que en la época anterior a la independencia. La modernización económica, liderada por élites, no llevó ningún cambio social. Es decir, las élites modernizadoras por una parte se mantenían dependientes del mercado y del capital internacional y, por otra, se empeñaron en consolidar una estructura social colonial más rígida. Roa Bastos capta y describe con gran exactitud esta situación:

En labios de la peonada sonaba igual al nombre del santo patrono de la yerba [...].

-¡Oú Santo Tomás!

-¡Oú Paí Zumé!

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

El yate de míster Thomas volvió a irse aguas abajo, esquivando como al vuelo las romientes. (p. 120)

Los dos nombres, Santo Tomás y míster Thomas, representan la misma esencia de la estructura social de dos épocas diferentes. Santo Tomás será un símbolo de la época colonial de España inclusive las actividades evangélicas jesuistas que fundaron la Reducción, y míster Thomas significará la dependencia económica del capital extranjero aliado con la clase poderosa del Paraguay. Ambos forman un círculo reiterativo de historia. Aquí se ve claro que la independencia y la construcción del Estado no significó la liberación social. Debido a la influencia del capital internacional, la industrialización o la modernización económica paraguaya no atribuye al cambio sistemático de la sociedad tradicional sino la fortaleza. Y también se observa un sistema de explotación orgánica. El capital internacional, manteniendo un relación simbiótica con el poder estatal del Paraguay, aprovecha el recurso natural -el yerbal y el trabajo barato-, una situación que no tiene ninguna diferencia de la época anterior. Y por supuesto, se intercepta la fluidez entre clases sociales y no se espera la emergencia de la clase media. Por añadidura, el Estado convertido en el sujeto de la polarización de clases garantiza legalmente el sistema explotador.(4) La igualdad humana no existe en ningún lugar. De hecho, en la segunda mitad del siglo XIX, el concepto de nación y de ciudadano sólo se aplicaba al grupo selecto de los propietarios, descendientes de Europa, letrados y varones.(5) En la obra, a los que no cumplen esas condiciones no se les permite ningún derecho humano. Todo esto no sólo representa al neocolonialismo, o sea el neoimperialismo, sino también al intracolonialismo que se observa en la relación injusta entre los terratenientes y los peones.

En la Guerra del Chaco la explotación por parte del Estado continúa. En general, la guerra puede ser una manera efectiva para la concentración del poder y la consolidación territorial. Pero como indica Miguel Ángel Centeno, en el período de la formación de la nación la guerra, por el contrario, dio la razón a la divergencia del poder y a la desestabilización social.(6) Este fenómeno ocurre de igual manera en la obra. La Guerra del Chaco con eficacia reúne al pueblo bajo la bandera de la patria y aparentemente borra la distancia de las diferentes rutas políticas. Pero al mismo tiempo, se arrea todos los recursos humanos y materiales.(7) En la novela se puede leer:

Así que las divergencias se han superado de golpe. Ya no hay discusiones políticas. Colorados, liberales y apolíticos están en paz. Guerristas y antiguerristas. Todos de acuerdo, eufóricos, como si realmente hubiéramos recuperado la libertad. (p. 240)

Se comportan [...] como prisioneros arreados al destino, ellos también requisados a la vez que los vehículos y las bestias de carga. [...] La guerra, pues, los ha vuelto a rescatar también a ellos transformándolos de “escoria subversiva” en galeotes del agua para los frentes de lucha donde se va a lavar el honor nacional. (pp. 242-243)

Roa Bastos en varias direcciones alude la vacuidad del Estado, que ya “es un gran cuartel” (p. 86). La Guerra del Chaco se incluye en ellas. El autor identifica la Guerra del Chaco con la “Guerra de la Sed” (p. 246).(8) En la guerra, los soldados paraguayos no aguantan la sed ni los bolivianos. La sed se convierte en el enemigo principal de ambos y llega a ser un signo de la muerte. Frente a la muerte no hay diferencia ni discriminación racial y nacional:

En el islote de un pirizal, la aguadita de un pozo indio ha quedado en tierra de nadie, batida simultáneamente por una pesada boliviana y por la de un retén paraguayo. [...] Algunos han alcanzado a hundir la cara en el tajamar y allí se han quedado bebiendo hasta la eternidad. Otros se abrazan estrechamente, quietos y saciados. Uniformes kakis y verdeolivos confundidos, hilvanados por cuajarones carmesíes, cosidos a una indestructible fraternidad. (p. 252)

Por la sed, los soldados de ambos países se unen en un pozo indio en la tierra de nadie. Es decir, Roa Bastos evoca que el origen de ellos es indígena y reconcilia la relación hostil a través de la fraternidad.(9) La identificación de la sed con la muerte y el pozo con la subsistencia anula el significado de que la guerra como un conflicto entre países enemigos. La Guerra del Chaco es entre los mismos hermanos. Éste es el punto donde se quiebra la noción del Estado nacional paraguayo. Las élites locales implantaron el sistema estatal imitando al modelo occidental para favorecer sus intereses sin tener en cuenta en nada lo popular. Por eso, la nación paraguaya no corresponde al pueblo dentro del Estado. Es lo que Roa Bastos problematiza. Por esta razón, se vuelve loco Crisanto Villalba después de matar a un joven soldado boliviano. Crisanto se convierte en una máquina bélica sin poder escapar de su culpabilidad al matar a su hermano. La pérdida de la humanidad es el

cruel resultado de la guerra. Todos ellos que luchan contra sí mismos son víctimas de los que provocan la guerra “con medios primitivos, por intereses no tan primitivos” (p. 247).

De esta manera se revela que la causa principal de la guerra es el capital extranjero que ha invadido el fondo de la sociedad de ambos países. La explotación de la tierra y el trabajo, por el capital extranjero, se realiza tanto en la guerra como en el yerbal. Al final, el patriotismo del pueblo acaba “teniendo olor a petróleo” (p. 239). Como los demás soldados heridos y vueltos a su propio pueblo después de la guerra, Hilarión reclama: “¡Las tierras de los gringos fuimos a defender!... ¡Nosotros también somos la patria y quién nos defiende ahora!” (p. 354).

Hay otro lugar en donde se ejerce la violencia estatal, Sapukai, una ciudad en proceso de modernización.(10) A la vez, es el centro de la resistencia con dos rebeliones campesinas bajo la bandera de “tierra y libertad” (p. 113). Pero el autor dice que “en el Paraguay sólo hubo una rebelión, la de los Comuneros y ésta fue una falsa rebelión, que no tenía nada de popular.”(11) Y también afirma que “el hombre paraguayo de hoy vive inmerso en una realidad falaz y despiadada, en esa irrealidad en que se ha coagulado su historia.”(12) La yuxtaposición de la realidad y la irrealidad equivale a la de la historia oficial y la ficción. Según su punto de vista, la ficción que recupera la experiencia y el recuerdo del pueblo ocupa el lugar de la historia real y, por el contrario, la historia oficial construida por el poder degrada a la ficción.(13) De esta manera, la ficción será un medio para la búsqueda de otra historia, la de la resistencia del pueblo paraguayo. Los sucesos en Sapukai, los más traumáticos en la obra, serán la otra historia no escrita antes.

En Sapukai tuvieron lugar dos rebeliones. La primera en 1912, y sin cumplir su propósito fracasa porque el telegrafista Atanacio Galván dio información al gobierno. El tren lleno de bombas que mandó el gobierno explotó en la estación de Sapukai en donde estaban despidiéndose los revolucionarios con su familia. Unas dos mil personas murieron. Los que no fueron liquidados por la explosión, lo fueron por degollina y por los fusilamientos que siguieron después. Todos se dispersaron a los cuatro vientos.(14) La explosión deja, como un trauma espiritual del pueblo, un enorme cráter en que yacen los muertos. Ellos son los que construyen en verdad el Paraguay. Según la opinión de Rafael Barrett; “las raíces de la nación están, como las del árbol, bajo tierra. Son los muertos. Los muertos están vivos. Las generaciones pasadas alimentan a las generaciones presentes. Nuestras calamidades son la ramificación de las calamidades antiguas, que no pudieron ser detenidas o desviadas o acabadas en su origen. Nuestro pasado es el terror, y en el terror seguimos viviendo.”(15) El poder dominante dirige al país mediante la violencia estatal. Y en una sociedad injusta y desigual sólo hay dos clases, los de arriba y los de abajo que forman parte del Estado.

Los soldados en la depresión representan con gran claridad el punto de vista del Estado hacia el pueblo. Después del segundo fracaso de la rebelión,

a causa del traidor Miguel Vera, ellos buscan por todas partes al único fugitivo, Cristóbal Jara. Pero él sabe donde tiene que esconderse:

Entonces él me dijo... No te asustes, María Regalada. Si me dejas estar aquí, no me van a encontrar. Ellos andan buscando a un hombre vivo, pero aquí están los muertos solamente, me dijo... Y de veras se parecía a un muerto en tierra de los muertos. Por eso no lo buscan allí. (p. 207)

Los soldados no lo buscan en el campo santo, el mundo de los muertos, en donde se ocultó Cristóbal Jara. Por eso, a la vista de María Regalada se le ve como un muerto. Los de arriba o los que poseen están vivos, y los de abajo están muertos. El que está en el mundo de los vivos no pueden entrar al otro mundo. Atanacio Galván es un personaje ejemplar. Él pudo ser Jefe político de Sapukai y tener bienes al haber traicionado la primera rebelión. Pero cuando murió, no se le enterró en el campo santo sino en el campo, no en tierra sagrada. Su sepultura era la única que no tenía paño y siempre estaba llena de yuyos. Es decir, aunque muriera uno del mundo de los vivos no podía incorporarse al de los muertos. Los muertos, por el contrario, siguen viviendo en el recuerdo de la gente y desestructurando por grados el mundo de los explotadores. Así, la ideología dominante está expuesta a la resistente. Esto se puede observar en un diálogo de dos soldados oficiales, Luchí y - Juandé:

-No entiendo eso, Luchí. ¿Servir a la patria entonces quiere decir matarnos los unos a los otros?

-Éstos se quisieron levantar contra el gobierno.

-Porque el gobierno apreta desde arriba.

-Para eso es gobierno.

[...]

-Si hubiera sido liberal, Juandé, por lo menos no le hubieran matado.

-No, Luchí. No hay liberal ni colorado. Hay paquete y descalzo solamente. Los que están arriba y los que están abajo. Eso no más es lo que hay... [...].

[...]

-¿Pero por qué vinimos a matarlos nosotros? Somos descalzos como ellos...

-Ahora no -le interrumpió Luchí-. Llevamos los reyunos del ejército. (pp. 190-191)

Aunque ambos están dentro de la práctica de la ideología dominante, tienen diferentes opiniones sobre el Estado y el pueblo. A diferencia de Luchí que se refiere al pueblo como “éstos”, Juandé se incluye a sí mismo entre los oprimidos - “matarnos” -. Para Juandé no hay diferencia entre Yo y el Otro. Su comportamiento tiene origen en sus experiencias y recuerdos. El padre de Juandé no fue liberal ni colorado, pero lo mataron porque escondió su caballo para que no se lo quitaran. Por eso, cuando tenía que obedecer a la orden de fuego, Juandé disparaba no a la gente sino al cielo, sin que nadie se diera cuenta. Temía que de repente se apareciera su padre montado a caballo en cualquier parte. El recuerdo de su padre muerto le hace negar su obligación militar. Aunque en Sapukai se manifiesta la ideología dominante, a la vez la de resistencia se levanta del recuerdo traumático. Juandé es un personaje que ofrece la posibilidad de una nueva nacionalidad originada en la fraternidad con el pueblo. En consecuencia, el Estado que domina a su imprescindible componente, el pueblo, por medio de la violencia y la presión ideológica sin conseguir la hegemonía no puede liberarse de cualquier forma de resistencia. Si el Paraguay se construye sobre los muertos, la resistencia popular surge de los mismos.

La cultura popular de la resistencia

En la obra, la lengua y la religión son elementos importantes para identificar la cultura paraguaya. Como otros países latinoamericanos, el Paraguay que tiene dos lenguas oficiales, el español y el guaraní, está en un magma cultural. En la época colonial hubo un intento de aculturación realizado por jesuitas con su misión. En 1609 establecieron un “imperio dentro del imperio”, pero fueron rechazados en 1767. Y en la etapa posterior a la colonia ocurre un fenómeno semejante a manos del Estado. Como dice Cueller, “los grandes guitarristas del Paraguay han muerto o se han fundido todos en la desgracia” y “en el caso de los músicos, la cosa más triste” (pp. 96-96). La regulación del Estado para fortalecer su dominación prohíbe todas las acciones artísticas. Es lo que justifica la fuerza de la cultura popular. En caso de la lengua, el guaraní mantiene su potencia hasta hoy en día. Con relación a la sociedad bilingüe paraguaya, Roa Bastos reconoce en el liminar la dificultad de escritura.(16) Pero pone énfasis en la importancia de la lengua oral al decir que “la letra se subordina al espíritu, la escritura a la oralidad” (p. 11), lo cual será la síntesis de la cultura guaraní.

La discordancia del uso de la lengua entre la clase alta y la baja da evidencia de la difusión de la cultura popular por todo el país. En el capítulo IV, «Éxodo», lo único que podía escapar del yerbal era el Canto del Mensú de los contratados. Pero un día el terrible dirigente Aguielo Coronel, vuelto de la Villa Encarnación, lo canta en guaraní tocando la guitarra. Esta situación muestra que la cultura de los subalternos no es exclusiva de la clase baja, sino que extingue la distancia entre la cultura culta y la popular. Y lo que llama la atención es que ambas se basan en la oralidad.(17) La lengua guaraní sigue estando viva. Un buen ejemplo es un diario que encontró Miguel Vera en la letrina de la Peña Hermosa:

Vienen de todas partes -narra el cronista-. [...] La profetisa habla en guaraní la mayor parte del tiempo; a veces en una mezcla bastante más pura que la de nuestro *jopará* urbano, y por momentos, siempre hacia el final, en un lenguaje puntuado de gestos espasmódicos que pueden ser rezagos de latín -se me ocurre- o de un dialecto tribal. [...]. La silueta de la mujer se va diluyendo en la puesta de sol. Cuando cae la noche desaparece no se sabe cómo ni por dónde en medio del sordo rumor de plegarias y de llantos de los romeros. Todos mis esfuerzos por localizarla y hacerle una entrevista han sido inútiles. La policía y el cura nada saben o no quieren hablar por ahora. Tampoco el delegado del gobierno, que se mantiene en el más cerrado mutismo. De todos modos, creo que aun en el caso de que yo hubiese podido encontrarla se habría negado en redondo a hablar para la prensa. Sólo he conseguido sacarle a distancia esta foto... (pp. 229-230).

La profetisa habla la mayor parte en guaraní, pero también en una mezcla. Según el periodista, hay dos o más tipos de mezcla *jopará*. Eso quiere decir que la mezcla, aunque exista en diferentes formas según la clase social y la religión, ya es un fenómeno general.(18) Además, no hay un idioma superior-latín, ni inferior-dialecto tribal. Así se consigue una equivalencia de lenguas sin discriminación y se corta la relación jerárquica de dos lenguas; el español-culto y el guaraní-inculto. En consecuencia, la sociedad paraguaya está entre dos lenguas que están influyéndose constantemente. Con relación a ello, Roa Bastos mencionó que la *jopará* es una nueva forma de lengua posible.(19)

Pero el Zurdo critica el diario diciendo que “es un panfleto contra el gobierno o contra los curas, que son los que siempre promueven estas payasadas de los profetas y profetisas para distraer la atención de la gente.” (p. 231). Es decir, los que tienen el poder utilizan estratégicamente la religiosidad popular para sus intereses mediante la profetisa que maneja bien la lengua íntima al pueblo. Abusan de la inocencia del pueblo. Pero el pueblo humilde no sólo guarda silencio. El personaje Macario será el representante de la religiosidad popular resistente que se enfrenta con la religión oficial.

Después de la muerte de Gaspar Mora que vivía siempre para ayudar a sus prójimos, los itapeños piden la bendición del Cristo Leproso tallado por el mismo Gaspar Mora. Pero el cura lo rechaza diciendo: “es de un hereje, un hombre que jamás pisó la iglesia, un hombre impuro” (p. 44). Pero Macario que no discutía la religión sino su sentido, lo contradice: “¡Es un hombre que habla! ¡A Dios no se le entiende..., pero a un hombre sí!” (p. 45). El cura que no encontraba en guaraní las palabras adecuadas para describir el mal y los riesgos de la contaminación dijo que consultaría a la Curia. Y el Viernes Santo se celebra por primera vez en Itapé con el padre Fidel Maíz. Él hablaba con una tersura incomparable el guaraní, como en los tiempos de Montoya. Y denomina al cerrito de Itapé como *Tupá-Rapé, Camino-de-Dios* en lengua india. Pero Macario no está de acuerdo y dice que lo debe llamar *Kuimbaé-Rapé, Camino-del-Hombre*. Para él, si Cristo “era Dios y entonces no podía morir. O era hombre, pero entonces su sangre había caído inútilmente sobre sus cabezas sin redimirlos, puesto que las cosas sólo habían cambiado para

empeorar.” (p. 24). Los itapeños desmitifican a Cristo. Aquí se ve clara la diferencia de la lengua que manejan los dos y el concepto de la religiosidad. La actitud del padre Fidel Maíz es igual a la de la época colonial. Como la profetisa, al usar la lengua india trata de penetrar la cultura popular para deshacerla; una cierta aculturación. Por esta razón, Miguel Vera describe al padre Fidel Maíz “como el papagayo de los atzures, algunas palabras de un idioma extinguido de un pueblo extinguido” (p. 244). Pero la religiosidad popular ya está transformada dentro de su historicidad. Ha habido una serie de interacciones entre la religión católica y la tradicional aborígen:

Evidentemente, la memoria tiene su retórica de lugares comunes, de imágenes litúrgicas en el trasfondo -o bajo-fondo- que nos legó la aculturación evangelizadora. 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. (p. 225)

Con bastante efectividad, el catolicismo ya forma parte de la religiosidad popular y el pueblo la acepta, pero con diferente sentido. De allí surge una religiosidad sincrética y el Cristo Leproso será un símbolo religioso de gran peso en la identidad nacional, como la Virgen de Guadalupe en México. La religiosidad popular es como dice Macario: “El hombre, mis hijos -nos decía-, es como un río. Tiene barranca y orilla. Nace y desemboca en otros ríos. Alguna utilidad debe prestar. Mal río es el que muere en un estero...” (p. 25). Y así lo practica Cristóbal Jara en la Guerra del Chaco. Cumple la misión, el milagro de un hombre, de llevar el agua a los soldados moribundos. Para Miguel Vera, es lo que no se podía hacer sin ser Dios. Ésta es la religiosidad que dibuja el autor, pero siempre con mayor peso en la guaraní. Porque la creencia de que “lo que no puede hacer el hombre, nadie más puede hacerlo” (p. 317) es el punto de partida de la resistencia de los subalternos. Cuando se acaba la Guerra del Chaco sucede una vez más el éxodo, pero el pueblo no deja de ser solidario:

Recomienza el éxodo de la gente hacia las fronteras en busca de trabajo, de respeto, de olvido. Pero quedan muchos. Los agricultores, los peones del ingenio, los obrajeros, braceros y mensúes han comenzado a organizarse en movimientos de resistencia para imponer salarios menos negreros y voltear los irrisorios precios oficiales. [...] Las montoneras vuelven a pulular en los bosques. El grito de *¡Tierra, pan y libertad!*... resuena de nuevo sordamente en todo el país y amanece “pintado” todos los días en las paredes de las ciudades y los pueblos con letras gordas y apuradas. (pp. 359-360)

Aquí hay ambigüedad en la palabra “pintado” y ofrece varias posibilidades de interpretación. Es posible ver el “grito” como la única manera de los subalternos para manifestarse en el pasado y, al revés, las “letras” se relacionan de manera directa con el mundo de la clase alta. Si es así, lo “pintado” sería una aproximación cultural de los subalternos a las “letras”, pero también significaría que aún está bien reservada la cultura tradicional a pesar de las pérdidas en un trance de fricción cultural. Pero la resistencia de

los subalternos contra el poder dominante se pone en marcha otra vez. Surge una atmósfera de rebelión latente por la tierra, el pan y la libertad. Aquí Roa Bastos identifica la resistencia de los subalternos con el grito sordo del mundo de la oralidad que no se registra en la historia oficial.

Conclusión

La mayor parte del pueblo paraguayo es mestizo. Por eso, Paraguay es un país ejemplar ya que, por mucho que aumente la población mestiza, sería difícil establecer una homogeneidad social. Es decir, la homogeneidad nacional, que sería la meta del sistema estatal, no sólo depende del linaje sino del ajuste del sistema social y de la cultura. Roa Bastos describe en *Hijo de hombre* que las condiciones sociales son iguales a las de la época colonial. El poder de la clase privilegiada mantiene el sistema colonial y es causa de la violencia justificada a nombre del Estado. Pero el autor no se adentra de manera directa en el poder y su estructura, sino que revela su crueldad y su carácter nihilista al representar la vida dolorosa pero resistente de los subalternos, que son los que continuamente penetran a la ideología dominante y la desestructuran. La cultura popular, que ya se ha transformado a lo largo de la historia, sirve como base del poder resistente del pueblo contra el poder oficial.

Lo que más problematiza Roa Bastos es la noción del Estado nacional. La obra desvela la ausencia de una nacionalidad en la sociedad paraguaya dividida o dispersa. El pueblo paraguayo dentro de la organización estatal no corresponde a la nación paraguaya. Asimismo, el nombre “patria” sirve como medio efectivo de los poderosos para explotar la vida del pueblo. Pero el mensaje más importante es que los subalternos van formando una identidad nacional dentro del proceso histórico con una cultura aún indefinible. En conclusión, *Hijo de hombre* muestra que a diferencia de la nacionalidad que dirige el sistema estatal, puede surgir otra nacionalidad dependiente de la dirección formativa de la cultura popular.

Notas

[1] Bartomeu Meliá, “Entrevista con Augusto Roa Bastos,” *El Paraguay Inventado*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos ‘Antonio Guasch’, 1997, 126.

[2] Desde el inicio del siglo XX y hasta 1932, hubo 21 presidentes y siguió el conflicto político hasta la aparición del dictador Alfredo Stroessner (1954-1989).

[3] Augusto Roa Bastos, *Hijo de hombre*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1994, p. 111. Cito por esta edición y se indica sólo la página en las siguientes citas.

- [4] En relación con el sistema del yerbal, Rafael Barrett cita: “Art. 3º. El peón que abandone su trabajo sin este requisito, será conducido preso al establecimiento, si así lo pudiere el patrón, cargándosele en cuenta los gastos de remisión y demás que por tal estado origine.” Según Barrett, “casi todos los peones que han trabajado en el Alto Paraná de 1890 a 1900 han muerto. De 300 hombres sacados de Villarrica en 1900 para los yerbales de Tormenta en el Brasil no volvieron más que 20”. Rafael Barrett, *El dolor paraguayo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, 122-126. Dicho artículo aparece también en *Hijo de hombre* en la p. 112.
- [5] Cf. William Rowe y Vivian Schelling, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, Londres-Nueva York, Verso, 1991, 27.
- [6] Cf. Miguel Ángel Centeno, “The Centre did not Hold: War in Latin America and the Monopolisation of Violence”, James Dunkerley (ed.), *Studies in the Formation of the Nation-State in Latin America*, Londres, Institute of Latin American Studies, University of London, 2002, 58-59.
- [7] El autor testimonia que en 1928, miles y miles de personas que se movilizaban voluntariamente, sin que nadie los llamara, morían de hambre, de sed, de peste y cuando realmente estalló la guerra la gente no quería ir y hubo que arrearlos. Cf. María Esther Gilio, “Entrevista con Roa Bastos”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 493-494, 1991, 26.
- [8] Cf. Augusto Roa Bastos, “Acordar la palabra con el sonido del pensamiento. ¡Lo más difícil del mundo!” *Premio de Literatura en Lengua Castellana «Miguel de Cervantes» 1989*, Barcelona, Ed. Anthropos-Ministerio de Cultura, 1990, 58-59.
- [9] Helene C. Weldt-Basson indica que la sed simboliza la solidaridad indestructible y, por lo tanto, los paraguayos en su obra se identifican con la fraternidad. Helene C. Weldt-Basson, “Augusto Roa Bastos’s Trilogy as Postmodern Practice”, *Studies in 20th Century Literature*, 22 (2), 1998, 339-341.
- [10] En Sapukai se instalaron la telegrafía y el ferrocarril que son técnicas modernizadoras y medios necesarios para la concentración del poder dominante y su mantenimiento. En la primera rebelión, el gobierno utiliza ambas técnicas para deprimirla. Por medio de la información del telegrafista Atanacio Galván el gobierno manda un tren lleno de bombas.
- [11] Augusto Roa Bastos en Bartomeu Meliá, art. cit., 126.
- [12] Augusto Roa Bastos, prólog. “Rafael Barrett: Descubridor de la realidad social del Paraguay”, *El dolor paraguayo*, op. cit., XXXI.

[13] Martín Lienhard dice que en *Yo el Supremo*, Roa Bastos está reivindicando en rigor los derechos de la ficción, y que para él, la mentira por excelencia es la “verdad” que viene enunciada. Cf. Martín Lienhard, “Voces marginadas y poder discursivo en América Latina”, *Revista Iberoamericana*, 193, 2000, 792-793.

[14] La historia paraguaya será la de diáspora. La misión de jesuitas, la Guerra de Triple Alianza y la Guerra del Chaco provocaron una divergencia del pueblo. En la obra, la represión violenta a la rebelión en Sapukai produce un éxodo.

[15] Rafael Barrett, *El dolor paraguayo*, *op. cit.*, 97.

[16] También comenta sobre la escritura de la literatura paraguaya. El autor dice: “en el caso del Paraguay, la solución no es mechar algunas palabras guaraníes en el castellano, [...] siempre detesté la literatura realista que se hacía en América Latina a comienzos de siglo. Esas novelas telúricas e indigenistas eran de un realismo falso y superficial, carente de futuro. En el Paraguay el problema no es el de incorporar el guaraní al castellano, sino el de sedimentar el guaraní en el interior del castellano. Es un proceso de resemantización muy complejo y muy lento”. Augusto Roa Bastos, *Semana de Autor: Augusto Roa Bastos*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana-Eds. Cultura Hispánica, 1986, 77. Sin embargo, Milagros Esquerro critica que el lenguaje que adoptó Roa Bastos tanto en *El trueno entre las hojas* como en *Hijo de hombre* no fue satisfactorio, porque todavía queda el guaraní como una lengua exótica o local al habersele añadido su traducción o explicación en la obra para ayudar el entendimiento del lector. Milagros Esquerro, “El arte de narrar en Augusto Roa Bastos”, en *Semana de Autor: Augusto Roa Bastos*, *op. cit.*, 71.

[17] Augusto Roa Bastos dice: “En Paraguay, existe sólo una gran tradición popular oral, y sostengo que la literatura de hoy, incluso la culta, sigue siendo oral”. Augusto Roa Bastos, “Acordar la palabra...”, *art. cit.*, 72-73.

[18] Roa Bastos opina: “La lengua mestiza el guaraní actual, lo que llamamos hoy el guaraní paraguayo, no es ya el guaraní indígena, pero tampoco es un dialecto del guaraní indígena. Es el medio de comunicación oral y como el amigo José Luis Roca lo acaba de decir muy bien, el medio de comunicación afectiva del pueblo paraguayo en su totalidad”. Augusto Roa Bastos, *Semana de Autor: Augusto Roa Bastos*, *op. cit.*, 97.

[19] *Ibíd.*, 78.

Bibliografía citada

Barrett, Rafael, *El dolor paraguayo*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

Centeno, Miguel Ángel, “The Centre did not Hold: War in Latin America and the Monopolisation of Violence”, en James Dunkerley (ed.), *Studies in the Formation of the Nation-State in Latin America*. Londres, Institute of Latin American Studies, University of London, 2002, pp. 54-76.

Esquerro, Milagros, “El arte de narrar en Augusto Roa Bastos”, en *Semana de Autor: Augusto Roa Bastos*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana-Eds. Cultura Hispánica, 1986, pp. 59-79.

Gilio, María Esther, “Entrevista: Con Roa Bastos”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 493-494, 1991, 25-30.

Lienhard, Martín, “Voces marginadas y poder discursivo en América Latina”, *Revista Iberoamericana*, 193, 2000, 785-798.

Meliá, Bartomeu, *El Paraguay Inventado*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos ‘Antonio Guasch’, 1997.

Roa Bastos, Augusto, *Hijo de hombre*. Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1994.

Roa Bastos, Augusto, *Premio de Literatura en Lengua Castellana «Miguel de Cervantes» 1989*. Barcelona, Ed. Anthropos-Ministerio de Cultura, 1990.

Roa Bastos, Augusto, *Semana de Autor: Augusto Roa Bastos*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana-Eds. Cultura Hispánica, 1986.

Rowe, William y Vivian Schelling, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. Londres-Nueva York, Verso, 1991.

Weldt-Basson, Helene C., “Augusto Roa bastos’s Trilogy as Postmodern Practice”, *Studies in 20th Century Literature*, 22 (2), 1998, 335-355.

© Lee Kyeong Min 2005

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es <http://www.ucm.es/info/especulo/numero/.html>

2010 - 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

