unido. Además, no se ha
 ra adoptado en los días del
 recio preferible distribuir las
 imer reparto.

contiene el programa de las
 iración hasta la Asamblea
 repetirlo.

cordar que, en mi alocución
 Borges, fallecido poco tiempo
 en el tema de éste se eligió
 motivo del centenario de su
 publicación de *Don Segundo*
Sor de Buenos Aires empezó
 s 20, y algunos congresistas

. Borges, encontré a Ernesto
 mos del gran desaparecido.
 su carácter profundamente
 ueden resumirse en una frase
 o escribe que lo que aprecia
 memorables de su obra, la
 imana frente al infortunio, a

Paul Verdevoye

RIO DE LA PLATA

Una cultural oral

Augusto Roa Bastos

La tentativa de estas reflexiones es la de considerar en primer lugar, a partir de la cultura paraguaya, la situación de su literatura, de sus expresiones artísticas en general, y éstas en relación con su vida histórica y social. Y como corolario de ella, examinar la situación de la narrativa en particular (novela, cuento, podría incluirse el teatro) como una literatura inexistente todavía en el contexto general de la literatura o de las literaturas latinoamericanas. Esquema que eventualmente podría confrontarse referencialmente con los de otras culturas y literaturas surgidas del mestizaje, en las que continúa predominando el carácter de la tradición oral.

Hablo de esta literatura inexistente, entendida no como carencia de algunas buenas obras del género narrativo, sino como inexistencia de un *corpus* de obras cualitativamente ligadas por denominadores comunes; como la falta de un sistema de obras de ficción que traducen en su variedad temática y en sus diversas entonaciones, el temple de una colectividad, los rasgos característicos de su historia, de sus modos de ser, de su ámbito físico y sociocultural: todo *eso* que de una manera abstracta se suele denominar *identidad nacional*.

Tal caracterización, que parece obsesionar a algunos investigadores de Europa y de América, no pasa de ser desde luego un estereotipo culturológico o sociologista, poco eficaz como toda categorización reduccionista para definir y captar a través de una abs-

RIO DE LA PLATA

tracción el complejo fenómeno de la vida de una colectividad; fenómeno en constante mutación que rechaza o desborda siempre los rubros o categorías *a priori*, pero que se manifiesta en los momentos de plenitud o de crisis de una colectividad en el conjunto de manifestaciones de su vida histórica, social y cultural.

Trataré de aproximarme en estas reflexiones al concepto de lo que, en un sentido figurado desde luego, denomino una *literatura ausente*, y de considerar algunas de sus causas; por lo menos aquellas que en mi propio oficio de escritor de ficciones, de narrador liso y llano, experimento como algunas de las más constrictivas y perturbadoras: principalmente los problemas de la cultura y del lenguaje bilingües. Y todo ello, en el marco de la dominación y de la dependencia neocolonialistas en el que el Paraguay se halla insertado desde siempre.

Literatura escrita y tradición popular

La riqueza de una literatura escrita o la falta de ella representa un índice muy significativo del estado general de una cultura. Por otra parte, tratar en forma particularizada este segmento específico de la producción cultural de un país, no significa de ningún modo privilegiarlo sino tratar de ubicarlo críticamente en el contexto de la producción cultural de una colectividad. Cosa siempre difícil, fuera de los esquemas teóricos, debido a la desestructuración progresiva de este contexto real carente de toda organicidad y al entrecruzamiento de sus campos en conflicto.

Esto es lo que ocurre en Paraguay con la literatura narrativa en proceso de formación (razón por la cual la he llamado en sentido traslaticio una *literatura ausente*). Esta literatura es, además, una literatura sin pasado. Así la definió con exactitud la escritora hispano-paraguaya Josefina Plá. Una literatura sin pasado, es decir una literatura carente de tradición. Lo cual implica el hecho culturalmente grave de un pasado sin literatura. En el caso del Paraguay las causas de este fenómeno, como lo veremos, no son exclusivamente de orden cultural.

En un sentido general, sin embargo, cabría suponer que las carencias de una literatura escrita (nótese que hablo exclusivamente del género narrativo), determinadas por circunstancias históricas y socioculturales, pueden estar compensadas por la presencia de una

vigorosa literatura popular de tradición oral. Esta no sería entonces solamente la expresión de hechos culturales producidos y consumidos por los sectores social y económicamente marginalizados; no sería tampoco, únicamente, la manifestación concebida como el producto de la oposición entre una cultura de masas y una cultura de élites, sino que cumpliría un rol comunicacional y de interacción social más amplio entre los distintos sectores de la colectividad.

La base social productora de esta cultura popular la constituyen estos sectores marginalizados, expoliados y alienados, tipificados como pertenecientes a las capas bajas de la sociedad, sumergidas bajo el nivel de las culturas media y alta; vale decir, sometidas a los condicionamientos de los mecanismos de opresión y represión que la dominación y la dependencia generan en lo económico y en lo cultural, como acontece, en distintos grados, en la totalidad de nuestros países latinoamericanos.

Los ángulos de enfoque de estas complejas cuestiones están dados siempre desde la ideología de los sectores dominantes; incluso son ellos los que preconizan, también ambiguamente (a veces demagógicamente) la « necesidad » de una « cultura popular », y trazan las pautas según las cuales ella debe producirse, circular y consumirse.

Los nombres que desde la cultura o incultura dominante se aplican a este complejo fenómeno (cultura popular tradicional, cultura de la pobreza, cultura de masas, contracultura, etc.) apuntan a la existencia del fenómeno pero no agotan la particularidad ni la especificidad de cada una de sus manifestaciones, y en la generalidad de los casos no logran más que confundirlas.

De hecho son también los representantes culturales de estos sectores dominantes los que, operando según supuestos criterios de aprovechamiento y difusión de lo popular, en realidad lo que hacen es neutralizar o recuperar la carga del acento intrínsecamente liberador que se modula consciente o inconscientemente en las manifestaciones de la cultura popular; manifestaciones que no pueden ser leídas de manera análoga a como se leen las que se producen en las capas altas de la cultura dominante.

Es lo que acontece también en Paraguay con un fenómeno como el de la religiosidad popular, muy denso y vivo, que viene de la tradición del sincretismo hispano-guaraní con su carga de animismo y de mesianismo profético, heredados de la cultura profundamente

religiosa de los guaraníes pero alterados por la colonización religiosa de las Reducciones.

Meliá, lingüista, etnógrafo y sacerdote jesuita él mismo, interpreta adecuadamente este carácter de la religiosidad popular: «... la religiosidad popular paraguaya, a pesar de su carácter fragmentario, muestra en líneas generales una religión popular distorsionada por el proceso colonial que en parte expolia al pueblo de su palabra y de la posibilidad de su propia inteligibilidad, estableciendo dicotomías muy propias de toda colonización. Junto con 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 desprecian¹».

Véanse aquí, de paso, las analogías que existen entre los procesos de lenguas y culturas dominadas con el fenómeno de la religiosidad popular. En estas fuentes es donde subyace esa energía intrínsecamente liberadora, como en los antiguos movimientos indígenas contra la opresión colonial. Entre 1537 y 1616, según lo ha establecido el propio Meliá, apoyado en documentos históricos, hubo no menos de veinticinco rebeliones indígenas contra la colonización española. Posteriormente iban a estallar muchas más. Entre ellas tienen un lugar aparte las numerosas rebeliones de mujeres (seis por lo menos también fidedignamente documentadas) contra la opresión del amo europeo que las convirtió en reproductoras y «piezas» de trabajo y de trueque, en una esclavitud más dura aún que la de los varones indígenas. Rebeliones que desmitifican por completo el «connubio pacífico» de dos razas (tan caro a los cronistas coloniales como a los cronistas mestizos de pensamiento colonizado) y muestran el verdadero rol que a la mujer indígena le impuso el colonizador. El mismo año en que fue implantado el sistema de la Encomienda (1556) estalló el primer movimiento mesiánico surgido de la tradición religiosa guaraní en el que participó toda la población indígena: hombres, mujeres, ancianos y niños².

Son estas remotas fuentes, en las que subyace esa energía intrínsecamente liberadora, como en los antiguos movimientos indígenas carismáticos y mesiánicos, las que han dado nacimiento, entre otros factores socioculturales, a la teología de la liberación contra el poder conservador y reaccionario de la iglesia tradicional no como

un movimiento heterodoxo o cismático precisamente, sino como una reformulación teórica y práctica a la vez del papel de la iglesia ante el drama histórico y social de los «condenados de la tierra». Teología de la liberación que la teología romana ortodoxa trata por todos los medios – incluso los más ambiguos y contradictorios – de desacreditar y prohibir.

Es lo que hace más de un siglo, en otras latitudes, Dostoievski señalaba con respecto al cristianismo de Occidente: «El catolicismo de Occidente ha perdido a Cristo precisamente por la falta de catolicismo.» O lo que es lo mismo, por falta de un auténtico sentimiento religioso. Y al decirlo, Dostoievski no podía seguramente dejar de pensar en la profunda religiosidad popular de su pueblo ruso en cuya intensidad hacía radicar la «ortodoxia» del verdadero sentimiento religioso.

En el terreno específicamente literario, las tentativas de «transculturación» (nombre prestigioso dado a ciertas manipulaciones de sustitución) pretenden, supuestamente, subvertir y transgredir las leyes del sistema, o los valores y tabúes de la cultura tradicional. Estas leyes operan permanentemente desde arriba hacia abajo, impidiendo la eclosión de esos acentos de rebelión y liberación que subyacen intrínsecamente también en la cultura iletrada, aunque no se perciban como tales. Los mimetismos de aprovechamiento o de transculturación, practicados con buena o mala fe, no hacen sino servir a las leyes del sistema y justificarlas. Una cultura popular existe siempre, cualquiera sea su nivel, como hecho objetivo que obedece a sus propias leyes y que evoluciona o se transforma en virtud de ellas en la intrincada red de relaciones sociales y culturales de una colectividad, y que son el terreno fértil de las auténticas revoluciones sociales, culturales y políticas.

Raramente la producción literaria «cultiva» se apropia de la producción popular iletrada para atacar y transformar verdaderamente los «valores» literarios tradicionalmente reaccionarios. Tal aprovechamiento de las fuentes populares, en el proceso de resemantización literaria, se reabsorbe generalmente en la ficcionalización excesiva: la desmesura o inverosimilitud «rabelsianas», por ejemplo, como recurso retórico; las coartadas del humor puramente lúdico (tan distinto del humor genuinamente popular); las proliferaciones artificiales del barroco; las alegorías cambiadas de signo o los modos y estereotipos del «realismo mágico» y de lo «real maravilloso»,

acuñados en el espíritu de imitación de las vanguardias posrománticas. Estos son rótulos ambiguos y equívocos; denominaciones que constituyen, por otra parte, fórmulas exóticas para definir algunas tendencias de nuestra producción literaria « culta » que mira a Europa pero sobre todo la formidable literatura norteamericana (la referencia mayor de nuestra narrativa actual) mientras excava sus formas en una realidad « mítica » local de segunda mano, en todo caso « prefabricada » según los modelos de las culturas centrales, pero no según las esencias de nuestras propias culturas.

De tal modo, los recursos retóricos y los manierismos experimentalistas se convierten en un fin en sí del hecho literario. Este es, ciertamente, otra realidad en sí misma, un hecho de lengua, una *realidad segunda* – si se quiere –, pero de ningún modo un hecho alquímico independiente y autónomo, « mágico » o « maravilloso », que estas tendencias cultas pretenden rescatar. La fruición « creativa » de la literatura pequeñoburguesa lo siente sin embargo así. Aun en los casos en que procede a las apropiaciones de lo popular, esta literatura siente que ha logrado trasponer a la escritura, producto de la imaginación y del arte individual, el trémolo oral de lo colectivo, incorporando así a un arte refinado los valores de las culturas « inferiores ».

El sólo acto de escribir representa en sí un compromiso de la literatura y de los escritores – aun de los más celosos de su presunta libertad e independencia individuales –; un compromiso inescapable con su tiempo y con su espacio históricos. Este simple hecho de escribir, de significar, de comunicar, atraviesa e invalida toda actitud de solipsismo o neutralidad que se convierte de este modo en un recurso adicional de retórica escapista; en simple mimetismo formal.

El hecho literario, como hecho de lengua en el contexto de una cultura, implica siempre, indefectiblemente, un compromiso de identificación y autenticidad en su sentido más lato pero también más profundo y raigal. La ideología reaccionaria y solipsista de un Borges, por ejemplo, no está menos comprometida con su tiempo y los valores de su cultura colonizada y colonizadora que la ideología de los escritores comprometidos a ultranza según la sobrepasada fórmula del compromiso sartriano. Sólo que sus modos operativos son inversos. Una cosa son los mitos individuales; otra, los mitos sociales y culturales. El compromiso de Borges, pongamos por caso, en relación con su concepto del tiempo y del universo, se manifiesta consciente

e inconscientemente a la vez, no tanto por lo que afirma con respecto a su propia cosmovisión idealista y metafísica (en virtud de la cual postula, v. gr., que el universo ha sido hecho para ser incapsulado en un libro), sino también por lo que niega con relación a los valores sociales y culturales que considera inferiores y espurios.

La tremenda violencia que habita sus ficciones bajo la aparente tersura y transparencia de su prosa clásica y señorial (acuñada en los moldes del liberalismo finisecular posromántico) es el núcleo obsesivo de su catarsis literaria. A través de ella, el mundo típicamente borgeano trasuda sin embargo, en vetas olvidadas de su obra, el barro sedimentario de América, la cosmovisión del hombre de Buenos Aires, el « vértigo horizontal » de la llanura pampeana, pero sobre todo el fenómeno de entrecruzamientos culturales sobre los que predomina desde luego el signo y la noción del mundo de las culturas dominantes, en particular los de la cultura y las letras anglosajonas; las formas de lo que alguien con escasa precisión enunciativa definió como: « la universalidad de la imaginación mítica borgeana ».

Borges, sin embargo, se vale también a veces de apropiaciones de lo popular, o mejor dicho de lo populista (como lo hiciera con el lunfardo) en el ámbito de su cultura argentina. Y aun de la tradición etnocultural prehispánica que la conquista y luego la colonia arrasaron. Sus operaciones de transculturación disimulan y mimetizan el uso ornamental o retórico de lo popular de manera tal que lo que su actitud envuelve en realidad es el menosprecio – paródico o no – de lo popular o etnocultural, o en todo caso la nostalgia de lo natural en los mitos de la naturaleza y del hombre. Es lo que sucede, por ejemplo, en el relato *La escritura del Dios*, en el que la parodia se desvanece en la invención de un mito personal y en la perfecta mimetización de una atmósfera ritual. En este relato el narrador se *identifica* con Tzinacán, el « mago de la pirámide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió », y cuenta haber visto los orígenes que se narran en el *Popol Vuh*, identificado también en el relato como *El Libro del Común*. En el *Popol Vuh*, Qaholom es el Gran Padre, engendrador de los hijos: en el relato de Borges, un personaje imaginario engendrado por su propia esterilidad e impotencia, que cree haber despertado « a un sueño anterior ». Un sueño encerrado dentro de otros sueños, hasta el infinito. En ese sueño cree reconocer la escritura del dios en las manchas del jaguar (o del tigre: ambos son hipóstasis de uno de los mitos individuales de Borges): la escritura

del dios no se hace visible como trazos sobre un papiro sagrado, por ejemplo, sino como manchas indelebles sobre el cuerpo vivo de una fiera que corresponde a una especie inextinguible a la vez mítica y real. Dilema crucial, éste de Borges, entre la naturaleza y la escritura, entre el intelecto y el cuerpo, entre la realidad y el deseo, que mantuvieron perpetua batalla en su literatura; literatura admirable por lo que tiene de raro y de diferente, por la riqueza de su significación simbólica; literatura que culminó en su eclipse en la metáfora corporal de su ceguera, acaso la última de esta escritura, de la vida de un escritor, de esta poética impar en nuestra historia literaria.

Desde luego, el fenómeno de transculturación, de intercambios y apropiaciones interétnicos, interculturales y sociales existen y son legítimos en culturas heterogéneas y en formación como son las de nuestros países. Autores y ciclos enteros testimonian cada uno a su modo y desde diferentes ángulos acerca de esta función de la intertextualidad y transtextualidad, incluso entre las culturas letradas y las iletradas. Algunos de sus ejemplos más notables son la literatura gauchesca y el teatro del sainete rioplatenses, la presencia y el lenguaje del negro en la literatura brasileña y caribeña, el teatro en guaraní, en el Paraguay, la narrativa y la dramaturgia de carácter folklórico y etnográfico en la mayor parte de nuestros países de cultura mestiza. Y dos siglos antes, durante el período colonial, la escritura religiosa de exégesis, predicación y catequesis, en guaraní, que surgió en las Misiones franciscanas y jesuíticas, y que produjo los primeros escritores y traductores indígenas en esta lengua; es decir, la entrada por primera vez del guaraní, ya « reducido », en la escritura de la colonización religiosa.

Las obras paradigmáticas de este fenómeno de transculturación son las del Inca Garcilaso (durante la colonia), y en el período independiente (menciono sólo a los fallecidos) las de César Vallejo, en la poesía; en la narrativa del mundo rural: José María Arguedas, Juan Rulfo, Horacio Quiroga, en la poesía y en el teatro popular en guaraní paraguayo: Emiliano R. Fernández y Julio Correa; en la literatura urbana de Buenos Aires: Roberto Arlt y varios otros, en una lista que sería difícil tanto enumerar como tipificar. Lista en la cual se destaca, entre los vivientes, el poeta Nicolás Guillén como el más alto exponente del proceso de transculturación afrocubana que

se registra en este siglo entre la poesía culta y popular en castellano hispanoamericano.

Bilingüismo y diglosia

El atraso de la narrativa paraguaya, como parte de una literatura nacional, se define por características de marginalización y asincronía en el desarrollo de la literatura hispanoamericana. Esta situación plantea por muchas razones – no sólo de orden material y cultural – una problemática diferente de las de los demás países, como lo es, en particular, la problemática de cada uno de ellos en el cuadro de desconexión, desconocimiento y de incomunicación en que se hallan nuestros países, pese a la pregonada unidad y comunidad de sus raíces históricas y culturales.

Por lo pronto, el Paraguay presenta en América el único caso de un país totalmente bilingüe (quizás más correcto sería decir *dilingüe*). Tal como lo definió el sociolingüista norteamericano Joshua A. Fishman: « El único patrón de bilingüismo a escala nacional en el mundo ». Y esto quizás sea cierto como hecho relativo, aun cuando el bilingüismo tampoco sea un concepto fácilmente definible y cuantificable. El propio Fishman (1967) investigó la interacción entre bilingüismo (concepto elaborado por los psicólogos) y diglosia (concepto elaborado por los sociólogos). « Lo cierto es – dice – que ni los lingüistas ni los sociólogos se habían dado cuenta, durante largo tiempo, de que lengua y sociedad revelan varios grados y modos de covariación estructurada (*"patterned co-variation"*). Fishman delimita así, claramente, las dos situaciones de bilingüismo y diglosia: “ El bilingüismo es esencialmente una caracterización del comportamiento lingüístico individual, en tanto que la diglosia es una caracterización de la organización lingüística en el plano socio-cultural. ” »

Otro lingüista estadounidense, William Bright (*The Dimensions of Sociolinguistics*, 1964), expresa por su parte: « La tarea del sociolingüista es mostrar las covariaciones sistemáticas de la estructura lingüística y de la estructura social, y acaso mostrar una relación causal en una dirección o en la otra. »

Acaso sea oportuno resumir aquí la definición de diglosia, considerada « clásica », dada por Charles A. Ferguson (*Diglossia*, 1959): « Una situación lingüística relativamente estable en la que, al lado de los principales dialectos de la lengua, hay una variedad

superpuesta muy divergente, altamente codificada (a menudo gramaticalmente más compleja), vehículo de un cuerpo de literatura extenso y respetado, procedente de un período antiguo o bien de otra comunidad lingüística, que se aprende ampliamente en la educación formal y se usa sobre todo en la escritura y en el hablar culto, pero que no se emplea por ningún sector de la comunidad en la conversación ordinaria. »

Naturalmente, a esta primitiva definición de diglosia se le han hecho correcciones importantes que la han completado y ampliado incluyendo todas las variantes tipológicas. En este esquema conceptual de bilingüismo y diglosia, el ya citado Fishman incluye como ejemplo el caso del Paraguay junto con los de la Suiza Alemana y el de la comunidad judía en la Europa anterior a la primera guerra mundial. En esta comunidad, los varones empleaban el hebreo como variedad *alta* (A) o estandar, empleada en la comunicación más culta o formal, y el yidish como variedad *baja* (B), o relativamente inculta, empleada en la comunicación familiar y coloquial.

En los ejemplos citados, según las conclusiones de Fishman, hallamos grupos enteros (suizos, alemanes, paraguayos), o subgrupos (los varones judíos de la preguerra), cuyos componentes tienen disponibles unos roles lingüísticos *compartimentalizados* y, a la vez, están capacitados para *acceder* a estos roles: son pues bilingües (alternan el empleo de dos lenguas) y diglósicos (emplean una u otra según la función que socialmente se atribuye a la misma). Estos ejemplos de Fishman son ilustrativos con respecto a las « covariaciones » entre bilingüismo y diglosia, o entre lengua, conducta lingüística individual y organización lingüística sociocultural.

El ejemplo del Paraguay requeriría seguramente un tratamiento más particularizado con respecto a uno de los términos de su cultura bilingüe – el guaraní actual de procedencia indígena, que puede considerarse un dialecto de la lengua primitiva. La situación bilingüe de una lengua con escritura y de otra oral, que es la que existe en Paraguay, es sin embargo distinta a la descrita por Fishman en los grupos suizos, alemanes, o en los subgrupos (los varones judíos), antes de la primera guerra mundial. Sin contar los ejemplos del bilingüismo catalán y varios otros similares en Europa donde las dos lenguas tienen escritura y tradición cultural y literaria, y en América donde el fenómeno del bilingüismo o del plurilingüismo (Perú, Bolivia, México) no alcanza la dimensión « a escala nacional » que reconoció

Fishman en el bilingüismo del Paraguay; países, incluso, donde las lenguas autóctonas (azteca, maya o inca) poseían ya algunos rudimentos de escritura en el momento de la llegada de los españoles.

Las correcciones y modificaciones que el propio Ferguson y otros lingüistas aportaron a la definición « clásica » de diglosia dada por él mismo años antes, ayudaron enormemente a clarificar en el Paraguay esta cuestión llena de confusiones y malentendidos. Pero es sólo a partir de los trabajos teóricos y de campo de algunos lingüistas, etnógrafos y antropólogos (Branislava Susnik, Curt (Unkel) Nimuendaju, León Cadogan, Bartomeu Meliá, José Pedro Rona, Joan Rubin, Bernard Pottier, Mark Münzel, Pierre y Hélène Clastres, entre los principales), cuando puede decirse que existe en Paraguay una investigación teórica y de campo verdaderamente moderna y científica sobre el particular. Dos de los precursores en este terreno para Hispanoamérica y el Paraguay fueron sin duda Angel Rosenblatt y Marcos A. Morínigo. El primero con su libro *La población indígena y el mestizaje en América* (1954) sentó las bases para considerar correctamente las correlaciones entre lengua y sociedad. El libro del segundo, *Hispanismos en el guaraní* (1931), es el primer estudio filológico que registra de manera sistemática el proceso de hispanización del guaraní a través del léxico.

Durante mucho tiempo los intelectuales paraguayos consideraron el mestizaje biológico y el mestizaje cultural como la única fuente o causa de las mutaciones entre sociedad y lengua o entre sociedad y cultura. Lo que al menos constituye una manera parcial de plantear tales cuestiones. Uno de estos intelectuales escribió: « Así este hijo de dos razas aprendió dos lenguas desde su cuna ». Se podría afirmar, por el contrario, que las desaprendió se « deslenguó » de ellas a lo largo de cuatro siglos de colonización y sometimiento que no han cesado hasta hoy.

« Esta ideologización del bilingüismo bi-étnico – señaló Meliá en la obra ya citada, previniéndonos contra los espejismos del etnocentrismo paraguayo – ha dominado la interpretación del fenómeno en un doble sentido: el bilingüismo es explicado por el mestizaje y el mestizaje vendría demostrado por el bilingüismo, la lingüística presuponiendo una historia de perfecta alianza y la historia presuponiendo un equilibrio lingüístico igualmente perfecto. [...] La ruralidad y domesticidad del guaraní no es tanto un concepto espacial cuanto un concepto semántico; es el discurso de lo rural y lo doméstico

el que se hace en guaraní, aun fuera de aquellos espacios, mientras que los campos semánticos que se da en llamar técnicos, académicos, administrativos y, en buena parte, los religiosos, tienen su realización "obligada" en castellano. Por esta razón, el guaraní paraguayo ha sido relegado a una posición de "variedad baja" en la relación diglósica. El paraguayo, en su alternativa bilingüe, no elige su lengua sino que es elegido por ella » (Meliá, *op. cit.*).

Por su parte, el lingüista catalán Lluís V. Aracil (1966) denuncia de igual modo la carga ideológica con que suele presentarse el fenómeno: « La afirmación del bilingüismo suele ir cargada de un elevado potencial valorativo que lo sitúa al margen de la simple constatación objetiva. En los mismos alegatos, va implícito que el bilingüismo es una condición venturosa que hay que alabar y defender. En un país donde dos lenguas tropiezan a cada momento y una desaloja a la otra, la mitificación del bilingüismo como valor supremo tiende inequívocamente a neutralizar – idealmente cuando menos – las inevitables tensiones del conflicto. Si el mito ha prevalecido, habrá que imputarlo a las clases superiores y a los intelectuales autóctonos. » En cuanto al bilingüismo literario, éste se caracteriza, según Francesc Vallverdú (*Ensayos sobre bilingüismo*, Barcelona, 1972), « por el empleo simultáneo o alternado (nunca sucesivamente y con exclusividad en cada etapa) de dos lenguas en literatura estricta [...] Según este cuadro, no es un supuesto típico de bilingüismo la situación de *poliglotismo* (o *bilingüismo*) *pasivo*, en la que un individuo utiliza una segunda lengua, o más, exclusivamente como *lengua de relación* ».

« Una *lengua de cultura* – señala Vallverdú – es la que sirve, realmente o en potencia, para todas las necesidades lingüísticas, tanto las superiores cuanto las inferiores; una *lengua de relación* es todo repertorio lingüístico (desde una gran lengua de cultura hasta el *patois* más localizado) cuando tiene en determinadas situaciones una función de relación entre los miembros de una comunidad lingüística con los de otra comunidad. »

« En el habla común – observa Ferruccio Rossi Landi, *El lenguaje como trabajo y como mercado* (Bompiani, Milán 1968 – Monte Avila, Caracas, 1970) –, se expresa el hecho de que el lenguaje, satisfaciendo necesidades sociales, es un instrumento no ya de un individuo, sino de la sociedad. [...] La similitud de las funciones desarrolladas por las distintas lenguas proviene del hecho de que, en

el proceso histórico del desarrollo del lenguaje, están representadas necesariamente las formas generales de la formación social, o sea las relaciones fundamentales de trabajo y de producción que distinguen cualquier sociedad humana de cualquier sociedad pre-humana (*sola-mente* animal). [...] La producción de signos *es* una institución de relaciones de trabajo y de producción, de igual manera a como estas relaciones *son* signos. La palabra es el objeto que puede ser usado nuevamente. »

Estas citas, inevitablemente misceláneas y fragmentarias, pienso que ayudan sin embargo a entrever mejor, desde un ángulo más técnico y específico, las complejas cuestiones que comporta el fenómeno del bilingüismo y la diglosia, clave de muchos de los problemas culturales en el Paraguay, entre ellos, el de la producción literaria, concretamente el de su incipiente narrativa, frente a la rica tradición oral del relato popular.

La deficiente práctica de la literatura escrita en el campo de la narrativa conlleva la falta de hábito de lectura de los textos que ella produce. En Paraguay no se sabe leer la ficción escrita. Se escuchan con fruición los relatos orales en guaraní que transmiten al oyente su carga de invención mítica e imaginativa o el virtuosismo de la improvisación y variación sobre los temas tradicionales, pero se leen con dificultad los relatos escritos. A éstos se les exige además linealidad y fidelidad a los hechos históricos en los que dichos relatos deberían forzosamente estar inspirados y ser su comentario, según este adusto criterio patriarcalista.

En un país donde la historia no es sino una « omnubilación en marcha », en una colectividad donde la historia ha ido despojando a sus pobladores de su lengua, de su cultura, de su cohesión, curiosamente es la historia la que marca para los lectores « cultos », en el texto escrito, las pautas de verosimilitud y credibilidad, sus líneas de pertinencia, a la inversa de lo que sucede con los textos orales. No es sorprendente pues que la edición y la increíble proliferación de folletos con temas « históricos » hayan ocupado el lugar de la literatura de ficción y constituyan ellos el cartabón para juzgar a ésta.

El lector paraguayo – no menos que el escritor – tiene muchas dificultades para adentrarse en la artificialidad de la escritura y en los mecanismos de sugestión e ilusión de las ficciones, salvo que éstas vengan respaldadas por el prestigio de autoridad de los autores extranjeros de fama. Los lectores potenciales medios y masivos de

la literatura escrita aceptan la vivacidad y la fantasía del relato oral pero rechazan la falta de verosimilitud « histórica y realista » – o la exigen, en sus rasgos más gruesos – en el relato escrito.

En la práctica, la lengua de origen indígena es por excelencia el vehículo de comunicación nacional y popular en Paraguay. Esta lengua de origen y naturaleza oral – la civilización guaraní que comenzaba a asentarse en un tardío neolítico cuando arribaron los españoles, no había llegado aún al estadio de la escritura –, sigue teniendo un neto predominio de uso, sobre todo en el área rural, frente al español o castellano que predomina en los centros urbanos. Lo que representa en términos generales que un 95 % de la población se comunica oralmente en castellano y en guaraní, y que sólo un 5 % de gente, extranjeros en su mayor parte, no habla o no conoce el guaraní.

Naturalmente los datos de carácter estadístico censal son de una fiabilidad muy relativa y no proveen sino de un reflejo parcial y por lo general distorsionado de los contrastes y discontinuidades que existen de hecho entre los ambientes urbanos y rurales y las peculiaridades de sus áreas semánticas respectivas. Los porcentajes que se acaban de dar reflejan, no obstante, *grosso modo*, la densidad y vigencia por lo menos cuantitativa de la lengua de origen indígena.

Desde el ángulo sociolingüístico, además, existe otra peculiaridad restrictiva: la que surge de una situación de conflicto, desde hace más de cuatro siglos, entre estos dos universos lingüísticos en contacto y en fricción (según los criterios de Uriel Weinreich, 1953). Esta interpenetración erosiva, deformante, ha producido el fenómeno, también recíproco de la hispanización del guaraní y de la guaranización del castellano. A tal punto, que lingüistas y etnógrafos (Cado-gan, Meliá) se han visto precisados a reclasificar el idioma formal y dominante como *castellano-paraguayo* y la lengua oral y dominada como *guaraní-paraguayo*.

A estas dos lenguas habría que agregar una *tercera lengua* o *jopará*, una mezcla o adulteración de ambas lenguas, cuyo índice de propagación en ambas zonas, la urbana y la rural, los censos no pueden dar ni siquiera aproximativamente. Esta tercera lengua no es un producto reciente puesto que se la mencionaba ya hacia finales del siglo XVIII. Martín Dobrizhoffer habla de ella y la describe en 1783. Meliá la denomina provisionalmente « guarañol » en una expresión análoga a la aplicada a otras « terceras lenguas ». Dicha tercera

lengua es en Paraguay el guaraní históricamente hispanizado en un doble proceso colonial: el de la Colonia, propiamente dicha, y el de la colonización religiosa en las Reducciones jesuíticas³.

Con respecto a los campos semánticos sectoriales entre el castellano paraguayo y el guaraní paraguayo y a las disimetrías y especificidades que corresponden a cada uno, es obvio que las mutaciones de la vida actual han ahondado cada vez más las diferencias que los separan. « La competencia actual del hablante, su léxico, su discurso y estilo están limitados por el “techo” que le ha impuesto su propia historia social y por el horizonte de realizaciones obligadas que, como norma, consagra cultural y socialmente los usos gramaticales y los repertorios lingüísticos comunicables » (Meliá, *op. cit.*).

Como lo sostenía Leonard Bloomfield al referirse al carácter unitario del proceso: « la división del trabajo, y con ella la operación completa de la sociedad humana se deben al lenguaje ». Pero la anómala división del trabajo en la Colonia y en las Reducciones evangelizadoras, así como el consiguiente choque primero entre « cristianos » e indígenas, luego entre criollos o mestizos e indígenas, produjeron las anomalías del lenguaje colonizador y, por ende, las anomalías del lenguaje colonizado.

Reparemos por ahora solamente en los rasgos caracterizadores de la lengua de origen indígena, es decir del guaraní-paraguayo actual. Esta lengua oral, pese a su dialectización con respecto a la lengua vernácula y a su hispanización lexical y sintáctica, es la que imparte aun hoy, en mi opinión, su carácter de oralidad intrínseca a la cultura paraguaya en su conjunto.

Tal sería la tercera hipótesis – implícita ya en el título de este trabajo – que estas reflexiones intentarían *mostrar* aunque resulte luego difícil *demostrar*. En este carácter de oralidad intrínseca radicaría justamente la idiosincrasia de la cultura paraguaya; es decir, ese fenómeno de la *identidad* cultural (en el aspecto de la lengua) del que hablábamos al comienzo, por otra parte tan difícil de definir, y que engloba las relaciones y co-variaciones de su vida y de su historia sociocultural. Esta hipótesis de la oralidad de la cultura podría formularse provisionalmente de la siguiente manera:

La sociedad colonial y poscolonial tuvo siempre – lo sigue teniendo en el neocolonialismo actual – el dominio de la palabra escrita; es decir, la escritura del poder, como instrumento de dominación, explotación y represión. Pero es la palabra oral la que, a

pesar de ser dominada, ha prevalecido en la entonación y especificidad comunicacional de esta cultura escindida y desequilibrada. En otros términos: frente a la palabra escrita hacedora de la norma y de la ley; es decir, frente a la escritura del poder y al poder de la escritura – como definió certeramente esta relación problemática Nicasio Perera-San Martín en su estudio sobre mi novela *Yo El Supremo* –, es el contrapoder de la palabra hablada el que ha impuesto el « tono » y la modulación interior de la cultura paraguaya. Pero en este campo de lo hablado que se va desestructurando y deformando con gran rapidez es donde se reflejan las anomalías socio-culturales más graves de la colectividad paraguaya en su doble vertiente lingüística y en la oposición: sociedad nacional/sociedad indígena; oposición en la que la « sociedad nacional », sostenida – como ya lo hemos anotado – por estructuras oligárquicas, semif feudales-patriarcales, opresivas y expoliadoras de las capas sociales más desfavorecidas, es la dominante absoluta.

« La diglosia – señala Meliá – está marcada en el caso del Paraguay por la distinta historia cultural y demográfica del castellano y del guaraní. Aunque el castellano paraguayo pueda considerarse como variante del castellano normativo, la relación no es análoga con la que el guaraní paraguayo mantiene con un guaraní hipotéticamente normalizado o siquiera estandarizado. Las interminables discusiones en los ambientes paraguayos sobre lo que sería o tendría que ser un “ guaraní puro ” o el “ guaraní verdadero ”, no son sino otro reflejo de la relación diglósica. La lengua castellana, aun con pocos hablantes en la primera colonia paraguaya, estaba sostenida por un hecho social autónomo y estable, aunque distante, cual era la vida de la lengua en la España metropolitana, de la cual se podía realimentar continuamente, aunque se dieran interrupciones más o menos duraderas en el uso del castellano dentro del Paraguay. »

« El castellano paraguayo, a pesar de sus indudables formas dialectales, recurre al español como fuente de normatividad. La lengua guaraní, por su parte, a medida que la colonia se desarrollaba, englobando y asimilando las estructuras fundamentales del sistema indígena, tenía que modificarse y readaptarse toda vez que había perdido la referencia a una ecología cultural tradicional que la pudiera realimentar. El guaraní pierde continuamente la especificidad de los hechos sociales que lo sostenían » (Meliá, *op. cit.*).

En esta situación, hablar hoy de un « guaraní puro » o de un

« guaraní auténtico », es hablar de abstracciones « eruditas » que no tienen ningún sentido. Tales denominaciones no se refieren tampoco a un supuesto estado prístino de la lengua que pudo existir idealmente alguna vez pero que con la colonización administrativa y evangelizadora, es decir encomendera y reductora, desapareció y se perdió.

El etnocidio se refiere también a las lenguas, a las culturas, y no solamente a sus portadores. « Dentro del colonialismo criollo, la entrada del castellano no logró sustituir al guaraní, pero le transformó internamente no sólo hispanizando su léxico, sino también hispanizando sus categorías gramaticales. Para fines del siglo XVIII, el guaraní criollo era una nueva realidad lingüística respecto al guaraní propiamente indígena en el momento del contacto y del que sobrevivía en las comunidades tribales apenas contactadas. Esta situación lingüística fue señalada repetidamente por escritores de aquel tiempo » (Meliá, *op. cit.*).

Josefina Plá, por su parte, al referirse a la literatura paraguaya tanto en castellano como en guaraní, confirma los efectos de este proceso de alienación: « Los escritores paraguayos cuando empiezan a aparecer en la segunda mitad del siglo XIX se ven obligados a escribir en un castellano normativo que ha dejado de ser paraguayo y en un guaraní que ya no es guaraní (*La literatura paraguaya en una situación de bilingüismo*, Estudios Paraguayos II, Asunción, 1974).

Rol de la mujer en el espacio cultural

La situación lingüística del Paraguay – sostiene Meliá – ha sido idealizada ideológicamente como simetría de mestizaje, lo cual habría « engendrado » un bilingüismo igualmente simétrico. Pero la introducción de la mujer guaraní en el sistema colonial reveló de inmediato las contradicciones de esta falsa « institucionalización » del sistema de parentesco hispano-guaraní que encubría una simple táctica de sometimiento y expoliación. Del mismo modo, el seudo parentesco mostró en seguida las restricciones y los límites de las funciones que cumplió la mujer indígena como dadora de la lengua al hijo mestizo.

« Esta sociedad (colonial) tomó a la mujer como procreadora, como transportadora y como mano de obra agrícola, con las funciones que parecía tener en el sistema guaraní; en realidad su “ valor ”

había cambiado al haber cambiado el sistema al que venía a ser asimilada y al haber sido separada de la estructura socio-cultural y económica guaraní. [...]El valor simbólico que una mujer guaraní tenía dentro de un sistema de parentesco bien estructurado, queda destruido cuando esta mujer pasa al sistema económico de venta y de "pieza" para el trabajo. Está claro que en estas condiciones la mujer no le puede dar al hijo mestizo *toda* su lengua... » (Meliá, *op. cit.*).

En líneas generales, la subordinación de la mujer no se ha modificado sensiblemente, en lo esencial, desde la Colonia hasta el sistema semifeudal y patriarcalista de hoy que por supuesto ahora es dependiente y neocolonial. El hombre continúa siendo el amo legal casi absoluto en la llamada, con cierto irónico eufemismo, sociedad nacional; sociedad en la que el 50% de los hogares del país están dirigidos por mujeres; es decir, que en no menos de la mitad de los hogares paraguayos las mujeres son jefes de familia en ausencia, abandono o deserción de los hombres de sus obligaciones familiares. Esto aparte el hecho capital de que hace más de un siglo ellas fueron las que reconstruyeron el país arrasado por la guerra de la Triple Alianza (1865-1870), tras el aniquilamiento de la población masculina.

Todo esto pese a una ya larga tradición de lucha contra tal sometimiento que se remonta, como lo hemos visto, a las rebeliones de las mujeres indígenas en la Colonia – rebeliones de las que la india Juliana fue la legendaria cabecilla –, y a los movimientos por la emancipación y dignificación de la mujer en la actual sociedad civil, de los que la abogada y docente Serafina Dávalos, en la primera década del siglo, fue la denodada precursora hoy casi olvidada; pionera que estos movimientos habrán de reivindicar sin duda algún día en toda su importancia y significación.

La situación de inferioridad discriminatoria que pesa sobre la mujer como dadora de la lengua y de la educación de los hijos y como ser humano simplemente, influye negativamente y con alcances muy profundos sobre los valores de la cultura bilingüe en constante deterioro. Esta regresión cultural corresponde al sistema corrupto y arcaico de parentesco que perdura en el Paraguay y en el que la mujer no es más que una « incapaz » legal, una « pieza » procreadora y de trabajo, muchas veces un objeto decorativo con funciones puramente sexuales en el intercambio anómalo de bienes y servicios

de esta sociedad corrompida por el poder caudillesco del hombre fuerte, del « macho » caricaturalmente carismático pero aceptado y consentido como tal.

En semejante situación está claro – como lo observa Meliá – que la mujer de la sociedad civil paraguaya no puede dar al hijo mestizo *toda* su lengua en ninguna de las dos vertientes lingüísticas, como no pudo dárselo la mujer indígena en la sociedad colonial cuando fue reducida a simple reproductora y pieza de trabajo, de venta o de trueque.

La regresión social, cultural, política y económica se mantendrá y agravará sin duda mientras exista esta desigualdad discriminatoria contra la mujer; situación que impedirá, por extensión y consecuencia, el surgimiento de una verdadera democracia pluralista con derecho al disenso y a la diferencia para las minorías, los sectores independientes y las organizaciones intermedias. Tal democracia con participación y poder real del pueblo en su totalidad y sin ninguna clase de exclusiones no podrá advenir por definición sin que corresponda a la mujer, como ser libre y soberano, la misma cuota activa de intervención y de poder – que monopoliza hoy el hombre – en todos los campos privados y públicos de la vida nacional: en la sociedad, la cultura, la política, la economía, el gobierno del país, la dirección de los hogares, etc.

El doble campo semántico

El discurso de lo rural y lo doméstico que corresponde al ámbito del guaraní paraguayo, plantea en contraposición la existencia de otro campo semántico: el universo inherente al castellano paraguayo para los usos de carácter formal, técnico y conceptual. A este universo pertenece la práctica de la literatura en el Paraguay, en sus diversos géneros y formas. Y si, por una parte, es impensable la transferencia de este « techo » lexical más o menos actualizado al guaraní paraguayo, que acabaría desintegrándolo por la invasión de neologismos que ello forzosamente implicaría; por otra parte, esta división de funciones en ambas áreas comunicacionales anula o limita de antemano, para los escritores de ficción, las opciones espontaneístas de en qué lengua escribir. No se trata de que cada uno lo decida voluntariamente o a capricho, a favor de la inspiración del momento, sino en relación con sus gustos, su formación cultural, la facilidad y

naturalidad de dominio de una lengua u otra y con el hecho de ser una u otra la lengua materna o primera lengua. Se trata de cumplir en la forma más auténtica y genuina posible con ese decisivo hecho sociocultural de ser, en su alternativa bilingüe, *elegido por la lengua*; o sea, por la más naturalmente suya, habida cuenta de que el bilingüismo supone, como conducta lingüística individual, el ejercicio de dos lenguas pero no el dominio igual de ellas.

Es evidente que un escritor bilingüe cuya lengua materna sea el guaraní y cuyas preocupaciones temáticas arraiguen en el mundo rural, podrá encarar con más felicidad y menos dificultades la elaboración de textos en guaraní. Podrá captar y expresar con más naturalidad la expresión de ese sentimiento de afectividad colectiva muy especial que se da en guaraní con su trasfondo mítico y animista, su proximidad a la naturaleza y su estructura de elementos fónicos y fonéticos.

Pese a la artificialidad de la escritura, a la desestructuración de la gramática guaraní, a una grafía deficiente y extraña que no logró estabilizar aún sus signos en sus valores fonológicos y fonéticos reales, y a los diccionarios bilingües vaciados a su vez de los valores de la especificidad etnográfica y lingüística del guaraní; pese a todo esto, los textos escritos en guaraní no anulan su carácter oral y coloquial. Este carácter es connatural de la lengua guaraní por el hecho ya anotado de que su desarrollo fue interrumpido por la colonización en su estadio de oralidad. Estos rasgos se enriquecen gracias al carácter aglutinante de esta lengua de polisíntesis que se articula sobre giros idiomáticos e infinidad de partículas sintácticas y semánticas que actúan como armónicos en constante reverberación y relación de sonidos y significaciones. Y es esta naturaleza de oralidad la que se comunica también no sólo al habla del hispano-parlante paraguayo sino también a la literatura escrita en castellano.

Distinta es la situación del escritor bilingüe cuya lengua materna es el castellano paraguayo. Su posibilidad de expresar el mundo rural en guaraní será desde luego mucho más limitada; en todo caso, más artificial. Pero hacerlo en castellano no le acarrea menos dificultades en la necesidad de trasponer, de « transculturar », el léxico, los significados, la densidad del guaraní, prácticamente intraducibles, de este hemisferio confinado en el ámbito de la ruralidad y la oralidad. Surgen entonces las inevitables traducciones literales entre paréntesis

o al pie de página, las referencias y los vocabularios, tan fastidiosos y anacrónicos en los textos de ficción.

De lo que se trata finalmente es, no de discutir interminablemente sobre lo que es o tendría que ser un « guaraní puro » o el « guaraní verdadero » – para los que han optado por escribir en esta lengua – sino de intentar establecer creativamente en los textos literarios escritos en castellano y en guaraní un movimiento de genuina intercomunicación: hacer *pasar* a la escritura naturalmente, sin forcejeos artificiales y retóricos, la entonación de la oralidad. Esto supone una tarea creativa de resemantización del guaraní, no la restauración de una hipotética pureza de la lengua vernácula, que es también una abstracción idealista. No de otro modo proceden los músicos en sus partituras clásicas o modernas con las fuentes de la música popular de cuyos veneros fluye la memoria de los sonidos y formas elementales que se condensan y transforman en continuas metamorfosis. Metamorfosis que convierten la tradición en cauces en incesante movimiento y mutación y no en formas fijas y cristalizaciones dadas de una vez para siempre. Para los escritores que escriben en castellano, se plantea la misma necesidad de hacer « pasar a la escritura » la entonación oral y coloquial de ese otro hemisferio vivo pero en constante deterioro que es el guaraní popular paraguayo. No existe otra alternativa desde el momento que el guaraní indígena ha quedado cortado como fuente de realimentación del guaraní paraguayo y de una ya imposible normatividad idiomática, que él mismo ha perdido.

La resemantización del guaraní en el contexto de la cultura paraguaya actual es también un acto de descolonización ideológica y lingüística, no sólo en la expresión verbal de cada idioma sino también, y muy especialmente, en las relaciones dicotómicas, de dominante a dominada, entre las dos lenguas; es decir, debe ser una tarea que conduzca a la eliminación del desequilibrio diglósico, de los desequilibrios sociales, de las desconexiones comunicacionales entre los dos ámbitos idiomáticos y culturales. Ello forma parte inseparable del trabajo lingüístico y literario; es decir, del arte como lenguaje y como trabajo.

Tal exigencia se formula de igual modo en la necesidad de confrontar y criticar constructivamente los proyectos que, desde el ángulo de la ideología nacionalista y etnocentrista dominante, tienden en apariencia a favorecer los « valores vernáculos »; por ejemplo, los

intentos oficiales de incorporar imperativamente a la cultura y a la sociedad nacionales los grupos y etnias dispersos, los que de este modo lo harían sólo en su condición de parias y como forzados a perpetuidad; o los proyectos de alfabetización del guaraní en la enseñanza escolar; es decir, de institucionalizar un guaraní « puro » en la enseñanza escolar, como si se tratara de la instrucción de un saber abstracto; o peor aún el programa de « educación bilingüe ». Como expresa Meliá con fundados escrúpulos : « Este programa lleva la reducción del guaraní a sus consecuencias últimas. » Y un poco más adelante : « Se puede decir que la literatura en guaraní y las políticas que la suponen, como son la enseñanza del guaraní puro y la educación bilingüe, practican de hecho la reducción y perpetúan el estado de diglosia. La lengua guaraní del paraguayo actual no ha encontrado todavía en la literatura un aliado ideal. »

Faltan aún una genuina concepción pedagógica que pueda fundamentar tal enseñanza en la correlación de los hechos de lengua con los hechos históricos, sociales y étnicos, y en la elaboración de una gramática adaptada al uso actual del guaraní. Cosas que sólo pueden lograrse adecuadamente a través de rigurosas investigaciones sobre el terreno y en contacto directo y permanente con los destinatarios de tal enseñanza.

El vacío del pasado

En este cuadro forzosamente esquemático y volviendo a nuestro tema central – la ausencia de un *corpus* de literatura narrativa –, resalta un hecho a primera vista curioso y casi anormal : pese a la riqueza de su experiencia histórica, el Paraguay no tiene aún – según ya se ha dicho – una novelística apreciable, al menos como obras representativas de esta cultura de rasgos tan particulares. Situación que los historiadores, sociólogos y críticos de la literatura latinoamericana no parecen haber tomado mayormente en cuenta. Ni siquiera al lúcido y multifacético investigador que fue Angel Rama – que dedicó a la obra de José María Arguedas y al contexto bilingüe de la literatura peruana y aún de la boliviana iluminadores trabajos, especialmente en el plano del proceso de transculturación –, se le ocurrió indagar con la misma voluntad de comprensión y clarificación la existencia de esta *incógnita del Paraguay*, según la definió como en

una alusión a un vacío cultural el político e historiador de la literatura Luis Alberto Sánchez. Y ésta es, en general, la actitud de los investigadores de la cultura cuando se trata de relevar ese enclave mediterráneo que forma el Paraguay.

La narrativa paraguaya no comienza sino a finales de la década del 30 con algunas novelas surgidas de la guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-1935). Magra producción si se considera el ciclo de la novelística boliviana – notoriamente más valioso en cantidad y calidad – que el mismo acontecimiento produjo. En la década de los 40 aparecen los primeros textos narrativos de Gabriel Casaccia a quien se puede considerar con justicia el iniciador de la incipiente narrativa paraguaya. Con un siglo de retraso, esta narrativa nace casi al mismo tiempo que la llamada *nueva novela* latinoamericana. Pero tal narrativa inaugural no es en el Paraguay más que una literatura sin pasado, en el sentido de una literatura carente de tradición, según la definición ya citada de Josefina Plá. Lo cual es efectivamente cierto e implica el hecho también ya señalado de un pasado sin literatura. Caso igualmente singular en el contexto de lo que se ha dado en llamar *literaturas nacionales* de América Latina. El vacío del pasado impidió, por ejemplo, que llegaran a este país mediterráneo y aislado, cerrado sobre sus desgracias nacionales y sociales, las corrientes culturales que habían transformado y seguían transformando las ideas, las artes, las literaturas latinoamericanas. Al Paraguay no entraron sino muy tardíamente las influencias transformadoras del romanticismo o del modernismo, por ejemplo; tardarían más aún en llegar los ecos de las vanguardias europeas de entre las dos guerras mundiales. Pero lo peor fue que, a falta de una tradición, la producción literaria en el género narrativo no llegó siquiera a dar sus primeras manifestaciones. Preocupados sus intelectuales por la « obnubilación en marcha », se desentendieron de la literatura de ficción novelesca y llenaron en cierta manera este vacío por la producción monográfica pseudo histórica como una forma de sustitución no menos fictiva.

Este hecho dio un sesgo muy particular a la evolución y a los rasgos de su literatura, de la que quedó excluida la aparición del género narrativo. Ella sólo comienza a dar señales de vida cuando las « novelas ejemplares » regionales y urbanas de los años 30 habían entrado ya en la crisis del realismo costumbrista y habían surgido en cambio las voces anunciadoras de la modernidad.

Dos lenguas sin literatura

Sobre este trasfondo remoto y presente a la vez acaso se revelen mejor algunas de las causas que han hecho hasta hoy de la literatura paraguaya una literatura ausente. Dos precisiones, al menos, han quedado subrayadas: en primer lugar, el guaraní-paraguayo no es ya el guaraní indígena aún cuando el guaraní-paraguayo actual presente todavía las características morfosintácticas y gramaticales de la lengua de origen. En segundo lugar, el castellano paraguayo dejó de ser hace mucho tiempo, por el fenómeno de fricción y de guaranización ya descrito, el castellano normalizado que con determinadas variantes regionales se usa en los demás países de habla hispánica.

En el inevitable proceso de evolución de toda lengua en situaciones históricas determinadas, la lengua originaria mantiene aún cierto grado de coherencia idiomática en los grupos tribales en que la etnia guaraní se halla dispersa sobre la tierra de sus antepasados. Sus hablantes sufren relegamiento y marginalización en áreas de « reserva » que son verdaderos campos de concentración; o sometidos al trabajo esclavo en análogas o peores condiciones que los campesinos sin tierra; o forzados a desplazamientos por desalojos compulsivos, a persecuciones, vejámenes y exterminios que configuran el largo y sistemático etnocidio del cual ya se ha hablado. Los cada vez más escasos sobrevivientes guaraníes, al igual que los componentes de las demás etnias en las dos regiones del país (Oriental y Occidental o Gran Chaco), padecen la prolongada agonía de su destrucción biológica y desintegración cultural.

Para el indio guaraní, para el indígena en general, el *enemigo* por antonomasia es el paraguayo, puesto que este criollo o mestizo, descendiente por línea paterna del conquistador y colonizador blanco, continúa siendo el dispensador y el brutal agente de todos sus infortunios y humillaciones en mayor grado aún que bajo el régimen de las encomiendas en la colonia. La denominación *teii* se ha generalizado como denominación despectiva del indio, incluso en las capas bajas de la población que rechaza así la parte de ascendencia vernácula que le corresponde. Esto en flagrante contradicción con su apego entrañable al habla de origen indígena e incluso con un sentimiento de « orgullo racial » por su ascendencia guaraní: orgullo

que forma parte del etnocentrismo patrioterista y pseudo nacionalista de estos mestizos detractores y perseguidores del indio.

El paraguayo en general, sobre todo los pertenecientes a los grupos dominantes, en particular los poseedores de la tierra, ganaderos, hacendados y cultivadores surgidos de las oligarquías del poder, son en verdad los responsables directos a indirectos de este ininterumpido etnocidio físico y cultural. Desde este punto de vista, la sociedad indígena y la sociedad nacional, al margen de los antagonismos anotados, presentan modos y grados de complejidad diferente. En el fondo, sin embargo, no pueden descartarse ciertas analogías que las emparentan en un mismo trágico destino. De nuevo es aquí donde la autorizada palabra de Bartomeu Meliá, que mucho conoce de corazón y por ciencia los problemas de base – culturales, sociales, antropológicos – de ambas sociedades, define las situaciones de la siguiente manera:

« La aplicación de las perspectivas y conceptos de la antropología al proceso total de América Latina pone de relieve las características del drama que aparece como un proceso de desarrollo incompleto y que ha producido probablemente las sociedades más profundamente fragmentadas y desintegradas del mundo. » Meliá cita al respecto el libro *The human condition in Latin America* (Nueva York, 1972), de los antropólogos norteamericanos E. R. Wolf y Edward C. Hansen que sostienen la misma tesis. « El contacto frecuente – se alarma Meliá – con parcialidades guaraníes del Paraguay Oriental me ha llevado a considerar el proceso y destino del pueblo paraguayo, de una manera angustiada, ya que este proceso presenta analogías y semejanzas alarmantes con la muerte y el fin de la cultura de los guaraníes. »

Sobre este fondo sombrío de dos colectividades que integran un país pero que se rechazan mutuamente, pese a enfrentar el mismo drama de desintegración cultural y social, la suerte de la colectividad indígena es desde luego la más castigada. Para los portadores de la palabra primigenia, el porvenir no cuenta ya sino como acabamiento definitivo. Acorraladas y acosadas estas colectividades en sus mismos fundamentos culturales, materiales y biológicos, perdura sin embargo en ellas la radiación de sus núcleos indisolubles, la unidad y originalidad de una cosmovisión identificada aún con sus costumbres y sus ritos, con sus modos de ser y de vivir. Su lenguaje se convierte entonces en un lenguaje sagrado en el que la palabra profética y

mesiánica anunciaba el fin último pero también la salvación. Sus cantos rituales, las *antiguas hermosas palabras*, expresan la aspiración de alcanzar un más allá de la muerte: de sobrevivir a ese porvenir que sólo puede anticiparse para ellos bajo la forma de un peligro absoluto.

Este lenguaje cosmogónico estructurado en símbolos y en mitos impregnados aún del animismo primordial, desborda el tiempo, al menos en la dimensión antropocéntrica que marca las características pero también los límites de las expresiones y manifestaciones de la cultura blanca. El lenguaje de las culturas indígenas entraña un sentido que anula nuestros conceptos de temporalidad y espacialidad. Forma constelaciones míticas en las cuales el sentido de permanencia funciona no como una vuelta regresiva al pasado sino como una totalidad del tiempo y de la memoria; totalidad en la que pasado y futuro confluyen en la dimensión de la palabra sagrada. Tal coherencia ha sido quebrada de pronto – tal vez desde hace siglos – por la irrupción del sentimiento de su fin último, de ese porvenir que se da para sus componentes no ya como el horizonte mítico de una sobrevivencia posible, sino como la forma de ese peligro absoluto que ya no es la muerte física sino algo mucho peor: la imposibilidad de llegar a la tierra virgen y sin mal: el *Yvy-marane'y* de los antiguos guaraníes. Aquella utopía sobrenatural de los antiguos guaraníes que se expresa en uno los cantos del *Himno de los Muertos* en que habla el Gran Padre:

« ... He de hacer que la voz vuelva a fluir por los huesos... / Y haré que vuelva a encarnarse el habla... / Cuando se pierda este tiempo y un nuevo tiempo amanezca... »

La oposición entre lo « dicho » en los cantos orales y corales y lo « escrito » en las letras paraguayas de escritura aún colonizada, señala un distingo que considero significativo: el que va de lo vivo del acervo oral, del pensamiento colectivo en continuo movimiento de invención, a lo fijado en los textos de escritura letrada, de carácter siempre individual y artificial. Lo oral se genera y recrea a sí mismo sin cesar sobre módulos genuinos, no desarticulados todavía. Lo escrito en lengua « culta » en sociedades dependientes y atrasadas como las nuestras, distorsiona las modulaciones del genio colectivo. Y esto continuará sucediendo mientras los modelos y las normas venidos de fuera no sean asimilados por el proceso de transculturación que a su vez debe ser sobrepasado y asimilado en formas auténticas

de expresión en la interioridad de una cultura. Vuelvo a citar aquí a Dostoievski quien, desde el ángulo del sentimiento nacional ruso, intuyó en profundidad hace ya mucho tiempo la naturaleza de este fenómeno: « Por fértil y constructiva que sea una idea venida del extranjero no arraigará ni se aclimatará en nuestro país mientras la propia vida nacional no consiga hacer surgir de sí misma esa idea de una manera natural como una necesidad sentida y reconocida por todos. »

El texto ausente

Como escritor de ficciones que no puede trabajar la materia de lo imaginario sino a partir de la realidad (de todas las formas posibles de la realidad, incluso de la que todavía no lo es o la que ya ha dejado de serlo), siempre pensé que para escribir relatos en el Paraguay es necesario leer antes, mejor sería decir *oír* un texto no escrito; escuchar y oír antes de escribir los sonidos del discurso oral, informado pero presente siempre en los armónicos de la memoria. Para escribir fábulas en castellano hay que entrar antes en la fábula viva de lo oral, en ese mundo escindido y bifronte de la cultura bilingüe; hay que recoger, en suma, junto con la percepción auditiva, ese tejido de signos no sólo y no precisamente alfabéticos, sino sensoriales y hasta visuales que forman un texto imaginario.

Mi iniciación en la literatura se produjo bajo la compulsión de esta doble exigencia vivencial. Bajo su influjo escribí mi primera narración. *Lucha hasta el alba*. Procedí por excavación y decantación en la materia verbal, sin saber que lo que estaba haciendo era precisamente dar forma a un fenómeno de transculturación y de transtextualización. Creo que no es un caso puramente personal y que algo semejante ocurre a los demás narradores del Paraguay.

En la literatura de este país (narración y poesía), debido a la escisión entre escritura y oralidad, este texto primero que se lee y que se oye a la vez subyace en el universo lingüístico bivalente castellano/guaraní, y emerge conflictivamente en la búsqueda de la expresión literaria. Son los sedimentos vivos de la lengua materna ancestral los que permiten una semantización nueva en su trasvasamiento a la escritura. Este es un texto en el que uno no piensa pero que lo « piensa » a uno, como sucede con la lengua misma o con la historia.

En la literatura paraguaya, las oposiciones cultura/naturaleza, tradición escrita/tradición oral, funcionan entre los ejes del castellano y del guaraní paraguayos. En estas oposiciones descompensadas que distorsionan las estructuras lingüísticas en su conjunto, es la lengua de la cultura oral la que provee la base de equilibrio entre escritura y oralidad en los textos de imaginación. En ella, en la lengua de la cultura oral, es donde está inscrito y es de donde emerge ese texto primero de naturaleza oral. Un texto arcaico y libre, latente en la subjetividad, en la afectividad emocional del individuo, penetradas por el destino de la vida social. Esta es quizás la razón por la cual, en mi oficio de escritor de ficciones he experimentado siempre, vivencialmente, la presencia crepuscular de ese texto primero, audible más que legible, que remonta del hemisferio subyacente del guaraní, y he sentido la necesidad de incorporarlo y trasfundirlo en los textos escritos en castellano; integrarlo en la escritura, si no en su materialidad fonética y lexical, al menos en su riqueza semántica, en sus reverberaciones significativas; en su radiación mítica y metafórica; en sus modulaciones que hablan musicalmente de la naturaleza, de la vida y del mundo.

En estas vivencias arraiga también mi convicción de que la cultura paraguaya en su totalidad, como expresión de una realidad en lento y complejo proceso de formación, es y seguirá siendo por mucho tiempo todavía una cultura eminentemente oral. No se trata aquí de un planteo parcial y artificial forzado por la idea a ultranza de un cierto determinismo etnocultural. Mi lengua materna o primera lengua no es el guaraní sino el castellano. Pero el trasfondo o atmósfera de la cultura paraguaya está inconscientemente teñido para todos – creo, incluso, que hasta para los que no hablan guaraní – de la naturaleza oral de esa cultura escindida.

Tampoco se trata de opciones que un escritor puede tomar con respecto a una u otra lengua. No las elige él : es elegido por ella. Lo que acontece es que, aunque escriba en castellano e ignore el guaraní, su comportamiento lingüístico en el habla y también en la escritura estará influido por esa atmósfera o trasfondo oral que sigue predominando en la cultura paraguaya. Entre los estudiosos extranjeros, Gabriel Saad entendió y explicó con claridad este fenómeno al definir los términos del antagonismo lingüístico entre la lengua maternal y la lengua de escritura enfrentadas en el relato como oposición entre *la palabra de la madre y la escritura del padre*.

Lo han hecho también en otros enfoques, desde distintos ángulos, Jacques Lenhardt y Martin Lienhard; el primero, en sus reflexiones sobre la ideología social del texto, de la escritura y la lectura en el conjunto del fenómeno cultural, como tensores socio-políticos. Martin Lienhard, en sus estudios sobre la *La cultura guaraní como « texto »*; y en especial, sobre la novelística de José María Arguedas en el contexto de la cultura quechua, así como sobre el sustrato arcaico de la cultura popular en los textos narrativos de Juan Rulfo.

A propósito de este tema o problema de la oralidad y la escritura quisiera citar dos textos de dos autores distintos y distantes que convergen sobre el carácter oral y coloquial de la escritura y lo ilustran en profundidad. Y no creo que estas citas constituyan un simple desvío comparatista; al menos no las hago con esta intención.

Uno de estos textos es precisamente de Juan Rulfo. Dice así : « Quería no hablar como se escribe, sino escribir como se habla; el que habla relata al que oye sus propios movimientos. Lo que hago es una trasposición literaria de los hechos de mi propia conciencia. La trasposición no es una deformación sino el descubrimiento de formas especiales de sensibilidad. No es una cuestión de palabras. Siempre sobran, en realidad. El dolor es doloroso para cualquiera. Lo que pasa es que entre el coro de todas las voces universales y gloriosas yo volví a oír la voz profunda y oscura. »

En una escala diferente y en el ámbito de otra cultura – la cultura popular irlandesa con sedimentos de la antigua cultura celta – la literatura poética y en prosa de W.B. Yeats, en especial la de su dramaturgia, da un ejemplo admirable de esta transculturación, aún cuando el gran poeta irlandés no poseyera – según él mismo lo confesó – como lengua materna el dialecto rural de su país, fuertemente impregnado aún por los vestigios de la cultura celta.

Consciente de ese « texto ausente » que él no poseía pero que lo « pensaba » a él, Yeats escribió precisamente en el prólogo de sus relatos *El crepúsculo celta* : « He puesto con exactitud y sinceridad mucho de lo que he visto y oído, pero nada que sólo hubiese imaginado. » Yeats habla de la Esperanza y la Memoria como de las dos dimensiones del tiempo que confluyen en la sensibilidad y la inteligencia del hombre : la « amable turbamulta antigua de los estados del ánimo nacidos del fuego ». Para el poeta irlandés, la oralidad es esa irradiación elemental de los fogones primordiales cuyo calor no desaparece y que sostiene en la ingravidez el peso de

las antiguas palabras. « Las cosas que un hombre ha oído – murmura con el acento del habla ancestral – son hilos de vida... »

En países como el Paraguay, lengua y oralidad forman un ámbito muy homogéneo que la deficiente cultura letrada y la exigua práctica literaria derivada de ella no han logrado aún equilibrar esas vertientes constituidas por *la palabra de la madre* y *la escritura del padre* definidas por Gabriel Saad. En la base y en el ápice del fenómeno domina la necesidad de la presencia del mito que consiste – según lo expresó acertadamente Roland Barthes – « en reconvertir la cultura en naturaleza, o al menos en convertir lo social, lo cultural y lo ideológico, lo histórico, en hechos naturales puesto que lo que el mito restituye, en el contexto de una cultura, es una imagen natural de lo real ».

Los escritores paraguayos, inmersos en el exilio interior de una cultura dependiente bajo el signo implacable de la represión, o dispersos por el mundo en el alejamiento voluntario o forzoso del exilio exterior, conocen y sienten el vigor operativo que se desprende de esta manera de la escritura. Saben ahora con meridiana claridad que una obra literaria vale no por su refinamiento formal y esteticista solamente, ni por las ideas y opiniones proclamadas por su autor en la forma más primaria y superficial del dogma del compromiso. Saben que una obra literaria, que una obra artística en general, vale por la verdad de las representaciones que irradia al ser concebida y construída sobre el foco de la energía social y bajo la ley del tiempo que a estas obras y a sus autores les toca vivir y expresar. Y saben, sobre todo, que ello sólo puede acontecer cuando el autor las construye sobre el eje de su libertad íntima y última. Este juego o conjugación de la energía social con la libertad individual es el que no ha sido comprendido ni practicado por el realismo socialista y otros *ismos* no menos simplistas y confusos. Y es lo que falta también para que los fenómenos de transculturación obtengan su necesario equilibrio y se conviertan en elementos de una genuina transformación.

De lo que ahora se trata es que el mito formal de la libertad sea reemplazado por la imaginación auténticamente liberadora; que la práctica de la literatura como arte y como trabajo sea más libre que nunca, y que el universo de lo imaginario emerja con más fuerza y profundidad de las fuentes mismas de la realidad y de la historia.

1. Estas reflexiones se apoyan principalmente – en lo que concierne a los problemas lingüísticos y culturales –, en los trabajos de Bartomeu Meliá, reunidos ahora en libro bajo el título *El guaraní conquistado y reducido – Ensayos de etnohistoria*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Asunción, 1986.

2. « El antiguo Paraguay habitado por los guaraníes fue durante dos siglos la tierra de elección de mesías y profetas indígenas. Ninguna, otra región cuenta con tantos otros movimientos de liberación mística. [...] Su multiplicación en el momento en que conquistadores y jesuitas establecen su dominación y se esfuerzan por destruir la antigua civilización, se explicaría por la desesperación que se apoderó de los Tupinambá y de los Guaraní. [...] Esta desesperación los habría animado a escuchar a los profetas que se levantaban entre ellos y que les ofrecían como solución la huida hacia la *tierra-sin-mal* o la venida próxima de una edad de oro » (Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Trad. española : Aguilar, 1973, Madrid).

3. Por su importancia y complejidad con relación a la cultura y lengua guaraní indígenas no se podría tratar útilmente esta cuestión en la corta extensión de estos apuntes. Me ocupo de ella en un trabajo aún inédito, próximo a publicarse : *Entre lo temporal y lo eterno – Notas sobre el sincretismo y la transculturación hispano-guaraní bajo la colonización religiosa. La entrada del guaraní en la escritura*.

RIO DE LA PLATA

CULTURAS

Publicación patrocinada por la Unión Latina

Comité Internacional

ARGENTINA : Javier FERNÁNDEZ, Ministro Plenipotenciario
BRASIL : Bella JOSEF, Prof. Univ. Rio de Janeiro
ESPAÑA : Demetrio RAMOS PÉREZ, Acad. Historia, Univ. Valladolid
FRANCIA : Philippe GREFFET, Secret. General Alianza Francesa
ITALIA : Giovanni MEO ZILIO, Prof. Univ. Venecia
PARAGUAY : Carlos VILLAGRA MARSAL, Escritor y editor
URUGUAY : Enrique FIERRO, Director Biblioteca Nacional

Comité de Redacción

Director : Paul VERDEVOYE
Secretario : Claude CYMERMAN

Fernando AINSA, Rubén BAREIRO SAGUIER, Damien BAYÓN,
Dante CARIGNANO, François DELPRAT, Nilda DIAZ,
Nicasio PERERA SAN MARTÍN, Sami YURKIEVICH

Diseño : Francisco GRAELLS
Secretario de Publicación : Héctor Fernando COLLA

Redacción

La correspondencia deberá dirigirse a :

Claude CYMERMAN

35, Boulevard Sérurier

75019 PARIS

Suscripción

Pedidos a :

Nilda DIAZ : 24, avenue du Général-Pierre-Billotte 94000 CRÉTÉIL (France)
Cheques : a la orden del CELCIRP

Precios

Suscripción anual (2 números por año) :

Francia y Europa : 140 FF

América Latina : 80 FF (giro sobre un banco de París) ó 15 \$

Otros países : 150 FF (giro sobre un banco de París) ó 28 \$

Número suelto : 80 FF

El Comité de Redacción se reserva el derecho de publicar los artículos. Los manuscritos no serán devueltos.

RÍO DE LA PLATA, Revista del Centro de Estudios de Literaturas y Civilizaciones del Río de la Plata (CELCIRP) se publica con el patrocinio de la UNION LATINA, organización intergubernamental que agrupa a 23 países de cultura latina, con sede en :

Calle Colón 8 - Zona Colonial - SANTO DOMINGO (Rca. Dominicana)

Este número triple ha sido realizado con el concurso del Fondo Internacional para la Promoción de la Cultura de la Unesco.

RÍO DE LA PLATA cuenta con delegaciones en España e Italia. Diríjase a :
Antonio LORENTE MEDINA : Universidad Nacional de Educación a Distancia, Ciudad Universitaria, MADRID.
Rosalba CAMPRA : Università degli Studi di Roma « La Sapienza », Dipartimento di Studi Romanzi, ROMA.

RIO DE LA PLATA

Ahora, le toca a la revista cumplir con sus lectores, con una salvedad : las dos entregas previstas se hicieron una, con el fin de no

ponencias leídas.
Congreso, así como la lista de participantes, con los títulos de las

número, se dio el esquema de las actividades desarrolladas en el y 25 de junio de 1986, sobre « Los años veinte ». Y al final de ese nacional realizado por la asociación en la UNESCO, los días 23, 24 revista recogerían las ponencias leídas en el Primer Congreso Inter-nacionales ». También anunció que las dos próximas entregas de la de noviembre de 1984, sobre el tema « Nacionalismos y expresiones C.E.L.C.I.R.P., en la Maison de l'Amérique Latine, los días 23 y 24 sus lectores los trabajos presentados en el coloquio organizado por el

El número 3 de *Río de la Plata*, de fines de 1986, ofreció a existiendo.

de su tercera manifestación.
Tal vitalidad tiene asimismo un doble origen : la colaboración de quienes le patentizan su confianza, mandándole artículos, y la ayuda de las personas y entidades que le permiten tener cuerpo : los suscriptores, la Unión Latina, aliada fiel, y, para este número extraor-dinario, el Fondo Internacional para la Promoción de la Cultura, de la UNESCO. A ellos debe la revista su existencia, y se la agradece...

La publicación de este número triple (que corresponde a la suscripción del año 1987, es decir, vendido al precio de un ejemplar doble) simboliza dos acontecimientos felizmente u. dos : la realización del Primer Congreso Internacional del C.E.L.C.I.R.P. en junio de 1986, y la supervivencia de la revista *Río de la Plata*, después

Intrito