



LA PALABRA GUARANÍ DESDE EL MITO DE LOS ORÍGENES HASTA LA NARRATIVA DE ROA BASTOS

Francesca Di Meglio
(Università di Firenze)

Resumen. Aunque evanescente como todos los idiomas orales, el guaraní ha sido preservado gracias a la transmisión de poemas, cantos y mitos en los que la palabra-alma *ñe'ê* está considerada sagrada, siendo un don del dios Ñamandú y un privilegiado instrumento de comunicación con las divinidades. Adoptado primero por los españoles de la colonia de Asunción y después por los jesuitas de las reducciones, el guaraní pasó a ser lengua dominante pero dominada y la fuerza de su oralidad fue reducida. En ese contexto, para salvar la tradición indígena, sus mitos y las «bellas palabras», se adoptó la estrategia del silencio hasta 1959. Augusto Roa Bastos ha intentado invertir el proceso de «reducción» del idioma guaraní, restituyendo a la oralidad la dignidad que merece, incorporándola en el texto escrito en castellano y logrando fundir las dos lenguas-almas del Paraguay.

Abstract. Evanescent like all oral languages, guaraní has been preserved through the transmission of poems, chants and myths in which the *ñe'ê* or «word-soul» was regarded as a gift from the god Ñamandú and a fundamental means to communicate with the gods. Adopted by the first Spaniards arrived in Paraguay and later by the Jesuit missionaries in their Reductions, the majority spoken language became a dominant but dominated language, and the force of its orality was subject to «reductions» through writing. In order to save the indigenous oral tradition, myths, beliefs and sacred «beautiful words» were kept secret until 1959. Augusto Roa Bastos aspired to reverse the fate of the guaraní language by making the contents, the linguistic mechanisms and the «beautiful words» of its orality dominate over the Spanish written text.

Palabras clave. Guaraní, Palabra-alma, Reducciones, Paraguay, Roa Bastos

Keywords. Guaraní people, Soul-words, Reductions, Paraguay, Roa Bastos

1. Ñe'ê: la palabra-alma guaraní

El guaraní, lengua aglutinante de tipo polisintético que desde el 1992 se ha vuelto segundo idioma oficial del Paraguay y es hablada por casi el 90% de la población, ha sido por mucho tiempo desprovisto de escritura. Como todas las culturas verbales, dominadas por el sonido y fuertemente ancladas a la oralidad, el guaraní también se ha preservado de la evanescencia inherente a su propia naturaleza gracias a la transmisión de poemas, cantos y mitos narrados por chamanes y compartidos por la comunidad entera. La palabra ha siempre desempeñado un rol fundamental en la sociedad guaraní, tanto es así que la lengua, la dicción, el arte oratorio y exegético, la habilidad de crear palabras eran dotes esenciales para volverse *karai*, jefes tanto políticos como espirituales dentro de las tribus. Sorprendentemente, el pensamiento del pueblo guaraní (que al tiempo de la llegada de los españoles se encontraba en un estadio neolítico) es rico de metáforas y abstracciones dignas de la metafísica, y está caracterizado por la atribución de un carácter sagrado a la palabra y por la meditación sobre el destino de la humanidad y sobre la inmortalidad del alma.

La palabra está considerada sagrada porque es un don que el dios supremo Ñamandú ha compartido con el hombre, mucho antes que éste fuera creado. Según la cosmogonía guaraní transmitida por los textos sagrados (Cadogan L. 1997: 32-35), el mundo fue obra de Ñamandú, quien se auto-generó de la nada. En el principio, cuando sólo existían las tinieblas primordiales y los fríos vientos originarios, Ñamandú, en el medio del caos, iluminado por el reflejo de su propio corazón y por su propia sabiduría, creó a sí mismo según una sucesión exactamente contraria a las fases del nacimiento humano, como un vegetal. De hecho, enseguida pudo estar ergido porque por primera cosa creó, a modo de raíces, sus «divinas plantas de los piés» (*yvára pypyte*) y el pequeño taburete redondo *apyka*¹. Sucesivamente, fueron creados: «el reflejo de la divina sabiduría» *yvára jechaka mba'ekuaa* (los ojos), «el divino oye-lo-todo» *yvára rendupa* (el organo auditivo), las palmas de las manos con las ramas florecidas (o sea los dedos y las uñas) y el bastón sagrado del cual surgiría la tierra; por últimos, la cabeza y el adorno de plumas emblema de la masculinidad. Posteriormente, antes que los hombres y los otros dioses, antes que la tierra y el sol, Ñamandú creó el fundamento del lenguaje (*ayvu rapyta*): la palabra como esencia tanto de lo divino como de lo humano, pero no del ser humano individual; es la palabra colectiva, de la relación humana, de la socialidad, de la

¹ En las tribus el *apyka* está destinado al descanso de los chamanes y ocupa un lugar determinante en el universo religioso guaraní, tanto que de un niño no se dice que «ha sido engendrado» sino que *oñembo-apyka* «se le da asiento», pues evidentemente *apyka* define en forma metonímica la parte del cuerpo que se sienta sobre él y expresa la forma que asume el cuerpo al ser engendrado.

solidaridad tribal; la palabra que reúne, que se expresa a través de los himnos sagrados y que se encarna en cada recién nacido. De hecho, con el término *ñe'ê*, considerado una partícula del *ayvu*, se designa no solamente el lenguaje humano, el vocablo en sí, sino también la palabra-habitante, el alma, el espíritu que penetra en el individuo desde la coronilla, se encarna en el cuerpo y lo *verticaliza*, constituyendo un ser humano como persona, *erguido* como una divinidad (o sea con el mismo estatus); sí, porque los guaraníes, estando dotados de la palabra-porción de divinidad, se consideran elegidos (y llaman a sí mismos simplemente *ava*, «hombres» por antonomasia). Cuando un hombre muere, la palabra-alma inmortal sube al cielo regresando a su demora originaria; sin embargo, los huesos del difunto se conservan en un recipiente de madera de cedro labrada en la esperanza de la reencarnación, según la promesa de Ñamandú: «*yvyra'i känga amone'êry jevy va'erä amopyrõ jevy va'erä ñe'êy*» (en la traducción de León Cadogan: «He de hacer que circule la palabra nuevamente por los huesos de quienes portarán la vara-insignia, y haré que vuelvan a encarnarse las almas») (Cadogan L. 1997: 87). *Yvyra'i* es el bastón emblema del poder masculino y *känga* el esqueleto; por lo tanto, metafóricamente: «el cuerpo de los hombres resurgirá»².

El empleo conspicuo y constante de la metáfora hace que los textos religiosos guaraníes sean extremadamente poéticos y los eleva hacia una dimensión alternativa a la terrenal. Los chamanes oradores han creado una esfera sagrada cuyo lenguaje –«*ayvu porä*» o «*ñe'ê porä*» (las «bellas palabras»)– se substituye a aquello profano, ordinario, y en la cual la creación verbal inspirada por la divinidad conduce a una transmutación lingüística del universo cotidiano: «sale el sol» (que en el lenguaje común se dice «*oê Kuaray*») se vuelve «*Ñande Ru jechaka ogueropu'ä*» («Nuestro Padre se levanta simultáneamente con su reflejo»); «entra el sol» («*oike Kuaray*») se expresa con: «*Ñande Ru jechaka Kuaray ruparéoo*» («el reflejo de Nuestro Padre va hacia el lecho de las tinieblas»); el nombre secreto de la pequeña flauta de las mujeres («*mimby i*») es «la flauta, imitación de la del Sol, que dejé en la tierra para que se diviertan aquellas que adorné con el *jachuka*»³ («*mimby karay reko rovái yvypy che remibimbo jachukáva retekué-rypé aeja va'ekue ovy'a angüä*»); la flauta de los hombres («*mimby guachu*») es «la flauta, imitación de la del Sol, que dejé en la tierra para que los cuerpos de quienes adorné con el *jeguaka* se diviertan en la morada terrenal de las imperfecciones» («*mimby karay reko rovái yvypy che*

² Alusiones a la reencarnación y a la resurrección se encuentran en muchos mitos guaraníes, como el de los gemelos.

³ *Jachuka* son las flores que llevan las mujeres en las danzas rituales (emblemas de la feminidad); *jeguaka* es el adorno de plumas insignia de la masculinidad.

remibimbo jeguakáva reteikué-rypé aeja va'ekue ovy'a anguä yvy rupa reko achy porängatu'eÿre»)(Cadogan L. 1997: 240-241). Esta es, de hecho, una tierra imperfecta, la segunda habitada por los hombres.

La primera tierra «*Yvy Tenonde*» –el paraíso donde los hombres *ava* nunca morían y vivían con los dioses en un estado de perfección (*aguyje*)– fue destruida por Ñamandú con un diluvio universal para castigar el incesto de *Karai Jeupie*, que había ultrajado los preceptos divinos. Fue entonces creada una nueva tierra, *Yvy Pyau*, imperfecta, poblada sólo por las *ta'anga*, las imágenes (casi platónicas) de los habitantes del paraíso primordial; y sobre esta tierra los hombres viven como en un limbo de sufrimiento, separados, por un mar físico y metafórico de la morada eterna del Padre al cual aspiran volver. Hacia ella antiguamente tribus enteras de millares de individuos migraban en masa siguiendo a un chamán que conducía el éxodo y predicaba el abandono de este mundo imperfecto, ilusorio y también de la parte carnal, del alma terrenal *asygua* o *ä*, el alma animal que obliga a la *horizontalidad*, hace que los hombres sean holgazanes y los mantiene lejos de su destino divino; esa liberación del peso del cuerpo se consigue con el ayuno y la danza, cuyo fin es que del individuo queden solamente el esqueleto y el *ñe'ê*. Si bailar es necesario para liberarse del peso terrenal, cantar sirve para hacer llegar las «bellas palabras» («*ayvu porä*») a las divinidades en la «Tierra sin mal» de la vida eterna, donde los guaraníes confían llegar sin morir y para nunca morir, volviendo a ser divinos, a erguirse como Ñamandú. Hoy muy raramente los guaraníes migran físicamente (desplazamiento que se volvió difícil desde la época de la conquista), pero siguen danzando incesantemente por horas y horas una danza que es una metáfora, una reproducción del estar en camino, y su deseo de llegar a un mundo eterno ha desembocado en la meditación metafísica, en la exploración de la interioridad, en la expresión del pensamiento más profundo a través de la palabra. Los guaraníes –definidos por Pierre Clastres «los teólogos de la selva»–, reflexionando sobre la miseria del mundo, intentan encontrar una explicación al por qué ellos –quienes, por compartir la naturaleza divina gracias a la palabra, se consideran los hombres elegidos– están condenados a una existencia imperfecta, incompleta, separada de la divinidad; y ven el origen del mal en el dominio del Uno sobre el mundo. El Bien, para ellos, no es el uno, sino el dos que representa la comunión entre lo humano y lo divino, «la conciliación de pares antagónicos» (Domínguez R. 1973: 102), y que designa la entereza del ser, el alcance de la inmortalidad.

Reproduciendo la neblina originaria con el humo de su pipa de arcilla (llamada «*tatachina känga*» «el esqueleto de la bruma»), el chaman traza el sendero que conduce las «bellas palabras» hasta el oído de la divinidad y vuelve

a traer sobre esta tierra el verbo divino. Las palabras, siendo el don que la divinidad ha compartido con los hombres, son también el medio de comunicación con la divinidad y tienen que ser bellas, sagradas, para que los dioses las consideren dignas de ser escuchadas; a las «ayvu porã» los chamanes señores de la palabra continúan agregando glosas, inspiradas interpretaciones exegéticas y poéticas creaciones personales; ellos mismos representan un espacio físico, un receptáculo: son el lugar del diálogo con la divinidad, de la esperanza de recibir la Palabra de Ñamandú, o sea las instrucciones para reencontrarse con él. Son ellos quienes cuentan al dios el respeto por las normas éticas tradicionales, las mismas que regulaban la vida de los habitantes de la primera tierra (el «ñande reko katu» «nuestra buena manera de vivir» o «teko porã», traducible con «religión»); cuentan los esfuerzos de vivir, los ayunos, las danzas, para que la divinidad los considere dignos – no menos que los hombres del primer paraíso terrenal – de recibir las palabras que abren el camino hacia la «Tierra sin mal» («Yvy maraê'y»), la cual no es un mito, es una realidad, un lugar físico sobre esta tierra. La esperanza y la fe en el «Yvy maraê'y» derivan del recuerdo de los antepasados y de numerosos héroes míticos, como los gemelos (el futuro Sol y la futura Luna) quienes, tras innumerables peripecias, lograron reunirse con Ñamandú en la morada eterna.

2. La supervivencia en la colonia

Desde el momento del contacto con el europeo, la esperanza de volverse inmortales se hizo clandestina, secreta. El río de la palabra-alma embocó un curso subterráneo, oculto. Ante el castellano –idioma del conquistador, de su religión católica, de la ley y de los contactos con la Corona española y el mundo exterior–, el guaraní (carente de un sistema de escritura), no obstante fuera el idioma más hablado en la colonia, se volvió lengua dominante y dominada (Meliá B. 1973: 119) –porque «se la relega al coloquio íntimo y se le niega vigencia en lo que se ha dado en llamar el mundo de la cultura» (Bareiro Saguier R. 2004: 18)– y el mestizo de madre indígena hizo de él –en palabras de Josefina Plá– el instrumento para ostentar su propia «insumisión psicológica... hilo de su peculiar laberinto y también signo y cifra de una auténtica masonería emocional y afectiva» (Plá J. 1970: 11), evidentemente adoptando una silenciosa y obstinada estrategia defensiva, de protección de su propia identidad, bien descrita por el hidalgo Blas de Lemos en el cuento *La mano en la tierra*:

Él, Blas, no había podido entenderse nunca del todo con ellos. Siempre se habían entendido mejor con la madre. Aun sin hablarle, con sólo dejarse servir por ella. Con ella conversaban a las veces en su lengua, de la cual él, Blas de Lemos, no pudo nunca ahondar del todo los secretos. Apenas erguidos sobre sus piernas, recién llegados a la vida en la tierra aquella, ellos sabían de ella infinitas cosas que para él, Blas de Lemos, serían siempre un arcano. Siempre sintió junto a ellos, aún al tenerlos en sus rodillas, que era, el de esos seres por cuyas venas su sangre navegaba irremediable, un mundo aparte en el cual él, Blas de Lemos, era el llamado a aportar la simiente, desgastándose y empequeñeciéndose en la diaria ofrenda, mientras la mujer la recogía silenciosa creciendo con ella, para amamantar luego con sus senos oscuros y largos a hijos que seguían siendo un poco color de la tierra, siempre un poco extraños, siempre con un silencio reticente en el labio tímido y un fulgor de conocimiento exclusivo en los ojos oscuros; que cuando decían *oré...* trazaban en torno de ellos mismos un círculo en el cual nadie, ni aún él, el padre, el genitor, tenía cabida; un ámbito hecho de selva y de misteriosos llamados girando en la luz taciturna de un planeta de cobre, un mundo con el cual él nunca había acabado de sentirse en lucha. (Plá J. 1996: 16-17).

Aisladas en las casas de los españoles, las mujeres guaraníes (generalmente mantenidas, en las tribus, al margen de ciertos aspectos religiosos o de dominio exclusivo de los hombres, como las funciones chamánicas) transmitieron a los hijos mestizos su propio lenguaje femenino, con todas las características que lo diferenciaban del habla de los hombres. Pero, dentro del sistema económico que las consideraba piezas para el trabajo, perdieron el valor simbólico que les atribuía el sistema de parentesco tribal (Roa Bastos A. 1988: 176), junto con la posibilidad de comunicarse con mujeres de otros grupos: como las palabras, ellas perdieron su significado fuera de las reglas de la gramática de la tribu: «la nueva lengua guaraní paraguaya está cargada de los grandes silencios de las mujeres convertidas en servidoras» (Meliá B. 1973b: 138). De hecho, sin ser más parte de una comunidad, su única estrategia de supervivencia consistió en crear un muro de silencio impenetrable alrededor del ore, el «nosotros excluyente», transformándolo en espacio exclusivo donde custodiar secretamente cuanto quedaba de los nombres sagrados y de las «bellas palabras», nunca reveladas, ni si quiera a los misioneros jesuitas.

3. Las «reducciones» jesuíticas y la revelación de los textos sagrados

Llegados a Paraguay en 1558, los miembros de la Compañía de Jesús fueron los primeros en percibir la importancia de la palabra en la cultura indígena y en comprender su relación con el poder; por eso, estudiaron el guaraní⁴, escribieron gramáticas y diccionarios, y elaboraron un sistema de transcripción, convirtiéndolo en lengua culta, oficial y escrita: un perfecto instrumento de evangelización. En calidad de idioma privilegiado de la predicación y de la persuasión, en las misiones el guaraní entró intacto, total, no vehiculado –como en la colonia– solo por las mujeres (y, consecuentemente, transmitido en forma parcial).

No obstante, las «bellas palabras» –tan poderosas que llegaron a ser consideradas demoníacas, y demasiado cercanas a la meditación teológica para no ser vistas como un obstáculo a la conversión– fueron vaciadas de significado o re-semantizadas (como en el caso de la divinidad de las aguas y del trueno *Tupa* asimilada al Dios católico). Explotando las innegables coincidencias con la religión cristiana («En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios», el pecado original, el diluvio universal, la esperanza en la resurrección, etc.) los hábiles oradores-evangelizadores lograron imponerse como nuevos *karai*, capaces ellos también de conducir a la «Tierra sin mal» del Paraíso con nuevos cantos y la Biblia en lugar de la maraca. Tuvieron éxito en la substitución cultural por dos motivos: primero porque supieron apropiarse de la palabra, aunque reduciendo su oralidad, a través de las que el jesuita Meliá ha definido las tres «reducciones lingüísticas» (Bareiro Saguier, Rubén 2007: 56), o sea la uniformidad fonológica de la escritura (que anula las diferencias dialectales), la gramática (que tiende a crear una lengua estándar, normativizada) y los diccionarios (considerados no solamente como colecciones lexicales, sino como sistemas de valores en los que las palabras fuertemente connotadas son eliminadas, traducidas o resemantizadas). El segundo motivo es que la palabra, privada de identidad, no sólo fue encauzada hacia las oraciones, la doctrina repetida y memorizada; fue también recitada y sobre todo cantada, porque los jesuitas habían entendido que la religión guaraní era –como explica Meliá (Meliá B. 1995: 34)– un «hacerse palabra», un «decirse» (*ñembo'e*) mediante el canto y la danza (ella misma *ñembo'e* ya que se la consideraba un intercambio de palabras colectivo durante las fiestas). Cantos y danzas, maracas para los hombres, bastones del ritmo para las mujeres y diademas de plumas fueron simplemente sustituidos por himnos diferentes (si bien nunca tan

⁴ El *Tesoro de la lengua guaraní* del padre Montoya es el mejor documento etnográfico sobre los guaraníes del siglo XVII.

inspirados y poéticos como aquellos tribales) y por instrumentos más complejos y sonoros. Música, danza y canto (extremadamente importantes en la sociedad indígena) hacían parte de la vida religiosa tanto cuanto misas, sacramentos, sermones y oraciones. Se cultivó también una forma de teatro religioso de tipo arcáico, y se impartió la enseñanza de la lectura en castellano y latín (lengua de las misas y de algunos diálogos teatrales) y de la escritura del idioma aborígen elaborada por los padres (hubieron indígenas cronistas o autores de libros de sermones). Sin embargo, (al contrario de lo que ocurrió con los mitos de otros pueblos amerindios) nunca se transcribieron la teogonía ni la antropogénesis de los mitos indígenas, demasiado poderosos para no representar un obstáculo a la evangelización y no ser extirpados⁵. Como afirmado por Meliá, la «letra prestada» se había vuelto «literatura prestada», una literatura cristiana en guaraní pero no guaraní, producto de una aculturación controlada que duró más de ciento cincuenta años, durante los cuales se miró al vaciamiento espiritual del indígena (Plá J. 1984: 44), quien pareció haberse olvidado del «*ñande reko*» («nuestra manera de vivir», donde *ñande* es el «nosotros incluyente»).

Y sin embargo no todos olvidaron. Muchos se dejaron bautizar fácilmente, pero nunca revelaron sus nombres sagrados, protegiendo con el silencio su íntima y auténtica religiosidad. La resistencia más orgullosa fue de la etnia Mbya, los únicos que nunca cedieron a la religión de los *juru'a* («los blancos»), convencidos que, si hubiesen vivido en la tierra imperfecta respetando las normas («*ñande reko katu*») habrían recibido de parte de los dioses las indicaciones para llegar a la «Tierra sin mal». Fueron ellos los custodios más obstinados de las «bellas palabras», que mantuvieron secretas a los blancos por siglos: «ante la agresividad reductora, la palabra religiosa, depositaria ancestral de la identidad, símbolo y clave de la supervivencia de la comunidad, se vuelve esotérica, y no se revela sino a quien ha sido aceptado e integrado como miembro del 'asiento de los fogones'» (Bareiro Saguier R. 2004: 22). El primero a quien fue revelada la religión de la palabra fue el alemán Kurt Unkel (la traducción de su obra publicada en 1914 en Berlín apareció en Paraguay sólo en 1944); pero la más vasta compilación de los textos míticos de los guaraníes

⁵«Cantos cosmogónicos y teogónicos, mitos fundacionales y actualizadores, oraciones que ponen en comunicación al hombre con sus dioses, la palabra poética, con el canto, constituye entre los guaraní el núcleo más vital, medular de la cultura, su expresión privilegiada y el esqueleto de su ser social. Quebrar ese soporte, taponar el aliento de la colectividad constituía el medio más eficaz para obtener la desestructuración de la sociedad, la mejor manera de conseguir la dominación explotadora. Era tanto más necesario acallar la voz de ese pueblo profundamente creyente –su palabra, mítica, ritual–, que las dos expresiones de la reducción colonial se hacían en nombre, o con el pretexto, de la evangelización, la enseñanza de los principios de la fe verdadera. En nombre de ello se practicaba la *extirpación de la idolatría*, la muerte necesaria de las *supersticiones falaces* o las *creencias diabólicas* de los indígenas» (Bareiro Saguier R. 2004: 19).

Mbya se debe al antropólogo autodidacta León Cadogan, quien los publicó en 1959, develando el complejo universo mítico indígena.

En ese universo que ha quedado ignoto por siglos pero ha sobrevivido (gracias a la difusión y predominancia de la lengua indígena) de una manera clandestina, subterránea y todavía vital (no sólo en las pocas comunidades puramente indígenas que han quedado, sino en la cultura mestiza del Paraguay), se ha inspirado la narrativa contemporánea, consciente –como ha escrito Roa Bastos– «de la presencia de ese texto ausente o por lo menos eclipsado que sigue subsistiendo sin embargo en la oralidad [...] un texto arcaico y libre, latente en la subjetividad individual de cada hablante, en su afectividad emocional impregnada por los sentimientos de la vida social.» (Bareiro Saguier R. 2007(I): 129). Sin embargo, incorporar la oralidad en la escritura, fundir las dos almas del Paraguay en un único texto, ha representado para los escritores un desafío muy arduo.

4. La mediación de Josefina Plá

Coherentemente con lo que había afirmado, o sea que «la emocionalidad busca la vía vernácula; el intelecto la vía hispánica» (Pla J. 1970: 12), y que «el español seguirá necesitando del guaraní para penetrar en las reconditeces anímicas» (Pla J. 1970: 12), Josefina Plá, la gran modernizadora de la cultura paraguaya, incorporó en sus páginas en castellano culto la lengua indígena sin notas a pie de página, sin glosarios, ni explicaciones, ni el cursivo que la habrían hecho resaltar como intrusa y extránea al texto, prefiriendo la técnica definida por el escritor uruguayo Horacio Quiroga del «gran desenfado». La incorporación de la oralidad permitía a la escritora de evocar, sobre todo a nivel mimético, la atmósfera guaraní, que se hace densa de significados en particular en los momentos de mayor intensidad emocional, como la rabia (expresa mediante insultos como *Añamemby*), la pena y la ternura (*anga*), el amor («*che la reina*», «*che mboraijhú*»), el dolor... El guaraní lengua del sentimiento y de la emotividad, del instinto, es generalmente expresión del mundo de los mestizos, en particular del ámbito rural.

Como había escrito en la prefación al *Pequeño Decameron Nivaclé* de Miguel Chase Sardi, Josefina Plá consideraba cada idioma una cultura y un archivo viviente, con su peculiar búsqueda de identidad y sus propuestas de contestación a los misterios básicos del ser. Acogiendo el guaraní en sus escritos, la «española de América» no incorporaba solamente el léxico, sino también las supersticiones, las creencias (como en la «*plata yvyvy*»), las figuras mitológicas y

folclóricas (como el *pora* o el *pombero*), los aspectos que la literatura culta no consideraba dignos, en búsqueda, tal vez, de esa «perla irreductible» (la traducción sería una forma de reducción) que es el logotipo de la cultura indígena (Plá, J. 1981a: 7). Si bien sinceramente fascinada por el idioma guaraní del cual a su pesar permaneció a la orilla (Plá J. 1981b: 204) y que utilizó para evocar el «sabor autóctono» (Plá J. 1984: 48) del universo mestizo, Josefina Plá estaba convencida de que el genio autóctono se encontrase, más que en el idioma, en las comunidades humanas y sobre todo en su manera de ver y en su sensibilidad, claramente influenciadas por el ámbito geográfico: una impregnación telúrica que cada escritor paraguayo lleva a costas (Plá J. 1984: 51), casi tatuado en el pensamiento (Plá J. 1984: 53). Además creía que la lengua indígena «literariamente puede ser un problema» (Plá J. 1970: 21) o sea representar una limitación para el escritor paraguayo, porque el empleo en cantidad elevada o exclusiva del guaraní habría impedido la adquisición de la resonancia universal, internacional, que solamente el español podía garantizar.

5. La recuperación del universo oral en Augusto Roa Bastos

De acuerdo con su maestra, Augusto Roa Bastos temía que el guaraní –que pone al escritor en contacto vital y emocional con su tierra, con su gente y su historia– destinaría cualquier obra al «confinamiento localista» (Roa Bastos A. 2015), haciéndola comprensible solamente para los paraguayos y muda para todos los demás. Por lo tanto, aun siendo consciente de la imposibilidad de excluir la «rica y oscura porción de nuestra realidad ambiental y espiritual» (Roa Bastos A. 2015) sin limitar su propio potencial creativo y expresivo, y a pesar de «la primacía del guaraní en el mundo anímico de los paraguayos» (Roa Bastos A. 2015), claro signo de «la permanencia subyacente o mimetizada de ciertos residuos entrañables de la cultura indígena que aún sigue modulando en secreto su impronta en la cultura paraguaya» (Roa Bastos A. 2015), Roa Bastos estaba convencido de que el escritor paraguayo no podía prescindir del uso del castellano para ser parte de la cultura hispanoamericana, actitud que Bareiro Saguier atribuía al condicionamiento debido al desequilibrio en la percepción del prestigio de los dos idiomas, dominante y dominado, que llevaría al escritor, inconscientemente colonizado, a escribir en el idioma encarnante el prestigio cultural impuesto (Bareiro Saguier R. 2007(II): 66). Por otro lado, de hecho, Roa Bastos reconocía que el uso del español como lengua escrita obliga a una parcial y restrictiva traducción del contexto lingüístico y a omitir lo que no se logra expresar, causando al escritor paraguayo un penoso extrañamiento o exilio

lingüístico. Por lo tanto, consciente del «proceso de erosión destructiva y no de integración creadora» (Roa Bastos A. 2015) entre castellano y guaraní que se roen reciprocamente delatando «incompatibilidades muy serias» (Roa Bastos A. 2015), el escritor tiene la misión «endiabladamente difícil» (Roa Bastos A. 2015) de transferir no el léxico o la sintaxis guaraní en el texto español, sino la atmósfera, el espíritu, la emoción vital.

Roa Bastos –a quien su padre, de pequeño, prohibía hablar en guaraní y más tarde el dictador Stroessner prohibió hablar a través de la escritura– tuvo éxito en esta tarea gracias a su estrategia de evocar la lengua indígena sin usar sus palabras (el léxico indígena está reducido a pocos vocablos), pero obligando al español a imitarla. Roa Bastos utilizó otra luz para escribir, como el gemelo Jacob en *Lucha hasta el alba*, quien se inventa una lámpara hecha con un frasco lleno de *muã* (coleópteros parecidos a luciérnagas), «una lámpara que no fuera como las otras y que alumbrara con otra luz» (Roa Bastos A. 2003: 384): el resultado es una literatura en castellano «*karai ñe'ê*» que refleja y transmite la oralidad del «*ava ñe'ê*» y su mundo, que ilumina en los personajes lo que persiste del «indígena carne de mitos perimidos» (Plá J. 1984: 54) los cuales, aunque no más relacionados con un ámbito existencial actual, pueden continuar a representar la raíz identitaria que el hombre y escritor paraguayo va buscando.

En *Hijo de hombre* (1960), Roa Bastos –traductor del Génesis Guaraní en 1943– hizo aflorar a la superficie prácticas y creencias populares, mitos y rituales reprimidos, latentes en el inconsciente colectivo. Aunque el epígrafe tomado del *Libro de Ezequiel* antepuesto al *Imno de los muertos* guaraní refleje una jerarquía interiorizada socialmente desde la época colonial e individualmente desde cuando la madre del escritor le leía la Biblia en guaraní, Roa Bastos la subvirtió aludiendo en toda la novela al concepto de reencarnación existente en la cultura indígena, sobrevivido infiltrándose en el catolicismo gracias a la lengua eligida por los misioneros para su «conquista espiritual» y desvelado por Cadogan: «He de hacer que la voz vuelva a fluir por los huesos...Y haré que vuelva a encarnarse el habla... Después que se pierda este tiempo y un nuevo tiempo amanezca» (en la traducción de Roa Bastos de las palabras de Ñamandu, la palabra-alma *ñe'ê* se vuelve «voz» y «habla», o sea el habla del pueblo que el escritor quiere rescatar). La chipera María Rosa canta esos mismos versos invocando la reencarnación guaraní y Gaspar Mora también sabe «que uno no acaba, que continúa en otra vida, en otra cosa. Porque hasta en la muerte se quiere seguir viviendo» (Roa Bastos A. 2011: 25): palabras que más que evocar los conceptos cristianos de la inmortalidad del alma o de la resurrección, parecen aludir a la continuidad e inexistencia de fronteras entre la

vida y la muerte típica de la religión indígena, a la negativa de los guaraníes a aceptar la pérdida de la inmortalidad, a su deseo de recuperar los atributos divinos y llegar a la «Tierra sin mal». Efectivamente, en la pareja fugitiva y en su viaje se puede ver, como notaba Josefina Plá, «un doble simbolismo en el cual hallan imagen sincrética la parodia o si se quiere la parábola de fuga de José y María con el Niño, y al propio tiempo la de una migración mesiánica: la peregrinación en busca de la Tierra Sin Mal» (Plá J. 1984: 54). Como si fueran una transposición en el texto escrito del sistema de ocultamiento y auto-represión adoptado por la religiosidad guaraní, aparecen numerosas alusiones inconscientes a la búsqueda de un lugar en el cual la muerte no exista como destrucción o aniquilación: una mítica «Tierra sin mal» que Roa Bastos metaforiza, transfiriendo su significado de misión o meta a otro tiempo y a un plano interior, político, o social (por ejemplo, para Casiano y su esposa Natí que «se arrastraron hacia la caída del sol» (Roa Bastos A. 2011: 97), como en una de las migraciones en masa de los guaraníes, es la tierra de la justicia, de la libertad y de la esperanza).

La metaforización del universo indígena se perfecciona en *Yo El Supremo* (1974) novela espejo de la realidad diglósica y bicultural paraguaya, en la cual la figura del dictador José Gaspar Rodríguez de Francia es al mismo tiempo encarnación del Dios-Padre cristiano y de Ñamandu, y también producto de múltiples desdoblamientos («Yo he nacido de mí y Yo solo me he hecho Doble», «cada uno era originariamente dual... Hasta que el pensamiento los... separó. Los partió en dos. Continuaron creyendo que eran uno solo, sin saber que una mitad busca a la otra mitad.»); desdoblamientos que parecen generados por el pensamiento guaraní, que concibe la realidad como conflicto o integración, separación o unión de opuestos (del Uno y del No-Uno), y cree en dos almas (divina y animal). El mismo Roa Bastos se esforzaba de «Siempre concebir algo, pero inmediatamente también pensar en su opuesto como complemento. Entre los dos, un arco. Somos seres de naturaleza binaria» (Roa Bastos A.-Maciel A. 2002: 69).

Como arcos que unen los opuestos (escritura y oralidad, vista y oído), Roa Bastos utiliza aproximadamente seiscientas palabras aglutinadas, evocadoras de la morfología guaraní y de las «ñe'ê porã» de los textos míticos, las cuales visivamente (como palabras-imágenes: palabras del español e imágenes o conceptos guaraníes) conectan los dos idiomas: el léxico castellano, de hecho, está plasmado a imitación de modelos conceptuales y lingüísticos guaraníes. A parte de las traducciones literales de términos aglutinados indígenas, como «Tierra-sin-mal» (*Yvy-mara-ey*) o «Árbol-de-la-palabra» («*Ywyrá-ñe'e-ry*» creado por Ñamandu), Roa Bastos impone al castellano el mecanismo de la aglutinación:

Patiño, por ejemplo, describe en escritura-imagen objetos que ha visto pero no ha entendido, como el telescopio «aparato-estrellero» o el meteorito «piedra-aerolito». Transfiriendo al castellano la estructura polisintética y aglutinante del guaraní, Roa Bastos descompone las palabras o agrega prefijos o sufijos para dar vida a nuevos significados, como en el caso de la «cala-vera» (o sea «cara-verdadera» y no «cara-falsa»), «de-celebrado», «sí-viles» (en vez de «civiles»), en el intento de volver a dar vida a un lenguaje lleno de metáforas.

La manipulación lexical, la sintáxis paratáctica con la macisa remoción de conjunciones tanto coordinativas como subordinativas, la ampliación semántica del español, el ritmo casi instintivo, la estructura rizomática misma de la obra de Roa Bastos y las reescrituras que hacen renacer un texto varias veces, miran a la creación de una nueva y fluida realidad en la cual, invirtiendo (aunque no a nivel fonético) el proceso de reducción al que el guaraní había sido sometido a través de la escritura, el texto escrito –limitado porque incapaz de reproducir gestos, sentimientos, sentidos– se funde con la oralidad y permite «rescatar la palabra viva, la palabra oral, de la fijeza cadavérica de la escritura» (Bareiro Saguier, R. 2007: 132).

Aunque privada de su imagen acústica y reducida a significado huérfano de significante, la palabra guaraní esta por todas partes en el texto de Roa Bastos, como un eco, un «aliento», «el halo de la voz» (Bareiro Saguier, R. 2007: 131): es esencia, contenido, inspiración. Y «sus personajes son seres paraguayos auténticos en su temperatura vital, ritmos sensoriales, ámbito imaginativo; por tanto portadores de mucho de lo que constituye el acervo espiritual de sus ancestros indígenas» (Plá J. 1984: 54).

En la obra de Roa Bastos la palabra vuelve a ser «*ayvu porä*»: el escritor recoge el canto quedado sin cantores, y como el chamán hombre-palabra extinguido, transforma «el concepto en imagen, la razón en poesía» Bareiro Saguier R. 2007: 132), logrando transmitir (como el anciano Macario de *Hijo de hombre*, que habla únicamente guaraní) «ecos de otros ecos. Sombras de sombras. Reflejos de reflejos. No la verdad tal vez de los hechos, pero sí su encantamiento» (Roa Bastos A. 2011: 16): la emoción vital, el espíritu indígena americano que impregna la escritura en castellano. Así, en el intento de superar las incompatibilidades entre las dos lenguas-almas del Paraguay, Roa Bastos se inspira en las fuentes culturales de ambas, las armoniza y alcanza una riqueza polifónica de contenidos que es espejo profundo de la sociedad paraguaya mestiza. Es el *ore* que logra ser *ñande*, como habría podido ser en el inspirado discurso de un *payé*. Y de hecho si en el viejo Macario se puede entrever un chamán indígena sobreviviente (Plá J. 1984: 53), que varía constantemente las voces y los sueños de la memoria colectiva que encarna (Roa Bastos A. 2011:

10), Roa Bastos lo imita, creando algunas de las posibles fábulas que la palabra portadora de mitos puede inventar (Roa Bastos A. 2011: 11). Y aunque no pueda más ser la palabra de la destruida solidaridad tribal, puede ser palabra que, no más esotérica ni oculta, tiene la capacidad de reunir.

BIBLIOGRAFÍA

Bareiro Saguier Rubén, *Literatura guaraní del Paraguay*, Asunción, Servilibro, 2004.

Bareiro Saguier Rubén, *Diversidad en la literatura de nuestra América* vol. I y II, Asunción, Servilibro, 2007.

Cadogan León, *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción, CEADUC, 1997.

Cadogan León, *La literatura de los guaraníes*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1965.

Domínguez Ramiro, «La tradición oral en Paraguay», en *Suplemento Antropológico*, v. III, n. 1-2, Asunción, CEADUC, 1973, pp. 101-107.

Meliá Bartomeu, «Diglosia en el Paraguay», en *Suplemento Antropológico*, v. VIII, n. 1-2, Asunción, CEADUC, 1973, pp. 133-139.

Meliá Bartomeu, «*El guaraní dominante y dominado*», en *Suplemento Antropológico*, v. VIII, n. 1-2, Asunción, CEADUC, 1973, pp. 119-128.

Meliá Bartomeu, *Elogio de la lengua guaraní*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1995.

Plá Josefina, *Cuatro siglos de teatro en el Paraguay*, en *Obras Completas I: Historia cultural*, Asunción, ICI- RP Ediciones, 1992.

Plá Josefina, *Cuentos completos*, Asunción, El Lector, 1996.

Plá Josefina, «Español y guaraní en la intimidad de la cultura paraguaya», en *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, n.14, 1970, pp. 7-21.

Plá Josefina, «La literatura indígena como fundamento de la literatura paraguaya», en *Suplemento Antropológico*, v. XIX, n. 1, Asunción, CEADUC, 1984, pp. 41-55.

Plá Josefina, «Leyendo el Pequeño Decameron Nivacle», en Miguel Chase-Sardi, *Pequeño Decameron Nivacle-literatura oral de una etnia del Chaco paraguayo*, Asunción, Napa, 1981.

Plá Josefina, «Rui Diaz de Guzmán: El hombre en el idioma», en *Cuadernos Americanos*, v. 238, n. 5, Sept.-Oct. 1981, pp. 192-205.

Roa Bastos Augusto, *Cuentos completos*, Asunción, El Lector, 2003.

Roa Bastos Augusto–Maciel Alejandro, *El trueno entre las páginas: diálogos entre Augusto Roa Bastos y Alejandro Maciel*, Asunción, Intercontinental, 2002.

Roa Bastos Augusto, «Escritura y liberación (La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana)», en J. M. López de Abiada – J. Peñate (editores), *Perspectivas de comprensión y de explicación de la narrativa latinoamericana*, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1982.

Roa Bastos Augusto, *Hijo de hombre*, Asunción, Editorial Servilibro, 2011.

Roa Bastos Augusto, *Problemas de nuestra novelística*, <http://www.portalguarani.com/537-augusto-roa-bastos/11897-problemas-de-nuestra-novelistica-ensayo-de-augusto-roa-bastos.html> (10/10/2015)

Roa Bastos Augusto, «Una cultura oral», en *Suplemento Antropológico*, v. XXIII, n. 1, Asunción, CEADUC, 1988, pp. 159-189.

Roa Bastos Augusto, *Yo el Supremo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.