



COLÓQUIO

Yo el supremo (1974–2014)

Augusto Roa Bastos
03 e 04 dezembro 2014

ANAIS ELETRÔNICOS

ISSN 2447-4452

Cátedras | **Augusto Roa Bastos: Literatura Latino-Americana**
Latino-Americanas | **León Cadogan: História, Sociedade e Cultura Guaraní**

Fundación
Augusto Roa Bastos

Secretaría Nacional
de Cultura PY



IMEA – UNILA
Instituto Mercosul de
Estudos Avançados

UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO AMERICANA

INSTITUTO MERCOSUL DE ESTUDOS AVANÇADOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR

EM ESTUDOS LATINO-AMERICANOS

Colóquio *Yo el Supremo* (1974-2014) - Augusto Roa Bastos

03 e 04 de dezembro de 2014

ANAIS ELETRÔNICOS



Organizadoras: Alai Diniz e Fernanda Pereira

FOZ DO IGUAÇU

2015

Coordenação Geral:

Prof^a. Dr^a. Alai Garcia Diniz (UNILA)

Comissão Organizadora:

Alexandre Nunes de Moura e Souza

Fernanda Pereira

Marcelo Kunde

Comitê Científico:

Ana Rossi (UnB)

Bruno Lopez Petzoldt

Diana Pereira

Mirta Roa (Fundación Augusto Roa Bastos-Py)

Suzy Delgado (Secretaría Nacional de Cultura do Paraguay)

Organização dos Anais Eletrônicos

Fernanda Pereira (Tradução e Formatação)

Alai Garcia Diniz (Apresentação e Revisão)

Editoração Eletrônica: Newton Camargo da Silva Cruz

Referência aos Anais:

DINIZ, Alai Garcia; PEREIRA, Fernanda (org.) – *Anais do Colóquio Yo el Supremo (1974-2014) – Augusto Roa Bastos*. Foz do Iguaçu, 2015, 120 páginas.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação do Programa Interdisciplinar de Estudos Latino-Americanos por abrigar estes Anais Eletrônicos em sua página web. À Mercedes Yazmin Lopez Lenci e à Diana Araújo Pereira que auxiliaram tanto na Coordenação de mesas como na mediação dos debates e também aos estudantes de Graduação em Música pelas guaranias: Rosana Velazquez (canto); Eugenio Gauto (violão); Svetka Ramirez (violoncello) e Viviana Jaramillo (flauta). Aos estudantes do Mestrado PPG IELA Victor Farnells pela apresentação musical de um solo de clarinete e a Marina Cantero e Bruno Oliveira pela performance “ Cadernos Privados” baseada no romance *Yo el Supremo*. Não poderia deixar de agradecer também à poeta Susy Delgado pela informação posterior ao evento no Paraguai e à Oficina de Tradução ministrada aos estudantes do curso de Guarani do Prof. Mario Villalba: *Aguyjevete* .

Seria inviável a organização desses Anais sem o trabalho de Fernanda Pereira com a tradução ao inglês de diversos resumos e a formatação inicial; assim como, no final, o auxílio do secretário do PPG IELA, Newton Camargo da Silva Cruz na edição eletrônica dessa publicação. Finalmente agradeço aos colegas que aceitaram compartilhar essa experiência ao vivo e àqueles que puderam enviar seus artigos para formar os Anais de um legado cultural e interdisciplinar das cátedras do Instituto Mercosul de Estudos Avançados da UNILA aos leitores virtuais.

SUMÁRIO

AUDIÇÕES DE PALESTRAS E VOZES DE CACIQUES MBYA GUARANI	6
APRESENTAÇÃO.....	8
NORMAS GERAIS PARA OS ARTIGOS	17
REPERCUSSÃO DO EVENTO NO PARAGUAI.....	18
ADILSON MANFRIN	
<i>CHE KE ROPYÇA: OUVIR EM SONHO: A MUDANÇA DO TEKOKHA PARA A REDUÇÃO JESUÍTA NO TEKOKHA GUASU DO GUAYRÁ</i>	20
ANA ROSSI	
LEON CADOGAN, ANTROPÓLOGO-TRADUTOR DO <i>AYVU ROPYTA: UM PROJETO ÉTICO BASEADO NO CONHECIMENTO</i>	30
ANTONIO CARMONA	
DESCIFRANDO EL LIBRO DE LOS PUEBLOS.....	40
BRUNO LÓPEZ PETZOLDT	
EN HOMENAJE A <i>YO EL SUPREMO: APUNTES SOBRE LA TENSIÓN ESCRITORAL EN LA OBRA DE ROA BASTOS</i>	50
ELOÁ SOARES DUTRA KASTELIC	
QUESTÕES IDENTITÁRIAS: STATUS OCUPADO PELOS AVÁ-GUARANI NAS SOCIEDADES INDÍGENAS	57
FLAVIO PEREIRA	
MITO E ARQUIVO EM <i>YO, EL SUPREMO</i>	66
ISEL TALAVERA	
<i>YO EL SUPREMO COMO METÁFORA DA DITADURA STRONISTA</i>	74
LUIZETE GUIMARÃES BARROS	
ROA BASTOS Y JORGE LUIS BORGES: PERSPECTIVA FILOSÓFICA DEL NARRADOR EN <i>YO, EL SUPREMO</i>	91
MARIO RENÉ RODRÍGUEZ TORRES	
IMINÊNCIA DE UMA VOZ QUE NÃO SE OUVI: ROA BASTOS, GUIMARÃES ROSA, RULFO, ARGUEDAS.....	102
ROCCO CARBONE	
HOMOSEXUALIDADES SUPREMAS: DE ROA BASTOS A CARTES.....	111

AUDIÇÕES DE PALESTRAS E VOZES DE CACIQUES MBYA GUARANI



Prof. Dr. Félix Pablo Friggeri (clique na imagem para acessar o áudio)



Cacique Ilson Soares do TEKO´A Y HOVI do Guaira (clique na imagem para acessar o áudio)



Libório García (clique na imagem para acessar o áudio)



Antonio Carmona (clique na imagem para acessar o áudio)

Apresentação

YO EL SUPREMO (1974/ 2014)

Alai Garcia Diniz

Desejo começar lembrando as vozes secularmente esquecidas e aquelas que hoje aqui estão nestes Anais por aceitarem compor um conjunto em sua diferença, dando voz ao evento. É preciso começar por elas! Escutar os movimentos indígenas potencializa a interculturalidade. Refiro-me especialmente aos palestrantes indígenas que aceitaram sair de seu espaço, perigosamente conquistado e que necessita ser defendido no dia-a-dia. No momento a luta é contra a Proposta de Emenda à Constituição (PEC 215) que retiraria do poder executivo o poder de demarcar terras para transferi-lo ao Congresso. Os depoimentos sobre as violações desses direitos; as lutas e o pensamento guarani de alguns caciques Mbya Guarani do Guaira; Terra Roxa, a voz de jovens docentes e lideranças Ava Guarani do Tekoha Ocoí estão aqui nos Anais e podem ser ouvidos na íntegra. Aos caciques Ilson Soares; Liborio Garcia do Guaira; a Casemiro Pereira Centurião e a Delmira Peres do Tekoha Ocoí e a todos que contribuíram com a potência de sua fala na batalha do cotidiano, meu eterno agradecimento.

O evento *YO EL SUPREMO* (1974/2014) ocorrido entre os dias 03 e 04 de dezembro de 2014 que unificava atividades de duas cátedras: **León Cadogan e Roa Bastos** do IMEA – Instituto Mercosul de Estudos Avançados, foi um modo de ativar a discussão sobre a obra de Augusto Roa Bastos (1917-2005), na Universidade Federal de Integração Latino-Americana e mostrar conexões interdisciplinares e a amplitude de sua escritura, bem como ressaltar o trabalho pioneiro de Leon Cadogan e mostrar como é possível colocar em diálogo a obra mítica *Ayvu Rapita* (1959) com o romance *Yo el Supremo* (1974), após quarenta anos de sua publicação. Literatura e mito potencializam relatos que povoam os imaginários da Tríplice fronteira e que se transformam, deslocam-se e implicam trânsitos culturais.

A partir desse colóquio que reuniu pesquisadores paraguaios, brasileiros e argentinos de diferentes áreas instalou-se uma proposta interdisciplinar que tinha como prioridade colocar em diálogo a oralidade e atualidade das vozes de caciques e ativistas indígenas com a base histórica, social para circular os temas que outorgaram a Augusto Roa Bastos, um dos maiores prêmios de Literatura: o Prêmio Cervantes, em 1989.

1. Ouvir o tempo

Unificar as atividades de duas cátedras: León Cadogan e Roa Bastos do IMEA – Instituto Mercosul de Estudos Avançados, partindo de uma temática que se aparentemente parecia estar apenas pautada no romance – *Yo el Supremo* (1974) do escritor Augusto Roa Bastos, tinha como finalidade perscrutar sobre o tempo presente.

Por que retirar do armário um romance como *Yo el Supremo*, um romance após 40 anos de vida?

O que empresta especial interesse a esse objeto, que aparentemente é um livro sobre um político paraguaio? Salvador da pátria, revolucionário da independência, fundador da primeira república do Rio da Prata, figura polêmica entre herói e ditador, José Gaspar Rodríguez de Francia que viveu no século XIX, governou de 1814 até sua morte em 1840: Karáí Guasu, o que tem a ver esse personagem histórico com você, leitor; com o cacique Ilson Karáí; com o professor; com aquele jovem que não o leu ainda? Tudo!

Neste texto, em rápidas pinceladas tentarei trazer a obra para o nosso convívio da área para a disciplina.

2. Hermetismo de Yo el Supremo

Muitos já dissertaram sobre essa obra, aparentemente, hermética, para aqueles que desejam ler sem esforço para pensar, imaginando encontrar uma estrutura romanesca linear, que caiba num vão do dia, no meio de uma espiada à rede de relacionamentos; no intervalo de um videoclip. Até dá! Caso se entenda que pouco a pouco a obra exigirá mais espaço para penetrar no recôndito espaço do leitor que aceita o pacto para navegar em uma cartografia do imaginário que usa o fictício das digressões como um palimpsesto ou capta os relatos que do guarani passa de boca em boca, no corpo a corpo com as letras.

Como um dos relatos do chamado romance dos ditadores, ao lado de Gabriel García Márquez com *El otoño del patriarca* (1975) ou Alejo Carpentier com *El recurso del Método* (1974), entre outros, o importante para o evento não seria exatamente o de reforçar ou o de mostrar como se desenvolveu este subgênero de estudos tradicionais da área, encontrado em compêndios de história da literatura latino-americana, mas seria mostrar como a partir do imaginário criado pelo discurso literário seria possível cruzar e transcender barreiras disciplinares. Como?

3. Em transe, transito

Vale mais a pena conferir o fio que percorreu o evento. A começar pela oficina de Tradução “El Guaraní y la desde y hacia el bosque de la metáfora” de Susy Delgado, poeta, tradutora e atual Directora de Lenguas da Secretaria Nacional de Cultura do Paraguai, que atingiu um público diferenciado com estudantes do curso de Guaraní, ofertado aos técnicos da UNILA e coordenado pelo Professor Mario Ramão Filho. Também foi a partir da Secretaria Nacional de Cultura do Paraguai o registro da repercussão jornalística internacional sobre o evento e que aqui também reproduzimos.

A palestra de abertura foi realizada por um convidado, o professor de Política, Felix Pablo Frigerio que trouxe à baila, com rigorosa competência e uma reflexão contundente as condições sub humanas em que vivem e a relevância do movimento indígena na América Latina. Coube ao professor Paulo Renato Silva estabelecer a conexão histórica entre passado - o ano de 1974, em meio à ditadura de Stroessner e o exílio de Roa Bastos e o presente dos últimos acontecimentos no Paraguai que trouxe de volta o autoritarismo com o retorno do Partido Colorado ao poder em 2013. As duas marcas históricas do evento foram articuladas de outro modo por Rocco Carbone ao discutir literatura e política, relacionando o autoritarismo criticado por Roa Bastos, com a questão histórica de perseguição aos homossexuais no regime de Stroessner, apenas divulgados na contemporaneidade de um Paraguai que começa a retirar algumas máscaras. O que a comunicação da pesquisadora Marisa Amaral observou com os dados e sessão de fotos foi o preconceito que denota a falta de condições de vida e a falta de direitos mínimos de sobrevivência dos indígenas no Paraguai.

Além de interdisciplinar, também do âmbito geopolítico foi a contribuição do professor e pesquisador paraguaio José Manuel Silvero, da Filosofia que trouxe uma abordagem sobre o aparente conflito entre Pierre Clastres e León Cadogan, que, ao invés de ser rotulado como um plágio realizado por Clastres do livro *Ayvu Rapita* de Cadogan, é, de fato, de outra índole, como revela o estudo de José Manuel Silvero a ser conferido em um dos capítulos destes Anais. Da ordem da assimetria cultural existente entre escritura e oralidade e que acompanha a discussão desde o título ao conjunto do artigo de Mario Rene Rodriguez são as vozes que não se ouvem e que alguns escritores descortinam na competente proposta de comparação entre as obras de Roa Bastos; Juan Rulfo, José Maria Arguedas e João Guimarães Rosa.

Com as epidemias advindas do contato com os colonizadores e jesuítas no *teko Guasu do Guaira* como os indígenas se defendiam? A partir de seu próprio modo de buscar a cura dos males e de seus próprios conhecimentos como o das experiências de ouvir em sonhos *Che Ke rapyça* que tomavam suas decisões. Em narrativas dos jesuítas, Adilson Manfrin analisa em seu capítulo tais estratégias que serviram para tomada de decisões como o de deslocamento da *teko* para a redução missioneira de *Nuestra Señora del Loreto del Pirapó*.

A reflexão da professora da UNIOESTE Eloá Soares D. Kastelic trouxe os conflitos linguísticos oriundos da circulação de falantes das línguas - Guarani e Portuguesa estudada entre os Ava Guarani da região da Tríplice Fronteira, dando voz ao movimento indígena e comparando a prática da Educação indígena com os direitos legais como cidadãos e com a nova geração que utiliza um outro idioma como o Guarani.

Bruno L. Petzoldt lida com a narratologia ao discutir como em *Yo el Supremo* é possível ler o romance como a problematização da “historia de uma narração” e uma metalinguagem que aponta para uma complexidade bipolar do bilingüismo como visão de mundo.

Com Antonio Carmona, presidente da Fundación Roa Bastos e reconhecido jornalista paraguaio apresenta-se a escritura e reescritura do mito José Gaspar Rodriguez de Francia que como Sísifo vai sendo compilado, reinventado a cada

época e que na obra *Yo el Supremo* se vuelve palimpsesto na compilação de diferentes registros orais e escritos, fingidos ou não.

O capítulo da pesquisadora e docente da UnB, Ana Rossi tem como foco a tradução da obra *Ayvu Rapita* de Leon Cadogan no processo de transformação semiótica que ao passar da oralidade à escritura possibilita a reflexão sobre a questão ética.

Uma viagem pelo tempo é o que propõe a professora Luizete Guimarães Barros da UEM, também estudiosa do romance histórico em uma arguta reflexão sobre o autoconhecimento em *Yo el Supremo*. Apoiando-se em referenciais como Derrida; Jorge L. Borges e Schopenhauer levanta o tema de como a literatura (no caso o romance histórico) pode forjar os fatos, parodiar o conhecimento e submeter a história à perspectiva, ou ao desejo do Eu (*Yo, el Supremo*) enunciador. E com um propósito de reler a história do Paraguai, Izel Talavera lê a obra de Roa Bastos quarenta anos depois como uma metáfora que, em realidade, interpelava a ditadura de Stroessner.

4. Divulgação

O legado desse colóquio revela como um romance continua propondo em cada leitor diferentes abordagens da obra e com estes Anais, um pequeno evento localizado na Tríplice Fronteira pode obter amplitude a partir dos Anais eletrônicos e ir alimentando outros enigmas sobre o alcance da interdisciplinaridade proposta.

Os trânsitos culturais que a interdisciplinaridade combina ao tratar do poder ficcionalmente e no presente com a assimetria cultural que subjuga, desloca e reprime outras culturas, línguas e costumes permitem oferecer a uma obra rotulada como subgênero da literatura latino-americana (*romance de ditadores*), após quarenta anos a transposição de limites disciplinares, geopolíticos e temporais.

Leon Cadogan, antropólogo autodidata como Nimuendaju, residente no Paraguai, partiu de uma prática pioneira no campo para construir um objeto de conhecimento sobre as bases da epistemologia que comanda os hábitos sagrados e cotidianos dos Guaraní do Guairá: *Ayvu Rapita*, obra tão pouco debatida nas universidades, em cursos de Letras da região. Recorrendo a informantes orais e adotando procedimentos especiais em sua “tradução” do oral para o escrito; do guaraní para o Espanhol, continua ainda desconhecido nos meios literários. O pioneirismo em criar um modelo tradutório entre a oralidade à escritura implica fazer a mediação

intercultural... E Leon Cadogan traiu ao ouvir os mitos, os hábitos Mbya Guarani, traduzindo-os aos não-indíós e sofrendo as conseqüências deste ato?

A pergunta permanecerá, mas é graças à tradução e publicação de *Ayvu Rapita* que hoje é possível oferecer às lideranças do Guaira o velho livro, por exemplo, ao cacique Ilson Soares para que nos dê sua opinião e algum dia comente se o sagrado ali traduzido em *Ayvu Rapita* implica, não uma tradução, mas uma traição discursiva, baseada na velha fórmula de apropriação cristã dos mitos; ou se, pelo contrário, contribui como memória dos Mbya Guarani que pode aprofundar hoje o conhecimento das lideranças políticas e espirituais da região sobre um pensamento ancestral de outros líderes?

A marca do evento só vai poder ser analisada a partir da repercussão junto a jovens estudantes, docentes, internautas em geral, que possam se interessar também por chaves de leitura para um texto reconhecido da comarca cultural do Rio da Prata *Yo el Supremo* e que transcende a limitação nacionalista do campo da literatura ou a outro desconhecido como *Ayvu Rapita*. Mas, além disso;

Yo el Supremo, por ter sido escrito durante a primeira fase de exílio de Roa Bastos em Buenos Aires, permite um diálogo entre passado e presente; a subjetividade, o arquivo e a memória; o pensamento Guarani e sua resistência; a tradução e as poéticas ameríndias; o repertório como patrimônio intangível, sem apartar-se das questões contemporâneas referentes aos direitos territoriais que transformam os indígenas, em deslocados, sem terra ou invasores de seus territórios ancestrais usurpados pelo capital expansionista no campo.

5 . Documentando a voz

Concluindo, o evento contou com o pré-lançamento do documentário *Guataha* (2014), dirigido por Clarissa Knoll, que tentou propor uma prática audiovisual (de mediação) para dar visibilidade às poéticas ameríndias, no caso a Ava Guarani de Tekoha Ocoí. Entendendo o repertório como patrimônio intangível, o filme pretende trazer questões contemporâneas referentes aos direitos territoriais que transformam os indígenas em deslocados, sem terra ou invasores de seus territórios ancestrais, usurpados pela hidroelétrica necessária para regar o capital expansionista no campo.

Em um balanço posterior fica a percepção de que eventos interdisciplinares como esse que se propôs a imbricar duas cátedras (Cátedra Latino-Americana Augusto Roa Bastos de Literatura & Cátedra Latino-Americana León Cadogan: História, Sociedade e Cultura Guarani) dependem ainda de que se invente uma cultura, na UNILA, o que demanda tempo e outras práticas. No entanto os Anais têm a finalidade de dar continuidade a essa proposta, a fim de que a oralidade das lideranças indígenas do Guairá; os artigos dos pesquisadores diminuam a sensação de ter atingido ainda poucos estudantes ou interessados. É certo que, ao longo dos dois dias de debate, o pico de público, provavelmente, tenha atingido ao redor de cem pessoas na Câmara Municipal de Foz do Iguaçu, entretanto, o evento pode ter sido o primeiro de uma série que combine a literatura como produto simbólico que possibilita a interação com outras áreas que vão do saber ao poder e vice-versa. Precisamente porque o romance *Yo el Supremo* não se centraliza apenas em um personagem histórico do Dr. Francia, não trata exatamente da história de um político, mas fala ao eu de qualquer um de nós, que podemos esquecer da solidariedade e do tratamento digno que é preciso conferir aos demais e, sermos, sem perceber, um ditador (a) para o outro. Mas também não é só isso o que *Yo el Supremo* cria. Ele conta o perigo de um discurso sem escuta, aleatório, de uma só via, a do monólogo, que funda o medo e pode estar sempre presente à espreita, se não nos acautelarmos! Foi Antonio Candido quem disse que a literatura era um direito de todos os cidadãos porque nos humanizava. A arte confere humanidade ao ser humano, por isso é preciso ampliar a idéia de literatura para o conceito proposto por Wolfgang Iser, “como aquilo que torna presente o que está ausente, graças ao conhecimento e à memória.”

Deste modo, o fio que percorreu o evento consistia em reunir reflexões sobre o real e o simbólico, o fictício e o imaginário e outros elementos da realidade atual como a resistência indígena no Paraná que ao divulgar sua luta pela sobrevivência de costumes; pensamentos ou poéticas ameríndias estariam dialogando com projeções inseridas na obra de Augusto Roa Bastos. Vale mais o exemplo. No discurso do xamã Guilherme Tupã Ñevangaju Rocha há o mito da criação dos Ava Guarani. A literatura se abastece de mitos. Há quem diga que a literatura ocupou na modernidade o papel dos mitos. No romance se oferece como um relato dos Nivacle

o mito das três almas. O espaço pluriétnico em que desponta uma racionalidade não ocidental articula-se- na obra *Yo el Supremo* e com seu discurso enciclopédico os fragmentos se mesclam aos silêncios, operando-se, entre múltiplos “Yo”, que semelhante à capacidade dos xamãs de penetrar em diferentes mundos.

Há quem veja na literatura que opera, em fluxo aberto, no tempo e no espaço, entre múltiplos “Yo” a articulação de elementos premonitórios como a ideia de que:

“El Paraguay es el centro de la América Meridional, núcleo geográfico, histórico, social, de la futura integración de los Estados independientes en esta parte de América. La suerte del Paraguay es la suerte del destino político americano (ROA BASTOS,1997:107).

Pensamento como o veiculado acima também cabe na literatura como discurso que congrega a memória mítica ou profética, o que, em vista de alguns fatos políticos do último lustro, que teriam no golpe parlamentar contra o presidente Fernando Lugo, no Paraguai em junho de 2012 o início de uma orquestração que, em diferentes tentativas tenta criar um clima de instabilidade política em países do Cone Sul. No Brasil, por exemplo, começa com uma onda que se aguça em junho de 2013 e sofre agora, em 2014, em pleno período pós-eleitoral uma rejeição do resultado da eleição para criar uma crescente suspeição que, significativamente, se articula à maioria parlamentar no Congresso (em oposição à presidência) e que, paradoxalmente, aposta no menosprezo às instituições democráticas de um Estado de direito que deveriam defender. Elementos de manipulação do poder político em diversos espaços latino-americanos confirmam a necessidade de uma leitura atual de *Yo el Supremo*.

Deste modo entre as reflexões que foram propostas e que aqui figuram a começar pelos discursos orais funcionariam como *Peme'ẽ jevy ore ñe'ẽ* (Devolva nossa palavra!) para dar continuidade à tarefa pioneira de Leon Cadogan que nos interessa também destacar não apenas como as vozes da resistência indígena na Tríplice Fronteira como também a de nos ensinar a pensar a partir de outro paradigma como o do cacique Ilson Soares do Teko'a Y Hovi do Guaira; entre questões antropológicas e interculturais que envolvem a recepção da obra *Ayvu Rapita* (1959) de Leon Cadogan.

Soterrado no coração da América meridional constituiu-se um povo originário das culturas tupi-guarani da qual somos também oriundos e de uma colonização que ainda não terminou. Ao falar da história do Paraguai, Roa revisa um panorama de quinhentos anos.

É Angel Rama que atribui à obra um tom iracundo que não se refere apenas ao Doutor Francia, mas também ao autor cujo combate não se estabelece com a sociedade, mas com a literatura e o meio intelectual em que viveu em seus tempos de exílio. É uma tarefa complexa levar adiante uma literatura viva, feita de mitos, oralidades, compilações e crenças, profecias e relatos. Por isso há dois debates que se superpõem e se confundem no livro: o do Ditador e o do Escritor, Cada um dos dois rumo adiante com seu espírito beligerante e cumpre sua própria luta seus campos específicos.

Foram atingidos jovens estudantes, técnicos, docentes, bem como leitores em geral, interessados não apenas em chaves de leitura para um texto reconhecido da comarca cultural do Rio da Prata? O evento foi capaz de transcender a fronteira da disciplina literatura para a interdisciplinaridade? Houve compreensão de uma necessidade de transcender a fronteira nacionalista que tradicionalmente se impõem ao campo da das humanidades e da literatura, em particular?

Assim *Yo el Supremo*, escrito em Buenos Aires, durante a primeira fase de exílio de Augusto Roa Bastos permitiria um diálogo entre passado e presente; a ficção, o arquivo e a memória; o pensamento Guaraní em *Ayvu Rapita*, sua tradução e o discurso de uma luta real no século XXI, de vidas que atuam com base a uma resistência cotidiana.

As questões antropológicas e interculturais que envolvem a recepção desse Popol Vuh da Tríplice Fronteira de Leon Cadogan exigem pesquisas e diálogos atuais que contem, implicitamente, a necessidade da escuta às vozes Guaraní cuja semente da palavra cobra vigor na luta pelo direito de viver, pensar e criar: *Kuaarara*.

YO EL SUPREMO (1974-2014)

Normas Gerais para os Artigos

1. Artigos em Guarani, Português ou Espanhol.

DETALHES: Margens à esquerda; em espaço 1,5 e fonte Times New Roman 12.

2. Os artigos deverão ter entre 7 a 15 páginas, incluindo as referências bibliográficas e notas.

3. Com resumo e abstract de no máximo 200 palavras e com Palavras chave - (até 5) em português/espanhol/ guarani ou inglês

4. Na elaboração dos textos, favor observar os itens abaixo:

- citações com mais de tres linhas devem ter recuo de 4 cm da margem esquerda e com fonte Times New Roman 11, sem aspas.

-até tres linhas aspas duplas.

-palavras estrangeiras, títulos de obras e neologismos em itálico.

-pede-se reduzir ao máximo o uso de rodapé.

-fontes citadas indicar ao final da frase. (SOBRENOME, ano de publicação e número da página com referência bibliográfica completa no final do texto).

• Livro: SOBRENOME DA/O AUTORA/OR DA OBRA, Prenomes. Título da obra (itálico): subtítulo. Número da edição. Local de Publicação: Editora, ano de publicação.

• Capítulo de livro: SOBRENOME DA/O AUTORA/OR DO CAPÍTULO, Prenomes. "Título do capítulo". In: SOBRENOME DA/O AUTORA/OR DA OBRA, Prenomes. Título da obra: subtítulo (itálico). Número da edição. Local de Publicação: Editora, ano de publicação. Páginas inicial e final do capítulo.

• Artigo de periódico: SOBRENOME DA/O AUTORA/OR DO ARTIGO, Prenomes. "Título do artigo: subtítulo". Título do Periódico, número do volume, número do fascículo, páginas inicial e final do artigo, mês e ano.

Foz do Iguaçu, 07 de janeiro de 2015

Alai Garcia Diniz

Mirada múltiple al legado de Yo El Supremo se ofreció en Foz de Yguazú

9/Dec/2014 - por Susy Delgado

“A 40 años de la publicación de la novela Yo el Supremo (1974) de Augusto Roa Bastos (...), qué tránsitos culturales o debates contemporáneos se pueden ofrecer sobre uno de los relatos de la llamada *novela de los dictadores* para trascender las barreras disciplinares, geopolíticas y temporales?” Esta es la pregunta que motivó la organización del Coloquio organizado por las cátedras León Cadogan y Augusto Roa Bastos de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana de Foz de Yguazú, Brasil, realizado días pasados.

El encuentro reunió a intelectuales, escritores y académicos de Brasil, Argentina y Paraguay, contando entre estos últimos a participantes de la Fundación Roa Bastos, la Universidad Nacional de Asunción y la Secretaría Nacional de Cultura. Una participación especial correspondió asimismo a un grupo de indígenas mbyá guaraní y avá guaraní de diversas comunidades del Estado de Paraná.

En dos intensas jornadas cumplidas entre el 3 y el 4 de diciembre se desarrolló un programa que se propuso revisar las huellas de la gran obra roabastiana en las cuatro décadas transcurridas desde su alumbramiento, asumiendo este análisis como punto de partida para establecer la interrelación entre pasado y presente, la vigencia del autoritarismo que inspiró las novelas como Yo el Supremo, el papel de las lenguas y del patrimonio intangible en el registro de la memoria y en el espectro socio-cultural de ayer y de hoy.

Eloá Soares Kastelic, de UNIOESTE, con una conferencia sobre “Cuestiones identitarias entre los Guaraní”, marcó el punto de partida de la serie de mesas redondas y paneles que se sucedieron en torno a temas como “Brasil/ Paraguay: de historia y derechos”, “La voz guaraní de la resistencia en la lucha, la poética y el pensamiento”, “Tiempo, memoria y poder” y la que asumió el título del encuentro y de la obra que se constituyó en el eje del mismo: Yo el Supremo. La destacada investigadora franco-española Carla Fernandes ofreció una video-conferencia titulada “Poética y política del olvido en Yo el Supremo” desde Francia, y el programa se complementó con un Taller sobre “El Guaraní y la Traducción” a cargo de Susy Delgado, Directora de Lenguas y Culturas Indígenas de la SNC, y diversos números artísticos cumplidos en la clausura del encuentro. La hija del escritor homenajeado, Mirta Roa, llevó la imagen más personal y de entrecasa de Roa Bastos, con anécdotas y canciones familiares que fueron muy celebradas por el público.

El coloquio Yo el Supremo (1974-2014) se convirtió en una amplia tribuna donde se respondió con creces a la pregunta inicial del encuentro, demostrando la plena vigencia de la obra de

Roa Bastos que se erigió en materia de análisis multidisciplinario sobre la figura de los dictadores latinoamericanos y su nefasta herencia cuyas rémoras persisten hasta el presente. La coordinación del coloquio correspondió a Alai García Diniz, docente e investigadora de UNILA que ha estudiado profundamente y ha organizado una serie de importantes seminarios dedicados a la obra de Augusto Roa Bastos.



<http://www.cultura.gov.py/lang/es-es/2014/12/mirada-multiple-al-legado-de-yo-el-supremo-se-ofrecio-en-foz-de-yguazu/>

CHE KE ROPYÇA: OUVIR EM SONHO: A MUDANÇA DO TEKOKHA PARA A REDUÇÃO JESUÍTA NO TEKOKHA GUASU DO GUAYRÁ.

ADILSON MANFRIN¹

No início do século XVII na região do *tekoha Guasu doGuayrá* na América espanhola os Guarani estavam em crise, sofriam com as epidemias que geravam grande mortandade no contato com os não índios e desestruturava a organização social de base nuclear das famílias extensas. As narrativas Guarani missioneira trazem a produção de experiências de *Che Ke rapyça*: ouvir em sonho, que as mesmas evocam na vida dos Guarani e demonstram que em momentos de crise, pensaram o destino, a partir dos conhecimentos próprios, as estratégias de alianças. E, é o conhecimento e a ação do *Topehyi*: do sonho, que conduzem os Guarani para a tomada de decisões na mudança do *tekoha* para a redução jesuíta de *Nuestra Señora del Loreto del Pirapó*.

ÑE'EMBYKY: Pe ñepyrû aryvusu XVII PE Tekoha Guasu Guairagua jerere Tetã Guasu América Espanhagua umi Ava guarani ohasa asy, Oñandu karai mba'asy há heta omano. Ou rire umi karai tetã ambue pegua ombyai Ava reko tekoharupi. Umi Ava mombe'u karairupi omombe'u mba'éichapa PE Che kerajapysaka terã kerajapysaka upéa oñanduka PE teko Ava guaranipe há ohechauka PE jeiko asyjave oñamindu'u hagua PE henonderãre ikatupyryrupi há johaihu pavêguirupi. Pe arandurupive ha kera jehechaháicha Avakúerape ikatuhãguicha omoambue PE tekoha ombosa'ive terá opa hagua umi karai Señora Del Loreto Del Pirapopeguava.(Tradutora **Delmira de Almeida Peres indígena Ava Guarani do tekohaOcoy**).

Palavras-chave: História, Sonho, mudança, *tekoha*, Guarani.

CHE KE ROPYÇA: LISTENING IN A DREAM: MOVING FROM TEKOKHA TO THE JESUIT REDUCTION IN TEKOKHA GUASU OF GUAYRÁ.

In the early seventeenth century in the *tekoha Guasu of Guayrá* in Spanish America the native Guarani were in crisis, suffering from epidemics that generated great slaughter in contact with non-indigenous and changed the structure of the nuclear based social organization of the extended families. The missionary Guarani narratives bring the production of *Che Ke rapyça* experiences: to listen in a dream, that they evoke in the lives of the Guarani and demonstrate that in times of crisis, they thought their destinies using their own knowledge alliances strategies. And, it is the knowledge and action of *Topehyi*: from the dream, leading the Guarani to decision-making when moving from *tekoha* to the Jesuit reduction of *Nuestra Señora del Loreto del Pirapó*.

Keywords: History, Dream, change, *tekoha*, Guarani.

¹Ms. História, na Linha de Pesquisa de História Indígena pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS. Professor de História e Coordenador Regional da Educação Escolar Indígena/NRE/Foz do Iguacu/SEED/PR.

CHE KE ROPYÇA: OUVIR EM SONHO: A MUDANÇA DO TEKOKA PARA A REDUÇÃO JESUÍTA NO TEKOKA GUASU DO GUAYRÁ.

A perspectiva da resistência indígena tem relação fundamental com as discussões que vinham sendo feitas no decorrer do séc. XX e no início do séc. XXI, demonstrando que os indígenas reagem diante das situações impostas pela sociedade vigente, buscando espaços de sobrevivência, enfrentando, diante do atual contexto social, o problema das desigualdades. Várias formas de resistência, como o xamanismo, a fuga para as matas, as guerras e a política de alianças, foram consideradas pelos historiadores como estratégias indígenas para continuarem freando o processo de aniquilamento da sua sociedade. Porém, a imagem do indígena que se veicula, além de ser extremamente negativa e preconceituosa, não o apresenta como sujeito de sua própria história, ou seja, “por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram.” (CUNHA: 1992,18) Essa visão deve ser modificada por pesquisadores e cidadãos comuns, permitindo e propiciando uma compreensão profunda do mundo Guarani, inclusive para que nos desvencilhemos de nossos preconceitos de historiadores e para narrarmos a história na perspectiva indígena.

Esses novos preceitos só se tornaram visíveis depois de um renovado diálogo entre a antropologia e a história, oferecendo novos métodos que permitem adentrar a própria visão de mundo e a cultura dos povos estudados através do sentido de usar narrativas, da forma como nomeiam e relacionam-se com um mundo considerados como formas legítimas com as quais podemos aprender.

A escrita da história dos povos ágrafos tem sido um desafio para o historiador desde o momento em que foi estabelecida, na sociedade ocidental, que o registro escrito é a principal fonte para a reconstituição do passado. Como se sabe, essa é a visão moderna de história e tem os seus fundamentos na civilização européia.

Este trabalho rompe com a tradição do xamã não índio. Não é mais uma crítica à tradição oral mas, em certo sentido, à tradição escrita e ao manto imposto pelo racismo epistemológico, ou seja, à historiografia que tradicionalmente negou a presença indígena na versão acadêmica da formação das sociedades que constituem a América do

Sul, especialmente o Brasil. Não é uma rejeição radical dos textos escritos porque deles se serve como fonte. Mas os textos não foram tomados como prova do que aconteceu verdadeiramente no passado. Eles forneceram as palavras como o *Topehyí*: o sonho por meio das quais fizemos uma incursão pelo mundo Guarani, pelas suas formas de relacionar-se com o mundo à sua volta, o qual chamamos de *tekoha*. Utilizo o termo *tekoha*, algumas vezes no sentido de mundo cultural do Guarani, diferentemente do seu uso geral na historiografia. Comumente utiliza-se este termo relacionado a um espaço delimitado cujo centro é um núcleo habitacional. Neste trabalho o termo *tekoha* refere-se, às vezes, a um espaço no qual pode haver mais de um destes núcleos, sendo entendido como espaço no qual o Guarani relaciona-se com o mundo e com os outros, para não enfatizar o aspecto geográfico. Os textos nos apresentam às narrativas Guarani que sobreviveram ao contato com o não índio, sendo evidências incontestáveis da continuidade e da auto-afirmação da cultura Guarani.

Descolonizar a história, consiste em perceber o sentido do *Topehyí* do sonho nesse encontro de culturas e historicidades diferentes, para compreender como os Guarani conduziram suas decisões com a chegada dos jesuítas no *tekoha* e o que levaram a mudança do *tekoha* para a redução jesuíta de *Nuestra Señora del Loreto del Pirapó*, no *tekoha guasu* no grande espaço cultural do mundo Guaranida região do *Guayrá* no período de 1610 a 1631. Montoya define o termo redução ou reduções da seguinte maneira “ainda que aqueles índios que viviam de acordo com seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristão civilizados com a contínua pregação do evangelho” (1997, 18 – 9). Localizava-se, essa redução, no atual município de Itaguajé, na região norte do Estado do Paraná, Brasil.

Os Guarani tinham conhecimento da forma de agir dos jesuítas através dos trabalhos realizados pelos Padres Fields e Ortega, nas cidades de *Villa Rica del Espíritu Santo* e *Ciudad Real do Guayrá* por onde passaram tratando e batizando os doentes, no período de 1588 a 1600. (TECHO: 1897, 155 - 260)

Outro fator, que poderia ser considerado nessa aproximação com os jesuítas, seria o fato de que os Guarani, no período de contato, sofriam constantemente epidemias que não eram conhecidas na sua cultura. Portanto, poderia ser conveniente

aliar-se com o não índio que conhecesse o tratamento para essas doenças. Na perspectiva Guarani, a aliança poderia ser necessária no sentido de que as doenças dos não índios, somente eles poderiam curar. Daí, a necessidade de aliarem-se aos missioneiros, porque estes faziam parte do mundo do qual as enfermidades eram originárias e poderiam eliminá-las. Os jesuítas eram essas pessoas, e por isso, provocavam os interesses dos habitantes da terra. Podiam suprimir essas enfermidades que causavam a diminuição demográfica, que enfraqueciam cada vez mais os *tekoha*, pois gente doente significava impossibilidade de manter suas práticas agrícolas, a caça e outros meios de subsistência. As baixas populacionais dificultavam a manutenção das plantações novas e antigas, que exigiam um processo constante de conservação e limpeza. Pois as técnicas usadas para o cultivo, pelos indígenas, requeriam um bom número de braços no trabalho coletivo e, dependendo da localização das roças, era necessário o deslocamento a grandes distâncias. A doença desencadeava o seu abandono por não conseguirem mantê-las. A crise na cadeia produtiva gerava a fome, que agravava o processo epidemiológico. Sanar o problema era uma questão necessária e prioritária naquele momento que viviam os Guarani.

Essa situação gerava disputa entre os indígenas, e fazia com que os padres buscassem estratégias que agradassem os caciques que disputavam a sua instalação nos seus *tekoha*. Pode-se dizer que os padres percebiam que eram disputados e por isso procuraram negociar, convencendo-os de que as condições daquele *tekoha* não eram favoráveis porque ficavam distantes dos demais grupos e era melhor fundarem a redução num local mais centralizado, onde todos pudessem ser atendidos a qualquer momento. Apesar de recusarem a oferta dos indígenas, os padres que não queriam criar animosidades, procuraram estimular os do *Mbiaza* era um povo situado às margens do rio Paraná, para que, quando definissem o local do assentamento, viessem fazer parte da redução. Conseguiram acordar que os indígenas ficariam esperando o aviso para se incorporar onde os religiosos determinassem.

Essa tentativa consiste em perceber esse encontro de “culturas diferentes, historicidades diferentes” (SAHLINS: 1999, 14) para desconstruir uma relação historiográfica que, no ato de sua produção e geração, enfatiza apenas uma ação colonizadora. Melià (1991, 14 - 5) alerta que a história Guarani não pode ser elaborada sem uma referência à história colonial, mesmo que não seja mais que por contraste, e

pelos conflitos que com ela teve, porém não se limita a ela, e, aponta uma pista a ser seguida. O autor orienta para uma inversão, ou seja, construir a história na perspectiva dos Guarani, percebendo como eles solucionavam as situações de crise, diante dos problemas apresentados pelas mudanças planejadas pelos jesuítas. Pretende-se, ampliar a discussão e compreensão dessas relações, ao invés de continuar perfilando uma historiografia cristã, que apenas enfatiza e sintetiza a compreensão, em detrimento das conquistas realizadas pelos religiosos, que acabam suprimindo as decisões tomadas pelos indígenas, estabelecendo uma cortina para o historiador, a qual obscurece a verificação da continuidade cultural.

É necessário, pois, uma análise das fontes, sem perder de vista que a história Guarani será sempre a história de um povo sem escrita. É possível retratá-la à medida que se captura das fontes a presença de uma memória indígena que tem uma historicidade própria. A partir dessas considerações o aspecto a ser observado serão os sonhos que continuavam acontecendo em Loreto.

A investigação desse elemento leva a identificar como os Guarani compreendem e interpretam os sonhos. A partir de agora vou utilizar o recurso das abreviaturas. A sigla “T” refere-se ao *Tesoro de la Lengua Guarani* e a “B” ao *Bocabulário de la Lengua Guarani* para denominar a obra escrita pelo Padre Antônio Ruiz de Montoya.

Montoya levantou várias frases em que o vocábulo sonho aparece:

B: 401 “**Falar em sonhos.** *Cheque nee. Che quêramo anee*” B: 27 “**Farei com que sonhes comigo.** *Orombo que pohaihú cherehe ne. Ndeq poçai çúne ché hegui equihivabo.*”, “B:128 **Ocorrer, acontecer, realizar-se o sonho.** *Cheropehii çai.*”, “B: 125 **Ter desmaio, sonhar, ter visões, ver.** *Aquepoaihú.*”, “B: 139 **Pesadelo.** *Queraçe.*”, “**Causa-me pesadelos, delírio, alucinações, sonhos** *Chemoque raçe mbae.*”, “B: 199 **Coisa sonhada.** *Mbae que peguàra.Mbae que poaihú haguèra.*”, “**Levantar-se sonhando.** *Chequeraí gui puábo.*”, “**Recordar,sonhar.** *Chegue poaihú. Aque poçaiçú. Que.*”, “B: 201 **Sonho.** *Topehî.*”, “**Sonho com pesadelo.** *Chequerãce. Che que raçi.*”, “**Sonho ligeiro.** *Querá piçá. Aquera piçá. Aque apirú.*”, “**Sonho pesado, profundo.** *Queraná. Querapiçá ey. Quepiru ey.*”, “**Ter sonho.** *Cheropehî. Chequebibí. Cheque çé. Nacheropehî cirigi.*”, “**Vencer em sonho.** *Acheropihî çai. Acheropehî poari. Poboí. Cheropehî çiri.*”, “**Fui vencido no sonho.** *Topehî chereyti.Chererecó aí. Chembo aguiye. Che re roá. Nachemo maé. Nachemoyngo çéri.*”, “**Ter bons sonhos.** *Aque poaihu catúpiri.*”, “**Acreditar nos sonhos.** *Chequepe guáre aróbià.*”, “**Sonhos maus.** *Quepoaihú pochi. Aí. Angaipá.*”

O vocabulário Guarani, os termos vinculados ao sonho, nos oferecem uma chave importantíssima para entrarmos no mundo da cultura e da história Guarani. Melià,

levantou vários vocábulos relativos ao sonho “*Ke*: ato de dormir; *Oromboke poayhu cherehene*: farei com que você sonhe comigo; *Che Ke rapyça*: ouvir em sonho; *Che Kepe ahecha*: ver em sonho”. Portanto, as atividades de dormir são as de viver acordado. É fazer com que o outro sonhe comigo. É ouvir. É ver. Sonhar é viver, para o Guarani. É a atividade privilegiada para receber a reza, e a reza é a forma superior de conhecimento, força para a ação. O poder e o prestígio do Guarani estão na palavra, sobretudo, na palavra rezada ritualmente, e esta depende diretamente do sonho. A palavra é para o Guarani a sustentação de um ato, um ato causado pela palavra; quem faz palavra, faz coisas, faz com que coisas aconteçam, faz, enfim, história. Sonhar é dizer. Eis a história Guarani. (1988, 12)

Os Guarani sonharam a mudança de *tekoha*, conforme o relato abaixo:

Hás de saber que, ainda que tenhas pedido que eu me mudasse a este povo, não estive com vontade de fazê-lo, porque julguei uma desonra minha ajuntar-me a outro povo, visto termos, meus antepassados e eu, o nosso à parte! Mas nesta noite, quando apenas havia fechado os olhos para dormir, despertou-me uma voz dizendo-me: Muda-te, faz o que te manda o padre! Despertei e não vi a ninguém, apesar de haver luz em meu aposento. Aconteceu-me o mesmo segunda e terceira vez. Tive medo de que, se não o fizesse, Deus me tiraria à vida. E assim de imediato, embora já fosse meia noite, chamei a minha gente e, informando-a a respeito do que me tinha ocorrido, mandei-lhe que logo, pontualmente, saíssemos com ferramentas de machados, para roçarmos aquele lugar que me assinalaste. Ao mesmo tempo fiz destelhar parte da minha casa e trazer pelo rio aquela porção de material, para que nesta mesma noite me arrumassem algum alojamento ou tenda, em que pude descansar. Durante esta noite meus vassalos derrubaram um bom pedaço de mato, para construírem as suas casas e a minha, pois tenho a vontade de não mais voltar ao posto abandonado, nem deixar a este. Venho avisar-te que estejas despreocupado, e gostaria que fôssemos ver o que nesta noite se fez trabalhando. (MONTROYA: 1997, 74)

Os sonhos representam um instrumento para responder às situações da realidade, funcionando não só na forma de revelações, mas como conhecimento e ação. A transferência do local só se realizou mediante a confirmação desse conhecimento, que contribuiu para que realizassem o deslocamento espacial de “cerca de dois mil índios e mais de cinco mil pessoas” (MCA I.: 1951, 155), das aldeias vizinhas, para se fixarem junto aos padres na aldeia do *Pirapó*.

Perceber os sonhos como conhecimento e ação significa entrar na cultura Guarani, na qual o *Topehyinã* é concebido como em nossa cultura. Podemos dizer que, para nós não indígenas, o sonho se dá como manifestação do desejo, enquanto estamos

acordados. Quando dormimos, é a expressão confusa de nossos desejos e frustrações. Portanto, para nós, o sonho é uma manifestação da interioridade do sujeito. Se ele tiver alguma utilidade, exemplo, cura psicológica, é sobre o sujeito que deve retroagir.

Como se sabe, na cultura ocidental moderna pós-cartesiana o sujeito é concebido como algo separado da realidade e da natureza. Por exemplo: consideramos que somente os sujeitos falam, porque somente o ser humano pode conhecer o mundo racionalmente, e, portanto, saber do bem e do mal, do que deve ser feito ou não ser feito. Deve-se levar em conta que, conforme as crenças religiosas, há uma exceção no âmbito de comunicação, pois as divindades também se comunicam com o sujeito, mas em termos racionais as divindades falam por meio dos sujeitos, do sacerdote, e assim por diante.

Na cultura Guarani, no entanto, não há uma separação tão distinta entre a natureza e o sobrenatural. Dessa forma, os seres naturais podem falar. Kurt Nimuendaju apresenta um exemplo desses, referindo-se aos ritos de nomeação das crianças. Canta-se e dança-se a noite inteira, enquanto o pajé tenta ouvir a região do vento, a região dos animais, a região dos mortos, para saber de que região veio a criança. Conforme as vozes que ouve, dá o nome para o novo membro do grupo.

O *Topehyi* é equiparado ao transe, no qual se ouvem as vozes do mundo. É por esse motivo que, no depoimento colhido por Montoya, encontra-se “acordei e não vi ninguém, apesar de haver luz em meu aposento.” Logicamente que então não se tratava de uma pessoa, alguém que queria enganar o sujeito que sonhava. Como aconteceu três vezes o mesmo *Topehyi*, não restava dúvida de que era verdade. Algum espírito avisava da necessidade da mudança.

As práticas de conferir se não havia nenhum humano acordado e de esperar que acontecesse três vezes, para então considerá-lo como válido, parece comum nos relatos dos *Topehyi*. Isso indica que era uma espécie de prova de que o *Topehyiera* verdadeiro e caracteriza, a inversão da visão de mundo Guarani. Para o ocidental, a verdade está no mundo quando estamos acordados. Para o Guarani, a verdade manifesta-se quando todos estão dormindo.

Nesse sentido, o conhecimento e a ação do *Topehyi* do sonho que confirmava para os caciques e suas parcialidades para onde deveriam ir, no deslocamento para o lugar de onde encontrariam a *Yvy Marane'ỹ* a terra sem males, conduziram os Guarani

para ação de aliar-se com os jesuítas, interpretada a partir do *Topehýi* que possibilitou aos Guarani ouvir e ver a realidade, que confirmava ser a decisão tomada mudar como estratégia para continuarem freando o processo de aniquilamento da sua sociedade.

Assim, podemos considerar que a mudança do *tekoha* foi gerada pelo *Topehýi*, que expressa toda força do mundo Guarani contida nos conhecimentos próprios que subsidiava a resistência Guarani que demonstrava como que os indígenas reagiram diante das situações impostas pela ação da sociedade colonial nos *tekoha*, buscando espaços de sobrevivência. Encontrado naquele momento, na aliança com os jesuítas no encaminhamento para formação do *Tebi* “assentamento, local, lugar” da redução jesuíta de *Nuestra Señora del Loreto del Pirapó* na região do *tekoha Guasu do Guayrá*, realizado pelos Guarani no desencadeamento das crises estabelecidas e solucionadas pelo *Topehýi*.

BECKER, Ítala Irene Basile. *Lideranças indígenas no começo das reduções jesuíticas da província do Paraguay*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1992.

CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez. *Naufragios e comentários*. 3. ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*. São Paulo: EDUSP, 1959.

CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, DE LA COMPAÑIA DE JESUS. 1609 - 1614, TOMO XIX, Buenos Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda. 1927.

CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, DE LA COMPAÑIA DE JESUS. 1615 - 1637, TOMO XX, Buenos Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda. 1929.

CERTEAU, Michel de. *A ocupação histórica*. In LE GOFF, Jacques, comp. *História novos problemas*; tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 21- 22.

CUNHA, Manuela C. da. *Histórias dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras: SMC: FAPESP, 1992.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 44.

LANGDON, E. Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.

LE GOFF, Jaques. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1895.

MCA Manuscritos da Coleção de Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1549 – 1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Tomo I, 1951.

MCA Manuscritos da Coleção de Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615 – 1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Tomo III, 1969.

MELIÁ, Bartomeu. *A linguagem de sonhos e visões na redução do índio Guarani*. In: Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. Santa Rosa, 1988, p. 9 – 21.

_____. *Del guarani a la historia*. Correio Semanal, Assunción. 27.04.1991, p. 14 - 15.

_____. *El Guarani conquistado y reducido*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos/ Universidad Católica, 1986.

_____. *El Guarani: experiência religiosa*. Assunción: CEADUC-CEPAG, 1991.

_____ e NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuitas – en tiempo de las Misiones, una bibliografía didáctica*. Santo Ângelo: URI, CCM; Assunción, CEPAG, 1995.

_____ e SAUL, Marcos Vinícios de Almeida e MURARO, Valmir Francisco. *O Guarani - uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundames, 1987.

MONIOT, Henri. *A história dos povos sem história*. In LE GOFF, Jacques, comp. História novos problemas; tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p.99-106.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual – Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre : Martins Livreiro, 1985.

_____. *Conquista Espiritual – Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. 2. ed., Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

_____. *Arte vocabulário, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani*. 2 tomos. Leipzig, B. G. Teubner, 1876.

_____. *Arte vocabulário, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani*. 3 tomos. Leipzig, B. G. Teubner, 1876.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3. ed., São Paulo: EDUSP, 1974.

UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*. São Paulo: Hucitec – Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

**LEON CADOGAN, ANTROPÓLOGO-TRADUTOR DO *AYVU ROPYTA*:
UM PROJETO ÉTICO BASEADO NO CONHECIMENTO**

Ana Rossi² (UnB/IL/LET)

A tradução realizada por Leon Cadogan do texto religioso dos Mbyá-Guarani, intitulado *Ayvu Ropyta*, levanta questões sobre a tradução enquanto processo que tem seu ponto de partida dentro de um sistema de trocas baseadas no dom enquanto elemento de circulação cultural. A transcrição deste material oralizado e suas transformações em um sistema escrito se inserem dentro de um sistema semiótico de transformação do signo. O resultado é uma tradução ética baseada no conhecimento científico como categoria de estruturação da tradução.

Palavras-chave: Leon Cadogan, Ayvu Ropyta, tradução, dom, semiótica, ética.

**LEON CADOGAN, ANTHROPOLOGIST - TRANSLATOR OF *AYVU ROPYTA*:
AN ETHICAL PROJECT BASED ON KNOWLEDGE**

The translation made by Leon Cadogan of Mbyá-Guarani's religious text known as *Ayvu Ropyta* aims questions about the translation as a process that the first point starts in a gift's system as an element of cultural circulation. The transcription of this material based on orality and his transformations towards a written system, have to be understood inside a semiotic system that transforms the sign. All of this process results in a ethical translation based on the scientific knowledge that gives a structure to the translation.

Keywords: Leon Cadogan, Ayvu Ropyta, translation, gift, semiotics, ethic

² Profa. Dra. Ana Helena Rossi, Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução (LET), Instituto de Letras (IL), Universidade de Brasília (UnB), anahrossi@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo interroga a tradução realizada por Leon Cadogan, antropólogo e tradutor paraguaio, dos mitos Mbyá-Guarani, a partir do *Ayvu Rapyta Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, do guarani para o espanhol na década de 1940. O que nos interessa é indagar os procedimentos operados pelo antropólogo-tradutor, e chegar assim à formalização de seu projeto de tradução. Uma das hipóteses orientadoras deste trabalho é o fato de que Leon Cadogan possui uma estratégica tradutória criada em função dos elementos culturais que lhes foram trazidos pela comunidade dos Mbyá-Guarani em função de seu convívio e profundo conhecedor da cultura Mbyá-Guarani del Guairá. Assim, operacionalizando uma transmutação das narrativas orais sagradas, Leon Cadogan fixou, por escrito, este material dentro do processo semiótico que resgata o material cultural.

1) Objeto da tradução : as narrativas sob a forma de “dom”

Após anos de convívio com os Mbyá-Guarani, e após ter também prestado inúmeros serviços à comunidade, Leon Cadogan recebe das autoridades do grupo, nos idos dos anos 1940, sob a forma de dom segundo Marcel Mauss (2007), as narrativas orais do Mby'a-Guaraní, até então totalmente desconhecidas por ele. Este material oralizado, que lhe foi ditado, se apresenta sob a forma de várias narrativas orais que compõem os anais religiosos dos Mbyá-Guarani, e que circulam oralmente no interior da cultura desde tempos imemoriais. Em função do tipo de circulação, tais narrativas são classificadas em dois tipos: as narrativas comuns, acessíveis a todos; e as sagradas sagradas, as *ñe'~e* ou *ayvu porã tenonde/las primeras palabras hermosas*, que circulam no espaço sagrado da cultura guarani, na pessoa do *mburuvicha*: poeta, teólogo, legislador da tribu. Leon Cadogan tem acesso às narrativas sagradas que lhe abrem o espaço da cosmogonia dos Mbyá-Guarani. (CADOGAN, 1997, p.12-13)

“En el prefacio el autor cuenta como, después de varios años de relaciones amistosas con la tribu, durante los cuales no habia sospechado siquiera la existencia de las enseñanzas secretas (*ñe'ê porã tenonde*, las primeras hermosas palabras), fue al final iniciado em esas tradiciones como que a título de recompensa por haber obtenido la liberación de um miembro de la tribu que estaba preso en el cárcel de Villarica.” (CADOGAN, 1997, p.12)

A questão do dom deve ser discutida no contexto da circulação dos bens culturais e de sua importância dentro da economia simbólica dos Mbyá-Guaraní. O dom, segundo Marcel Mauss, não é uma dívida, mas é um crédito no sentido de uma transferência sem relação com a natureza dos bens trocados, nem com a duração entre as transferências. O dom remete à situação definida entre as pessoas em presença umas das outras. Uma troca de dons remete a duas transferências distintas cuja segunda não finaliza a relação aberta pela primeira. Trata-se de uma forma de circulação de bens culturais, materiais ou imateriais, que participa do conjunto das trocas simbólicas e materiais no interior do grupo dos Mbyá-Guaraní. A natureza destas trocas possibilitou a Leon Cadogan receber as narrativas sagradas como um contra-dom que não é um pagamento, mas o resultado de um dom anterior – serviços prestados por Cadogan à membros da comunidade - que lhe permitiu, neste sistema de trocas, ter acesso às *ñe'e porã tenonde*. De alto valor simbólico, esta circulação constitui o ponto inicial da coleta do material linguístico-cultural que será objeto da tradução do *Ayvu Rapyta*.

“Conversando con mis hospedes, abordé el tema de las tradiciones religiosas. Mario, quien ya conocia mi afición por estas cosas, habiéndome narrado una leyenda que explica la etimología de *Mbarakaju* (publicada en la revista *Cultura*, XI, 1946), se dirigió al cacique preguntándole si ya había discurrido conmigo: *gueroayvu*, sobre el origen del lenguaje humano: *ayvu rapyta*. Contestándole el cacique que no, le volvió a preguntar si me había divulgado los himnos sagrados relacionados con “los huesos de quien porta la vara-insignia”: *yvyra'i kânga*. Volviendo a contestar negativamente el cacique, Mario le dijo que yo ya era merecedor de que se me divulgara las *ñe'e porã tenonde*”, “las primeras palabras hermosas”.”(CADOGAN, 1997, p. 16)

2) Transmutações do projeto de tradução

Leon Cadogan opera um conjunto de transformações de ordem simbólico-semiótica sobre o material oralizado, até a tradução e sua posterior publicação por escrito sob a forma de livro. No entanto, a complexidade desta pesquisa revela-se na dificuldade de acessarmos diretamente as condições de coleta das narrativas, operacionalizadas por Leon Cadogan. Neste ponto, o objeto do nosso artigo é observar o projeto de tradução a partir de sua versão escrita. O caminho metodológico escolhido foi interrogarmos as inúmeras notas de rodapé da tradução que contam a estória da tradução, dando visibilidade às operações que regem os dados culturais. Estas notas de rodapé que acompanham cada um dos 19 capítulos do livro *Ayvu Rapyta, textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, apresentam explicações etimológicas de palavras guarani, normas gramaticais, múltiplas referências não apenas aos mitos, mas às distintas

versões do mesmo mito claramente identificadas, relatam as condições de coleta das narrativas, além de afirmar as hipóteses que organizam o projeto de tradução. Partiremos, pois, deste material complexo para reconstruirmos as estratégias tradutórias de Leon Cadogan que devem ser compreendidas dentro da circulação mais geral da *ñe'e* ou *ayvu porã tenonde* enquanto elemento cultural. Assim, a tradução opera dentro de um escopo que parte das narrativas oralizadas transmutadas em signos escritos sob a forma de poesia, cuja finalização encontra-se registrada sob a forma de três edições bilíngues, guarani e espanhol. A primeira edição é publicada em 1959 sob a forma de artigo científico no Boletim nº227 de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras³. A segunda edição é publicada em Asunción em 1992, enquanto que a terceira edição é uma reimpressão da anterior, publicada em Asunción em 1997.

3) "Dizer algo sobre a tradução": resgatar éticamente a cultura Mbyá-Guaraní

A tradução de Leon Cadogan baseia-se em um projeto que apresenta dois eixos maiores eminentemente interligados: ao tradutor cabe operacionalizar a tradução de maneira a resgatar culturalmente a cultura Myá-Guaraní. Isto se torna possível a partir da profundidade e da extensão do paratexto científico que demonstra um grande conhecimento do tradutor a respeito do povo Mbyá-Guaraní no que diz respeito à cosmovisão. Esta tradução foi realizada diretamente da língua guarani falada pelos Mbyá-Guarani dos anos 1940 para o espanhol. Trata-se de uma tradução direta que tem por base um profundo conhecimento da cultura e da língua guarani, como também da linguagem sagrada das narrativas.

O que nos chama a atenção é o grande número de notas explicativas para cada um dos capítulos. Temos notas sobre diferentes aspectos da língua guarani, sobre os personagens míticos e suas relações com as versões dos mitos, a etimologia, demonstrando a forte preocupação do compilador e tradutor, Leon Cadogan em não apenas manter as notas do ano de 1961, mas também em aumentá-las, já que as novas notas aparecem na segunda edição, acompanhadas com um asterisco. As notas de rodapé apresentam-se de maneira cumulativa, como camadas de conhecimento que é

³ 1ª edição: Leon Cadogan, *Ayvu Rapyta*; textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá, *Boletim*, nº227 – Antropologia, nº5, São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959

preciso identificar para retratar a arqueologia do saber (FOUCAULT, 1969), e a construção dos conceitos. O aparelho científico da obra traduzida, embora não sendo um comentário específico sobre o projeto de tradução, apresenta-se denso e com uma base sólida de conhecimentos (antropológico, linguístico, de poética, geografia, mitologia, dentre outros). Estes conhecimentos demonstram a postura ética do tradutor (BERMAN, 1984) a partir das hierarquias do seu trabalho de tradução observáveis na importância do conhecimento disponível sobre cultura mbyá-guarani no processo tradutório. No capítulo 1 [*Maino i reko ypykue / Las primitivas costumbres del Colibri*], que apresenta oito estrofes, temos quatro páginas de notas de rodapé. Neste capítulo, a maior atenção nas notas de rodapé do tradutor é identificar diferentes versões do mito da gênese Mbyá-Guaraní ao apresentar uma versão diferente dos primeiros versos do capítulo 1 (CADOGAN, 1997:28-29):

Versão 1 do mito da Gênese/ Publicação no corpo do texto		Versão 2 do mito/ Publicação em nota de rodapé	
1			
Ñande Ru Papa Tenonde/gueterã ombojera/pytũimágui.	<i>Nuestro Padre Ultimo-ultimo Primero /para su proprio cuerpo creó/de las tinieblas primigenias.</i>	Ñande Ru Papa Tenonde /ojera pytũ yma mbytére.	<i>Nuestro Primer Padre, el Absoluto,/se creó a si mismo (surgió) en medio/de las tinieblas primigenias.</i>

O tradutor, dispondo de duas versões do mito, utiliza a nota de rodapé como elemento de conhecimento que embasa a decisão tradutória. Este procedimento, largamente utilizado no decorrer das notas dos capítulos, demonstra a vontade de proporcionar amplos elementos analíticos ao leitor de uma das grandes expressões da poesia americana, o *Ayvu Rapyta*, no dizer de Bartolomeu Meliá (CADOGAN, 1997, p. 9). A importância conferida aos mitos não se restringe apenas à apresentação de diferentes versões. Tem-se também a explicação etimológica que se insere nas condições de coleta das narrativas oralizadas, explicitando inúmeros elementos que se aparentam mais com o jornal dos antropólogos no que diz respeito à coleta do nome próprio *Maino i*. Neste caso, o tradutor tem o cuidado de trazer ao conhecimento do leitor a

sentença linguística de seu informante guaranofalante na íntegra para provar as relações entre os mitos.

Maino i: mainomby, mainumby, en guaraní clásico. Ocupa lugar destacado en estos textos. A un indio le he oído decir: *Maino i ñande rovaicha ava ruvicharã ñande chy ryépy voi*: ya en el vientre de nuestra madre el Colibrí nos señala, bendiciéndonos, para futuros dirigentes de los hombres. En esta sentencia, pronunciada espontáneamente, aparece el colibrí como personificación de un dios; y merece subrayarse el hecho de que en una versión del mito de *Pa'i Rete Kuaray* que he escuchado (cap. VIII), el creador de esta tierra asume la forma de colibrí, y no de *Urukur'a*, para descender a la morada terrenal y engendrar al padre de la raza.” (CADOGAN, 1997, 28)

O tradutor discute a relação entre as distintas versões do mesmo mito do deus criador inventariando seis nomes referentes a esta divindade: *Ñande Ru Papa Tenonde*, *Ñamanduî*, *Ñamanduî Ru Ete*, *Ñande Ru Tenonde*, *Ñamandu Ru Ete Tenonde*, *Ñamandu Yma* que é a figura central da teogonia dos Jeguakáva. (CADOGAN, 1997, p. 28). Esta lista dos nomes próprios identifica a concepção de mundo dos Mbyá-Guaraní em seu sincretismo. Saindo de seu papel de antropólogo, o tradutor discute o conceito de Absoluto e de espaço.

“A fin de cercionarme del verdadero concepto que para el Mbyá encierra el sobrenombre *papa* (último-último), le hice a Tomas, de Yvytuko, la siguiente pregunta: *Ñande Ru tenondegua, yvdra guetrã oguerojera i mavy ¿ mba'eére nda'u "Papa" já'e?* ¿Por qué es que, habiendo Nuestro Primer Padre creado su divino cuerpo, le llamamos (decimos) *Papa*? Tomás me contestó: *Ñande Ru tenondegua oñemomburu i mavy, imbaraeete ima oinymavy, dra papdre oi. Guekorã i oikuaa i mavy ojeupe, ovy rugarã oikuaa i mavy ojeupe, dra papápy oi aguémavy: Ñande Ru Papa Tenonde”, já'e*: En virtud de haberse inspirado de fervor Nuestro Primer Padre, en virtud de haber adquirido fortaleza, El existía en los confines del espacio. Habiendo concebido las normas que regirían sus futuras actividades, habiendo concebido su futura morada terrenal, en virtud de haber existido en los últimos confines del espacio es que le llamamos: “Nuestro Padre Último-último Primero.”

Para tal objetivo, faz-se necessário uma importante compilação dos nomes, identificando-os em relação às versões dos mitos e outras narrativas religiosas orais dos Mbyá-Guaraní. A complexidade do projeto leva o antropólogo-tradutor a equacionar hipóteses sobre o conceito de *Papa* que não seria genuinamente guaraní, mas objeto do sincretismo religioso fruto da catequização católica nas Américas desde o século XVI.

“Estas observaciones me obligaron a dedicar varios meses de trabajo más a la recopilación de himnos y plegarias, única fuente fidedigna para la reconstrucción de la religion aborigen. (...) En ninguno de los himnos y plegarias que he oído entonar en las poblaciones: *tatapy rupa*: asiento de fogones, he escuchado el sobrenombre de *Papa*, invocándose indistintamente a *Ñamandu Ru Ete* y *Ñande Ru tenondegua*. En las versiones de estos

mismos himnos y plegarias que los índios me dictaban después para ser transcritos invocaban, de vez en cuando, a *Ñande Ru Papa Tenonde*. Y el sobrenombre aparece en el mito de *Yvy Pyau* (cap. VII), en los patronímicos sagrados (cap. V) y en el mito de *Pa'i Rete Kuaray* (cap. VIII). En un principio, ante lo que consideraba como un caso de sincretismo, atribuí el origen de este sobrenombre a posibles contactos con catequizadores católicos (Papa: cabeza de la iglesia): pero como otra tribu guaranoparlante emplea también el nombre para designar al que evidentemente es la figura central de su teogonía (...) no puede afirmarse que sea de origen exótico. Sea cual fuere el origen de la palabra, ha sido adoptada definitivamente por los Mbyá.” (CADOGAN, 1997, p.29)

Observa-se que o projeto de tradução torna-se objeto de adensamento conceitual, inserindo a discussão dentro da evolução histórica da religiosidade dos Mbyá-Guarani. No discurso de Leon Cadogan faz-se presente a preocupação com o tempo longo, o tempo dos acontecimentos que não são sincrônicos, isto é, a dimensão diacrônica. Assim, as notas de rodapé do tradutor-antropólogo encontram-se na intersecção entre o discurso científico e o comentário de texto cujo escopo é a legitimidade da cultura mbyá-guarani, sob a forma de um formato que não oblitera a discursividade em questão. A partir destas notas de rodapé, temos a formação de um conhecimento antropológico inédito sobre os Mbyá-Guaraní. Objeto de conhecimento, as referências aos mitos torna-se o próprio objeto em construção, sendo desenhado pouco a pouco, na teia de relações tecidas entre as diferentes versões dos mitos que o tradutor-antropólogo coloca em evidência nos seus comentários. Eis porque esta soma de conhecimento na estruturação do projeto de tradução mantém a tradução de Leon Cadogan tão atual, e tão difícil de ser ultrapassada.

Tradução direta: conhecimento da língua mbyá-guaraní

Uma das questões prementes levantadas por Leon Cadogan em suas notas de tradução é a absoluta necessidade do conhecimento da língua mbyá-guarani: “Debo agregar que son comprensibles [las primeras palabras hermosas] únicamente a quienes se hayan impuesto la tarea de aprender la lengua mbyá-guarani;” (CADOGAN, 1997, p. 15). A necessidade absoluta de conhecer a língua mbyá-guarani afirma a tradução direta, aquela que utiliza um par de línguas, sendo as duas objetos de conhecimento por parte do tradutor. Existe também a tradução indireta onde a tradução opera-se a partir de uma tradução já elaborada em uma língua conhecida pelo tradutor. Sabemos da dificuldade de aprender línguas estrangeiras. Sabemos dos esforços constantes para alcançarmos

um grau de conhecimento suficiente para elaborarmos uma tradução. Sabemos também que muitas traduções, chamadas indiretas, passam por uma língua intermediária que o tradutor domina. Sem entrarmos nesta calorosa discussão, o caso analisado aqui é de uma tradução direta, do guarani para o espanhol onde o tradutor não apenas apresenta os elementos linguísticos do guarani, mas operacionaliza-os a partir de uma verdadeira pesquisa antropológica que dá sustentação às suas escolhas tradutórias. Além do mais, a posição de Leon Cadogan ilustra a perspectiva de L. Hjelmslev para quem a língua, sendo paradigmática, apresenta diferentes tipos de textos, que são, por suas vezes, sintagmáticos, e que se manifestam de diferentes maneiras. Sendo assim, qualquer texto é uma das manifestações de um texto mais largo, que se baseia no conhecimento da língua mbyá-guarani. A tradução do *Ayvu Rapyta* constitui uma possibilidade, no plano sintagmático, dentre muitas outras do plano paradigmático. É o que observamos acima quando o antropólogo-tradutor apresenta mais de uma possibilidade de tradução. A tradução envereda-se dentro do universo dos possíveis, e as narrativas míticas do *Ayvu Rapyta* se desdobram em conhecimento cultural e linguístico, documentando a língua e suas inúmeras potencialidades.

Fixação gráfica da língua guarani

Os eixos paradigmáticos e sintagmáticos são observáveis na tradução de Leon Cadogan com a ortografia. Estamos diante do guarani, língua oral que, desde o século XVI foi objeto de conhecimento por parte dos missionários, e que recebeu, desde então, uma gramática e uma vasta literatura sobre as suas regras formais. A ortografia pertence ao eixo sintagmático, pois ela é uma das realizações do eixo paradigmático. As decisões formalizadas na transcrição das narrativas seguiram as orientações do Pe. Antonio Guasch no Congreso de la Lengua Guarani-tupí de Montevideo (1950), com exceção do x = ch, e outras letras mais, que nos remete ao estado de fixação escrita da língua guarani. (CADOGAN, 1997, p. 23).

CONCLUSÕES

A tradução de Leon Cadogan é o resultado de anos de convívio e de conhecimento junto aos Mbyá-Guarani. Ela nos traz lições valiosas sobre a relação que elaboramos

com a alteridade dentro da perspectiva de circulação dos bens culturais, dos quais faz parte a tradução. Temos aqui um objeto material oral que, emergindo das trocas culturais em curso na cultura mbyá-guarani, o dom, é entregue ao antropólogo. Para fazer o material circular, o antropólogo se torna tradutor que, por meio das operações metodológicas, propõe uma tradução direta, com um aparelho discursivo elaborado sob a forma de notas de rodapé que se configuram com um diário de bordo da tradução, no mesmo estilo do jornal de bordo dos antropólogos no âmbito da pesquisa participante. A transmutação do material oral em material escrito pertence ao campo das mudanças semióticas e suas alterações do signo.

A tradução do *Ayvu Rapyta* nos leva a questionar o espaço discursivo da tradução para o qual converge o discurso antropológico-etnológico, além do conhecimento linguístico sobre a língua guarani. A junção destes dois espaços discursivos da tradução sustenta as decisões tradutórias do antropólogo-tradutor em suas dimensões formais e conceituais, documentando o leque as opções linguísticas possíveis, e transformando as notas de rodapé em verdadeiro campo de pesquisa tanto para a antropologia como para a linguística. A formalização destes procedimentos resulta em uma tradução cujo foco é a tentativa de expressar em língua espanhola os conceitos mais abstratos da tradição religiosa guarani, suas concepções do divino – não se esquecendo dos sincretismos possíveis, e documentando as diferentes formas que podem assumir os enunciados. Leon Cadogan, parte de seu conhecimento e de sua experiência *in loco* junto ao Mbyá-Guarani para nos propor uma tradução direta do guarani para o espanhol nunca antes questionada que carrega um conhecimento pertencente hoje ao campo da antropologia a respeito dos povos ameríndios. A sua postura ética, constantemente expressa na tradução, torna possível vislumbrar conceitos e visões de mundo desconhecidas para nossa cultura, anunciando assim que as experiências humanas são múltiplas. A postura ética da tradução resgata o povo Guarani como papel agente social que decide o que deve ser traduzido, como constata o próprio Leon Cadogan no relato abaixo que marca a postura política que deve ter a tradução: “Y no admiten la traducción del *Ñengarete* porque no están de acuerdo com las ideas preconcebidas de los “guaraniólogos de gabinete” de Asunción.” (CADOGAN, 1997, p. 19). A tradução de Leon Cadogan ilustra a atitude ética e a preocupação com o conhecimento para dar voz ao povo guarani em sua integridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERMAN Antoine. *L'Épreuve de l'étranger ou l'auberge du lointain*. Paris. Gallimard. 1984.

CADOGAN Leon. *Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. [Edición preparada por Bartolomeu Meliá]. Asunción del Paraguay. Biblioteca Paraguaya de Antropología – vol. XVI – Fundación Leon Cadogan – CEADUC – CEPAG - 3ª edição.

FOUCAULT Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris. Gallimard. 1969

HJELMSLEV Louis. *Le langage*. Paris. Minuit. 1991

MAUSS Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. PUF. Coll. « Quadrige Grands Textes ». 2007. 248 p.

RODRIGUES Aryon Dall'Igna, « A contribuição linguística de Jean de Léry” in Jean de Léry. *História de uma viagem feita à Terra do Brasil, também chamada América*. Rio de Janeiro. Fundação Darcy Ribeiro. 2009. p. 43-74.

DESCIFRANDO EL LIBRO DE LOS PUEBLOS

ANTONIO CARMONA

Desde la historia a

las historias fingidas y
al oráculo de la pitonisa

“¿No es útil también –la mentira- con respecto a las leyendas mitológicas de las que antes hablábamos, cuando, desconociendo la verdad de los hechos antiguos transformamos lo falso en lo más semejante a lo verdadero?”

“Ciertamente. Así es.”

La República Platón

“Los pensamientos sobresalientes deben ir como bordados en la obra, como formando con esta un solo cuerpo. Homero y los líricos griegos; Virgilio, honor de la poesía romana, y Horacio, tan feliz en la expresión de las ideas, son pruebas de ello. Los demás no han visto el camino que lleva al Parnaso, o, si lo han visto, han temido emprenderlo.

“El que quiera, por ejemplo, tratar asunto tan importante como la guerra civil, no podrá dar cima a la tarea si no ha estudiado a fondo la material. No se ha de contentar, en efecto, con encerrar en sus versos la relación de lo acontecido. Eso corresponde a la historia, que lo hará mejor. Tiene que emplear grandes rodeos, recurrir a la intervención de los dioses. El genio, libre siempre, se ha de precipitar entre las ficciones de la fábula. Más se ha de asemejar su inspiración a los oráculos de la pitonisa que se agita en el trípode del profético delirio, que a una narración fiel, apoyada en indiscutibles testimonios.”

El Satiricón. Petronio

“¡pero iré a buscarte en tu limbo, celestial belleza! Como Orfeo, descenderé a los infiernos del arte para traer de allí la vida.”

La obra maestra desconocida. Honoré de Balzac.

“Hoy en día –se lamentaba el señor Keuner- existen incontables personas capaces de vanagloriarse públicamente de poder escribir grandes libros sin apoyos ajenos, y por sí.”

“Y qué poco necesitan estas personas para desempeñar su actividad. Una pluma y algo de papel...Y sin otro auxilio, con el solo material que cabría en las manos de una persona, son capaces de levantar su pequeña barraca. Pues desconocen edificios mayores de los que uno solo es capaz de construir.”

Historias del Señor Keuner. Originalidad. **Bertolt Brecht.**

El libro que escriben los pueblos

Como Sísifo, condenado perpetuamente a empujar una enorme roca hasta la cima de un monte, de donde volvería a caer por su propio peso, sin posibilidad de sostenerla, sino verla caer y tener que subirla de nuevo, hace poco más de cuatro décadas, Augusto Roa Bastos, escribía y reescribía desde hacía años, tal vez toda su vida, *Yo El Supremo*, construyendo y deconstruyendo y reconstruyendo una y otra vez la historia de José Gaspar Rodríguez de Francia, que no casualmente ostentaba y ostenta el título de *Dictador Perpetuo* del Paraguay.

Perpetuo, nos dice el diccionario, significa “que dura y permanece para siempre”.

En el momento que se había anunciado definitivamente la publicación de la novela, una de las tantas veces que “la roca” entró en imprenta, el Roa-Sísifo, condenado a perpetuidad a la escritura de esa historia, retiró las pruebas una vez más. Con las galeras corregidas por enésima vez, ya anunciada y reanunciada, postergada y repostergada la edición, tuvo una última duda y estuvo a punto de reescribirla, de perpetuar la condena: la duda era si conservar o no el *Apéndice* que instaló entre el final de la novela, el fin de la perpetuidad de Francia, mientras “*Yo El*” relata su muerte, y la Nota del Compilador que cierra, con cierto sarcasmo, su hazaña: “Esta compilación ha sido entresacada –más honrado sería sonsacada- de unos veinte mil legajos, éditos e inéditos; otros tantos volúmenes, folletos, periódicos, correspondencias y toda suerte de

testimonios ocultados, consultados, espigados, espiados en bibliotecas y archivos privados y oficiales...y sigue el interminable, sisifiano recuento.

Es el momento, creo, en que dice Camus que el condenado descansa y sonrío en el instante que la piedra se posa en la cima por un instante y el inicio de la inminente caída.

Esa vez la piedra no cayó. Tras una larga madrugada de corrección, decidió dejar el apéndice, que era uno de los tantos entre-textos que integran la novela, entresacados de la memoria de sus lecturas, reescritos en su convicción de que toda escritura se edifica sobre las precedentes, en el palimpsesto de la historia universal que escriben los pueblos.

El contenido del apéndice, subtítulo *1. Los restos de EL SUPREMO*, y *2. Migración de los restos de EL SUPREMO*, es real, quiero decir, que antes que Roa lo convirtiera en ficción, fue un acontecimiento cierto, no tal cual lo pinta el narrador, haciéndole una apertura de **historia fingida**: “Si bien es cierto que el Ministerio del Interior del Paraguay hizo una circular el 31 de enero de 1961”, como consta en la presentación que hace el **compilador**, no lo es que la misma llegara a “los más apartados confines del país”; fue dirigida a los más reconocidos historiadores “oficiales”, que respondieron prestos, y cuyas especulaciones fueron publicadas en un minúsculo volumen de 80 páginas, incluyendo fotos de “partes del cráneo del Doctor Francia”, en junio de 1962.

Los historiadores respondieron con “deposiciones” -dice el compilador Roa -con la ambigüedad semántica del término: exposición o evacuación de vientre-, algunas de las cuales fragmentariamente se trasciben en la novela textualmente, haciendo inclinar la balanza hacia la segunda significación.

Tampoco es cierto que se armara una “disputa ardorosa, vocingleramente” sobre el “auténtico cráneo de El Supremo”. Por el contrario, los “especialistas, cronistas y folletinistas de la historia paraguaya”, se cuadraron ante la orden superior y escribieron las precisiones más sobrias posibles sobre las más delirante especulaciones de la historia sobre el destino de los restos del Supremo Dictador. Uno de ellos, al que Roa siguió en sus escritos históricos y cita más de una vez en su novela, como Julio César, hace hasta literatura tratando de ser científico: “A mediados de 1841 se agitó el ambiente político paraguay abriéndose una encendida polémica sobre la vida y la obra de El Supremo.

Circularon panfletos, pasquines, corrieron prosas y versos. Movilizáronse entusiastamente sus enemigos y sus partidarios.”

El “enfrentamiento papelario” verdadero se produjo después de la publicación de la novela, por lo que se puede decir que, aunque Francia no ha estado nunca muerto del todo en la vida pública, intelectual y política en el Paraguay, Roa hizo revivir al fantasma en la interminable sonata de francistas vs. antifrancistas, panfletarios y pasquinos...

No es casual que la historia comience con un pasquín, no con el texto del pasquín, sino con la reproducción papelaria del panfleto puesta en escena, en la primera página de la novela.

Y, mucho menos, que termine también prácticamente con un pasquín que el propio Francia le dicta a Patiño, condenando a su infiel fiel de fechos a muerte, dejando en evidencia que el pasquín inicial es, como él le insinúa a Patiño, de puño y letra del dictador, distorsionando en este caso la historia fingida perversamente para acusar a sus enemigos.

Este pasquín con firma no se cumplió, porque no se cumplió la perennidad del Supremo; murió antes de que la sentencia fuera ejecutada. El pasquín falsario, sin embargo, sirvió para perseguir y condenar a sus críticos.

Roa hace hincapié en la doble faz del fingimiento proclamado por Cervantes: “Las historias fingidas tanto como tienen de buenas y deleitables cuando se llegan a la verdad o la semejanza de ella –dice el autor de El Quijote-, y las verdaderas tanto son mejores cuanto son más verdaderas”.

Muchos colegas no me creían en aquél entonces, ni hasta hoy, cuando afirmaba que el texto original era “real”, no ficticio. Tengo siempre a mano y releo la edición del Ministerio del Interior, del entonces tenebroso ministro de la dictadura de Stroessner, Edgar L. Insfrán, para acreditar la tenue frontera roística entre realidad y ficción, poniendo en contraste con la historia fingida hasta los textos que se publican como historia verdadera.

El sabía, y en toda su obra hay muchas alusiones que lo testifican, que toda narración es ilusión y que la única forma de desilusionarla es aceptar que la misma realidad es fingida o deformada con los lentes con que se la mira, con los espejos múltiples que la reflejan.

No existe realidad en la palabra. La palabra es la única realidad. O, dicho en sus propios términos: “Escribir no significa convertir lo real en palabras, sino hacer que la palabra sea real”.

La duda de Roa en ese momento de delirancia crucial en que debía parir a la criatura, tal vez un demonio más terrible y duradero que el de la realidad, radicaba en si entrar en la ficción patriotera que había desatado el astuto ministro del Interior del estronismo, -que ya había caído en el olvido, tras su virulenta destitución-; y que, como pasó en muchos casos, leyéramos su ficción como historia, confundiendo su búsqueda de la parte de la realidad que desconocemos, como escribe Platón en la República, con la irrealdad cómplice de los **historiografiadores** oficiales y oficialistas de turno.

Dudaba entre si la inclusión no era azuzar de nuevo el fuego que Insfrán había instalado, o si, como sucedió luego, en esta confusión de ficción y realidad, los historiadores tomaran la novela en serio al encontrar parte de sus reflexiones incluidas en la ficción roística: la duda de si su *Apéndice* no sería reavivar la delirata desencada tras la búsqueda del cráneo o de los cráneos del Supremo o, como creo era su intención, terminaría con ella convirtiéndola, narrándola como lo que era en realidad, una farsa.

Primó la sobrevivencia del *Apéndice* y la épica que pretendió instalar el ministro de la represión terminó en farsa. Creo que la publicación fue un acontecimiento literario mundial y un acontecimiento histórico paraguayo, llevando la tragedia al territorio de la farsa. Como concluye Camus reescribiendo la historia del condenado Sísifo, de mártir a vencedor: “No hay destino que no se venza con el desprecio.”

“Es notable – escribe Roa en *Madama Sui*-como la literatura, cuando es auténtica, es la única que se atreve a sonar con la palabra los misterios del hombre, de la tierra y del cosmos. Cuando los hallazgos son verdaderos, las palabras coinciden. Entonces ya no hay plagio; sólo identidad de los sentidos.”

La novela eterna

Roa escribió probablemente la historia de Francia desde siempre; según su prólogo a *Lucha hasta el Alba*, que él acredita “Este cuento, el primero que escribí”, “perdido y olvidado...durante esos años de amnesia”, treinta según su confesión, recuperado en 1968, cuando comenzó a “compilar Yo El Supremo”; es decir que la data

inicial de esta narración es de 1938, aproximadamente, ajustándonos a las ficciones de la memoria del escritor.

Roa dice haber encontrado el cuento “esfumado” –una de sus palabras favoritas con la significación de filtrada, esfumada, por el agua, mirando desde el fondo del río hacia el cielo, viendo los árboles al revés bailando a través del espejo del agua en movimiento, y luego al cine y a la literatura- “entre las páginas del Tratado de la pintura, de Leonardo da Vinci”. Si bien me consta que ese era uno de sus libros de cabecera, cuesta creer que tuviera un ejemplar en aquél tiempo, pero, conociendo su obsesión por el tema, no se puede dudar que lo recuperara desde una edad joven, justo cuando empezaba a “compilar” El Supremo.

“El texto restaurado” –como escribe en el prólogo- comienza con un padre que castiga a su hijo: “¡Ahí lo tienen al futuro tirano del Paraguay! ¡Rebelde ahora, déspota después!...”-Como Francia, inspirado en los principios de la Revolución Francesa y del mandato del común, devenido luego en dictador absoluto y arbitrario- “A vergajazos voy a enderezar a este cachorro del maldito Karai Guasú!”, el Gran Señor, como se lo llama hasta hoy al Supremo. Es decir, el primer cuento que escribió ya anunciaba la presencia en ausencia del Supremo Dictador, con el pavor de un padre de que su muchacho se encarnara en El Supremo.

Casualmente, Roa empieza a “compilar” la novela de su vida cuando “encuentra” el cuento primerizo del estigma del dictador, ante el terror paterno de que se engendre otro, ¿tal vez el que el Roa empieza a engendrar?

La otra fecha que tenemos que tener en cuenta es junio de 1962, cuando se imprime el opúsculo de marras sobre el deambular de los restos del Supremo. Roa, en el exilio incorpora ese documento a su biblioteca francista, tras deleitarse, como hablamos mas de una vez con la fingidas historias reinventadas por los historiadores con más imaginación que documentos.

Y la otra fecha es la de publicación de *Hijo de Hombre*, una novela del Paraguay del siglo XX, transversalizada por la sombra del dictador Francia desde el primer capítulo, publicada en 1960. Macario, el protagonista que comienza la obra, había sido cruelmente marcado por el Supremo para toda la vida y les contaba a los chicos del pueblo de Itapé las historias del tiempo de la dictadura Perpetua “lo escuchábamos con escalofríos. Y sus silencios hablaban tanto como sus palabras.”

El libro que escriben los pueblos

En ese capítulo final, en el que Francia y el compilador se confiesan, también lo hace el autor o, como él prefiere declararse, el acopiador; “Ya habrá advertido el lector que, al revés de los textos usuales, éste ha sido leído primero y escrito después. En lugar de decir y escribir cosa nueva, no ha hecho más que copiar fielmente lo ya dicho y compuesto por otros. No hay pues en la compilación una sola página, una sola frase, una sola palabra, desde el título hasta esta nota final, que no haya sido escrita de esa manera.”...”Harta diferencia hay entre un libro que hace un particular y lanza al pueblo, y un libro que hace un pueblo. No se puede dudar entonces que este libro es tan antiguo como el pueblo que lo dictó.”

Se atribuye esta declaración de “compilador”, reenunciando a la prestigiosa pompa de “autor”, a la proverbial modestia de Roa, o a identificarlo con cierto pensamiento populista, muy alejado de su pensamiento social y libertario pretendiendo que era el escriba, el Patiño, de un libro dictado por el pueblo.

Es importante constatar que se atribuya el título de “a-copiador”, a en su sentido de privación o negación, es decir, que no copia, sino que acopia, historias, frases y palabras.

El análisis de la obra constata que efectivamente aquí hay muchos libros y, valga el plural, muchos pueblos, pues Roa consideró siempre a los aborígenes como pueblos autónomos, cuyas historias también integran esta obra. Bastará además revisar atentamente la obra para ver cómo se mezclan mitologías, la guaraní con la greco-romana, fragmentos citados y no citados de escritos y escritores desde lo antiguo hasta nuestros días, como se puede rastrear en el Roabastiaro que acompaña esta edición.

En un prólogo escrito por Roa para uno de los volúmenes de las obras de Viriato Díaz Pérez, escritor español de la Generación del 98, que vino al Paraguay y se quedó, y al que muchos artistas y escritores paraguayos, Roa entre otros, consideraran maestro, afirma citándolo a Don Viriato “No somos creadores de pensamiento sino transmisores de él”; y añade “El testimonio más sincero y modesto de mi gratitud es confesar con orgullo, con el más noble de los orgullos, que los trazos espirituales e intelectuales de Don Viriato están dispersos a lo largo de toda mi obra. La última de

mis novelas *Yo El Supremo*, con citas y sin citas expresas, registra ideas, pensamientos, fragmentos enteros de sus obras como por ejemplo los entresacadas de su ensayo *Las piedras del Guairá*, ese texto para mi real y mágico a un tiempo, que yo releo siempre escuchando la música subyacente en su secreta geología.”

Efectivamente, en el caso de ese texto está citado el autor a pie de página, pero, como confiesa, en muchos otros no. Pasa lo mismo con otros autores, el mismo Baltasar Gracián cuya frase “Sólo viéndolas del revés se ven bien las cosas de este mundo” que, consta también en el Roabastiaro, sin citarla primero, pero, luego, en boca de Francia, reprochándole al “franchute” – Bonpland que se la plagie al español. La misma frase se puede encontrar, aunque citándola, en Vigilia del Almirante: “dice con gracia Gracián que sólo mirándolas del revés se ven bien las cosas de este mundo”.

Dos ejemplos más, a parte de su agraciado Gracian y del mamotreto del ministerio del Interior, y que integran el Roabastiaro que acompaña esta edición pueden servir de muestra: **Lustravit lampade terras:** verso de *La Odisea*, traducido por Cicerón, y luego reproducido por Montaigne y Pascal, en distintas versiones, pero con una acepción común, “Mi ánimo no depende del tiempo. Yo tengo mi propia bruma interior”. El pensamiento tan repetido sobre los factores que inciden sobre el destino de una persona, lo contrapone a un Roa-Francia hamletiano, de alguien que fue, creyendo haber encontrado, en el cráneo vacío que tantea con sus manos, “la sede troncal de la voluntad”.

El palimpsesto comienza en Homero, sigue con Cicerón, Montaigne y Pascal...y Shakespeare...y, claro, Edgar L. Insfrán y su coro de historia-inventores...el cráneo de Francia y, al final, Roa, sobreimprimiendo el libro que escriben los pueblos.

Caminando y cantando: Y otro, sacado de la literatura popular, cuando pone en boca de Francia en una supuesta conversación con Correa, el representante brasileño, los versos de la popular canción brasileña de fines de los 60, *Caminando y Cantando* del cantautor Geraldo Vandré, sin citarlo:

Quem sabe faz a hora não espera acontecer
Os amores na mente, as flores no chão
A certeza na frente, a história na mão
Un solo tema: el poder

Rolan Barthes, uno de los teóricos del lenguaje más apreciados y citados por Roa, escribió que el escritor tiene un solo tema y sus variaciones. En su caso es exacto;

revisando su obra, desde su primer texto reconocido, *Lucha hasta el alba*, el tema es el poder y, sin duda, a su alrededor siempre ronda El Supremo. Y el abuso del poder contra la gente, pero también contra la naturaleza.

En uno de los textos periodísticos de los que se conservan de su primera época, de enero de 1947, en medio de la llamada *Primavera democrática* del Paraguay, porque en un acontecimiento político con pocos precedentes en el país, se concedió amnistía a todos los partidos y dirigentes partidarios para accionar con libertad, Roa escribió la señal de alarma.

Tras una alucinada y caldeada tregua política, un sueño en que todos creyeron que el fantasma de la Dictadura se diluía, algunos analistas visionarios empezaron a ver que la “primavera” marchaba hacia el infierno, que se desencadenaría poco tiempo después, al desatarse una sangrienta guerra civil.

Uno de esos visionarios fue Roa, quien escribió como editorialista del diario El País, en el que ejercía de Jefe de Redacción, una reflexión en la que calificaba al presidente Morínigo, como “Tirano” citando la definición que hace Alfonso X El Sabio, en su Partida Segunda: “Tirano tanto quiere decir como señor cruel, que es apoderado en algún regno o tierra por fuerza o por engaño o por traición; et estos tales son de tal natura, que después que son bien apoderados en la tierra aman más el facer en su pro, maguer sea a daño de la tierra, que la pro comunal de todos, porque siempre viven a mala sospecha de la perder...”

La misma referencia se puede encontrar en Yo El Supremo, décadas después.

El escritor ve, como la pitonisa, en el fuego de la contienda política soterrada, la explosión de la guerra civil y hace la denuncia. El diario sería luego asaltado y destruido, incluyendo las rotativas, por las hordas para policiales oficialistas, obligando a Roa a buscar el camino del exilio. Se conjugan aquí dos términos enlazados de su vida: la lucha contra los dictadores, como visión barruntadora de las calamidades políticas, con la condena al exilio, que ha sido el destino de visionarios y revolucionarios auténticos, y que lo convirtió en un escritor desterrado.

Como dice Roa en el prefacio de *Madama Sui*, “Quiéralo o no, el narrador siempre presenta o representa en la ficción ese lugar de La Mancha, del cual “no quiere acordarse”. Probablemente, porque no puede olvidarse.

El de Roa se llamaba Manorá, el camino hacia la muerte, el lugar donde morir, y nunca pudo dejar de escribir sobre ese lugar...tal vez porque lo llevaron de “su lugar a otro lugar”... La memoria recuperada contra la opresión, contra el exilio y contra la voluntad de no querer acordarse es una de las madres de la literatura.

**EN HOMENAJE A *YO EL SUPREMO*: APUNTES SOBRE LA TENSIÓN
ESCRITORAL EN LA OBRA DE ROA BASTOS**

BRUNO LÓPEZ PETZOLDT

Resumo: *Yo el Supremo* desarticula e questiona os mecanismos convencionais que habitualmente intervêm na construção narrativa de estórias e da História. A obra do autor paraguaio Augusto Roa Bastos subverte os cimentos tradicionais de várias facetas da comunicação inter-humana nas suas múltiplas implicações estéticas, sociais, institucionais, políticas e até míticas. As reflexões propostas buscam possíveis motivações culturais que sustentam a problematização e sobretudo a ancestral desconfiança ao sistema lógico-textual e linguístico de Ocidente que brota em vários níveis narrativos de uma das obras mais importantes da literatura latino-americana.

Palavras-chave: Augusto Roa Bastos, Narratologia, oralidade, bilinguismo.

Abstract: *Yo el Supremo* discomposes and questions the conventional mechanisms that often intervene in the narrative construction of fiction and History. Paraguayan author Augusto Roa Bastos' work subverts the traditional foundations of several facets of human communication in its many aesthetic, social, institutional, political and even mythical implications. The proposed thoughts seek possible cultural motivations that underpin the questioning and especially the ancestral distrust of Western logical-textual and linguistic systems, which arise in various narrative levels within this major work of Latin American literature.

Keywords: Augusto Roa Bastos, Narratology, orality, bilingualism.

EN HOMENAJE A *YO EL SUPREMO*: APUNTES SOBRE LA TENSIÓN ESCRITORAL EN LA OBRA DE ROA BASTOS

Resulta sorprendente observar la contemporaneidad así como la diversificación de variados problemas planteados por una de las obras literarias latinoamericanas más importantes del pasado siglo XX a la hora de recordarla en los albores del siglo XXI a cuatro décadas de su publicación. La abrumadora cantidad de estudios críticos de múltiples enfoques han mostrado en las últimas décadas que la serie de lúcidos cuestionamientos que postula la novela *Yo el Supremo* trascienden con amplitud el ámbito artístico-literario. Las esferas temáticas que esta obra problematiza directa e indirectamente en su contenido, así como también a través de su estructura a nivel del discurso, abordan variadas ramas del conocimiento y ámbitos de la cultura y escritura en Occidente. Las siguientes reflexiones, proferidas en el contexto de homenaje al paraguayo Augusto Roa Bastos (1917-2005), se proponen resaltar algunos aspectos relacionados con la naturaleza cultural que tienen ciertas tensiones estético-semánticas y narratológicas que se instauran, en la literatura de Roa Bastos y en particular en *Yo el Supremo*, entre la escritura y la palabra hablada e imaginada.

En el campo de la Narratología existe una importante diferenciación entre «la narración de una historia», por una parte, y «la historia de una narración», por otra (*cfr.* SCHMID, 2008, p. 280). Cada uno de estos planos se ramifica en múltiples substratos que, en su conjunto, constituyen la obra narrativa en cuanto tal. Sin entrar en mayores detalles, «la narración de una historia» se refiere, muy resumidamente, a la presentación que despliega un mundo de ficción que contiene, en las palabras de Albaladejo (1992), «seres, estados, procesos, acciones e ideas» propias de una historia. Por otra parte, en ocasiones el relato literario también revela «la historia de una narración» que en rigor se refiere a las circunstancias que rodean *no* a los «seres, estados, procesos, acciones e ideas» de la historia propiamente, sino que *al acto de vehicular* la historia a través de signos y procedimientos narrativos, en la medida en que comprende fragmentos autorreflexivos-metaliterarios así como fenómenos relacionados con *el proceso* de narración que configura los «seres, estados, procesos, acciones e ideas» denotados.

Mientras que numerosas novelas y películas de ficción tradicionales ponen énfasis en *lo narrado* y en los atractivos mundos de ficción, otro tipo de obras ponen de relieve e incluso problematizan *el proceso* de narración cuestionando la «*doxa* narrativa» (MEYER MINNEMANN, 2006, p. 53). En algunas excitantes ocasiones esta provocadora tematización autorreflexiva-metaliteraria adquiere mayor relevancia que los seres, estados, procesos, acciones e ideas contenidos en la historia. En estos casos, «la historia de la narración» recobra mayor protagonismo en el relato. Desde este ángulo, *Yo el Supremo* contiene, como es sabido, la narración de una palpitante historia; pero la novela también revela sustanciosos detalles acerca de la historia de una narración y una compilación que a su vez explícita e implícitamente problematizan los procedimientos convencionales a través de los cuales se narran –se construyen– sucesos históricos y no históricos. *Yo el Supremo* cala hondo en un particular cuestionamiento y una desconfianza acerca del habitual vehículo lingüístico-literario empleado con desenfado por el hombre en su secular intento de traducir sus pensamientos y sus actos en signos.

La diferenciación narratológica anteriormente esbozada ayuda a situar sobre qué planos concretamente y a través de qué procedimientos se manifiesta en la novela uno de los fenómenos más estudiados en la obra en lo concerniente al planteamiento de «una suerte de utopía del lenguaje en general y de la escritura literaria en particular en tanto recuperación y reencuentro con el mundo viviente de la oralidad popular» (PACHECO, 1993, p. 119). Dice Pacheco a partir de sus reflexiones acerca de *Yo el Supremo*: «Escribir es traicionar, engañar, y también matar (en el sentido de que la escritura fosiliza, fija de manera contranatural una realidad siempre cambiante y fluyente)» (PACHECO, 1993, p. 127). Esta desconfianza acerca de la escritura encontramos en varios contextos de la literatura universal, y se extiende al plano de la cinematografía que *mutatis mutandis* ha enriquecido el debate ampliando la gama de posibilidades expresivas del relato cinematográfico-audiovisual hacia nuevos rumbos más allá de los tradicionales esquemas *mainstream*, que aún apuestan a la eficacia de la *escritura* fílmica convencional.

Resulta fundamental averiguar en Roa Bastos cuáles son posibles motivaciones y raíces culturales que nutren la problematización y sobre todo la ancestral desconfianza respecto al sistema lógico-textual y lingüístico-verbal de Occidente, puesto que tal vez

la actualización de esta duda sea recurrente en otras literaturas y cines, mientras que son culturalmente específicas sin embargo las circunstancias estéticas e históricas que promueven complejas estructuras en la narrativa robastiana. Desde este punto de vista, la literatura de Roa Bastos se apropia de rasgos socioculturales derivados del así denominado «bilingüismo paraguayo». Más allá del plano estrictamente (socio)lingüístico, el bilingüismo hispano-guaraní representa un importante fenómeno cuya dimensión simbólica está arraigada hondamente en la cultura del Paraguay. Este bilingüismo trasciende ampliamente la mera «coexistencia» de dos lenguas en el territorio nacional y las regiones fronterizas de los países vecinos; sobre todo designa un histórico entramado mítico-poético de dos visiones de mundo que se enfrentan y se complementan a la vez:

El mundo de la cultura paraguaya —y por tanto, de su literatura— es pues un mundo sincrético, desequilibrado, sin embargo, en su triple vertiente idiomática, simbólica y mítica. Las oposiciones cultura/naturaleza, tradición escrita/tradición oral y la oposición central cultura dominante/cultura dominada funcionan entre los ejes del castellano y del guaraní que distorsionan las estructuras de expresión y comunicación (ROA BASTOS, 1986, p. 130).

Resulta importante recordar en este contexto que Roa Bastos figura entre los escritores y pensadores paraguayos quienes como, por ejemplo, Rubén Bareiro Saguier (1930-2014), no solo han cultivado renovados procedimientos en la construcción de tejidos de ficción con elementos extraídos de la bipolaridad cultural hispano-guaraní, sino que también se ha ocupado de reflexionar en el campo de la teoría cultural y literaria sobre las particularidades de «La literatura paraguaya en una situación de bilingüismo», como reza el título de una conferencia dictada por Josefina Pla (1903-1999) un año antes de la aparición de *Yo el Supremo* (y publicada el mismo año que la novela de Roa Bastos, *cfr.* PLA, 1974). Entre otras cuestiones fundamentales, la escritora examina las diferentes modalidades en que autores paraguayos emplean voces vernáculas en la configuración de la prosa narrativa más allá de la mecánica incorporación de vocablos guaraníes en textos en castellano. Solo un año después impacta en la literatura universal una enigmática obra que difícilmente se deja encasillar y que propone un complejo entramado escritoral de voces y fragmentos textuales.

Este difícil encasillamiento de *Yo el Supremo* en las concepciones tradicionales de género novelesco y narración (escritoral) permite, naturalmente, múltiples

posibilidades de significación e interpretación. Sobre todo hay que subrayar el valor simbólico que tiene la *negación* de esquemas tradicionales en la creación de una obra que sacude y subvierte los cimientos de varias facetas de la comunicación interhumana en sus implicaciones estéticas, sociales, institucionales, políticas e incluso míticas. Pacheco destaca «la presencia y significación de la dualidad conceptual oralidad/escritura en *Yo el Supremo*», y remarca «esa utopía de la oralidad en la escritura que de manera tan recurrente adquiere forma en el discurso novelesco roabastiano» (PACHECO, 1993, p. 119). La constante confrontación entre fuentes orales y escritas, así como el paródico y en ocasiones corrosivo tratamiento de la brecha que separa el signo y los fenómenos ausentes que estos signos *des-signan*, refleja en la novela de Roa Bastos una concepción de mundo que subvierte el sistema convencional e institucional de relato de lo real: «Escribir no significa convertir lo real en palabras sino hacer que la palabra sea real», medita el Supremo en la novela (*YO EL SUPREMO*, p. 161).

Roa Bastos pone abiertamente en escena y elabora una poética de la narración a partir de lo que, por lo general, los textos y la escritura de Historia callan o desplazan a un segundo plano, en la medida en que *Yo el Supremo* «visualiza» tergiversaciones, reescrituras, textos quemados, fragmentos ilegibles, tachaduras, relecturas políticas, entre otros procedimientos que a menudo se descartan en/por las esferas institucionales. *Yo el Supremo* desarticula y cuestiona los mecanismos convencionales que intervienen en la construcción de historias y de Historia. En la novela se entrecruzan legajos, oficios, pasquines, expedientes, manuscritos, fojas, folios, actas, circulares perpetuas, panfletos, cuadernos, tratados, papeluchos, resmillas, expedientes, apuntes, cartas, folletines, declaraciones, informes, papeladas y gacetas. Pero la propia novela señala clarito, específicamente «en la historia de la narración», que faltan fragmentos de texto, algunos se perdieron para siempre, otros se quemaron o sencillamente se borraron. En cambio, acerca de la cultura oral refunfuña el Supremo a Patiño: «No has arruinado todavía la tradición oral sólo porque es el único lenguaje que no se puede saquear, robar, repetir, plagiar, copiar» (*YO EL SUPREMO*, p. 158).

En Paraguay se forjó a lo largo de mucho tiempo un complejo sistema de comunicación arraigado en la cultura oral que en ningún modo puede ser resumido en estas sucintas páginas. Tan solo podemos reafirmar su relevancia trascendental en el

estudio de variadas manifestaciones artísticas literarias y no literarias. De forma análoga a categorizaciones discursivas y de género que conoce la cultura letrada como, por ejemplo, «legajo», «cuaderno», «pasquín» o «carta», con la misma complejidad se podrían diferenciar en Paraguay las modalidades orales del *ñe'êguata*, *ñe'êguyguy* o *ñe'êmbegue*, entre otras, y por supuesto *radio so'ó*, que constituye en Paraguay una respetada institución sociocultural *oral* y que en muchas oportunidades puede adoptar rigor de ley. En ocasiones, incluso goza de mayor credibilidad que un legajo oficial, y lo vehiculado a través de aquella institución oral no desaparece tan rápido como un expediente. Por otra parte, las tensiones escritoriales en varias obras de Roa Bastos en modo alguno se reducen al plano diegético, y en la narración de una historia, en tanto reproducción literaria de matices que caracteriza el habla, sino que se manifiestan también a nivel extradiegético en la configuración ambigua de una ancestral voz narradora que relata una historia al tiempo que revela una (doble) visión de mundo. El problema de la oralidad en la literatura de Roa Bastos no se reduce a la mera «representación» artístico-literaria de una gama de prácticas y discursos orales, sino que sus obras concentran en la configuración de la voz narrativa múltiples matices culturales que se derivan de una oralidad bipolar signada por el bilingüismo hispano-guaraní en tanto visión de mundo.

Referencias bibliográficas

Novela

ROA BASTOS, Augusto. *Yo el Supremo*. Madrid: Cátedra, 2003 [1974].

Estudios

ALBALADEJO, Tomás. *Semántica de la narración: la ficción realista*. Madrid: Taurus, 1992.

MEYER-MINNEMANN, Klaus. “Narración paradójica y ficción”. In: GRABE, Nina; LANG, Sabine; MEYER-MINNEMANN, Klaus. (eds.). *La narración paradójica. “Normas narrativas” y el principio de la “transgresión”*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2006, pp. 49-71.

PACHECO, Carlos. “La utopía oral en *Yo el Supremo*”. In: *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias* 2, 1993, pp. 117-135.

PLA, Josefina. “La literatura paraguaya en una situación de bilingüismo”. In: *Estudios Paraguayos* 2, 1974, pp. 5-30.

ROA BASTOS, Augusto. “La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispano-americana actual”. In: SOSNOWSKI, Saúl (comp.). *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, pp. 117-138.

SCHMID, Wolf. *Elemente der Narratologie*. Berlin/New York: De Gruyter, 2008.

QUESTÕES IDENTITÁRIAS: STATUS OCUPADO PELOS AVÁ-GUARANI NAS SOCIEDADES INDÍGENAS

ELOÁ SOARES DUTRA KASTELIC⁴

O texto trata especificamente de um subgrupo indígena localizado na região do Oeste paranaense, essa região é conhecida também pela circulação de falantes de aproximadamente setenta e duas etnias na cidade de Foz do Iguaçu. Nesse cenário, encontra-se uma comunidade indígena próximo à fronteira do Brasil e Paraguai, contexto no qual foram gerados os apontamentos apresentados. O objetivo da investigação está centrado nos conflitos linguísticos oriundos da circulação de falantes das línguas - Guarani e Portuguesa. Nessa direção questiona-se: O que determinam as Leis quanto à educação escolar indígena?; Como se processa a educação linguístico-cultural na microcomunidade em questão? A abordagem metodológica foi à qualitativa-interpretativista, da forma como propõem Denzin e Lincoln (2006); Oliveira (2003, 2008); Calvet (2007); Hamel (1993, 2000); Cavalcanti (2001); Grupioni (2008) e outros. Os teóricos supracitados fundamentaram as análises, que procuraram dar visibilidade às vozes dos indígenas que lutam pela efetivação de seus direitos linguísticos propalados na Constituição Federal de 1988. Nessa perspectiva discutiram-se os avanços, limites e algumas conquistas devido a atuação de educadores militantes dos movimentos indígenas. Focalizam-se assim os conflitos instalados entre indígenas e não indígenas nos cenários plurilinguísticos e pluriculturais das sociedades que os envolvem.

Palavras-chave: Políticas Linguísticas, Processos interculturais, Cultura e Identidade.

IDENTITY ISSUES: STATUS OCCUPIED BY THE AVÁ - GUARANI IN THE INDIGENOUS SOCIETIES

The text deals specifically with an indigenous subgroup located in the Paraná Western region, that is also known for speakers circulation of approximately seventy-two ethnic groups in the city of Foz do Iguaçu. In this scenario, there is a native community near

4 Doutorado em Letras e Linguística - Formação de professores indígenas - Estudos linguísticos na perspectiva da Sociolinguística - UFBA- (2014). Mestrado em Fundamentos da Educação - UEM (2004). Docente na Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Membro da Comissão Universidade para os Índios - CUIA. eloasoares@hotmail.com

the border of Brazil and Paraguay, context in which the presented notes were generated. The goal of the research is focused on the linguistic conflicts arising from Guarani and Portuguese language speakers circulation. In this sense there is the question: What do the laws regarding indigenous education determine?; How is the linguistic-cultural education processed in the microcommunity studied? The methodological approach was qualitative-interpretive, as proposed by Denzin and Lincoln (2006); Oliveira (2003, 2008); Calvet (2007); Hamel (1993, 2000); Cavalcanti (2001); Grupioni (2008) and others. The theorists above mentioned substantiate the analysis, which sought to give visibility to the voices of indigenous fighting for the realization of their linguistic rights released in the Federal Constitution of 1988. In this perspective, this article promoted a discussion on the advances, limitations and some achievements due to the actions of militants educators of the indigenous movements. This reflection focuses in the conflicts installed between indigenous and non-indigenous in plurilinguistic and pluricultural scenarios of the societies involving them.

Keywords: Linguistic Policies, Intercultural Processes, Culture and Identity.

QUESTÕES IDENTITÁRIAS: STATUS OCUPADO PELOS AVÁ-GUARANI NAS SOCIEDADES INDÍGENAS

Introdução

A discussão focaliza um contexto sociolinguístico complexo, assim como outros no mundo, de acordo com Oliveira (2008) e Calvet (2007) 94% da população do mundo fala mais de uma língua. Na contramão dessa constatação, no entanto, as políticas linguísticas⁵ do Brasil ainda priorizam a língua majoritária em detrimento das línguas usadas por falantes de menor prestígio. Embora a pluralidade linguístico cultural em nosso país venha atraindo, a cada dia, mais pesquisadores, as investigações priorizam, em sua maioria, as línguas de maior prestígio.

As reivindicações dos povos indígenas, grosso modo, identificam-se com as lutas das minorias e com a bandeira da inclusão social que, salvo possíveis avanços e retrocessos inerentes, trazem indícios de causas favoráveis aos povos indígenas no campo político, como expressa a Constituição de 1988. Essas constatações não reduzem as agruras de toda ordem enfrentadas pelos indígenas, conforme exponho no decorrer do texto. No *Atlas Sociolinguístico dos Povos Indígenas da América Latina* Schira

5 De acordo com Calvet (2007), como disciplina, a política linguística associa-se ao plurilinguismo e sua gestão concerne também a mudanças políticas que ocasionam alterações nos estatutos de diversas comunidades linguísticas.

(UNICEF, 2009, p. 3) tem-se uma população indígena na América Latina de 479.824.248 indígenas. No Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Venezuela, Suriname e Guiana Francesa totalizam um contingente de 247 povos de diferentes etnias. Predominância de pessoas indígena em vários países como: Paraguai, México, Peru e Bolívia. No Atlas sociolinguístico os Guarani estão registrados como povos de fronteira e conta com os subgrupos de: Guarani Nhandeva, Guarani Mbya e Guarani Kaiowá a menção dos Avá-guarani é percebida como os Chiripá.

A língua utilizada por quarenta e quatro (44) povos na América Latina é o castelhano e 55, a língua portuguesa. Somam quatrocentos e vinte (420) línguas em uso na América Latina, cento e três que representam (24,5 %) são fronteiriças. O número de línguas faladas no Brasil de acordo com Oliveira (2003) seria de aproximadamente 210 línguas, sendo que, 180 são línguas indígenas e 30 de imigrantes, porém esse número tende a crescer devido a estudos e pesquisas realizados em estados brasileiros como o da Bahia, espaço no qual, realiza-se resgate de línguas indígenas, fato que contribui para o aumento do número de línguas indígenas no Brasil. de acordo com Oliveira (2003, p. 7).

As nações indígenas do país falam cerca de 180 línguas, chamadas de autóctones, como o guarani, o *tikuna*, o *yanomami*, o *kaingáng*, e as comunidades de descendentes de imigrantes, cerca de outras 30 línguas, chamadas de alóctones, como o alemão, o italiano, o japonês, o árabe, o polonês. As línguas africanas, embora formalmente extintas, sobrevivem no léxico e em práticas sociais diversificadas dos descendentes dos antigos escravos. .

O Brasil é, portanto, como a maioria dos países do mundo, plurilíngue e multicultural. Na aldeia pesquisada coexistem três línguas – guarani, espanhol e português –, mas a materna (o guarani) é a mais cultivada na comunidade, principalmente pelas famílias que tentam manter a tradição indígena. Porém, como estão circundados por falantes da língua portuguesa, tanto as crianças quanto os adultos têm um contato intenso com essa.

Duas décadas pós-Constituição, ainda é incipiente o trabalho com a alfabetização dos alunos indígenas comprometendo a efetivação de um direito proposto na Constituição Federal de 1988, conforme passo a discorrer.

O que diz a Constituição Federal de 1988?

Para compreender melhor a questão faz-se necessário discorrer sobre o conceito de Políticas Linguísticas, segundo Hamel (1993, 2000) há limitações e controversas entre diferentes pesquisadores em relação à compreensão dos conceitos de política e planejamento linguístico. Frente a esse desafio, o autor, a partir da leitura que faz de Gluck (1981), propõe que se entendam políticas de linguagem “em um sentido amplo, como processos históricos de mudanças linguísticas nas quais intervêm tanto instituições como outras instâncias e forças de relevância social” (HAMEL, 1993, p. 19), incluindo como fundamentais as relações que os falantes tecem tanto com sua própria língua, quanto com aquelas com as quais convive, bem como destacando a intervenção deliberada do Estado.

Calvet (2007), ao historicizar os conceitos de planejamento linguístico (*language planning*) e política linguística, afirma que a denominação “planejamento linguístico” foi utilizada pela primeira vez por *Einar Hauger* em 1959, quando esse autor tratou dos problemas linguísticos na Noruega após a colonização dinamarquesa, com a finalidade de reestruturar a língua norueguesa. Já a noção de “política linguística” apareceu paralelamente em inglês (utilizada por Joshua Fishman em 1970), em espanhol (nos estudos de Rafael Ninyoles em 1975) e em alemão (no trabalho de *Helmut Gluck* de 1981). Todos os autores mantiveram uma relação de subordinação entre esses conceitos, concebendo que o planejamento é tomado como uma aplicação da política linguística.

Ao atualizar e discutir esses dois conceitos, Calvet (2007, p. 11) afirma que, em todas as épocas, o homem buscou legislar sobre as línguas, sendo que o poder político sempre procurou privilegiar e impor uma língua em detrimento das demais. Para o autor, o binômio política linguística (expressão usada no sentido de “determinação das grandes decisões referentes às relações entre as línguas e as sociedades”) e planejamento linguístico (expressão referente à implementação das políticas linguísticas) é inseparável e está relacionado às questões políticas de cada época. Conseqüentemente se articula tanto às relações de poder (política), quanto às ações (planejamento).

No âmbito nacional na contemporaneidade as questões linguísticas concernentes a sua legalidade foram contempladas no texto da *Constituição Federal* de 1988 tida como um marco histórico nas relações entre o Estado, a sociedade brasileira e os povos indígenas, pois propõe os direitos dos indígenas por meio de uma Seção específica.

Assim, os direitos dos indígenas foram propostos de forma permanente, incentivando suas organizações sociais, línguas, culturas e tradições. A perspectiva integracionista foi modificada por um olhar mais atento às diferenças e ao respeito aos povos indígenas. Isso vem contribuindo para que a sociedade não indígena perceba e dissemine uma percepção dos índios como pessoas possuidoras de um modo de ser diferente relacionado à sua origem e cultura.

Julgo ser a Constituição federal de 1988 um dos documentos mais revisitados, quando se trata do estudo sobre indígenas, uma vez que o conteúdo exposto como lei reflete diretamente na vida desses povos. É nele que os indígenas buscam apoio.

Com vistas a este trabalho, destaco, inicialmente, o Título VIII – “Da ordem Social”, *Seção III* – “Da Educação, da Cultura e do Desporto”, *Seção I* – “Da Educação”, no Artigo 210. Nesse último fica instituído o conteúdo mínimo a ser trabalhado no Ensino Fundamental, bem como definido o respeito aos valores culturais, artísticos do país e da região. Nesse mesmo item sobre o Ensino Fundamental, assegura-se aos indígenas o direito à cultura e aos processos próprios de aprendizagem na esfera educacional.

Na *Seção II* – “Da Cultura”, o Artigo 215 estabelece que ao Estado cabe fazer valer os direitos dos indígenas, a cultura e o acesso a fontes culturais nacionais, apoiando e valorizando toda a manifestação desse segmento social.

Ainda, na *Seção VIII* – “Dos Índios”, o Artigo 231 reitera os direitos às tradições, línguas e cultura indígena, agregando o direito à terra. À União caberia demarcar, protegendo e garantindo o respeito a seus bens. Esse Artigo se desdobra em mais sete itens, dos quais ressalto os de n. 1 e 2, ambos sobre o direito às terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, garantindo a preservação dos recursos ambientais e a reprodução desses povos em ambiente adequado. Tais terras seriam de sua posse para usufruto do solo, dos rios e lagos.

Os aspectos legais contemplados na referida *Constituição* elevaram os direitos linguísticos e culturais dos indígenas a um patamar acima, abrindo possibilidades para

que o processo e escolarização dos indígenas sejam facilitadores de fortalecimento étnico e cultural, por meio de sua atuação como instituição de educação e ensino. Nessa perspectiva, Cavalcanti (2001, p. 395) afirma que “a Constituição Federal reconhece aos povos indígenas o direito à educação bilíngue e intercultural” e também que “[...] somente em 1991, a educação indígena foi introduzida como sendo responsabilidade do governo”. Tal data remete ao momento em que o Ministério da Educação e Cultura (MEC) brasileiro passou a se responsabilizar pela educação escolar indígena junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Assim, esse importante documento garante o direito dos índios a continuarem na sua condição de indígena e manter sua identidade étnica.

A *Constituição Federal* de 1988 felizmente proporcionou um relativo reconhecimento desses povos. Nesse sentido, Grupioni (2008, p. 73) contribui:

Com o advento da Constituição de 1988 e dos direitos nela inscritos, os grupos indígenas no país foram, então alçados a um novo patamar jurídico, o de serem reconhecidos como coletividades portadoras de modos de organização próprios, que têm direito a manterem suas línguas, tradições e práticas culturais, em terras tradicionalmente ocupadas para uso permanente onde possam reproduzir-se física e culturalmente.

A ausência desses direitos, anterior à promulgação da *Constituição* de 1988, refletiu nas dificuldades vividas pelo povo Avá-guarani antes da demarcação das terras da aldeia do Oco’y, que segundo relato de moradores indígenas, eles viviam correndo de um lugar para o outro por conta dos conflitos instalados com os fazendeiros que circundavam a região por eles habitada.

Frente ao exposto, é possível compreender que a fixação dos Avá-guarani em suas terras com suas famílias, garantida pela Carta Magna, possibilitou que seus filhos pudessem concluir o Ensino Fundamental, o que, antes da demarcação, era inviável, devido à quantidade de vezes que os alunos acompanhavam seus pais em mudanças, interrompendo, assim, o processo de formação.

Nesse contexto, os direitos tratados na *Constituição* foram inovadores, impactando o debate e influenciando para que uma nova reflexão fosse lançada sobre os documentos promulgados anteriormente, como o *Estatuto do Índio* de 1973, redigido no período da Ditadura Militar.

Um dos tópicos revistos na *Constituição Federal* de 1988 foi à oferta de uma educação escolar que visasse o fortalecimento das práticas socioculturais, a oportunidade de recuperação de suas memórias históricas, com reafirmação de suas identidades e o acesso aos conhecimentos técnico-científicos da sociedade nacional.

Ainda nessa direção, o texto produziu efeitos nas organizações não governamentais, inspirando-as a reivindicar mudanças sociais focalizadas na melhoria da vida dos indígenas. Tais questões estavam postas em fóruns de discussões promovidos justamente por essas organizações não governamentais.

Ademais, tal efervescência político-social culminou na elaboração da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB)*. A *LDB* 9.394/96, no Artigo 32, inciso IV, parágrafo 3.º, reafirmou o texto da *Constituição* e assegurou que o Ensino Fundamental regular seria ministrado em língua portuguesa, desde que assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, reiterando o texto da *Constituição* de 1988.

Diante do exposto, verifico que o dispositivo da Carta Magna dialoga com a referida *LDB*, quando reiterou pontos importantes concernentes à língua e cultura.

No texto da *LDB*, no Artigo 78, estabelece-se a oferta de educação escolar bilíngue aos indígenas, cabendo à União promover programas e fomentar a cultura e a assistência aos índios. Já no Artigo 79, define-se que cabe à União financiar as escolas e o ensino intercultural, promovendo também o ensino e a pesquisa junto aos povos indígenas.

Tais medidas foram consideradas avanços no âmbito da legalidade. No entanto, elas vão sendo efetivadas conforme gerenciamento dos governantes dos estados, municípios e também das comunidades indígenas por meio do diálogo com as lideranças da aldeia.

Pautada na *LDB*, a *Resolução n. 03/1999* vem respaldar a elaboração de um currículo diferenciado, quando propõe conteúdos específicos do universo indígena e um processo próprio de aprendizagem. Nesse sentido, os conhecimentos indígenas foram apresentados como a parte diversificada do currículo: língua materna, crenças, memória histórica, saberes ligados à identidade étnica, às suas organizações sociais de trabalho, às relações humanas e às manifestações artísticas.

O texto da *Resolução n. 03/1999* prevê educação diferenciada e pessoal especializado para desenvolver o trabalho com os indígenas, propondo que os professores sejam preferencialmente da mesma etnia de seus alunos, o que constitui uma tendência nacional.

Na esteira dessa orientação documental, no próximo item apresento uma forma de efetivação de políticas linguísticas locais, lideradas por pesquisadores no campo da educação escolar indígena.

Considerações sobre o ponto nevrálgico do conflito linguístico

A região de fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, como já afirmado neste texto, é um espaço de migrações e conflitos gerados por atores diversos, no qual muitas histórias são contadas por pessoas oriundas desses três países. Nesse contexto, cada sujeito esboça um olhar e desenha seu próprio cenário. Assim, sobre as décadas de 1970 e 1980, baseados nos depoimentos dos indígenas e também na literatura disponível, foi possível compreender os conflitos e desdobramentos daquele período. Nessas duas décadas, instalaram-se modificações significativas na região de fronteira entre os três países, todavia o cerne da questão são os direitos linguísticos. Assim, muito embora na escola indígena haja um Projeto Político Pedagógico (2011), visando garantir aos alunos a aprendizagem em sua língua materna – o guarani – continua sendo secundarizado, pois permanece o foco da alfabetização em língua portuguesa apenas. Ao guarani, língua utilizada por todos em suas interações rotineiras, resta o lugar de ser ensinada como língua estrangeira.

Na prática, as orientações das políticas linguísticas se efetivam parcialmente, com o ensino oscilando entre professor indígena e não indígena esse último, ao não falar a língua guarani pratica um tipo de violência simbólica ocorrendo o desrespeito e constrangimento aos alunos indígenas. A parcialidade fere também, o direito a aprendizagem em língua materna e a possibilidade de ampliar o vocabulário guarani com vistas a pleitear o *status* que essa língua deveria ocupar na sociedade brasileira.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Contêm as emendas constitucionais posteriores. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. Ministério da Educação e do Desporto. Lei de Diretrizes e Bases. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23. dez. 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso em: 12 ago. 2011.

CALVET, Louis J. As Políticas Linguísticas. Tradução de Isabel de Oliveira Duarte, Jonas Tenfen, Marcos Bagno. São Paulo: Parábola/IPOL, 2007.

CAVALVANTI, Marilda do C. As culturas híbridas em tempos de globalização: introdução à edição de 2001. In: Culturas híbridas: estratégia para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2008. P. XVII-XL.

_____. A pesquisa do professor como parte da educação continuada em curso de Magistério Indígena no Acre. In: KLEIMAN, A. B. (Org.). A formação do professor. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001. p. 219-38. (Coleção Perspectivas da Linguística Aplicada).

DENZIN, N.; LINCOLN, S. Y. O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens. Porto Alegre: Artmed, 2006.

GRUPIONI, L. D. Olhar longe, porque o futuro é longe. Cultura, escola e professores indígenas no Brasil. 2008. 237 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.

HAMERL, E. R. Políticas del lenguaje y estrategias culturales em la educación indígena. In: Inclusión y diversidad. Discusiones recientes sobre la educación indígena en Mexico. Oaxaca: IEEPO, 2000. p. 130-67.

INVENTÁRIO DA LÍNGUA GUARANI MBYA – Inventário Nacional da Diversidade Linguística / Organização Rosângela Morello e Ana P. Seiffert – Florianópolis: IPOL: Editora Garapuvu, 2011.

OLIVEIRA, Gilvan M. de. Declaração dos Direitos Universal dos Direitos Linguísticos: novas perspectivas em políticas linguística. Campinas: Mercado de Letras & ALB, Florianópolis, IPOL, 2003. 80 p.

_____. Plurilinguismo no Brasil. Brasília-DF: UNESCO/IPOL, 2008.

PARANÁ. Projeto Político-Pedagógico. Colégio Estadual Indígena Teko Nemoingo. Santa Rosa do Oco'y/PR, 2011.

UNICEF. ATLAS SOCIOLINGUÍSTICO DA AMÉRICA LATINA DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA. 2009. Disponível em: <www.proeibandes.org/atlas/tomo>. Acesso em: 3 jun. 2013.

MITO E ARQUIVO EM YO, EL SUPREMO

FLAVIO PEREIRA (Unioeste/Foz do Iguaçu)

Yo, el Supremo é uma das obras máximas das literaturas do continente americano. Contribui para reforçar seu valor o fato de que mantém um forte vínculo com a história, a memória e a mitologia popular, sobretudo da terra-natal do autor. Desta forma, conjuga de modo exemplar a inovação formal e o olhar atento à identidade, história e destino da América. Partindo destas ideias, este trabalho pretende apontar a possibilidade de uma leitura que ainda pede para ser elaborada, uma interpretação baseada na reflexão de Roberto González Echevarría desenvolvida em *Mito y archivo*, um dos grandes ensaios que tentam estabelecer um vínculo sistemático entre literatura, história e mito na produção literária do continente americano. Como o autor não dedicou um capítulo a *Yo, el Supremo*, acreditamos que é preciso preencher esta lacuna com uma leitura profunda desta obra seguindo o seu raciocínio dedicado a outras grandes obras, a exemplo de *Cien años de soledad*.

PALAVRAS-CHAVE: *Yo, el Supremo*; mitologia; história; memória; *Mito y archivo*.

ABSTRACT: *Yo, el Supremo* is one of the greatest works of literature of the American continent. Contributes to enhancing its value the fact that it maintains a strong bond with history, memory and popular mythology, especially those of the birthplace of the author. Thus, it combines in an exemplary way to formal innovation and careful look at identity, history and destiny of America. Based on these ideas, this paper intends to point out the possibility of a reading that still begs to be drafted, an interpretation based on the reflection of Roberto González Echevarría developed in *Mito y archivo*, one of the great trials that try to establish a systematic link between literature, history and myth in the literary production of the American continent. As the author did not devote a chapter to *Yo, el Supremo*, we believe that we need to fill this gap with a deep reading of this work, following his reasoning dedicated to other great works, like *Cien años de soledad*.

KEYWORDS: *Yo, el Supremo*; mythology; history; memory; *Mito y archivo*.

40 anos de *Yo, el Supremo*. Uma obra literária que seguramente representa ao mesmo tempo a inovação formal na narrativa latino-americana e a preocupação tão presente neste continente com sua identidade, sua história e seu destino. Mais valor lhe agrega o fato de Augusto Roa Bastos ser paraguaio, um país tão estigmatizado nas malhas esta tríade que acabamos de citar. Uma identidade híbrida, uma história conturbada, marcada pelo autoritarismo e um destino determinado pela contenção. Um país mediterrâneo, circundado de grandes líderes regionais com os quais vem mantendo uma relação ambígua.

Como avalia Milagros Ezquerro na excelente edição crítica, que contou a colaboração decisiva do próprio autor, *Yo, el Supremo* é um texto difícil de abordar, um romance cuja complexidade requeriria um estudo pelo menos tão extenso quanto a própria obra objeto de estudo. Mesmo assim, atraiu a atenção da crítica internacional e firmou o nome de Roa Bastos e com ele, o imaginário híbrido territorializado no Paraguai na República das Letras. O estudo de Ezquerro deixa claro que *Yo, el Supremo* não é um fruto estranho no jardín das letras de Roa Bastos, mas a culminação de um percurso que se iniciou com a primeira narrativa escrita por ele quando tinha por volta de treze anos, o conto “Lucha hasta el alba”, que ficou esquecido por mais de trinta anos até que Roa Bastos o retomou, reescreveu-o e publicou a versão definitiva em 1979. É importante lembrar este conto porque nele a figura do Ditador Supremo é o primeiro elemento, relacionado com o garoto protagonista do relato, como cita Milagros Ezquerro: “¡Ahí lo tienen al futuro tirano del Paraguay! ¡Rebelde ahora, déspota después! ... ¡A vergajazos voy a enderezar a este cachorro del maldito Karáí-Guasú! (ROA BASTOS, 1987, p. 19). A crítica pondera que o tirano paraguaio não comparece aqui como personagem histórico, mas como figura mítica, ativa e significativa como elemento do inconsciente coletivo paraguaio, no qual substituiu a figura de ogro, bicho-papão, tal como existe na mitología infantil. O Supremo é homólogo do Deus-pai, figura que se esconde no anjo com o qual o garoto lutou até o amanhecer e a quem venceu e degolou: “Y en esa cabeza descubrió el rostro de filudo perfil de ave de rapiña del Karáí-Guasú, tal como lo mostraban los grabados de la época. Pero también vio en la cabeza muerta el rostro de su padre” (ROA BASTOS, 1979 apud EZQUERRO, 1982).

Este vínculo que *Yo, el Supremo* mantém tanto com a história e a memória como com a mitologia é muito forte e ajuda a conferir ao romance este caráter tão original, encantador e ao mesmo desconcertante. Roa Bastos havia anunciado, ainda antes de dar a publicar-se a obra, que estava preparando uma obra narrativa sobre José Gaspar Rodríguez de Francia. No entanto, não se imaginava o grau de originalidade que a obra alcançaria e que, com efeito, é exatamente o que se necessitava para deslocar a representação literária deste personagem complexo e multifacetado das máquinas de verdades que tentaram comprimi-lo, limitá-lo e transformá-lo numa arma política. Roa Bastos devolve Francia ao terreno da literatura com dignidade, justamente questionando o estatuto dos discursos que tentaram imprimir uma verdade monológica sobre ele.

É esse vínculo que nos leva a pensar na possibilidade de apontar um caminho de interpretação da obra que a tire deste isolamento em que parece se encontrar, dentro do panorama das letras latino-americanas. A crítica já se esforçou para encaixar *Yo, el Supremo* na história da narrativa hispano-americana recente, a exemplo do crítico e historiador da literatura Donald L. Shaw que em seu *Nueva narrativa hispanoamericana. Boom, posboom, posmodernismo* (1999) coloca Roa Bastos entre os narradores do Boom. É Shaw quem abre seu apartado dedicado ao grande escritor paraguaio recordando um ensaio de Roa Bastos em que este define o romance como “instrumento de captação e, em segunda instância, de transformação da realidade social” (SHAW, 1999, p. 165). Donald Shaw pondera que *Hijo de hombre* e *Yo, el Supremo* são bons exemplos de que o engajamento político não está destinado, necessariamente, a estragar a obra de arte e compara o escritor a Alejo Carpentier, no sentido de que ambos propõem uma visão cíclica da história. Ressalta a releitura da tradição cristã operada por *Hijo de hombre*, ao passo em que destaca o fato de que *Yo, el Supremo* seja estruturalmente muito mais complicada que o romance anterior. Analisa que *Yo, el Supremo* cumpre com o triple propósito de indagar sobre a natureza do regime político do doutor Francia, para assim mergulhar na intra-história permanente do Paraguai e indagar, mais uma vez, sobre as possibilidades do romance, de alargar ainda mais os limites do romance; finalmente, por meio das afirmações, contradições, paradoxos e retrucos do Ditador, questionar, para o leitor estimulado pela própria riqueza linguística da obra, as possibilidades expressivas da própria linguagem.

Portanto, parece claro que os eixos em que a obra se inscreve são a história e o mito, confundidos pela memória que se perpetuou de don Gaspar Rodríguez de Francia. Seria interessante fazer uma pesquisa para verificar, empiricamente, o que os paraguaios de hoje, sejam os mais jovens, sejam os não tão jovens, trazem na memória a respeito desta figura ímpar. Teríamos assim uma fotografia de parte da memória cultural do Paraguai. Enquanto não se faz isso, propomos uma trilha de leitura do romance instigada por uma primeira leitura de *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*, de Roberto González Echevarría, cuja primeira edição em espanhol, publicada dez anos após a edição inglesa, é de 2000.

Nesta grande e originalíssima obra crítica o estudioso menciona muito poucas vezes Augusto Roa Bastos. Segundo o índice analítico, o escritor paraguaio é citado textualmente apenas três vezes, uma delas em nota de rodapé. O estudo vincula as origens do romance com a constituição e criação da burocracia estatal, na Espanha dos Reis Católicos, por meio de instituições que se ocupam da redação, cuidado e ordenamento dos papéis em que se inscrevem as atividades dos súditos da monarquia. Uma burocracia patrimonial que funciona com base numa lógica interna, mas que em última instância obedece à vontade de um soberano que as ultrapassa. O arquivo seria, então, a imagem desse poder, sua expressão concreta, como explica Echevarría. O arquivo mantém uma relação metafórica com a morte, com as tumbas e túmulos, os monumentos que armazenam cadáveres.

Vendo esta definição, parece-nos estranho que o crítico não tenha dedicado um dos capítulos do estudo a *Yo, el Supremo*, embora tenha abordado *Los pasos perdidos*, de Alejo Carpentier, *Cien años de soledad*, de García Márquez, os *Comentarios Reales* do Inca Garcilaso, o *Facundo* de Sarmiento e *Os Sertões*, de Euclides da Cunha e, por fim, volta-se para o Borges de "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" e para a *Biografía de un cimarrón*, de Miguel Barnet. Não sabemos se o crítico se viu assoberbado com a monumentalidade da obra de Augusto Roa Bastos ou talvez tenha preferido não adentrar em águas turvas, dado o caráter sui generis desta obra. Contudo, parece-nos que é possível e frutífero construir uma leitura de *Yo, el Supremo* a partir das categorias propostas por Roberto González Echevarría. Não é o que chegamos a fazer aqui, visto que o espaço-tempo desta intervenção oral apenas nos permite lançar o desafio. Que outros se animem a esta navegação.

Como já apontamos, a própria ancoragem do nascimento do romance proposta por Echevarría o vincula com a institucionalização da burocracia estatal por meio do arquivo. Ora, no romance de Roa Bastos uma das grandes cenas que se desenvolvem é a Circular Perpétua que é ditada pelo Ditador ao seu secretário Patiño. Contudo, como sabemos, a estrutura narrativa é muito mais complexa. Não há capítulos ou partes bem delimitadas, mas uma massa textual muito fragmentada. De qualquer forma, fica claro que o discurso de El Supremo é o discurso da Lei, um desdobramento de sua *persona* que congrega nele o poder político, o poder estatal e o poder metafísico, como analisa Jean Andreu (1976). A voz do Ditador é fundamental como eixo estruturante da obra e seu ditado representa a linguagem do poder. Echevarría coloca sobre o discurso da Lei que

la ley del período colonial sienta la estructura de la relación entre la narrativa latinoamericana y los discursos dominantes. Los escritos legales tratan de legitimidad, concesión de derechos y definición de uno mismo en el contexto de un Estado patrimonial burocrático que controla la escritura y, por lo tanto, el conocimiento. (ECHEVARRÍA, 2011, p. 242)

Desta forma, se um dos eixos estruturantes de *Yo, el Supremo* é a voz de comando do Ditador, o romance atualiza esta relação entre a literatura e a burocracia estatal por meio destes gestos de poder que tomam corpo sejam por meio do panfleto que abre a obra, sejam por meio do enorme e entrecortado ditado em que a legalidade toma caráter oral. É verdade que, como explica Milagros Ezquerro, a voz do Ditador não se expressa apenas no âmbito público, mas também no Caderno privado. Ao analisar as modalidades de escritura do conjunto romanesco, ela destaca um dos aspectos enigmáticos da obra e um de seus principais traços formais que é desdobramento do Supremo. Ao mesmo tempo em que age como emissor e destinatário, atua como destinatário e receptor do discurso. Exemplo disso é o pasquim, a princípio percebido como um documento falso para caluniar o Supremo. Este logo instaura o enigma quando Patiño não consegue identificar a letra e o Ditador aponta para ele mesmo como autor do panfleto. Ezquerro pondera que o pasquim introduz a problemática do duplo: falsidade, fac-símile, máscara, espelho. Assim, induz o leitor a penetrar na reflexão que a obra propõe sobre o poder da linguagem e a linguagem do poder. A duplicação do Supremo transforma em traço formal um elemento do universo

discursivo que o romance indaga: a legitimidade dos atos que Rodríguez de Francia tomou enquanto representante, ao mesmo tempo, do poder político e estatal. Como explica Andreu,

o poder político é o poder imediato praticado por um homem (EU) sobre os demais homens (personagens do relato). Concretamente, trata-se do poder político/policial que exerce um indivíduo sobre outros indivíduos. O poder político define-se então como a modalidade individual do Poder Supremo" (1976, p. 75).

Assim, a reflexão sobre o poder que a obra propõe toma corpo narrativamente por meio deste relato em que a representação do Poder Supremo se dá sob as seguintes formas actanciais: a busca e a conquista do poder supremo; a determinação, a formulação e a práxis do poder supremo e a teoria e conceptualização do poder supremo. Esta reflexão é proposta, no corpo da narrativa, pelo próprio EU personagem-narrador.

Para que este Poder político seja exercido, ele assume uma modalidade espacial que é do Poder estatal. Andreu explica que "se trata de um poder com sua determinada finalidade e que se exerce sobre um país para constituí-lo em Estado, levando em conta a relação deste Estado com os países que o rodeiam" (ANDREU, 1976, p. 75). O território paraguaio, ao separar-se definitivamente da Espanha e como resultado do esforço hercúleo de Rodríguez de Francia para garantir sua autonomia frente aos vizinhos, ganha uma estrutura de Estado (jurídica, social, econômica) tanto para servir como modelo aos demais países (ideologia) como para protegê-lo contra a agressão dos demais países (sistema de defesa, diplomacia). No Seminário sobre *Yo, el Supremo* realizado pelo Centro de Pesquisas Latino-Americanas da Universidade de Poitiers, em 1976, há trabalhos e debates em torno ao governo ditatorial exercido por Rodríguez de Francia e as interpretações que foram sendo construídas ao longo do tempo a respeito dele. Fica claro o caráter polêmico da práxis do poder supremo por parte do autocrata paraguaio, sobretudo quando um dos palestrantes critica a forma como certo discurso tenta comparar a ditadura de Stroessner com a de Francia. De qualquer forma, conclui-se que, tal como no romance de Roa Bastos, não há uma só face possível para esta figura histórico-mítica; ela é contraditória e estas contradições estão ligadas tanto ao processo histórico em que ela se insere, como consequência da descolonização de uma parte do território da América Hispânica, como da própria personalidade e caráter

humano do ditador. Assim, uma análise em termos da vinculação de *Yo, el Supremo* com a dinâmica histórica em que o arquivo ganha um papel preponderante não tem que nem deve estar desconectada de uma rigorosa análise estrutural da obra. Não podemos perder de vista o caráter de compilação que tem este romance, que aponta para a o seu inequívoco caráter polifônico, heteroglóssico e muito moderno, para não dizer pós-moderno em sua crítica à linguagem e à possibilidade de metanarrativas monológicas. Recordamos, então, o raciocínio de Echevarría quando destaca que

la función recopiladora de la novela se materializa en la figura del Archivo, que se remonta a la mediación fundadora. Estas ficciones del Archivo, que son su modelo hermenéutico, en ciertos sentidos constituyen un diálogo entre Foucault y Bajtín, un contrapunto de prisión y carnaval. (ECHEVARRÍA, 2011, p. 243)

Parece-nos que *Yo, el Supremo* propõe uma excavação arqueológica do saber que circula a respeito de Gaspar Rodríguez de Francia para indagar nele a respeito das possibilidades da construção da história de uma região periférica. Contudo, o centro não é esquecido pois em diversos momentos o Supremo faz referência à enciclopédia europeia, tensionando o trânsito de idéias entre o centro e a periferia. Este diálogo intertextual/intercontinental poderia ser outro elemento de entrada na obra para indagar a respeito do Arquivo e sua reapropriação por Augusto Roa Bastos que, inclusive, poderia ser ampliado para a leitura de outras obras.

Por fim, passamos a referir-nos brevemente ao mito em *Yo, el Supremo*. Na reflexão de Echevarría o mito não está desconectado do arquivo, como se percebe na seguinte passagem:

Las ficciones del archivo son míticas porque tratan del origen de una manera temática y como lo que podríamos llamar semiótica. (...) Me refiero a las funciones del Archivo que aparecen como tropos en estas novelas, como (...) la función de depósito, en el atesoramiento y la acumulación de documentos. Esta función de acumulación es semiótica en cuando a que clasifica los vestigios de mediaciones previas y los exhibe. (ECHEVARRÍA, 2011, p. 245)

Ao utilizar os termos "maneira temática e semiótica" Echevarría parece estar se referindo às formas como nas ficções há figuras que representam o arquivo, conectado às suas raízes míticas. Exemplo claro disso é o manuscrito que Melquíades escreve no quarto da casa dos Buendía em *Cien años de soledad* e que, ao longo da saga centenária

da família, ele próprio ajuda os protagonistas a decifrar. Em *Yo, el Supremo* o arquivo se multiplica nas diversas enunciações que compõem a obra: a Circular Perpétua, o Caderno Privado, as notas do compilador e os apontamentos do diálogo travado entre o Supremo e Policarpo Patiño. O romance se compõe então de uma acumulação de dados e de documentos que exhibe e coteja, sem limar as arestas derivadas deste contato/contágio entre estes blocos textuais e registros discursivos. A modernidade da obra está relacionada à forma como reconfigura o arquivo. Nas palavras de Echevarría: "El Archivo como mito es moderno porque es múltiple, relativista e incluso hace explícitos el relativismo y el pluralismo como cualidades de la literatura, el discurso hacia el que escapa" (ECHEVARRÍA, 2011, p. 246). Portanto, podemos interpretar o enorme esforço de Augusto Roa Bastos como uma tentativa bem sucedida de transcender a cristalização monológica em que certas versões da história congelaram parte da trajetória de nossos vizinhos. Esta insistência no tópico do ditador e do exercício do poder sem as contradições inerentes só interessa àqueles que não queiram compreender melhor o processo de descolonização do Paraguai. Foi necessário operar o deslocamento da História para a ficção para que o arquivo pudesse recuperar seu caráter originário múltiplo, relativo e plural e assim se possa tentar compreender melhor o mito do Ditador Supremo Gaspar Rodríguez de Francia. Compreender o mito, reescrever a história. Tarefa de uma época marcada pela perda da memória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREU, Jean. Modalidades del relato en Yo El Supremo de Augusto Roa Bastos. Lo Dicho, el dictado y el Diktat. In: *Seminario sobre Yo el Supremo de Augusto Roa Bastos*. Poitiers: Publications du Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers, 1976, p. 76-113.
- GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, R. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. Nueva edición. México: FCE, 2011.
- ROA BASTOS, A. *Yo el supremo*. 2. Ed. de Milagros Ezquerro. Madrid: Cátedra, 1987.
- SHAW, D. L. *Nueva narrativa hispanoamericana: boom, posboom, posmodernismo*. 6.ed. ampliada. Madrid: Cátedra, 1999.

YO EL SUPREMO COMO METÁFORA DA DITADURA STRONISTA

ISEL TALAVERA⁶

O engajamento literário de Augusto Roa Bastos em *Yo El Supremo* como metáfora da ditadura stronista é uma dupla análise da obra cume do autor, onde as avaliações se direcionam e oscilam entre a Literatura e a História entre a ficção e a realidade. É um romance histórico enquadrado dentro das narrativas históricas contemporâneas por parodiar o personagem histórico Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia, absolutista que liderou o processo de independência do Paraguai entre 1810 a 1840 em comparação ao ditador Alfredo Stroessner (regime de 1954 a 1989). Roa Bastos retrata em *Yo El Supremo* o compromisso com a realidade do povo paraguaio e manifesta através de suas intervenções a capacidade de modificar as estruturas da sociedade.

Palavras-chaves: *Yo El Supremo*; Augusto Roa Bastos; Engajamento literário; Literatura e História; Narrativa histórica contemporânea.

El comprometimiento literario de Augusto Roa Bastos en *Yo El Supremo* como metáfora de la dictadura stronista es un doble análisis de la obra cumbre del autor, donde las evaluaciones se direccionan entre la Literatura y la Historia, entre la ficción y la realidad. Es un romance histórico encuadrado dentro de las narrativas históricas contemporâneas por parodiar el personaje histórico José Gaspar Rodríguez de Francia, absolutista que lideró el proceso de independencia de Paraguay entre 1810 y 1840, en comparación con el dictador Alfredo Stroessner (régimen de 1954 a 1989). Roa retrata en *Yo El Supremo* el compromiso con la realidad del pueblo paraguayo y manifiesta a través de sus intervenciones la capacidad de modificar las estructuras de la sociedad.

Palabras claves: *Yo El Supremo*; Augusto Roa Bastos; Comprometimiento literario; Literatura e Historia; Narrativa histórica contemporânea.

YO EL SUPREMO AS A METAPHOR FOR STROESSNER DICTATORSHIP

6 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL) do Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Bolsita do Programa de Demanda Social - Unila de Bolsas de Pós-graduação *Stricto Sensu* da Linha de Pesquisa Integração, Cultura e Sociedade.

The literary engagement of Augusto Roa Bastos in *Yo El Supremo* as a metaphor for Stroessner dictatorship is a double analysis of the summit work of the author, where the evaluations are directed and oscillate between Literature and History between fiction and reality. It is a historical novel framed within contemporary historical narratives by parodying the historic character Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia, absolutist who led the Paraguayan independence process between 1810-1840 compared to the dictator Alfredo Stroessner (1954 to 1989 regimen). Roa Bastos portrays in *Yo El Supremo* the commitment to the reality of the Paraguayan people and expresses through its interventions the ability to modify the structures of society.

Keywords: *Yo El Supremo*; Augusto Roa Bastos; Literary engagement; Literature and History; Contemporary historical narrative.

YO EL SUPREMO COMO METÁFORA DA DITADURA STRONISTA

Introdução

Refletir sobre as múltiplas leituras que o romance histórico ancora em suas entrelinhas e sobre o manejo magistral que ⁷Roa Bastos vertia em seus escritos ao apropriar-se da relação polêmica entre a Ficção e Historia, um dos sentidos metafóricos de *Yo El Supremo* traduz-se no engajamento literário frente à ditadura stronista.

Para interpretar sentidos fora do literal caminhamos pelo conceito de literatura engajada, seu marco histórico, penetramos nas características do escritor engajado e seu papel na sociedade. Oferecida tal dimensão, a própria biografia de Roa é um livro aberto para observar suas intervenções sociais já que o espírito da época estava imerso na Segunda Guerra Mundial, Revolução Civil de 47, Guerra do Chaco e Ditadura Militar de Alfredo Stroessner. Ao mergulhar no argumento do romance histórico *Yo El*

7 Augusto Roa Bastos (1917-2005) escritor, poeta, jornalista, diretor cinematográfico é um dos mais célebres narradores latino-americanos. Presenciou a Revolução de 1928 e participou da Guerra do Chaco como voluntário no serviço de enfermagem; em 1945 (2ª Guerra Mundial) foi correspondente do *El País*. Em 47 durante a Guerra Civil abandonou o país ameaçado pela repressão. Exilado forçosamente na Argentina posteriormente em 1976 enfrentou um novo exílio do regime militar argentino. Emigrou para a França e dedicou-se ao ensino de Guarani e Literatura na Universidade de Toulouse. Em 1982, quando visitava o Paraguai foi expulso por Stroessner devido declarações em favor à democratização. Por isso foi imediatamente deportado e privado da cidadania paraguaia.

Supremo conjecturamos que o romance é subversivo por ser um instrumento metafórico da condição do Paraguai sob a ditadura de Stroessner, legado *roabastiano* que revela a importância do papel do escritor comprometido para com seu meio social.

Relação entre a Literatura e a História

Em literatura comparada, pesquisadores da literatura e história estabeleceram novas áreas comuns de trabalho, nas quais entrelaçam habilidades entre ambas as disciplinas, além de outras, como a antropologia e a sociologia. Sobre a relação entre a Teoria Literária e a História, Ligia Chiappini argumenta que o interesse dos historiadores pelos textos literários e pelo testemunho que estes podem dar do passado não é recente. “Da mesma forma, o interesse dos estudiosos da literatura pela historiografia como instrumento de apoio no traçado dos contextos em que se inserem e aos quais aludem os textos literários também é antigo” (CHIAPPINI, 2000, p. 19).

A autora esclarece que é viável compreender história como sinônimo de narrativa historiográfica, e por História como o processo histórico ou a realidade histórica à qual se refere o discurso do historiador. Por outro lado, a historiografia nomeia os gêneros dos discursos históricos. Portanto, quando a autora se refere a uma “*história pelo avesso*”, ou historiografia antipositiva que se assume como narrativa esta é escrita a partir de uma determinada perspectiva individual situada no tempo e no espaço. Chiappini também expõe que os estudiosos de literatura se interessam pela relação da literatura com a História e a historiografia, pois é tratada:

... não apenas situando os textos num contínuo de datas e acontecimentos políticos ou buscando as determinações ideológicas e econômicas destes, mas, de modo **mais complexo, atentando para o entrelaçamento das obras literárias com outros discursos, com sistemas de valores, com protocolos de leitura, com horizontes de expectativas de autores e leitores.** (*Ibid.*)

É delicado tratar sobre as fronteiras entre literatura e história. Tradicionalmente os estudos literários e historiográficos ocupavam espaços separados, cada qual com seu instrumental teórico. Assim, o relato literário era essencialmente diferente do historiográfico, tese reforçada pelo conceito de *literariedade* na Teoria Literária. Porém, hoje se acredita que não existe tal essência que permita diferenciar os discursos.

Nas narrativas a apropriação de fatos históricos, datas e personagens são fonte de inspiração, tomando acontecimentos da História para utilizá-los de acordo com a perspectiva do escritor segundo época e contexto. Este entrelaçamento ocasiona uma aproximação polêmica entre as fronteiras da literatura e história, no qual, muitas vezes se ultrapassam os limites da ficção e da realidade. E pode ser vista com a finalidade de:

... corregir la realidad, transfigurarla o, al menos, disentir de la realidad, es uno de los deseos centrales del narrador. Pero para que la corrección tenga sentido, debe haber una realidad previa pesando, ejerciendo su fuerza de gravedad, sobre la imaginación del narrador (...) la literatura no es una mera corrección de la realidad (...) sino otra realidad diferente pero no adversaria de la realidad del mundo: un deseo de otra realidad y de otro orden dentro de la realidad...(MARTÍNEZ, 2000, p. 09, grifo meu).

Martínez explica que para o autor reescrever um acontecimento real é necessário discordar dessa mesma realidade que o inspirou e escrever um novo desfecho. Este afastamento da realidade na literatura se apresenta muitas vezes também na escrita da História, pois ocorre a interpretação dos dados reais, com isto a ficção e a realidade acabam fundindo-se no que deveria ser contado ou narrado. Tradições supõem que “*la literatura es el lugar de la imaginación y que el periodismo o la historia son lugares de la verdad*” (Ibid.) separando com uma barreira “verdades” e “mentiras”. Entretanto:

*Los conceptos de representación y verosimilitud, y lo que Roland Barthes llamaba la **ilusión referencial, mezclan los tantos y sitúan la verdad en cualquier parte o en ninguna**. La escritura literaria tiende a crear verdades que coexisten con otros objetos reales, pero que no son la realidad sino, en el mejor de los casos, una representación que tiene la misma fuerza de la realidad y engendra una ilusión igualmente verdadera.* (Ibid. p. 11, grifo meu)

Os conceitos de verdade e mentira, realidade e ficção são imprecisos, pois, conforme a “*ilusão referencial*” de Barthes, a verdade, mentira, realidade e ficção se mesclam, e formam “*novas verdades*” que não representam a realidade, mas uma representação que gera uma ilusão verossímil. Esta é a controvérsia entre a escrita da Literatura e a escrita da História, onde uma ficção passa a ser percebida como realidade e a realidade confunde-se com o que poderia ser, ou o que deveria ter sido.

O romance histórico se fortaleceu e obteve maior vigor no século XX. Os latinos americanos tomaram o modelo clássico do poeta e escritor escocês Walter Scott, para a escrita da ficção histórica. Este modelo foi se transformando e estabeleceu-se um marco para o surgimento do subgênero denominado “*novo romance histórico*” conforme os padrões estabelecidos por Seymour Menton. Entretanto o tratamento ficcional da matéria histórica no romance atingiu o auge somente vinte e cinco anos mais tarde com a publicação de uma sucessiva série de obras, entre eles *Yo El Supremo* de Roa Bastos.

O romance histórico traz uma capacidade diferencial que radica no impulso de transformação, recriando e redirecionando a história com o propósito de questionar e indagar a respeito dos fatos. Carrillo afirma que este tipo de literatura permite “*desenvolver certas particularidades relacionadas com o contexto político e cultural do momento presente*” (CARRILLO, 2004, p. 23). Assim, é nesta perspectiva de análise do romance histórico que permite relacionar indagações sobre a conjuntura política do momento presente é que inferimos sobre o engajamento literário de Roa Bastos.

O Engajamento Literário

Conforme Denis Benoît (2002) a literatura engajada começa a desenvolver-se com o marco da Revolução Russa, com a finalidade de tratar a palavra escrita na sociedade como forma ou meio de luta política:

A noção literatura engajada é com efeito susceptível de duas acepções que, são raramente distinguidas: a primeira tende a considerar a literatura engajada como um fenômeno historicamente situado, que o associam geralmente à figura de Sartre (...) ocupada com questões políticas e sociais (...) e na segunda acepção (...) preocupam-se com a vida e a organização da cidade, fizeram-se os defensores de valores universais, tais como a justiça e a liberdade... (BENOÎT, 2002, p. 17).

O conceito de engajamento em literatura refere-se a uma escrita a serviço de mudanças políticas e sociais comprometida com a execução das transformações. Sartre alega que é necessário diferenciar o intelectual (o homem que escreve) do escritor engajado (escritor-escrevente). O escritor engajado participa direta ou indiretamente através de suas obras e presença no processo de transformação ou revolução social, são as intervenções do *escritor-escrevente* que capacitam as mudanças estruturais.

A função e a natureza da literatura no ato de escrever correspondem a uma atitude em que o escritor opta “querer escrever, escolher escrever, é uma ação de desnudamento, de revelar o mundo, em especial o homem, e este assume as responsabilidades” (SARTRE *apud* BENOÎT, 2002, p. 34).

O escritor engajado que elege contribuir com o desenvolvimento coletivo tornar-se responsável pelo processo de transformação. Augusto Roa manifestou sobre a ditadura stronista ao referir-se como “*la más larga y oprobiosa dictadura que registra la cronología de los regímenes de fuerza en suelo sudamericano*”. É oportuno ressaltar que a obra *Yo El Supremo* (1974) causou impacto na sociedade paraguaia, pois em meados da ditadura de Stroessner é lançada ao público e imediatamente foram proibidas a venda e a leitura durante todo o regime ditatorial. Neste sentido Roschel expõe que:

Stroessner chegou a proibir a venda de “Eu, o Supremo” no país para o público; o retrato que Roa Bastos fez de Rodríguez de Francia, que governou o Paraguai com mão-de-ferro após a independência do país, em 1811, **repetia-se nos desmandos de Stroessner**. (ROSCHEL, 2005, grifo meu).

Pelas considerações de Roschel, uma releitura por meio da aproximação entre a ficção e a realidade, Rodríguez de Francia seria a metáfora comparando a ditadura de Stroessner na obra? *Yo El Supremo* a pesar de ser proibido no Paraguai sua difusão foi bem recebida nos demais países latino americanos. Em 1988 ganhou o Prêmio de Letras do Memorial da América, no Brasil, e em 1989, Roa Bastos recebe o “Premio Cervantes”.

Argumento de *Yo El Supremo*

Yo El Supremo é um romance que trata da biografia do Dr. ⁸Gaspar Rodrigues de Francia, parte de episódios históricos são mesclados com ficção. A narrativa inicia quando um pasquim é cravado na porta de uma catedral e nele *Yo El Supremo Dictador de la República* manifesta o desejo de que sua cabeça seja exposta na praça da república por 3 dias e que se convoque a população para presenciar a exibição da decapitação. Determina que seus servidores serão enforcados e que seus restos sejam queimados e jogados ao rio. Logo percebe-se a fraude, pois a letra de Francia é falsificada.

8 José Gaspar Rodríguez de Francia (1766 - 1840) foi uma das figuras mais controvertidas que teve o Paraguai em toda sua história. Nasceu em Assunção. Assumiu o poder em 1813 com um governo personalista, sendo designado *Dictador Supremo de la República* no Paraguai e permaneceu até 1840.

O Ditador investiga o falso decreto do pasquim e inicia a busca pelos autores. Na investigação demonstra sua capacidade de analisar a linguagem oral e escrita e é neste campo, o da metalinguagem, que exerce seu poder. Comanda a “historiografia” com o domínio da memória, pois esta é capaz de gerar acontecimentos. O romance não é linear. Transcorre na descrição de fatos históricos, cenas de comandos militares, e de repente sem nexo é mudada a direção para explicações filosóficas, metalinguísticas e de revisão documentais centrado na procura dos autores do apócrifo sem obter resultados.

Policarpo *Patiño*, secretário-escrivão de *El Supremo*, é tratado de forma irônica, depreciativa; incorpora o papel de aluno submisso, trabalha como um perfeito escrivão para que as palavras do mestre reflitam autenticamente a voz oficial, de modo que possa perdurar no tempo. Francia dita decretos e leis e *Patiño* tem a missão de copiar fielmente o mandato. Não é possível delimitar um ambiente fixo do romance, a complexidade da escrita remete a vários locais e situações. O romance é essencialmente trabalhado com os fatos do passado historiográfico. Estrutura-se explicitamente de forma dialógica, ressaltando a trama intertextual e introduz a problemática da conquista espanhola, das independências latino-americanas e da escritura no Paraguai.

O Ditador convoca todo seu ministério para uma reunião e não permite justificativa de falta. Ainda que esteja em presença de seu secretário, dita um convite dirigido ao próprio *Patiño* em que é condenado à força. Este se desespera e tenta convencê-lo a não assinar o decreto. *Patiño* submisso, aceita o castigo.

Há uma relação entre a oralidade de Francia, na atitude de ditar, com o registro no ato de *Patiño* escrever. O Ditador perde o poder da escritura, pois as ameaçadoras linhas do pasquim não chegam a cortar sua cabeça, nem a pena de força de *Patiño*, o que dá um efeito decadente ao governo de Francia. *El Supremo*, cego pelo poder se perde em meio a seus de papéis e tenta fugir de suas alucinações. Francia se depara com um incêndio, é descrito como o fogo toma conta do seu corpo, entretanto age tranquilamente com postura reflexiva. Nas notas do compilador percebe-se a historicidade com relação a data da morte de Gaspar Rodríguez de Francia.

O romance traz ainda um capítulo de Apêndice que trata dos restos mortais de *El Supremo*. Uma circular oficial de 1961 convoca os historiadores a recuperar os restos mortais e instituí-los como sagradas relíquias no patrimônio nacional, contudo encontram ossos de autenticidade duvidosa que impossibilita a instalação no museu. Na

nota final do compilador toda a história é desautorizada com a forte capacidade satírica da escritura *robastiana*, que desautoriza a escritura.

***Yo El Supremo* como metáfora da condição paraguaia sob a ditadura de Stroessner**

A visão de mundo do escritor Roa Bastos é desenvolvida em *Yo El Supremo* no sentido de indagar os segredos e fatos do passado histórico paraguaio. O contexto histórico da obra é o período da eclosão dos movimentos pelas independências latino-americanas (a partir de 1811), com o objetivo de questionar e prognosticar um futuro desse passado, ou seja, demonstrar que a ditadura de Rodrigues de Francia (26 anos) poderia se repetir no Paraguai atual em que o escritor vivia (ditadura Stroessner).

Vera Cruz (1976) explica que Roa investiga a figura contraditória na biografia de Francia, reconstruindo ficcionalmente a biografia do Ditador. Nesse sentido, Roa diz:

No intenté hacer una biografía novelada del Supremo Dictador. Aquí únicamente yo podía intentar el desarrollo de un personaje que ejerce el poder absoluto al servicio de una causa, en la cual encarna los intereses y el destino de una colectividad. Creo que la historia está compuesta por procesos, y lo que importa en ellos son las estructuras significativas: para encontrarlas hay que cavar muy hondo y a veces hay que ir contra la historia misma. Eso es lo que he intentado hacer (ROA BASTOS apud. VERA CRUZ, 1976, p. 45)

O escritor utilizou a vida de Francia e seu caráter conflitante para transpor em *Yo El Supremo* um personagem que exerce o poder absoluto comandando os destinos de uma coletividade. Conforme sua declaração analisa que a História está composta por processos, e para encontrar passagens expressivas, deve-se pesquisar profundamente e até mesmo ir contra a História já institucionalizada. Fato que Roa chegou a fazer em *Yo El Supremo*, expôs as características psicológicas do personagem histórico Gaspar Rodrigues de Francia, que contribuiu significativamente para a Independência do Paraguai e governou rigidamente o país. Também contrariou a historiografia, ao questionar a figura mitológica de Francia, sua identidade e fatos históricos, direcionando o romance num constante vai e vem entre a ficção e a historiografia.

O que nos induz a refletir sobre *Yo El Supremo* como metáfora da condição do Paraguai no contexto presente da publicação (1974) é a centralização da obra no protagonista histórico oscilando continuamente entre a realidade e a ficção, numa “denúncia metafórica”. Roa induz o leitor a relacionar a atitude do personagem Francia, centrado nas perseguições, condenações, exílios e prisões no romance, com a ditadura militar de Alfredo Stroessner⁹ no Paraguai do século XX, numa espécie de analogia.

Francia, personagem literário exerce o poder absoluto ao serviço de uma causa, Como governador, influencia diretamente sobre os interesses e o destino da coletividade, da mesma forma que ocorria no contexto em que vivia Roa Bastos, o da ditadura militar de Stroessner. Bernardo Neri Farina (2003), em *El Último Supremo: La crónica de Alfredo Stroessner* explica sobre a ordem e a disciplina do ditador:

A Stroessner nadie podía discutirle nada. Él imponía una disciplina militar en el Gobierno al estilo de la que imperaba en el Ejército donde todo era fácil, donde era cuestión de ordenar para que todos cumplieran la orden. De un modo simplista y mecánico, pensaba que habría que convertir la nación paraguaya en un inmenso cuartel. Los de arriba ordenarían, los de abajo obedecerían y todo sería fácil, sencillo, sin complicaciones, sin discusiones, sin necesidad de enredarse en los laberintos de la política. (FARINA, 2003, p. 99)

Similares características sobre o exercício do poder ambos os ditadores demonstravam. Stroessner impunha um regime de extrema obediência tanto militar quanto civil e conforme Farina, Stroessner desejava converter a nação paraguaia em súdita ao seu governo militar.

Stroessner organizou um incipiente sistema de corrupção, facilidades para importações ilícitas, fuga de divisas e contrabando. Sobre o controle do setor trabalhador “*la vigilancia sobre la central gremial era implacable. La Policía de Investigaciones tenía una Sección Obrera encargada del control del movimiento de todos los dirigentes*” (FARINA, 2003, p. 111). Stroessner não permitia manifestação, e sindicatos e movimentos de trabalhadores eram perseguidos por uma polícia

9 Alfredo Matiauda Stroessner (1912-2006) foi candidato e eleito presidente pelo Partido Colorado em 1954. Exerceu com constante mão dura que o nomeou ditador. Governou de 54 à 58, foi reeleito até 1963 e posteriormente 7 eleições seguidas. Em 67 reformou a Constituição ao seu entender e assumiu o último período em 88. Sua atuação controversa e o desgaste consequente tanto no aspecto político e militar fez que em 1989 seja deposto por uma revolução. Esteve exilado no Brasil e faleceu em 29 de julho de 2006.

especificamente disposta a vigiá-los. Sobre qualquer tipo de manifestação pública, especialmente a individual havia “*promulgado la Ley nº 294 de Defensa de la Democracia, mediante la cual podía evitar o reprimir cualquier manifestación popular contra el Gobierno, bajo el pretexto del combate al comunismo*”. (Ibid., p. 139).

O regime de Stroessner se caracterizou pela forte brutalidade e se divide em duas fases, de 1954 a 1966, quando ocorreu uma purga seletiva no corpo policial e a segunda etapa, que vai de 1966 até a queda do Governo em 1989. Peiró Barco (2001) afirma que a história alcança um sentido transcendente:

(...) entre otras cosas porque ha sido constantemente tergiversada para el beneficio político. Stroessner incrementó la represión en el país; mantuvo un férreo control político de cualquier atisbo del pensamiento científico y de la creación cultural. (...) para protección de su papel y dentro de la mística nacionalista derechista de la que no pudieron escapar ni los opositores, incrementó el estancamiento y el aislamiento internacional que llevó al Paraguay a ser uno de los países más desconocidos y aislados de América Latina. En el campo intelectual, con Stroessner se agravó el retraso del país, a pesar de que se escribiera más cada día. (PEIRÓ, 2001, p. 18 - 35).

Peiró alerta que a História tem sido valorizada entre outras coisas porque tem sido deturpada para o benefício político. Podemos levantar suspeitas sobre a veracidade da História, pois é modificada por quem exerce o poder sobre ela, o que nos remete novamente à declaração de Roa Bastos, quando afirma que devemos muitas vezes ir até contra a mesma história para encontrar um sentido. Aqui se torna mais clara a possibilidade de ler *Yo El Supremo* utilizando esta chave comparativa, pois o mesmo exercício absoluto do poder do governo Stroessner existiu no governo Francia.

No regime Stroessner existiu grande repressão e controle político sobre o pensamento científico e cultural, por isso a necessidade de Roa Bastos utilizar a literatura para afrontar a ditadura. Valeu-se da metáfora como forma de resistir contra o regime de perseguições. Com efeito, *Yo El Supremo* chegou a ser proibido no Paraguai.

Tratar da ditadura stronista é tarefa complexa, citamos somente alguns fatos mais significativos para expor a face de repressão política. Contudo, acontecimentos como os protestos de estudantes, o ciclo de pânico na cidade de Encarnación, as execuções e massacres em Caaguazú e na colônia Jejuí e a operação Condor são alguns

exemplos que mencionamos e que merecem estudos para quem deseja compreender integralmente o que a sociedade paraguaia enfrentou com o regime stronista.

Fortes perseguições e execuções do regime exiliaram de Roa para proteger sua integridade, entretanto permaneceu engajado literariamente, fazendo declarações em favor da democratização do Paraguai. Roa fez de sua vida uma constante luta em prol do crescimento cultural, social e político paraguaio. Atuou com sua extensa carreira literária, no desejo de afirmar a história, memória e cultura paraguaia em narrativas. Atingiu um profundo reconhecimento pelo compromisso com seu país.

José Antonio Galeano (2000) escreve sobre a atitude de Roa dedicar-se à poesia e ao romance e transcreve as palavras do escritor em uma declaração de 1953:

Desde luego es un adorno, el resplandor del espíritu engarzado en las letras, pero es también una herramienta para trabajar por el destino del hombre, por el mejoramiento de la sociedad, por la abolición de los males falsamente necesarios que obstruyen el camino de la libertad, aún de los males que brotan de una sociedad defectuosamente organizada y corrompida por la idea del privilegio. (ROA BASTOS apud GALEANO J., 200, p. 535, grifo meu)

Roa Bastos deixa um legado contundente para a literatura mundial. Seu trabalho alcançou notável repercussão ligada à sua biografia de um homem comprometido com o que afirma em seus escritos, o melhoramento da sociedade para conduzir a liberdade do ser humano. Para enxergar o comprometimento de Roa, estudamos os recursos literários na obra *Yo El Supremo*, exposição de sua obra engajada na sociedade.

Recursos literários na construção complexa de *Yo El Supremo*

Para adentrar na descrição e análise da construção ficcional da obra *Yo El Supremo*, ressaltamos antes uma importante característica que Carrillo explana referindo-se ao romance histórico como se: “...hubiera encontrado la confluencia de la historia y la novela una metáfora como posibilidad o como respuesta” (CARRILLO, 2004, p. 142). Segundo a autora, a aproximação da História com o romance resulta em uma metáfora, que alude ao sentido encoberto da composição.

A análise de *Yo El Supremo* tem um alto grau de complexidade devido à sua diversidade estrutural. O romance é complexo por ser composto de uma pluralidade de

documentos, fragmentos e notas entrelaçados numa teia pluridiscursiva, organizada por uma entidade ficcional que denominamos compilador. O compilador insere no romance esta série de documentos, papéis e notas que são dispostos no livro como um quebra-cabeça. No nível da trama, esta complexidade estrutural também se entrelaça na busca pelos autores do pasquim pelo ditador.

Compreendemos que a análise de *Yo El Supremo* se rege no sentido de identificar o perseguidor e o perseguido. Na análise, trabalhamos a visão metafórica do personagem Francia, *El Supremo Dictador de la República*, (perseguidor), como símbolo de Alfredo Stroessner, ícone do absoluto poder e do comando que domina uma coletividade, e Policarpo Patiño, secretário-escrivão de *Yo El Supremo*, (perseguido), serviçal submisso e constantemente maltratado, como ícone representativo do povo paraguaio, submetido a uma brutal repressão. Vejamos o trecho a seguir do romance:

...Oraciones fúnebres, panfletos condenándome a la hoguera. Bah. Ahora se atreven a parodiar mis Decretos Supremos...Te ordeno que busques y descubras al autor del pasquín... ¿De qué memoria no han de necesitar para acordarse de tantas patrañas como han forjado con el único fin de difamarme, de calumniar al Gobierno? (ROA, 1991, p. 8 - 9)

Francia repudia os autores do pasquim. Cabe ler criticamente esta figura “suprema” como a figura do Ditador Alfredo Stroessner que, no seu governo, não incentivava a leitura e proibiu a venda de *Yo El Supremo* no Paraguai. Outra característica importante do regime stronista era a firmeza em não admitir qualquer tipo de equívoco relacionado à sua forma de governar o Paraguai. Citamos as considerações de Neri Farina: “*A Stroessner nadie podía ni debía discutirle nada*” (*Ibid.* p. 99)e, relacionando com o romance, a declaração do personagem desabafa que a acusação descrita no pasquim é um intento de caluniar o governo.

Policarpo *Patiño* representa o país, é a translação da ideia de “empregado”, (no romance é caracterizado como secretário) traz a consideração sobre a crença que a população incorpora, de que o governador deve mandar, e o povo deve obedecer. Tal problema de comando e exercício do poder e da obediência submissa é exposto no romance com sarcasmo e ironia: “*El idiota de Patiño acierta siempre las cosas por la mitad*” (*Ibid.* p. 53). Nesta declaração do personagem Francia, verificamos a forma como enganar a massa, tanto Francia e o regime Stroessner submetiam o país a uma

ideia de que os contestadores eram caluniadores e opositores à ordem como sinônimo de harmonia, e faziam crer a população que o governo era de paz e tranquilidade. Citamos sobre este assunto, a análise de Neri Farina, para apoiar nossa analogia:

En tiempos de Stroessner vivíamos más tranquilos' es una frase muy común que tiende a dar carta de realidad al mito de la paz y tranquilidad durante los casi 35 años de régimen stronista (...) Sin embargo la ciudadanía corría otro tipo de riesgo: el asalto de los poderosos empotrados en el Gobierno. Esto se hizo más sistemático aún en la segunda etapa del gobierno de Stroessner, luego de 1966. (FARIÑA, 2003, p. 171)

Compreendemos porque Roa Bastos dá voz ao personagem Francia, quando este afirma que seu secretário entende as coisas somente pela metade. Desta maneira, o escritor demonstrava que apesar do mito de paz e tranquilidade que havia no Paraguai ditatorial, havia outra metade do entendimento que não era conhecida por todo o país, a corrupção do poder com o dinheiro e o rumo incerto da nação.

O último objeto de pesquisa que une o perseguidor e o perseguido e que cumpre a função de ferramenta do engajamento literário é o pasquim. Ponderamos que o pasquim é o centro do romance, símbolo de denúncia e elemento útil para o “homem-escriptor” transpor seu compromisso pela liberdade coletiva. O documento:

Yo el Supremo Dictador de la Repub^{ca}. Ordeno que al acaecer mi muerte mi cadáver sea decapitado; la cabeza puesta en una pica por tres días en la Plaza de la República donde se convocará al pueblo. Todos mis servidores civiles y militares sufrirán pena de horca. Sus cadáveres serán enterrados en potreros de extramuros sin cruz ni marca que memore sus nombres. Al término del dicho plazo, mando que mis restos sean quemados y las cenizas arrojadas al río. (ROA, 1991, p. 7)

O pasquim apócrifo de *Yo El Supremo* anuncia a morte do ditador, a ordem para ser decapitado e a convocação para que o povo veja o espetáculo ritualístico. Esse trecho nos induz a compreender que o pasquim é a representação do romance como um todo, do desejo do fim da ditadura com a alegoria da morte e da decapitação. O pasquim resume o significado do engajamento literário de Roa e resume *Yo El Supremo*: convoca à população para ver o fim do ditador, é uma alusão à luta pelo fim da ditadura militar de Stroessner, encarna o desejo coletivo da democracia e de um país justo.

Porém, compreendemos que o pasquim acaba também remetendo à difícil luta pela democracia num regime ditatorial, quando coloca publicamente que “os servidores civis e militares sofrerão pena de força”. Adverte ao leitor sobre as execuções, tais como as o regime stronista praticou, quando condenou e executou líderes e populações. Observamos que o início do pasquim tem um tom contestatório, a motivar o leitor para atuar no processo de conquista da liberdade, leitura que o romance reflete. *Yo El Supremo* trata de umaparódia do discurso histórico, na nota final do compilador:

... Toda historia no contemporánea es sospechosa, le gustaba decir a El Supremo. Así, imitando una vez más al Dictador (los dictadores cumplen precisamente esta función: reemplazar a los escritores, historiadores, artistas, pensadores, etc.), el a-copiador declara, con palabras de un autor contemporáneo, que la historia encerrada en estos Apuntesse reduce al hecho de que la historia que en ella debió ser narrada no ha sido narrada... (Ibid. p. 467)

Roa torna *Yo El Supremo* um escárnio do discurso literário e histórico. O compilador adverte nas palavras de Francia que toda história não presente é duvidosa, e que por isso, o ditador, para encobrir um fato do passado, substitui aos escritores e historiadores escrevendo o que não deveria permanecer escrito. É com esta característica cômica, que o escritor se inspira na vida de Gaspar Rodriguez de Francia, figura arrogante e prepotente e dono dos destinos do Paraguai entre 1814 a 1840. Oferece ainda uma visão metafórica do regime ditatorial de Alfredo Stroessner (1954 – 1989) sintetizando assim, distintas fases históricas do Paraguai para dialogar com a sociedade paraguaia no momento da publicação do romance, contra os abusos do militarismo e a repressão da liberdade de expressão.

Yo El Supremo, como já exposto, é composto por uma pluralidade de textos, intertextos, sem unificação, sem um sentido linear. Estes textos são de naturezas diversas como o diálogo, o ditado, o caderno privado do Ditador, os manuscritos e as citações filosóficas. O tempo é construído no romance de forma não linear, o que resulta na capacidade de dialogar com o presente.

Roa explica que quebrar com a linearidade da narrativa, mesclando datas históricas com o momento presente foi a forma mais direta de chegar ao leitor de forma significativa. O compromisso com as palavras escritas na narrativa transcendeu a

literatura e proporcionou uma nova visão de mundo para a sociedade paraguaia no presente de dito contexto. Conforme os próprios comentários do autor:

La abolición de las fronteras del tiempo y espacio fueron los procedimientos que se me impusieron como los más eficaces para no encerrarla en los marcos de una época histórica determinada y trascenderla hacia una significación que pudiera llegar hasta el presente lector. (ROA BASTOS, Augusto)

A resposta que o romance histórico *Yo El Supremo* traz é uma espécie de “resposta-proposição”, esta é a forma que Roa Bastos encontrou para dialogar com a sociedade. A paródia no romance permite que Francia imite burlescamente Alfredo Stroessner. Assim, o livro torna-se ferramenta de debate público, que resultam em denúncias sobre a perseguição política e as execuções praticadas pelo regime stronista. É um contragolpe que o autor conduz em comprometimento literário.

Considerações finais

Yo El Supremo explora e confronta imensas possibilidades nos discursos literário e historiográfico. Roa buscou no passado fatos para realizar uma leitura no presente do Paraguai devido à falta de liberdade de expressão. Confrontou a realidade histórica da independência do país com a ditadura stronista, transformando o romance numa ficção satírica ambígua; por um lado é uma cômica “biografia” de José Gaspar Rodrigues de Francia que, por outro se transforma metaforicamente na figura de Alfredo Stroessner.

O comprometimento de Roa refere-se a um clamor pela “independência” do Paraguai do jugo stronista. O Paraguai, então livre da metrópole, cai sob a posse de um governo nacional de terror que manteve o país num rígido isolamento. Este estado de acontecimentos impulsiona a voz pela liberdade em seus escritos e intervenções. A transformação das estruturas da sociedade se dá por processos. Um deles parte da educação e do conhecimento. Roa transcendeu fronteiras e conectou o Paraguai ao cânone da literatura, permitindo que sua obra seja eixo de ponderação de sua atuação engajada. Ao mesmo tempo, destacou-se como instrumento de ação social, forma de contestar a realidade.

Assim, entendemos o potencial literário como um canal de comunicação com o mundo. O escritor, consciente do poder de sua contribuição, transmite novos significados e um impulso de transformação coletiva. Constrói no escrever um processo de mudança e é direcionado ao conjunto da vida social.

A narrativa paraguaia abriu caminhos com Roa Bastos, um dos primeiros escritores a introduzir a narrativa histórica contemporânea no eixo temático dos escritores consagrados. As problemáticas contemporâneas como o terror, as perseguições e a condenação de grande parte da população paraguaia à miséria extrema continuam até depois da queda de Stroessner e do falecimento do escritor.

Ressaltar que o comprometimento literário de um escritor é de grande importância para a coletividade é indispensável, pois escrever é ato de revelação da realidade do mundo para a sociedade. Augusto Roa Bastos, escritor engajado, deixa o legado de sua produção literária, multiplicando sua intenção no alcance que seus livros proporcionam aos leitores, essencialmente no impulso que a obra tem de dirigir a liberdade para novas propostas e perspectiva de vida. O escritor, consciente de seu papel de estimulador de consciências, propõe um texto radicalmente ambíguo e complexo justamente para mostrar ao leitor que este também é responsável pela produção do sentido, da mesma maneira que poderá contribuir para a melhora política de seu país.

BENOIT, Denis. *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre*. São Paulo: Edusc editora, 2002.

CARRILLO P, Margoth. “La Novela Histórica: Las posibilidades de un género”. *Concienciactiva*, número 6, 2004.

CHIAPPINI, Ligia. *Literatura e História: Notas sobre as relações entre os estudos literários e os estudos historiográficos. Literatura e Sociedade*. Edição Comemorativa, Universidade de São Paulo, número 5, p. 18 - 28, 2000.

Cruz Vera. *Trayectoria Narrativa de Augusto Roa Bastos, 1976.*, in: *Texto Crítico* , Vera Cruz, México, nº 4, ano II

FARINA, Neri Bernardo. *El Último Supremo: La crónica de Alfredo Stroessner*. Asunción: El Lector, 2003.

MARTÍNEZ Eloy Tomás. *Ficciones verdaderas: Hechos reales que inspiraron grandes obras literarias*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 2000.

MENDONÇA TELES, Gilberto; MÜLLER BERG, Klaus. *Vanguardia Latinoamericana*. Historia, crítica y documentos. 2ª. Ed. Madrid: Iberoamericana, 2007.

MILTON COSTA Heloisa e SANT'ANA SPERA Mari Jeane (orgs.). *Estudos de Literatura e Lingüística*. Assis - São Paulo, UNESP: Assis Publicações, 2001.

PECCI, Antonio. *Roa Bastos: vida, obra y pensamiento: Diez entrevistas*. Asunción: Editorial Servilibro. 2007.

QUEVEDO, Oscar (Org.). *et tal. Forjadores del Paraguay: Diccionario Biográfico*. 1º Ed. Buenos Aires, Quevedo Ediciones, 2000.

ROA BASTOS, Augusto. *Yo El Supremo*. Asunción: El Lector, 1991.

SARTRE, Jean Paul. *O que é a Literatura*. São Paulo: Ática, 1989.

SHAW Donald L. *Nueva Narrativa Hispanoamericana: Boom, Posboom, Posmodernismo*. 7º Edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

VICENTE PEIRÓ BARCO, José. *Literatura y Sociedad: La Narrativa Actual Paraguaya (1980 a 1995)*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001.

_____. *Ecos vanguardistas en la narrativa de Paraguay (1970 – 1992)*. UNED, Ponencia presentada en la Universidad de Valencia. Disponible <<http://zethyaz.blogspot.com.br/2008/09/ecos-vanguardistas-en-la-narrativa-de.html>> Acceso em: 26/08/14.

ROA BASTOS Y JORGE LUIS BORGES: PERSPECTIVA FILOSÓFICA DEL NARRADOR EN *YO, EL SUPREMO*

LUIZETE GUIMARÃES BARROS (UEM)

El presente artículo reproduce integralmente nuestra participación oral en el congreso de 2014 y empieza por el abordaje histórico sobre los diferentes años de realización de los simposios sobre la obra de Roa Bastos. Comenzamos en 1999, con dos eventos: uno sobre el Paraguay y otro sobre Borges – autor que nos ofrece una clave para intentar comprender el difícil arte de dar a conocer la complejidad de un personaje histórico y literario. La aproximación entre Borges y Roa Bastos se hace por la complejidad del oficio de quién se dedica a recuperar parte del pasado de un período histórico. “Cada individuo es infinito y misterioso como el universo mismo, y ante cada uno la imaginación tiembla sin saber por dónde comenzar para entenderlo y menos aún en qué punto terminar” son las palabras de despedida de Colón en *Vigiliadelalmirante (1992)* recordadas, en este artículo, bajo la visión filosófica de Borges, en ensayos sobre el tiempo. Y complementada por el carácter polisémico de que “ninguna historia tiene principio ni fin y todas tienen tantos significados como lectores aya.”, unimos parte de la obra de Roa Bastos, con el objetivo de entender la dimensión temporal de una comparación.

Palabras-clave: novela histórica; ensayos filosóficos sobre el tiempo de Jorge Luis Borges; relato de ficción “impura”; *Yo, el supremo, Madama Sui..*

ROA BASTOS AND JORGE LUIS BORGES: PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE OF THE NARRATOR IN *YO, EL SUPREMO*

The present article reproduces in full our oral participation in the 2014 congress and begins with a historical approach on various years of symposioms about the works of Roa Bastos. We began in 1999, with two events: one on Paraguay and another on Borges – an author who offers a key to attempting to comprehend the difficult art of knowing the complexity of a historical and literaty character. The approximation between Borges and Roa Bastos is done through the complexity of the work of one who is dedicated to recovering part of the past of a historical period. “Cada individuo es infinito y misterioso como el universo mismo, y ante cada uno la imaginación tiembla sin saber por dónde comenzar para entenderlo y menos aún en qué punto terminar” these are the parting words of Colón in *Vigilia del almirante (1992)* remembered, in this article, under Borges’ philosophical view, in essays about time. And complimented by the polissemic character of “ninguna historia tiene principio ni fin y todas tienen tantos significados como lectores aya.”, we join part of the work of Roa Bastos, with the goal of understanding the dimension of a comparison.

Keywords: historical novel; philosophical essays about time by Jorge Luis Borges; account of “impure” fiction; *Yo, el supremo*, *Madama Sui*.

ROA BASTOS Y JORGE LUIS BORGES: PERSPECTIVA FILOSÓFICA DEL NARRADOR EN *YO, EL SUPREMO*

Introducción:

“Señores, vámonos poco a poco” a empezar un viaje de regreso. Al entrecruzar nuestra historia, la mía personal y la de la profesora Alai Garcia Diniz – organizadora de ese evento, a quién agradezco la invitación – y la de la obra de dos autores, pretendemos también contar la historia de esos encuentros – el octavo sería, caso el nombre de ese congreso conservara la nomenclatura anterior de seguir el séptimo - “VII Congresso Internacional Roa Bastos”- , realizado en Florianópolis, uno de los pocos a que no acudí.

No sé a cuántos eventos tú, que me honras con tu atención, habrás comparecido, y a causa de que éste está siendo el primero después de la jubilación como profesora de la *Universidade Federal de Santa Catarina* - UFSC - de la Profa. Alai – idealizadora y organizadora de esa sucesión de jornadas de estudios dedicadas a examinar la obra del escritor paraguayo Roa Bastos – me atrevo a volver en el tiempo para servir de intérprete de su creación, y forzar la memoria porque tal vez sea yo, entre algunos de los congresistas participantes, la que habré estado más veces en simposios de ese tipo, y pueda servir de testigo de su nacimiento. .

Empiezo esas líneas de introducción con las palabras de la parte LII – parte cincuenta y dos -, de *Vigilia del almirante* - “El almirante se despide”, como quien cree que la vida es como un río que fluye, o como un ciclo, y que me hace falta contar a ustedes, acomodados lectores, la historia de mis disparates. “Fui Almirante, Visorrey y Gobernador Perpetuo de todas las Yndias. ¡Ah, locura de los ponen sus quimeras en los honores y riquezas de este mundo!”(ROA BASTOS, 1992, p. 294)

Y como “no vuelvo a ser agora más que” una lectora de algunas páginas de la literatura hispanoamericana, reúno la idea de Jorge Luis Borges que recuerda a Paul

Deussen, quien, en *Otrasinquisiciones* (1952) “niega que el yo pueda ser objeto inmediato del conocimiento” “porque si fuera conocible nuestra alma, se requeriría un alma segunda para conocer la primera.”

La primera alma:

Y propositadamente corto la cita borgiana, retirada del ensayo “El tiempo y J. W. Dunne”, para detenerme en la precariedad de uno decirse a sí mismo y de unir el pensamiento de Borges al de Jacques Derrida debido a la preocupación común con la alteridad.

Evandro Nascimento, en “*Ilustríssima*”, de *FolhadeSãoPaulo*, dice que el único pensador a quien Derrida es deudor absoluto es Heráclito, y en particular a la concepción del griego del “uno diferente de sí mismo” (NASCIMENTO, 2014, p. 12)

Esa determinación filosófica de la necesidad de una segunda alma desconfía de la posibilidad de que el autocontarse cumpla su tarea biográfica, caso parta de una perspectiva única, ya que el yo es uno y diferente.

La intención establecida en el propósito declarado en: “Yo me hablo a mí” (ROA BASTOS, 1981, p. 65), nos hace desconfiar de que la obra no se resuma al diálogo intimista de quien charla con sus botones, que se clasifique como autobiografía.

Borges, en el mismo ensayo “El tiempo y J. W. Dunne”, por otro lado, persigue el hilo de la historia de la filosofía a preguntarse sobre la capacidad del autoconocimiento, y repite las palabras de Schopenhauer quien “redescubre la negación radical de la introspección”, diciendo que “El sujeto conocedor” repite “no es conocido como tal, porque sería objeto de conocimiento de otro sujeto conocedor”.

Mi idea en ese apresurado trabajo es preguntar si podemos parodiar ese pasaje filosófico con el paralelo de dos niveles, referente a *Yo, el supremo*, diciendo que: “El sujeto conocedor” – Dr. Francia - “no es conocido como tal, porque sería objeto de conocimiento de otro sujeto conocedor” – Roa Bastos. Y de esa manera seguir en un juego de posibilidades temporales, diciendo que una obra del siglo XX vuelve a un período específico del siglo XIX – el período de 26 años (1814-1840) y que, con su fuerte e inusual personalidad, José Gaspar Rodríguez de Francia ayudó a la forja de la nación paraguaya. Proponemos también el paralelo con *El fiscal*: “El sujeto

conocedor” – Solano López - “no es conocido como tal, porque sería objeto de conocimiento de otro sujeto conocedor” – Roa Bastos, para, de esa manera componer parte del pasado de la historia política del Paraguay del siglo XIX por intermedio de la obra literaria de nuestro autor, fallecido en 2005.

Y si nos valemos de la obra de Borges que nos proporciona un recorrido sobre el tiempo en la visión cronológica de diferentes filósofos, admiramos a Roa Bastos por que nos proporciona un recorrido por la historia política y social del Paraguay – del siglo XIX a la dictadura de Stroessner, sin olvidarse de la contribución para el continente americano de *Vigilia del almirante* que recuenta la trayectoria de Cristóbal Colón.

A los cuarenta años de la publicación de *Yo, el supremo*, la imagen de Roa Bastos se acopla a la de Dr. Francia. Haz la prueba, vete a la computadora e intenta ver qué dice la búsqueda inicial “José Gaspar Rodríguez de Francia”. Además de diferentes direcciones de sitios sobre el asunto, a la izquierda de la pantalla, aparecen a la derecha un resumen de datos personales e imágenes de las figuras Carlos Solano López, Antonio Solano López, Fulgencio Yegros, Roa Bastos, Alfredo Stroessner. El escritor recibe espacio en el mausoleo de los representantes históricos por él biografiados. El escritor al lado de sus criaturas.

El enunciador es uno, capaz de decirse a si mismo. El narrador de la obra que celebramos cuarenta años comenta: “Yo escribo la historia” (ROA BASTOS, 1981, p. 211). Y podemos suponer de que se trata de una autobiografía, de un narrador en primera persona – una narrativa autodiegética. Pero, caso examinemos la secuencia de ese mismo pasaje, podemos suponer algo distinto y decir que se trata de una novela histórica, cuya prerrogativa es dar a conocer determinado período del pasado de una nación. Veamos el texto en una dimensión ampliada, compuesto por dos afirmaciones: “Yo escribo la historia. La hago”. (ROA BASTOS, 1981, p.211)

De esa manera, el narrador en primera persona desempeña una doble función, y eso nos hace volver a la hipótesis de la autobiografía, idea reforzada también por la primera palabra estampada en el título “YO, el supremo”. Aquel que vive, relata los hechos, conforme se nota en la secuencia de la lectura: “Yo escribo la historia. La hago. Puedo rehacer según mi voluntad, ajustando, reforzando, enriqueciendo su sentido en verdad.” (ROA BASTOS, 1981, p. 211)

El poder de determinar la Historia que se muestra como dos interpretaciones posibles también en otros fragmentos del texto, que hacen evidentes la omnipotencia del Yo, cuando se trata de un relato sobre parte de la historia del Paraguay, de la dictadura suprema, es decir, del período del gobierno de José Gaspar Rodríguez de Francia: “Yo soy el árbitro. Puedo decidir la cosa. Fragar los hechos.” (ROA BASTOS, 1981, p. 213)

¿Qué es “fragar los hechos”? ¿Es inventarlos o vivíroslos fatalmente?

En ese momento, detenemos la lectura para observar el sentido del término “fragar”, que el *Diccionario de la Real Academia* determina como: “forjar metales. Idear, discutir y trazar la disposición de algo” (www.rae.es), concepto necesario a la comprensión de la diferencia de oficio entre el novelista y el historiador. Es decir, “fragar los hechos” es tarea del novelista que compone una ficción a su manera, diferentemente del historiador para quién el acontecimiento es la materia prima. “Fragar” se puede leer como “forjar los hechos de la historia”, para quien no tiene compromiso con la Historia, el historiador.

Otra confusión posible entre “fragar los hechos” y “flagrar los hechos” permite contraponer el trabajo del novelista y del periodista. Es decir, el reportero trabaja con “flagrantes”, es decir, con el acontecimiento “que se está ejecutando actualmente”, ya que el verbo “flagrar” significa “arder o resplandecer como fuego”. Tres actividades distintas atribuidas a los oficios del novelista, - que fragua sin compromiso con los hechos; el historiador – que fragua con compromiso con los hechos; y del reportero – que flagra y fragua los hechos. Tres profesiones desempeñadas por Roa Bastos. Tres posiciones para quien, como Derrida, ve la complejidad y razona de manera más amplia que la oposición tajante del pensamiento estructuralista.

La segunda alma:

Y completamos la cita anterior de Roa Bastos que no solo corrobora la función de la ficción como refuerza los plenos poderes del supremo – narrador, personaje: “Yo soy el árbitro. Puedo decidir la cosa. Fragar los hechos. Inventar los acontecimientos. Podía inventar guerras, invasiones, pillajes, devastaciones.” (ROA BASTOS, 1981, p. 213)

Quiénes, en el conjunto de mis lectores sean brasileños, por cierto se recordarán la gran polémica reciente sobre el caso de las biografías no autorizadas. Figuras del mundo artístico como Roberto Carlos, Caetano Veloso, Chico Buarque han discutido sobre la cuestión legal de la requisición de una autorización previa para la publicación biográfica. Quien vive cuenta y decide cómo contarse a sí mismo – prerrogativa de esos artistas.

En *Yo, el supremo*, el dictador dicta al amanuense lo que decide narrar – de esa manera se realiza la censura previa de hombre público. Para tanto, hay la figura del amanuense – “persona que tiene el oficio de escribir a mano, copiando o poniendo en limpio escritos ajenos, o escribiendo lo que se dicta. Escribiente de un despacho, oficina o tribunal.” – El que escribe, cuenta sobre lo sucedido, un secretario con quien el supremo dialoga, y ordena que registre los hechos. El supremo ordena qué hechos deben hacer constancia, y maldice y contradice su interlocutor sobre la inadecuación de puntos de vista. Hay que hacerle recordar a ese – el de maldita memoria – que: “Los hechos no son narrables, menos aún pueden serlo dos veces, y mucho menos aún por distintas personas. Ya te lo he hablado cabalmente. Lo que sucede es que tu maldita memoria recuerda las palabras y olvida lo que está detrás de ellas.” (ROA BASTOS, 1981, p. 91)

Tosca y ruda parece ser la forma según la cual quien dicta, frecuentemente, se dirige a quien copia. Adjetivo peyorativo se emplea para el que escribe la historia – el de maldita memoria. Así recibimos la historia contada por quien oye, o mejor, por quien no oye bien, como conversación entre sordos: así se testifica la falta de compromiso con la historia y con la veracidad de los hechos.

Circulares perpetuas, *Cuaderno de bitácora*, *Ensayo histórico sobre la revolución de Paraguay* son fuentes citadas por el autor, voces que se entrometen en el discurso. A esas fuentes, falta agregar una más, las *Notas del compilador*, que confieren un tono coloquial a la novela, cual un diálogo que sugiere que se trata de un discurso relatado, o mejor, copiado. El narrador conversa con el copista que dará término al relato. La voz del personaje/narrador o compilador llega a nosotros, lectores, que le atribuimos sentido, un universo de sentidos debido también a un universo de voces.

El contenido del cuaderno privado se identifica, supongo, a los apuntes de quien ocupa el poder. Fernando Henrique Cardoso, presidente de Brasil durante dos

mandados – 1995 a 2002 - recibió un regalo de la nieta de Getulio Vargas – Celina Vargas do Amaral Peixoto, - “*um caderno de anotações para apontar suas observações e sensações do período em que foi presidente do Brasil – por dois mandatos consecutivos de 1995 a 2002*”, conforme cuenta *A arte da política – a história que vivi*. “*Logo percebi a maior praticidade de ditar a um gravador as impressões em vez de escrevê-las como minha letra de médico, difícil de decifrar.*” (CARDOSO, 2006, p. 11)

De esa manera, el profesor universitario y presidente de Brasil reconoce la diferencia entre el esfuerzo y trabajo empleado en las actividades de escribir y de hablar, de forma similar a la que Madama Sui reconoce: “ No es lo mismo oír lo hablado que escribir lo oído.” (ROA BASTOS, 2011, p. 23)

La tercera alma:

Hasta ese punto nos hemos referido a dos niveles de enunciación y a la imposibilidad de conocimiento prevista por Schopenhauer, en 1843. El propósito de acortar la cita de Borges (1952) y hacerla detenerse en la segunda alma, se debe, el lector inteligente ya se habrá percatado, a la exposición homeopática de esos argumentos.

Habíamos dicho en el comienzo de esas páginas que Borges recuerda a Paul Deussen, quien, en *Otras inquisiciones* (1952) “niega que el yo pueda ser objeto inmediato del conocimiento“porque si fuera conocible nuestra alma, se requeriría un alma segunda para conocer la primera”.

Y ahora completamos la cita con:

“y una tercera para conocer la segunda”.

Ustedes, señores, mis avisados interlocutores, ya se habrán dado cuenta de que el juego de espejos no se detenía en dos peldaños. En la *mis en abîme* de la narrativa postmoderna, el lector se pierde en el laberinto de voces.

La manera como cada uno de esos filósofos nombran esa sucesión necesaria a la cadena del conocimiento difiere aunque no se distinga el asunto. Deussen ve como metafísico el problema del conocimiento que requiere “almas”. Ya Schopenhauer llama de “sujeto del conocimiento”. En su examen, Borges, en el ensayo “Nueva

refutación del tiempo” también de *Otras inquisiciones* (1952), agrega la idea de otro pensador, diciendo que:

Herbart jugó también con esa multiplicación ontológica. Antes de cumplir los veinte años había razonado que el Yo es inevitablemente infinito, pues el hecho de saberse a sí mismo, postula un otro yo que se sabe también a sí mismo, y ese yo postula a su vez otro yo.(BORGES, 1952, s.p)

Interesante observar que ese filósofo no llama a las persona del discurso en la forma lingüística de pronombres distintos que hablan – yo, tú, él - , sino un abismo de espejos que reflejan un mismo yo, munido de la habilidad en desdoblarse, triplicarse, multiplicarse hasta el infinito. Un mismo sujeto, según las palabras de Dunne, que en el capítulo 22 del ensayo *An Experiment with Time*, mencionado por el escritor argentino Borges, postula:

un sujeto consciente no sólo es consciente de lo que observa, sino de un sujeto A que observa y, por lo tanto, de otro sujeto B que es consciente de A y, por lo tanto, de otro sujeto C consciente de B..(BORGES, 1952, s.p)

Vemos en tres dimensiones la voz enunciativa en *Yo, el Supremo* y nos atrevemos al juego verbal de Roa Bastos diciendo que: “un sujeto consciente no sólo es consciente de lo que observa, sino de un sujeto A” – Dr. Francia – “que observa y, por lo tanto, de otro sujeto B” – Roa Bastos – “que es consciente de A” – Dr. Francia – “y, por lo tanto, de otro sujeto C” – el amanuense – “consciente de B”.

A pesar de la dificultad de adaptación nos permitimos nuevas elucubraciones, y seguimos el juguete verbal con la parodia reductora de Deussen, diciendo con relación con *Yo, el Supremo*: “porque si fuera conocible nuestra alma,” – la de Dr. Francia – “se requeriría un alma segunda” – el amanuense – “para conocer la primera” – Dr. Francia -“y una tercera” – Roa Bastos – “para conocer la segunda” – el amanuense.

Y seguimos el juego, como hipótesis sobre *Madama Sui*, diciendo: “porque si fuera conocible nuestra alma,” – la de Madama Sui – “se requeriría un alma segunda” – la entrevistadora – “para conocer la primera” – Madama Sui -“y una tercera” – Roa Bastos – “para conocer la segunda” – la entrevistadora.

Y una vez más nos atrevemos a regresar a la obra que nos interesa y recrearla en paralelismo, diciendo en sincera broma: “porque si fuera conocible nuestra alma,” – la de Dr. Francia – “se requeriría un alma segunda” – Roa Bastos – “para conocer la

primera” – Dr. Francia - “y una tercera” – profesora Alai y congresos sobre literatura paraguaya – “para conocer la segunda” – Roa Bastos.

Conclusión:

Y en ese juego de espejos, esperamos cerrar el ciclo que empezó en la UFSC en 1999 con el “Día del Paraguay” y “Jornada Jorge Luis Borges”, se intensificó con el III Congreso Brasileño de Hispanista de 2004, en que se concedió el título *honoris causa* al novelista latinoamericano. En 2006 tuvo inicio el I Simposio Roa Bastos, el segundo en 2007, el tercero en 2008, en una secuencia anual hasta 2014, momento en el cual, quién sabe, se iniciará un nuevo ciclo.

Y antes que se aquiete la lengua en el ataúd de mi boca, les digo adiós, nuevos amigos, gracias a todos, deseando veros prestos en otro ciclo de seminarios semejantes a éste.

BARROS, Luizete Guimarães; FLECK, Gilmei Francisco. “Discurso histórico e literário na produção de Augusto Roa Bastos”. In: FLECK, Gilmei Francisco; ALVES, Lourdes Kaminski (orgs.). *Confluências da literatura e outras áreas*. Volume I – Ficção, história e memória na América Latina: leituras e práticas. Cascavel: EDIUNIOESTE, 2010, p. 83 - 98.

BARROS, Luizete Guimarães. “Las voces narrativas en *Yo, elSupremo*”. In: DIZ FERREIRA, Jorge; HERNÁNDEZ ARIAS, Rocio; LUNA SÉLLES, Carmen. *Cien años sin Rafael Barrett – Actas Del V Congreso Internacional Roa Bastos de Literatura*. Florianópolis, 22 de octubre de 2010, Vigo 1-3 de diciembre de 2010. Vigo: Universidad de Vigo, 2011, p. 181-195.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas- 1975 - 1985*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1994.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas de Jorge Luis Borges- 1975 - 1988*. Buenos Aires: Editora Globo, v. IV, 1999.

CARDOSO, Fernando Henrique. *A arte da política – a história que vivi*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

NASCIMENTO, Evandro. “Depois de Derrida – retrato de uma obra viva”. In “Ilustríssima”, *Folha de São Paulo*, p. 12, domingo 23/novembro/2014.

ROA BASTOS, Augusto. *Vigilia del almirante*. Asunción: RP ediciones, 1992.

ROA BASTOS, Augusto. *Madama Sui*. Asunción, Paraguay: Servilibro, Colección Roa Bastos, Premio Cervantes 1989, Fundación Augusto Roa Bastos, 2 ed., 2011

<http://pt.slideshare.net/jossmoreira9/borges-otras-inquisiciones> (Acceso el 20/11/2014)

<http://www.literatura.us/borges/refutacion.html>- (Acceso el 20/11/2014)

**IMINÊNCIA DE UMA VOZ QUE NÃO SE OUVI: ROA BASTOS, GUIMARÃES
ROSA, RULFO, ARGUEDAS.**

MARIO RENÉ RODRÍGUEZ TORRES

Este artigo postula a ideia de que Augusto Roa Bastos, João Guimarães Rosa, Juan Rulfo e José María Arguedas compartilharam o mesmo esforço em tornar audível a voz “iletrada” de membros de culturas rurais e indígenas, e igualmente vivenciaram a experiência da impossibilidade desta tarefa. O intuito desse trabalho é refletir sobre o que ficou do esforço mencionado.

Palavras-chave: Escrita oral, escritores provincianos, limites da escrita e do testemunho.

**THE IMMINENCE OF A VOICE NOT HEARD: ROA BASTOS,
GUIMARÃES ROSA, RULFO, ARGUEDAS.**

This article argues that Augusto Roa Bastos, João Guimarães Rosa, Juan Rulfo y José María Arguedas are related by their effort to make audible the "illiterate" voice of member of rural and indigenous cultures; and that they are related also by their shared experience of the impossibility of this task. The article concludes by asking about the remnants of the mentioned effort.

Keywords: Writing orality, “provinciano” writers, limits of writing and of testimony

**A IMINÊNCIA DE UMA VOZ QUE NÃO SE OUVI: ROA BASTOS,
GUIMARÃES ROSA, RULFO, ARGUEDAS.**

¡Escribir! Escribir para ellas era inútil, inservible.
“¡Anda; espéralas en los caminos y canta! ¿Y, si fuera
posible, si pudiera empezarse?”

Y, escribí.

(José María Arguedas, *Los ríos profundos*)

Agora que a minha escada se foi
Tenho de me deitar onde todas as escadas
principiam

No ferro velho do coração

(*William Butler Yeats, A deserção dos animais do circo*)

Em Grande Sertão: *veredas* (1956), Riobaldo diz ter inveja do homem “com toda leitura e suma doutoração”. O jagunço, mesmo analfabeto, diz não ter dedicado sua vida aos livros, pois: “nessas altas ideias navego mal”. “Sou só um sertanejo”, acrescenta em tom de humilde desculpa, dando a entender que o elevado conhecimento que emana dos livros não compete ao habitante do Sertão, ao homem do campo, sendo algo que desperta interesse apenas ao homem citadino: “Ah, eu só queria era ter nascido em cidades, feito o senhor, para poder ser instruído e inteligente!” (GUIMARÃES ROSA, 2001, p. 423).” Sua posição de humilde ignorante é comparável à de Policarpo Patiño na obra *Yo el supremo* (1974), que, por causa de sua pouca instrução – a que possui o Supremo –, após citar um livro de renome, *O matrimônio do céu e do inferno* de William Blake, se sente na obrigação de acrescentar: “no sé qué quieren decir estas dos palabras” (ROA BASTOS, 1986, p. 353). Não é difícil de perceber em tal postura uma certa dose irônica. Riobaldo, ignorante, incapaz de se elevar à altura dos livros, tece um relato que pode ser considerado um grande romance. Mostra com isso que se “as altas ideias” são tematizadas nas grandes obras, as mesmas não se encerram exclusivamente nelas.

Na realidade, para o jagunço os caminhos da ignorância sertaneja podem levar a conhecimentos profundos, por isso, apesar de sua pretensa vergonha, o mesmo não deixa de afirmar: “Sou um homem ignorante. Gosto de ser. ¿Não é só no escuro que a gente percebe a luzinha dividida?” (GUIMARÃES ROSA, 2001a, p. 325).

O relato de Riobaldo, que constitui *Grande Sertão: veredas*, surge da apropriação que João Guimarães Rosa faz de formas de pensamento e produção cultural distintas às vinculadas com a tradição escrita ocidental (principalmente a dos habitantes do sertão brasileiro). Para o escritor há o que aprender tanto com umas como com as outras. Por isso sua recusa à figura tradicional do intelectual que, com uma visão limitada, só concede valor à sua própria tradição, a tradição escrita: “Minhas personagens, que são sempre um pouco de mim mesmo, um pouco muito, não devem ser, não podem ser intelectuais, pois isso diminuiria sua humanidade” (LORENZ, 1991, p. 92), afirma Guimarães, deixando claro que, por sua humanidade, os personagens de seus escritos atacam o amor próprio do intelectual¹⁰. A posição do escritor brasileiro se encontra com a de outro escritor que publicou sua obra em meados do século XX: Juan Rulfo (*El llano en llamas* é de 1953 e *Pedro Páramo* de 1955). Rulfo afirmava: “*en realidad, yo soy muy elemental, porque yo les tengo mucho miedo a los intelectuales, por eso trato de evitarlos; cuando veo a un intelectual, le saco la vuelta, y considero que el escritor debe ser el menos intelectual de todos los pensadores*” (Apud. ROFFÉ, 1992, p. 385); e acrescentava que como escritor se propôs “*buscar personajes a los que pudiera darles tratamientos más simples*” (Apud. ROFFÉ, 1992, p. 24).

José Maria Arguedas, depois de ler Rulfo e Guimarães (e, ao que parece, conversar com eles) notou a afinidade de seus projetos literários. Esta constatação o levou, no primeiro diário de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), datado em 1968, a estabelecer uma polêmica distinção entre a maneira de escrever de vários escritores latino-americanos importantes do momento. Nesse diário, o

10 A anedota seguinte, contada por Guimarães Rosa a Günter Lorenz, numa famosa entrevista, da qual é retirada a passagem anteriormente citada, mostra com clareza o valor que Rosa dava ao conhecimento não vinculado com o intelectual letrado, e o quão próximo que se sentia daquele: “Gosto de pensar cavalgando, na fazenda, no sertão; e quando algo não me fica claro, não vou conversar com algum docto professor, e sim com algum dos velhos vaqueiros de Minas Gerais, que são todos homens atilados. Quando volto para junto deles, sinto-me vaqueiro novamente, se é que alguém pode deixar de sê-lo” (LORENZ, 1991, p. 92).

escritor peruano se apresenta a si mesmo como uma figura muito parecida a Riobaldo; ou seja, como um humilde “provinciano” que busca “*el orden de las cosas a lo pueblo y no a lo ciudad o a lo ciudad recién parida, a lo cernícalo y no a lo jet*” (ARGUEDAS, 1990, p. 179), e que, portanto, é incapaz de ocupar esse “nível superior dos modernos escritores “*citadinos universalistas*” como seriam James Joyce, ou entre os latino-americanos, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, José Lezama Lima e Julio Cortázar. Arguedas disse que Rulfo e Guimarães são como ele: escritores “*provincianos*” que escrevem desde “*el cuajo de su pueblo*”, não como “*profesionales*”, mas sim, “*por amor, por goce y necesidad*”.

Se o escritor peruano tivesse escrito seu diário alguns anos depois, após ter lido por extenso a obra de Augusto Roa Bastos, teria o incluído sem dúvida no grupo dos “provincianos”¹¹. De certo, a imagem que melhor expressa o esforço que Roa Bastos levou ao cabo, se encontra em *Los ríos profundos. O exemplo é a imagem do menino Ernesto que tenta escrever o que deveria ser canto, algo cuja articulação natural deveria ser um canto entoado pelos caminhos e não escrito para que alguém leia. Roa disse que o que propôs em suas obras foi “la fusión entre escritura y oralidad, mi vieja obsesión como escritor nacido y forjado en una cultura bilingüe”* (ROA BASTOS, 1991, p. 25). O autor de *Yo el supremo* buscava uma literatura na qual, apesar de estar inscrita na tradição da cultura letrada ocidental, fosse possível sentir a presença da cultura oral guarani, essa “presença” que, segundo afirma na introdução da segunda versão de *Hijo de hombre* (1982), “*se impone [al escritor paraguayo] desde la interioridad misma del mundo afectivo*” de sua “*cultura escindida*” (ROA BASTOS, 1994, p. 9).

Como bem assinalou Ángel Rama, nos seus textos sobre transculturação narrativa, a obra de autores como Roa Bastos, Arguedas, Guimarães Rosa e Rulfo pode ser considerada como uma resposta literária aos ciclos modernizadores que ameaçavam varrer as culturas das regiões interiores. Estes autores tentariam articular uma forma de resistência e de continuação. Para Rama, essa articulação é exitosa e, por conseguinte, demonstraria que é possível a continuidade das culturas

11 De estudar o vínculo do paraguaio com os escritores assim chamados por Arguedas, se encarregaram críticos posteriores como: Antonio Candido, Ángel Rama, Martin Lienhard e Carlos Pacheco.

locais no espaço modernizado. A prova seria que nas obras destes escritores, produto da mistura de tradições “modernas” e “provincianas”, pareciam falar as vozes das culturas locais. O “pareciam”, no entanto, não é insignificante, e que há motivos para duvidarmos dessas vozes que as letras nos deixam escutar é o que nos indica um outro livro de Ángel Rama, não *Transculturación narrativa en América Latina*, mas *La ciudad letrada*, em que a transculturação aparece ao lado de quem tem o poder¹².

Essa dúvida que levanta *La ciudad letrada* está no centro mesmo da obra dos escritores em questão. Assim como se expressa na passagem acima citada de *Los ríos profundos*, essa obra encena tanto a necessidade de escrever aquilo que deveria ser cantado, como o reconhecimento da impossibilidade disto. A situação é similar ao que postula Gayatri Spivak no seu clássico ensaio “Pode o subalterno falar?”: o intelectual não pode se manter calado porque não há condições para que o subalterno seja escutado e, no entanto, não pode falar por ele (a fala do intelectual também silencia ao subalterno). A situação é igualmente próxima ao que – segundo diz Agamben a partir de Primo Levi – enfrenta quem dá testemunho por aqueles que não podem testemunhar (porque ocupam a posição de não-homem, de ser sem voz), mas que são os únicos que verdadeiramente poderiam fazê-lo (AGAMBEN, 2008, p. 151).

Este tipo de tensão aparece de diferentes maneiras em Roa, Guimarães, Rulfo e Arguedas – em alguns deles de maneira dramática –. No caso de Roa Bastos ela se vincula com a clara posição autocrítica que expressa sua novela *Yo el supremo*, na qual a escrita da oralidade se dá acompanhada de uma escrita sobre a escrita, de “*la representación de la escritura como representación*” (ROA BASTOS, 1986, p. 52).

Em repetidas ocasiões se tem afirmado que o termo “*dictador*”, em *Yo el supremo*, deve ser assumido também no sentido daquele que dita um texto. Francia

12 Por exemplo, no capítulo “*La ciudad ordenada*”, Rama escreve: “*Aunque aisladas dentro de la inmensidad espacial y cultural, ajena y hostil, a las ciudades competía dominar y civilizar su contorno, lo que se llamó primero «evangelizar» y después «educar». Aunque el primer verbo fue conjugado por el espíritu religioso y el segundo por el laico y agnóstico, se trataba del mismo esfuerzo de transculturación a partir de la lección europea*” (p. 27).

Novelesco é um escritor e não qualquer escritor, mas um muito semelhante aos chamados por Arguedas de “provincianos”. O personagem é um “mestizo de dos almas” pertencente a duas culturas como o revela, por exemplo, o fato de que para construir seu “dictado” recorra tanto à leitura dos clássicos gregos, latinos e aos ilustrados franceses como ao “poder opilatativo de Santa Librada y el Gran Abuelo La’ó-Xe” (p. 197). O Supremo é um letrado que não despreza a tradição da cultura oral, mas que, pelo contrário, a idealiza, considerando que é a única “que no se puede saquear, robar, repetir, plagiar, copiar” (p. 49). O problema de Francia é que se empenha em fazer de si mesmo o que, segundo nos diz, havia sido Homero (o poeta por excelência da tradição oral ocidental): um “Hombre-pueblo”. Dessa forma, o personagem percebe a si mesmo como uma espécie de Homero paraguaio que escreve um livro feito pelo seu povo predominantemente oral. Não obstante, o resultado é a criação de um Eu-absoluto (uma expressão total) que nunca deixa esquecer que só pode existir como artifício de um Eu-escritor. Obcecado pelo poder naturalizador da escrita que, como ele ensina ao seu secretário, faz com “que la palabra sea real” (p.52), Francia pretende fazer com que sua realidade escrita passe como sendo a realidade mesma de sua cultura, transposição que o converte num traidor desta última, e o personagem termina enterrado nas suas próprias palavras, que se revelam incapazes de expressão.

Roa procede, por sua vez, com a escrita de seu romance, ao contrário de sua personagem: mostra que o que faz não é mais que escrita¹³. Se Roa chega ao topo onde a palavra escrita está cheia de elementos da cultura oral guarani, não deixa também de descer até “o ferro velho do coração” do escritor, onde se reconhece que esta palavra não é mais que uma ilusão (para falar nos termos de um poeta com quem Roa se identifica, não sem motivos¹⁴). Roa indica dessa forma que a leitura da obra dos “provincianos” deve atentar tanto para a escritura da oralidade como para sua não escrita. Se Ernesto em *Los ríos profundos, querendo escrever o que deveria*

13 Não se deve esquecer que o barroquismo de Yo el supremo não leva o leitor a uma determinada visão da realidade latino-americana – como pretendia o barroquismo de Alejo Carpentier – mas, ao contrário, tem o intuito de fazer com que o leitor não perca de vista a escrita. Por isso “tanto espejo, escrituras jeroglíficas, tiesas, engomadas. Literatología de antífonas y contraantífonas. Cópula de metáforas y metáforas” (ROA BASTOS, 1986, p. 45).

14 A respeito da afinidade entre Roa bastos e W. B. Yeats ver o artigo do paraguaio “Una cultura oral”.

ser canto, pode ser considerado como expressão simbólica de Roa escritor, o mesmo sucede com o menino de “Lucha hasta el alba” e de Contravida (1994) que observa como as “múas” – os vagalumes – que tem fechadas num frasco, para iluminar sua escrita noturna, vão perecendo à medida em que esta surge. A voz irremediavelmente desaparece quando as letras preenchem o papel.

No caso de Arguedas, seu desejo de testemunhar – como um sobrevivente que narra “*tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he sufrido*” (Apud VARGAS LLOSA, 1996, p. 83) – desembocará na impossibilidade de continuar escrevendo e vivendo, como deixou registrado em *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, no qual essa renúncia é colocada paradoxalmente como a única possibilidade de continuação¹⁵. Rulfo, por sua vez, insistirá como Roa Bastos no caráter enganoso de sua obra. Assim declarará em repetidas ocasiões que tudo o que escreve é mentira e que, por isso, os que foram buscar no interior do México o povoado e os personagens de seus escritos não encontraram nada. Não se pode esquecer que Rulfo assim como Arguedas deixou de escrever e que as vozes que conformam *Pedro Páramo* não são mais que murmúrios de mortos. Guimarães, entretanto, em seu primeiro livro de contos escreve: “esta aqui é uma estória inventada, e não é um caso acontecido, não senhor” (GUIMARÃES ROSA, 1970, p. 343); e em seu último livro publicado em vida: “A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História” (GUIMARÃES ROSA, 2001b, p. 29). Declaração que não se distingue muito da que encerra *Yo el supremo*: “*la historia que [...] debió ser narrada no ha sido narrada*” (ROA BASTOS, 1986, p. 383).

Entretanto, qual seria, então, o valor dessas obras que nos são apresentadas como surgidas no interior de comunidades regionais fundamentalmente orais, mas que logo nos lembram de que esse aspecto não passa de um efeito literário? Creio que a resposta se encontra num escritor que Arguedas possivelmente consideraria um “cidadino universalista” mas que Roa apreciava, compreendendo seguramente que sua literatura era mais próxima dos “*provincianos*” do que a primeira vista pode parecer. A narrativa destes escritores tem a virtude do efeito estético, tal como é

15 Uma análise detalhada a respeito encontra-se em Moreiras, Alberto. “The End of Magical Realism: José María Arguedas’ Passionate Signifier”. In *The exhaustion of difference: the politics of Latin American cultural studies*. Durham: Duke University Press, 184- 207.

definido por Borges no conto “*La muralla y los libros*”: “*la inminencia de una revelación que no se produce*” (BORGES, 1978, p. 635). Na obra dos escritores “*provincianos*” parece falar uma voz que por fim, não fala. Como esse velho muro inca de Cuzco que fascina Ernesto (e que já não é mais que uma ruína), elas parecem indicar, sem abandonar seu silêncio de pedra, o que Antonio Conejo Polar define como “*otras alternativas existenciales*” (CORNEJO POLAR, 1994, p. 23). Talvez em algo assim pensava Guimarães quando escreveu ao final do primeiro prólogo de *Tutaméia*: “o livro pode valer pelo muito que nele não deveu caber. Quod erat demonstrandum” (GUIMARÃES ROSA, 2001, p. 40).

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz. O arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARGUEDAS, José María. *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada, 1972

_____. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Ediciones Unesco, 1990.

BORGES, Jorge Luis. “*La muralla y los libros*”. En: *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1978. Pp. 633-635.

CANDIDO, Antonio. “*Literatura y subdesarrollo*”. En: *América Latina em su literatura*. México, Siglo Veintiuno: 1979. Pp. 335-353.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a.

_____. *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olimpo, 1970.

_____. *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.

LIENHARD, Martin. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.

LORENZ, Günter. “*Diálogo com Guimarães Rosa*”. In: E. Coutinho (Comp.). *Guimarães Rosa*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1992.

MOREIRAS, Alberto. “*The End of Magical Realism: José María Arguedas’ Passionate Signifier*”. In *The exhaustion of difference: the politics of Latin American cultural studies*. Durham: Duke University Press, 184-207.

- PACHECO, Carlos. *La comarca oral*. Caracas: La Casa de Bello, 1992.
- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: arca 1998.
- _____. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo Veintiuno, 1982.
- ROA BASTOS, Augusto. *Antología personal*. México: Nueva Imagen, 1981.
- _____. *Contravida*. Bogotá: Norma, 1995
- _____. “Fragmentos de una cosmovisión”. *Anthropos: revista de documentación científica de la cultura*, 25, 1991, pp. 5-26.
- _____. *Hijo de hombre*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994.
- _____. “Una cultura oral”. In: *Augusto Roa Bastos*. Asunción: Intercontinental Editora, 1990.
- _____. *Yo el supremo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- ROFFÉ, Reina. *Juan Rulfo. Autobiografía armada*. Barcelona: Montesinos, 1992.
- RULFO, Juan. *Toda la obra*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “*Pode o Subalterno Falar?*”. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- VARGAS LLOSA, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del Indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HOMOSEXUALIDADES SUPREMAS: DE ROA BASTOS A CARTES

ROCCO CARBONE

(Universidad Nacional de General Sarmiento/ CONICET)

A 40 años de la publicación de *Yo el Supremo* aquí se recupera esa gran “novela de dictadores” para reflexionar sobre el autoritarismo criticado por Roa a través de la figura de Francia, pero sobre todo para ponerla en paralelo con la realidad política del Paraguay del siglo XXI, un país que sigue siendo autoritario. Aquí interesa nexar literatura y política para pensar el presente. Porque la literatura como política tienen que ver con “lo mismo”: el conflicto. Este trabajo se interroga acerca de quién sería el Supremo sobre el cual escribiría Roa Bastos hoy de estar vivo. Y la respuesta que encuentra es: Cartes. Pero el punto central que interesa enfatizar es la discriminación de la homosexualidad. De esa homosexualidad no enunciada en la novela de Roa Bastos, pero que está inscripta de alguna manera en la figura del Supremo. De hecho, uno de los síntomas más evidentes de Francia es el delirio de persecución. Y los paranoicos son unos homosexuales reprimidos; que encuentran una sustitución en la dominación del hombre por el hombre. Si miramos al Supremo del Paraguay de hoy, ahí no verificamos ni represión ni sustitución porque en varias intervenciones formuló nítidamente el “nuevo rumbo” discriminatorio de la homosexualidad. En este sentido, Cartes es una “versión mejorada” de Francia.

Palabras claves: Autoritarismos, Nuevo rumbo, Sexualidades disidentes, 108, Democracia.

SUPREME HOMOSEXUALITIES: FROM ROA BASTOS TO CARTES

40 years after the publication of *Yo el Supremo* here the great "novel about dictators" is recovered to reflect on authoritarianism criticized by Roa through the figure of Francia, but above all to put it in parallel with the political reality of Paraguay in the 21st century, a country that remains authoritarian. Here it is interesting to put together literature and

politics to think about the present. Because literature and politics have to do with "the same thing": conflict. This work reflects about who would be the *Supremo* on which Roa Bastos wrote today to be alive. And the answer found is: Cartes. But the central point to be emphasized is the discrimination of homosexuality. That homosexuality is not stated on the novel of Roa Bastos, but is somehow inscribed in the figure of the *Supremo*. In fact, one of the most obvious symptoms of Francia is the delirium of persecution. And the paranoid are repressed homosexuals; who find a replacement in the domination of man by man. If we look at the *Supremo* of Paraguay today, there will be no evidence of repression or replacement because in several interventions, clearly a "new discriminatory course" of homosexuality was formulated. In this sense, Cartes is an "improved version" of Francia.

Keywords: Authoritarianism, New course, Dissident sexualities, 108, Democracy.

A 40 años de la publicación de *Yo el Supremo* quiero recuperar esa gran "novela de dictadores" para reflexionar sobre el autoritarismo criticado por Roa a través de la figura de Francia, pero sobre todo para ponerla en paralelo con la realidad política del Paraguay del siglo XXI, un país que sigue siendo autoritario.

Aquí me interesa nexar literatura y política para pensar el presente. Porque la literatura como política tienen que ver con "lo mismo": el conflicto. De hecho, es posible decir que hay política porque entre sujetos hay conflicto; y que hay literatura, también, porque entre esos "mismos" sujetos hay conflicto, porque es necesario relatar el conflicto. La literatura nos propone situaciones en las que a veces los hombres estamos en manos de fuerzas –de dioses, digamos– que nos exceden, que no sabemos controlar porque son más fuertes que nosotros (en este caso estamos frente a lo trágico), mientras que otras veces nos propone situaciones en las que los sujetos derrotan a los dioses o se burlan de ellos, porque los dioses no siempre son omnipotentes y que los mortales, con astucia, virtud o piedad, a veces nos sobreponemos a los azares de la vida (en este caso estamos frente a lo cómico). La política, la vida política de los pueblos, tiene un poco de esas dos cosas: tragedia

y comedia. Hay política porque siempre hay fuerzas que nos superan pero también porque, pese eso, los sujetos, peleando, conversando, acordando o no, podemos ganarle una pulseada a esas fuerzas que no podemos porque no sabemos controlar. Y todo eso es necesario relatarlo. De ahí el vínculo entre literatura y política, sobre todo con vistas a pensar el presente apelando a *Yo el supremo*.

El referente de Roa es Francia y también su régimen político. En este sentido, *Yo el Supremo* es una novela histórica, pero que relativiza la objetividad de la historia oficial. Al texto se lo ha llamado “novela total” y de hecho se aproxima al ensayo, al relato histórico, a la biografía, al panfleto, al diario, al discurso político, siempre desde la complejidad del Supremo. Frente a todas estas dimensiones que se cruzan en el texto, me interesa rescatar la reflexión política acerca del ejercicio, de los discursos y de la lucha por el poder; que en la novela se da a nivel de los personajes, por los conflictos entre el Supremo y sus opositores, por el control del poder y del Estado. Conflictos que se replican también en términos semióticos, gracias al Compilador, que es la figura que presenta la obra como un sistema combinatorio de textos preexistentes y enfrentados; ya no por la conquista del poder, pero sí por la conquista del sentido y en última instancia del lector. Acerca de la figura del Compilador quiero decir un par de palabras: se trata de una estrategia narrativa que implica una propuesta conceptual anti-autorial de la práctica literaria por parte de Roa Bastos; y, apurando apenas las cosas, podríamos decir también que implica una propuesta conceptual anti-autoritaria. Roa reverso de Francia. Roa, a nivel literario, reverso de Francia, a nivel político. ¿A través de qué? De la figura antipoder del Compilador; a quien podemos considerar como una fuerza que relativiza el poder *autoritarial* (de autoritario y autorial) del Supremo. Quiero decir que detrás de este dispositivo mínimo podemos leer un cuestionamiento y replanteamiento de la historia y de los discursos del poder.

El manejo del poder político de parte del Supremo es autoritario. Autoritarismo que encuentro condensado en la complementariedad/oposición que se da entre YO/EL Supremo. Quiero decir que estas formas pronominales (el/él: puede ser considerado al mismo tiempo artículo y pronombre) semióticamente remiten a una inflexión autoritaria

del poder en términos políticos. Francia es la encarnación del poder absoluto: es dos cosas al mismo tiempo EL y YO. Un autócrata: ejerce la autoridad suprema del Estado.

Con esto entramos en el segundo pliegue de la cuestión, que es un tanto más político y concierne a la categoría de “autoritarismo”. Se refiere a la estructura de ciertas relaciones de poder que se caracterizan por la ausencia de elecciones populares y por la ausencia del Parlamento o por su presencia ceremonial sometida al ejecutivo. El adjetivo se usa en por lo menos tres contextos específicos: la estructura de los sistemas políticos, las disposiciones psicológicas respecto del poder y las ideologías políticas. Son autoritarios esos sistemas políticos que privilegian el momento del mando por sobre el momento del consenso. Concentran el poder político sobre una sola subjetividad, un solo partido o un solo órgano, en detrimento de los partidos, los sindicatos, los movimientos sociales y los grupos de presión en general. En cuanto al rasgo psicológico (Fromm 1982), ahí podemos hablar de una doble direccionalidad que presenta el autoritarismo: hacia arriba y hacia abajo. Hacia arriba: se verifica la disposición a la obediencia hacia superiores o hacia todos los que concentran poder. Hacia abajo: se verifica la disposición a tratar con arrogancia, desprecio a los subordinados y en general a todos los que no tienen poder (Adorno y otros 1995). En cuanto a lo ideológico: todas las ideologías autoritarias niegan en mayor o menor medida la igualdad entre los sujetos y enfatizan la inflexión jerárquica. El pensamiento autoritario no se limita a articular una organización jerárquica de la sociedad, sino que su principio político exclusivo es el orden. El temor del pensamiento autoritario es que sin un orden jerárquico la sociedad está arrojada al caos. Podríamos decir que autoritarismo es ideología del orden. Y uno de los puntos de inflexión de esa ideología es la propensión a la discriminación. Todos estos matices se pueden verificar en el orden político digitado por el Supremo en la novela de Roa y en Paraguay, en términos generales, por ese Supremo que es el Partido Colorado (aunque de manera no exclusiva). (Bobbio 1991: 125-136).

Dicho esto, y ya para ir un poco al presente paraguayo: ¿quién sería el Supremo sobre el cual escribiría Roa Bastos hoy de estar vivo? La respuesta se cae de las matas de Maduro: y es Cartes. Y en cuanto a su “Nuevo rumbo”: podemos decir que tiene un modesto nivel de elaboración simbólica y conceptual; o sea, que hasta ahora ese

estribillo indica más bien la falta de una ideología propulsiva, pero sí inflexiones autoritarias. Esas inflexiones que hace 40 años Roa Bastos trataba de descifrar reflexionando sobre el Supremo un siglo y medio después de las travesuras de Francia. Justo en el momento en el que Roa estaba sintiendo sobre su propio cuerpo las insidias de otro autoritarismo Supremo.

Tal como indiqué, un orden político que descansa sobre el autoritarismo siempre propende a la discriminación del otro. Y de hecho, vaya casualidad, el Senado de la República del Paraguay acaba de votar en contra del proyecto de Ley “Contra toda forma de Discriminación. El proyecto pretendía arbitrar los mecanismos de protección de las personas frente a actos discriminatorios. El resultado de la votación fueron 21 votos en contra de la Ley y 17 a favor (se votó el 13/11/14). Se trataba de una Ley peligrosa por ser “la antesala para el matrimonio gay, la legalización del aborto y la marginación de las instituciones religiosas muy arraigadas en el país”, dijo el senador oficialista Bóveda (UNACE).

Pero el punto central que me interesa enfatizar aquí es la discriminación de la homosexualidad. De esa homosexualidad no enunciada en la novela de Roa Bastos, por lo menos no de manera patente, pero que está inscripta de alguna manera en la figura del Supremo. De hecho, uno de los síntomas más evidentes de Francia es el delirio de persecución. Y si atendemos las reflexiones del Dr. Freud, debemos decir que los paranoicos son unos homosexuales reprimidos; que encuentran una sustitución en la dominación del hombre por el hombre¹⁶. Ahora bien, si miramos al Supremo del Paraguay de hoy, ahí no verificamos ni represión ni sustitución porque en varias intervenciones formuló nítidamente el “nuevo rumbo” discriminatorio de la homosexualidad. En este sentido, Cartes es una “versión mejorada” de Francia.

Cuando Cartes aún era candidato a Presidente de la República del Paraguay, al ser consultado sobre el matrimonio igualitario contestó que se pegaría un “tiro en las bolas,

16 “Nous apprenons même que la paranoïa, que nous ne pouvons pas ranger dans la catégorie des névroses par transfert, résulte rigoureusement de la tentative de défense contre des impulsions homosexuelles trop violentes” (Freud 1969: 288).

sinceramente” si su hijo le expresara el deseo de casarse con un hombre. Y con sus metáforas distinguidas vinculó a gays y lesbianas con la “anormalidad”, los relacionó con “monos” y el matrimonio homosexual lo nexó con la figura del fin del mundo¹⁷.

Es obvio que las expresiones de un presidente nunca son gratuitas. Básicamente porque la figura presidencial ocupa el cargo de mayor jerarquía y de mayor concentración de poderes en un sistema democrático. Y como tal sus apreciaciones, gestualidades, ademanes se refractan sobre el orden político y sobre el orden social. Agraviar a cualquier colectivo, con palabras o actos, de parte de la máxima autoridad del Estado activa en el resto de la sociedad mecanismos que más o menos puede ser fraseados así: *si el líder se expresa despectivamente acerca de tal o cual comunidad, significa que cualquiera que piensa más o menos lo mismo puede hacerlo pública y libremente*. De hecho, el 5 de octubre de 2013, distintas organizaciones LGTBI se movilizaron con ocasión de la 10 Marcha del Orgullo LGTBI y la titular de la Secretaría Nacional de Cultura –Mabel Causarano– la declaró de interés cultural con el buen argumento de “promover la diversidad cultural”¹⁸. Esta declaración instó a un diputado colorado, Oscar Tuma, a escribir en su cuenta de Twitter: “Decir que esto es una joda es poco”; y desde su cuenta de Facebook enfatizó “usted es un peligro para la sociedad”.

Estamos frente a la expresión de una hegemonía hetero-colorada que no da cabida a opciones sexuales distintas a la heterosexualidad. Y esto en Paraguay no es ninguna novedad porque tiene sus raíces y presupuestos ideológicos básicos situados en un momento preciso de la historia política del país. Presupuestos concentrados en la figura de otro Supremo: Stroessner. Además, con las declaraciones de Cartes y Tuma verificamos que la homofobia es una suerte de apéndice de la misoginia, propia de un sistema hetero-colorado-patriarcal. Para el heteropatriarcado cuerpo del homosexual y cuerpo de la mujer son homólogos porque están contenidos en el mal llamado “sexo débil”, respecto del único “sexo fuerte” que tiene existencia ontológica: el masculino. Y de hecho: “Paraguay tiene que ser un país fácil”. Eso enfatizó Cartes frente a

¹⁷ www.sdnoticias.com/gay/2013/04/23/perdon-presidente-electo-de-paraguay-sobre-comentarios-homofobicos, 23/04/2013.

¹⁸ www.paraguay.com/nacionales/ministra-defiende-declaracion-a-favor-de-marcha-gay-97684, 4/10/2013.

empresarios uruguayos en Montevideo. Su intención era mostrar un país atractivo para inversionistas. “Fácil” como una “mujer linda”, eso dijo¹⁹.

Estas apreciaciones nos muestran que lo intolerable para el heteropatriarcado es que una mujer tenga poder: *poder* sobre sí misma primero –disponer libremente del cuerpo, para empezar– y poder sobre otros después. Una mujer debe y puede ser linda, pero no puede pasar ese límite; no de manera gratuita por lo menos. Una mujer puede ser culta, pero debe serlo menos que *su* hombre; puede ser exitosa, con moderación, para no humillar a *su* hombre; debe estar supervisada por un hombre. Tal como un país debe estar supervisado por un hombre. Que además puede ponerlo en venta u ofrecerlo.

Todo Presidente ordena el espacio político, digita políticas, y discursivamente sitúa en la arena lo que puede ser dicho y lo separa de lo que no puede ser dicho. El autoritarismo hetero de Cartes otra vez penetró en la Cámara Alta del Parlamento con motivo de la declaración de “Derechos Humanos, orientación sexual, identidad y expresión de géneros”. En el marco de la 44 Asamblea de la OEA que se llevó a cabo en Asunción en junio de 2014, Brasil propuso que los países firmaran esta declaración. Y el Senado paraguayo respaldó la posición del Gobierno: no apoyar la resolución contra la discriminación. Hubo dos oradores: Carlos Núñez, quien sostuvo que “Dios no creó hombre con hombre para la procreación. Me van a disculpar pero cuando veo un hombre travesti vestido de mujer que no sabemos dónde mete eso que sabemos le grito *lacre* de la sociedad”. Y el impávido Bóveda: “Yo no discrimino porque respeto las decisiones particulares. Si decido besar a un varón soy responsable yo, pero no pido una ley que me respalde para besar al hombre ese con aliento a jagareté. No querramos cambiar la naturaleza tan hermosa”²⁰.

Invocación a Dios y a la naturaleza. Estas dos dimensiones remiten a una metafísica naturalista de género. Me refiero a esa metafísica por la cual lo hetero es por *default*: un imperativo político. Entonces, estamos frente a un imperativo político y no frente a

19 <http://m.ultimahora.com/califican-machista-cartes-declaraciones-uruguay-n734942.html>, 26/10/2013.

20 www.ultimahora.com/senador-carlos-nunez-como-podemos-ser-tolerantes-homosexuales-y-travestis-n799001.html, 29/05/2014.

meros deslices lingüísticos de dos senadores o un presidente que usan de manera impropia el dispositivo-palabra. Con estos ejemplos Cartes y sus senadores endosan su pensamiento, su ideología y en última instancia la política de una nación a una metafísica en la que la reproducción heterosexual es la única natural. Esa metafísica ignorante de que el sexo y el género tienen un carácter construido. Que responden a una construcción social, cultural y biológica. Cuando digo “metafísica naturalista” me refiero a esa articulación que afirma la existencia histórica y biológica de dos sexos, dos géneros y una sexualidad. Fuera de esta esquematización binaria e inmutable se sitúa la *degeneración*. Y esto en Paraguay tiene presupuestos ideológicos nítidos que se ubican en un momento preciso de la historia política del país y que puede expresarse con una cifra. Con un: 108.

Si digo 108 y Paraguay estamos mencionando a otro Supremo y a ese arco de historia política que arranca en 1954 y que “termina” en 1989: el stronato: un régimen político-autoritario-heteropatriarcal articulado alrededor de Stroessner: otro Supremo. De hecho, si este año se conmemoran 40 años del *Supremo* de Roa, también se conmemoran los 60 años de la llegada de Stroessner al poder y de la usurpación del Estado.

Ese número remite a la primera razzia pública que el Stronato perpetró sobre la comunidad homosexual asuncena en 1959. Ese hecho implicó la represión de sexualidades disidentes (no obedientes a la norma hetero); una represión acontecida en setiembre de ese año y que creó sentidos que siguen haciendo sentido hoy. Entonces, se trata de una palabra que tiene plena vigencia, ya que aparece en las argumentaciones del Supremo del siglo XXI y de unos cuantos senadores, que si no recuperan directamente la palabra, sí ponen en circulación los sentidos genéricos que van emparejados con ella. Esa razzia acontece por la existencia de modos homosexuales de hacer sexo en relación con una sexualidad “normal”-dominante-autoritaria impuesta por el Stronato. Sexualidad “normal” que remitía a un orden político, a un orden sexo-genérico y a un orden anatómico de los cuerpos. 108 impugna el formato de la significación hombre/mujer/heterosexual. Y en última instancia impugna la razón autoritaria.

Y tal como en su momento Roa le disputó sentidos al autoritarismo francista, pero también al autoritarismo de Stroessner –fue uno de sus exiliados– y se los disputó desde la literatura, hoy en Paraguay sigue habiendo una literatura que también disputa los sentidos genéricos del Supremo Cartes²¹. Sentidos que remiten a órdenes articulados alrededor del cuerpo del hombre, cuerpo postulado como único sexo que tiene existencia ontológica. La genitalidad masculina es el símbolo del poder y de la dominación que tanto físicamente como culturalmente los hombres *ejercemos* sobre las mujeres y sobre lxs homosexuales.

Francia, como Stroessner o Cartes –todos Supremos a su manera– se han ocupado de perseguir con atención cirujana a lo diversamente deseante en todos los ordenes del ser: ideológico, político, militante, insurgente, genérico. Acotar, vigilar, castigar, desaparecer la circulación de signos diversamente deseantes respecto de un Orden que opera(ba) como molde disciplinario.

El Supremo sobre el cual reflexionaba Roa hace cuarenta años, recuperando dramas que habían acontecido un siglo y medio antes, cuarenta años después nos muestra que el autoritarismo del Supremo Francia ha ido asumiendo nuevos contornos en el época del Supremo Cartes y que aún no ha declinado su espacio en favor de una democracia plena. Eso es lo que nos demuestra la novela de Roa: su actualidad. Y la utilidad de la literatura, ya que puede ser pensada como un registro de los conflictos políticos del pasado acompañados de un relato. Su utilidad es mostrarnos como ciertos emergentes se han modificado a penas y que aún es necesario trabajar para consolidar un orden político democrático que sigue conservando marcas de autoritarismos supremos.

ADORNO, Theodor y otros, *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires: Proyección, 1995.

ALMADA ROCHE, Armando, *108 y un quemado. ¿Quién mató a Bernardo Aranda?*, Asunción: Arandura, 2012.

21 En Paraguay desde hace unos (pocos) años la cuestión 108 es abordada por una novela de Armando Almada Roche, *108 y un quemado. ¿Quién mató a Bernardo Aranda?* (2012), un cuento de Bernardo Neri Farina, “El rock and roll de Bernardo” (2010), una dramaturgia de Agustín Núñez, *108 y un quemado* (2003/2010), una investigación militante colectiva –Augsten Szokol y otros, *108/Ciento ocho* (2013)–, una película de Renate Costa, *108, Cuchillo de palo* (2010).

AUGSTEN SZOKOL, Erwing y otrxs, *108 / Ciento ocho*, Asunción: Arandura, 2013.

BOBBIO, Norberto y otros, *Diccionario de política*, México: Siglo XXI, 1991.

CARBONE, Rocco, *Putos de fuga. Stronato, sexopolítica, trauma, memoria*, Asunción: Servilibro, 2014.

COLLIER, David, *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Paris: Payot, 1962.

FROMM, Erich, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires: Paidós, 1982.

LIENHARD, Martín, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, Lima: Editorial Horizonte, 1992.

NERI FARINA, Bernardo, *El siglo perdido*, Asunción: Servilibro, 2010.

NUÑEZ, Agustín, *108 y un quemado*, Asunción: Arandura, 2010.

PRECIADO, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual*, Madrid: Opera Prima, 2002.

Filmografía

COSTA, Renate, *108/Cuchillo de palo*, 2010.