***Mba'e rendy ne ñe'e:* entre a transculturação e a oralidade**

ALAI G. DINIZ
(UFSC)

Trazer à baila o termo *transculturação* a partir de sua cunhagem me permite refletir sobre diversidades regionais latino-americanas como o Caribe, os Andes, o Rio da Prata e o Brasil, porque este conceito se esparrama pelo chão cultural, não somente no espaço como no tempo e não apenas pelas disciplinas como também pelas fronteiras nacionais.

Vinda da antropologia para o campo da crítica literária com Angel Rama, a *transculturação* é renomeada e, ao emprestar das ciências exatas o termo *hibridismo*, circula dinamicamente pelo campo heterogêneo de saberes e discursos. Nestor García Canclini acaba por incluir o conceito de modernidade e pós-modernidade no velho guisado, o que possibilita fazer aflorar um termo já descoberto pelos helenistas, tratado amplamente pelos etnólogos, mas somente hoje reivindicado pelos debates acerca de novas teorizações referentes à cultura latino-americana.

A utilização desse arsenal teórico sobre as mesclas culturais remonta às primeiras tentativas de explicar as adequações ou submissões étnicas na guerra da conquista perpetrada ao continente americano, encontrado pela nova rota marítima européia que exterminou milhares de indígenas, costumes e culturas inteiras em nome de uma globalização conseguida na marra pelo cristianismo.

Entre a cruz e a espada, as reflexões sobre esta imposição inventaram diversos nomes historicamente determinados como *aculturação*, que traz no bojo a negação de uma cultura pela outra, ou *mestiçagem*, que corresponde a uma imagem harmônica e sem conflito do processo cultural latino-americano. Segundo Cornejo Polar, o termo mestiçagem foi ideologizado ao extremo.¹ Ainda que traga uma figuração simétrica, o *sincretismo* adquiriu uma especificidade ao definir a mescla numa área determinada como a religião.

No universo da cruz, o cristianismo transformou-se hoje num campo rico de sondagem de subjetividades problemáticas, pois o modelo de submissão propunha uma fórmula para o controle da transgressão: “a confissão”. Esta prática desenvolveu-se ao longo de séculos por redes discursivas clericais, jurídicas e mais recentemente médicas que, no campo literário, se traduziram em gêneros como a autobiografia, a biografia, o diário. Tidos pela historiografia nacionalista como gêneros “menores”, esses discursos passam hoje a ser buscados porque revelam não só subjetividades veladas pela construção de nacionalidades no século 19, como também um amálgama textual que vincula a oralidade à escritura e demonstra conflitos complexos de negociações entre sujeitos e sociedade.

No século 20, num dos saltos de modernização latino-americana que deu lugar a novas relações sociais, explica-se as combinações e as perdas através de conceitos como o de *transculturação*, definido inicialmente por Fernando Ortiz, em 1940, com o propósito de atender à necessidade específica de sugerir a síntese do africano e do europeu numa terceira identidade — a cubana.

Duas décadas mais tarde, e no contexto cultural andino, José María Arguedas nega o termo *aculturação* ao receber um prêmio, em 1968: “Eu não sou um aculturado: sou um peruano que orgulhosamente, como um demônio feliz, fala em cristão e em índio, em espanhol e em quichua”². No contexto andino de Arguedas a mescla linguística se apresenta como parte de uma definição mais ampla de *transculturação*, que se fixa no limiar de cosmovisões em que a interação entre o mundo indígena e o mundo europeu dá lugar à sobrevivência das comunidades incaicas, seja na música, seja na construção das cidades.

Com Angel Rama, a nova operação conceitual adquire um duplo movimento. Se por um lado reduz-se ao universo ficcional, por outro “traça um mapa de operação histórica globalizante”³. Alguns escritores recebem o epíteto de *transculturadores* quando, partindo de uma tradição regionalista, demonstram uma singularidade na busca de sua transformação. Rama cita o próprio Arguedas, o mexicano Juan Rulfo, o brasileiro João Guimarães Rosa, além do colombiano Gabriel García Márquez, como autores capazes de usar as estruturas da narração oral e popular através de soluções próprias⁴.

A ressemantização do termo *transculturação* em Antonio Cornejo Polar também supõe um mapeamento supranacional da literatura latino-americana em que as heterogeneidades culturais se inscrevem e se encontram. Nesta acepção abrem-se as portas para que se possa reconhecer e ler a oralidade das tradições indígenas e africanas nos textos andinos e caribenhos. Cabe lembrar aqui a observação de Sylvia Spitta de que esses discursos culturais até muito pouco tempo foram sistematicamente ignorados pela crítica literária⁵.

É exatamente a partir desta idéia que estabeleço uma conexão entre as categorias de *transculturação* e de *oralidade* como modo de entender alguns procedimentos da historiografia literária latino-americana que se baseiam exclusivamente na cultura de uma elite letrada.

Neste particular o caso do Paraguai apresenta-se de forma emblemática, pois no início do século 20 surge em antologias de poesias

hispano-americanas ou em compêndios de literatura, com reduzida representatividade, sendo considerado um país de escassa produção literária. Sobre essa ausência de produtividade se criaram inúmeras reflexões.

Uma delas responsabiliza os jesuítas e sua catequese religiosa por essa carência de literatos. É a argumentação de José Rodríguez-Alcalá que afirma que o conceito do evangelho divulgado sob um forte paternalismo havia preparado a tirania paraguaia posterior à independência, e um ambiente despótico não atrai o lirismo. Este autor se apóia no nome de Natalicio Talavera, conhecido por seus poemas patrióticos, escritos durante a Guerra contra a Tríplice Aliança, como exemplo de que houve uma lírica local já no século 19. Utiliza aqui o mesmo critério abordado num artigo de Hugo Achugar sobre os “parnasos latino-americanos”, isto é, sua escolha combina mecanismos de exclusão étnica com exclusão de gênero.⁷ Durante a Guerra do Paraguai houve uma grande produção popular, bilíngüe ou só em guarani, em jornais do *front* tais como *Cabichuí*. Só faziam jus ao título de poetas os homens brancos, em geral ligados à elite crioula local. Ao finalizar suas reflexões, José Rodríguez-Alcalá volta a criticar os jesuítas dizendo que, “para completar sua obra de obscurantismo, conservaram e cultivaram a língua (guarani) primitiva, doce e harmoniosa língua sim, mas incapaz de expressar as idéias abstratas com que se nutre a poesia”⁶.

O crítico desenvolve uma argumentação idealista de poesia que se circunscreve à visão romântica e não deixa de brindar à pugna do bilingüismo uma referência discriminatória. O que o crítico deixa entrever é a crença de que o legado de uma língua indígena obstruiu o afloramento lírico no Paraguai. José Rodríguez-Alcalá esclarece por fim o problema da falta de escritores em seu país dizendo que “a musa popular paraguaia que tomou seu ritmo das batidas de tambor e dos disparos de fuzis e canhões nos sangrentos combates do lustro terrível, compõe-se de cantos bilíngües que se entonam com voz

fanhosa e acompanhamento de harpas e rabecas de fabricação indígena”⁸.

Esta série de razões utilizadas pelo escritor paraguaio demonstra que o bilingüismo envolve um tratamento interdisciplinar e complexo, e que, no âmbito da literatura, a assertiva de que só a língua espanhola poderia formar o conjunto de sua produção lírica deixa de observar as funções diferenciadas que historicamente cada código exerce na sociedade. Se, entre outras funções, ao espanhol cabia a intermediação oficial da *letra* como código de posse e legitimação na esfera pública, com o guarani projetava-se uma literatura oral que cumpria a voz da sensibilidade e do mundo privado.

Em 1937, o escritor peruano Luis Alberto Sánchez escreve sua *Historia de la Literatura Americana* em que cita pouquíssimos autores paraguaios e denomina a ausência da produção literária de “a incógnita do Paraguai”⁹. Em 1987, Hugo Rodríguez-Alcalá escreve *La Incógnita del Paraguay y Otros Ensayos*¹⁰ para mostrar a produção literária do começo do século que o autor peruano não viu, tais como a obra de Alejandro Guanes, o primeiro dos poetas modernistas, e a geração de 1940, com novos valores poéticos, dos quais se destacam Hérib Campos Cervera, José Antonio Bilbao, Elvio Romero, Augusto Roa Bastos e Josefina Plá, entre outros.

O longo percurso da polêmica criou inúmeros ensaios e artigos entre os representantes da intelectualidade hispano-americana; entretanto, a violência das exclusões continuou a vigorar na medida em que se desconhecia a representatividade da literatura oral no Paraguai. O grupo *Juventud*, na década de 40, começa a trabalhar com a memória como transculturação.

Exemplo disso é a lírica de Augusto Roa Bastos em *Naranjal Ardiente*¹¹, obra poética que o reconhecido romancista rejeita, mas que combina formas tradicionais da literatura ocidental como o *soneto* a outros gêneros tipicamente populares como a *guarânia*. Além disso

figuram sob o título de *Ñane Ñe'ême* poemas em guarani e textos inspirados em alguns dos cantos que compõem as lendas da Criação e do Juízo Final da religião dos Apapokuva-Guarani, recolhidos por Curt Nimuendalú Unkel e que mostram o saber mitológico desta parcialidade guarani em reelaboração robastiana.

A partir de uma *escritorialidade*¹² como outro tipo de escritura, Roa Bastos vai transcrever uma trajetória mítica no canto desse êxodo sagrado dos guarani. O exilado transnacional reinventa a viagem através da criação como única saída possível para escapar da destruição.

— Ahora debemos caminar hacia el Naciente
hasta donde la tierra se junta con el agua.

Esta es la Tierra de Perdición.

Debemos llegar a la Tierra-Sin-Mal porque
la destrucción se está acercando¹³.

Revisitar o movimento nômade do guarani no momento utópico do exílio e da fuga a um Estado nacional repressivo mostra-se hoje como um modelo historicamente datado. No entanto, esse olhar serve como referência ao movimento poético da década de 80 — o grupo *Taller de Poesía "Manuel Ortiz Guerrero"*, que explicita o marco guarani da oralidade no corpo da cultura paraguaia. Entre outros, escritores como Ramón R. Silva, com *Tangara tangara* (1985), Miguelángel Meza, com *Ita ha'eñoso* (1985), Rudi Torga, com *Mandu'ara* (1990), e Suzy Delgado, com *Tataypýpe* (1992), cavam definitivamente a tradição do guarani como artefato lírico.

Deste modo, aparecem vivas a transculturação e a oralidade quando Susy Delgado reivindica, em duas línguas, nada mais do que a chama como lugar de vozes e relatos.

MBA'E RENDY NE ÑE'E

Fuego del hogar...	Tataypy...
Aliento de la lengua	Ñe 'e pytu,
Ojos de la lengua,	ñe 'e resa,
Vuelo de la lengua.	Ñe 'e veve.
Fuego del hogar,	Tataypy,
Fuego de la lengua	Ñe 'e rata.
Vasija del sol, de la flor, de la estrella	Kuarahy, yvoty, mbyja ryru ¹⁴ .

A cultura se faz com um jogo de chamas, um jogo de palavras: um jogo que fala e uma palavra que ilumina e esquenta. "O fogo é uma voz que resplandece" — *Mba'e rendy ne ñe'e*¹⁵.

NOTAS

1. A. Cornejo Polar. "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes". *Revista Iberoamericana*, v. 63, n° 180, Julio-septiembre, 1997. p. 341.
2. José María Arguedas. *El zorro de arriba y el Zorro de Abajo*. Buenos Aires: Losada, 1971 (tradução minha).
3. Raúl Antelo. "A Linhagem Cartográfica: de Rama aos românticos". *Continente Sul/Sur*, n° 1. Porto Alegre: setembro de 1996. pp. 77-85.
4. Angel Rama. *Transculturación Narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI. p. 40.
5. Ver resenha de Frances R. Aparicio sobre a obra de Sylvia Spitta, *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America* (Rice University Press, 1995) na *Revista de crítica literaria Latinoamericana*, n° 48, ano 24, Lima/Berkeley, 2° semestre de 1998. pp. 265-270.
6. José Rodríguez-Alcalá. "Prefacio de una antología de poesía paraguaya". Barcelona, s/d. p. 14.
7. Hugo Achugar. "Parnasos Fundacionales, Letra, Nación y Estado en el Siglo XIX". *Revista Iberoamericana*, v. 63, n°. 178-179, enero-julio 1997.
8. Idem.
9. Luis Alberto Sánchez. *Historia de la literatura americana (desde los*

TRAVESSIA

orígenes hasta 1936). Santiago: Ercilla, 1937. pp. 627-628. Quando esteve exilado em Assunção, ele reafirmou o tema, em *Reportaje al Paraguay*. Asunción: Guaranía, 1949. p. 17.

10. Hugo Rodríguez-Alcalá. *La Incógnita del Paraguay y Otros ensayos*. Asunción: Arte Nuevo, 1987. O autor explica que o ensaio que dá título ao livro foi uma homenagem a Luis Alberto Sánchez, publicado em Madrid em 1983, para historicizar o impacto de sua frase na intelectualidade paraguaia e retificar alguns conceitos que não satisfizeram seus sentimentos patrióticos.

11. Augusto Roa Bastos. *El Naranjal Ardiente*. Asunción: Alcandara, 1983. A obra traz poemas escritos entre 1947 e 1949.

12. Termo cunhado por Markus Klaus Schäffauer que “chama a atenção para o fato de que o fenômeno em questão transcende a conceitualização lingüística: o que se chama oralidade na literatura sempre se apresenta como *outro tipo de escritura*; não se refere a uma série de características derivadas de *corpora* da linguagem falada ou de situações comunicativas orais” (tradução minha). *Oralidad y Argentinidad: Estudios sobre la Función del Lenguaje Hablado en la Literatura Argentina*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1997. p. 13.

13. Augusto Roa Bastos, op. cit., p. 109.

14. Susy Delgado. *Tataypype: Junto al Fuego*. Asunción: Arandurã, 1992. pp. 82-3.

15. Frase de Bartolomé Meliá, no prefácio à obra poética de Susy Delgado (op. cit.), finalista do Premio Extraordinario de Literatura Indígenas Casa de las Américas (Cuba, 1992).