

Universidad Nacional de Misiones
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Licenciatura en Letras

Tesina de grado
**Un narrador Amable. Análisis de algunos aspectos
de la narrativa de Hugo Wenceslao Amable**

Autor: Sergio Quintana
Directora de Tesis: Dra. Carmen Santander
Año: 2009



INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el resultado de la reelaboración de otros trabajos producidos en diferentes circunstancias pero siempre con el mismo objetivo: la confección de la presente monografía.

Nuestra participación en dos proyectos de investigación consecutivos, **Las revistas literarias y culturales de Misiones desde la década del sesenta y Autores territoriales**, ambos dirigidos por la Dra. Carmen Santander, y nuestras investigaciones en el marco de la **Maestría en Semiótica Discursiva** favorecieron la elaboración de una apreciable cantidad de escritos en los que procuramos reflexionar acerca de algunos aspectos de la producción discursiva en Misiones, a partir de su producción literaria.

En principio, habíamos abordado las revistas culturales aparecidas entre las décadas del '70 y principios de los '80, pues nuestra hipótesis inicial pronosticaba la presencia de un discurso regulado por el gobierno militar de entonces -que mostró una intolerancia criminal con cualquier tipo de discurso tenido por sospechoso de atentar contra el régimen- pero particularmente preveía la adhesión de ciertos grupos de intelectuales al gobierno de facto. Esta hipótesis estaba sustentada por la lectura de Deleuze, Guattari y -siguiendo a éstos- Tomás Abraham, al respecto de la presencia de *micropolíticas* que nutren, desde las mismas bases de la sociedad, los sistemas políticos de mayor envergadura, aun los más perversos. Sin embargo, hubimos de desechar provisoriamente esta hipótesis emergente al comprobar que otros lineamientos discursivos determinaban la producción de revistas literarias y culturales en la provincia y que estaban vinculados a la consolidación de una identidad marcadamente regional y provincial.

La revisión de las características de Misiones, tanto en la historia de su conformación social como en su configuración geopolítica, nos proporcionó razones válidas para pensar que un conjunto de ausencias y de indeterminaciones determinaron una ausencia aún mayor: la de una identidad propiamente misionera. Una nueva hipótesis, entonces, configuró nuestra lectura de las revistas culturales: la de que el papel de los intelectuales de Misiones en aquellos años fue el de corregir esta situación proponiendo, desde los planos simbólico y discursivo, lineamientos con los que el habitante de Misiones pudiera identificarse.

Luego, cuando ya en el contexto del segundo proyecto de investigación -*Autores territoriales*- se nos sugirió trabajar con la obra de algún autor misionero, nos decidimos por los trabajos de Hugo Wenceslao Amable, por variados motivos, pero principalmente

porque la bibliografía acerca de este escritor es prácticamente inexistente -cuando menos la divulgada-, lo cual representaba tanto una comodidad como un desafío. Por un lado, la comodidad de tener como punto de partida la obra desnuda sin la obligación previa de revisar antecedentes y especulaciones que otros se han molestado en componer. Al mismo tiempo, el desafío de leer su obra sin esas especulaciones que suelen ser de gran utilidad y que allanan el camino del investigador.

Una vez que nuestro corpus de análisis estaba reunido casi en su totalidad, creímos provechoso realizar un recorte o cuando menos prestarle mucha más atención a sus textos narrativos. Las razones son las siguientes: primero, nuestro corpus mostraba que la cantidad de sus relatos superaba la de sus textos líricos y no literarios (entiéndase, ensayos, notas de opinión, etc.) sumados. Segundo, consideramos que la narrativa nos proveería de un abundante repertorio de tópicos, registros lingüísticos, marcas ideológicas, etc., etc., por tratarse de un género que tiene la cualidad de incorporar otros géneros tanto primarios como secundarios. Tercero, porque Amable ejercitó en sus libros varias subespecies del relato, con mayor o menor habilidad, lo que nos sugirió que posiblemente la elección de una clase u otra tendría alcances discursivos, más allá de lo propiamente estilístico -aspecto éste que no incumbe a este trabajo.

La lectura de este corpus nos deparó no pocas sorpresas, ni menos satisfacciones ni menos disgustos. Algunos relatos de Amable suelen ser tan convencionales como transgresores. Otros, resultan sorprendentemente logrados al lado de aquellos que parecieran no haber superado la instancia de un deshonroso primer borrador. Algunos aburren ya desde el título y otros se sostienen hasta el desenlace...y así podríamos indicar algunas otras cualidades de la dispar obra narrativa de Amable, lo cual haremos en lo que sigue de esta monografía.

Adelantaremos sí que hubo en Misiones por lo menos desde la década del '70 en adelante un discurso social que proveyó de elementos para la conformación de una 'misioneridad', de un ser misionero, de una identidad provincial. A su vez, por esos años Hugo Amable produjo gran parte de su obra en la Tierra Colorada o cuando menos la puso en un lugar preferencial a la hora de componer sus relatos o de idear sus ensayos lingüísticos, por lo cual se vio involucrado en esa construcción identitaria a través del discurso.

También nos ocuparemos de considerar otras peculiaridades de los trabajos de Amable, que tienen que ver con su actividad docente, su participación en la sociedad misionera como productor cultural, sus atributos de entrerriano devenido (o deviniendo)

misionero que lo llevaron a las tareas de interpretación y traducción, los motivos de la desigual pericia en la composición de sus relatos.

Concertación de postulados

Ya hemos advertido que esta monografía se nutre de trabajos escritos para diversos proyectos. Sin embargo, el oriente que guió su realización fue un conjunto de inquietudes vinculadas, por lo cual los lectores observarán una necesaria coherencia en su desarrollo. Intentamos depurar los escritos de posibles caprichos, del abuso de la cita demasiado transitada, del eclecticismo teórico y de especulaciones que a veces no pasan de meras alucinaciones generadas por el entusiasmo y la lectura.

Nuestro propósito en este trabajo fue examinar la obra de Hugo Amable a fin de observar sus aportes a la producción de una identidad misionera, pues consideramos que una de las labores de los intelectuales de provincia -particularmente de una provincia con los rasgos de Misiones- es la de producir un discurso en el que se perciba un compromiso con la tierra que lo alberga, con sus pobladores, con las instituciones que regulan tanto el *hacer* como el *decir*, con sus sistemas simbólicos. Es posible que a causa de ese compromiso con una identidad regional abunden autores -tanto en Misiones como en otras provincias- que exageren el color local, o el costumbrismo que no frecuentan demasiado pero que observan entre las personas con las que conviven. Hace ya muchos años -demasiados como para que lo ignoremos aún- Borges señaló, con el ejemplo de la ausencia de camellos en el Alcorán, que pertenecer a un lugar es una fatalidad que no precisa ser subrayada¹.

Partiendo de este preliminar, indagamos algunos textos que se hayan ocupado de la figura del intelectual. Así, leímos el ensayo *Representaciones del intelectual* de Edward Said que juzgamos de una reprochable ingenuidad, por cuanto propone un perfil de intelectual caracterizado por el compromiso con la emancipación del género humano y opuesto a los intereses de organismos y empresas vinculadas al *status quo*. Dice Said:

...me gustaría insistir en la idea de que el intelectual es un individuo con un papel público específico en la sociedad que no puede limitarse a ser un simple profesional sin rostro, un miembro competente de una clase que únicamente se ocupa de su negocio. Para mí, el hecho decisivo es que el

¹ Cfr. El escritor argentino y la tradición, en *Discusión*. Pp. 151-162.

intelectual es un individuo dotado de la facultad de representar, encarnar y articular un mensaje, una visión, una actitud, filosofía u opinión para y en favor de un público. Este papel tiene una prioridad para él, no pudiendo desempeñarlo sin el sentimiento de ser alguien cuya misión es la de plantear públicamente cuestiones embarazosas, contrastar ortodoxia y dogma (más bien que producirlos), actuar como alguien que ni los gobiernos ni otras instituciones puedan domesticar fácilmente, y cuya razón de ser consiste en representar a todas esas personas y cuestiones que por rutina quedan en el olvido o se mantienen en secreto. El intelectual actúa de esta manera partiendo de los siguientes principios universales: todos los seres humanos tienen derecho a esperar pautas razonables de conducta en lo que respecta a la libertad y la justicia por parte de los poderes y naciones del mundo; y: las violaciones deliberadas o inadvertidas de tales pautas deben ser denunciadas y combatidas con valentía. (Said: 1.986, pp. 29-30)

Estos principios acerca del intelectual, nos resultaron tan nobles como peligrosos por cuanto le otorgan una misión redentora y un poder *a priori* de representación de los sectores sociales más desamparados, que puede resultar perjudicial como cualquier poder de representatividad mal ejercido. El carácter revolucionario, indomesticable, del intelectual - creemos- es posible, pero no es una condición necesaria.

Estas precauciones nos hicieron inclinarnos más hacia las consideraciones de Roland Barthes, quien propone la existencia de una tensión que tiene lugar en el interior del intelectual compuesta por una confianza en el carácter independiente de la creación opuesta a una pertenencia a los espacios instituidos (universidades, editoriales, medios de comunicación) que regulan la producción del discurso, y que a la vez son el medio tanto de supervivencia del intelectual cuanto de producción de ese discurso. Es decir, en cierta medida, el intelectual se ve forzado a cierto grado de domesticación para poder ser partícipe de ese *socius* que legitima su palabra. (Cf. Barthes: 2.003, pp.201-211).

Según nuestros criterios, esta tensión se ajusta más a la noción vigente del intelectual pues más allá de una tendencia ética o de un desarrollo orgánico o funcional de su labor, los intelectuales están cruzados por este conflicto de una libertad condicionada.

Por otra parte, nos han guiado los lúcidos textos de la obra *Mil mesetas*, cuyos autores sugieren evitar las estructuras arborescentes y dualistas del pensamiento (Deleuze-Guattari: 2.002), por lo cual oponer intelectuales comprometidos contra intelectuales funcionales puede resultar ilustrativo, aunque deformante. En breve mencionaremos otros conceptos que nos han proporcionado estos autores para la realización de este análisis. Antes queremos registrar los provechosos aportes que nos ha dado la lectura de los trabajos de Marc Angenot.

En este trabajo hemos utilizado las herramientas del análisis del discurso, las cuales permiten establecer vínculos entre el *decir* y el contexto de producción y los espacios de circulación de este *decir*. En sus trabajos Angenot plantea, en cualquier estado de sociedad, la ineludible presencia de un discurso social que regula constantemente esa producción y esa circulación, que legitima repertorios temáticos y que produce una hegemonía discursiva dominante que se expande en todos los sectores de la sociedad y que determina todas las formas discursivas, desde las más simples hasta las más complejas, lo cual implica la imposición de esa hegemonía a “todas las mentes” (Angenot, 1.998: 30). Por ello también, discrepamos de la postura de Edward Said, pues para este autor el intelectual es una especie de iluminado capaz de discriminar lo ‘bueno’ de lo ‘malo’ y por lo tanto está preparado para oponerse y producir rupturas dentro del sistema hegemónico; mientras que para Angenot esta discriminación no es posible en forma inmediata y cada participante de la sociedad, incluso los más subversivos, participan de esa hegemonía de manera inevitable pues el predominio de una forma discursiva prevé aún los posibles discursos de ruptura y es ella misma la que determina un mercado de la novedad. Esto no significa una irreversible situación de un pensamiento atrapado de una vez y para siempre en formas impuestas, sino simplemente la preponderancia de formas discursivas que regulan el decir y que tienen la suficiente fuerza como para neutralizar y absorber discursos que les puedan resultar perjudiciales.

La definición de Angenot de la noción de Discurso Social es la que sigue:

En cada sociedad (...) la interacción de los discursos, los intereses que los sostienen, la necesidad de pensar colectivamente la novedad histórica producen la dominancia de ciertos hechos semióticos (...) que sobredeterminan globalmente lo enunciable y lo privan, sobre todo, de medios de enunciación a lo impensable o al “aún-no-dicho” (Angenot: 1,998, pp. 21-22)

A partir de esta definición procuramos ubicar esos repertorios tópicos que conformarían la producción de una identidad misionera en el trabajo de varios intelectuales, primero, y en la obra de Hugo Amable, después. De manera que nos aproximamos a una idea del intelectual que tiene que ver, como ya expusimos, con una labor relacionada a su entorno social y geográfico, a una identidad ajena a una identificación con lo metropolitano hegemónico, representado por la ciudad de Buenos Aires.

Además, como ya adelantamos, algunos contenidos del libro *Mil mesetas* guiaron nuestra interpretación de los textos de Amable. Las nociones de lo fragmentario, de líneas de fuga, de micropolíticas, de lo liso y lo estriado, del devenir y de territorialización

colaboraron para la comprensión de una obra despareja, con mayores características de tránsito que de culminación.

Amable fue un inmigrante en una tierra de inmigrantes en una provincia fronteriza, la cual, por otra parte, poseía una historia accidentada, una ausencia de tradiciones y espacios urbanos surgidos más por acumulación que por planificación. En estas condiciones, difícilmente pueda hallarse una producción discursiva homogénea y estática. Deleuze y Guattari apuntan que

Un libro sólo existe gracias al afuera y en el exterior. Puesto que un libro es una pequeña máquina, ¿Qué relación, a su vez, medible, mantiene esa máquina literaria con una máquina de guerra, una máquina de amor, una máquina revolucionaria, etc..., y con una máquina abstracta que la genera? (Deleuze, Guattari: 1.1980, p.10)

Esta pregunta ha regido nuestra investigación. Alejandro Grimson anota que

El *territorio* es una de las primeras condiciones de la existencia del Estado-nación y, por ello, las fronteras son el resultado de las disputas por la delimitación de un territorio. Las fronteras son signos del dominio eminente del Estado, de su seguridad y soberanía. En gran medida, sus características se vinculan a las relaciones que los estados pretenden o mantienen con los países vecinos. Por otra parte como las fronteras culturales e identitarias pueden competir con las fronteras políticas, los estados muchas veces desarrollan políticas de nacionalización para intentar hacerlas coincidir: instalan escuelas en las fronteras, procuran alcanzarlas con medios de comunicación, envían regimientos militares. (Grimson: 2000, p.31)

Vinculamos el comentario de Grimson a la cita de Guattari y Deleuze por cuanto la situación descrita por el antropólogo argentino muestra la disposición de una buena parte de la maquinaria estatal perseverando en el mantenimiento de una frontera nacional, situación exacta en la que Amable produjo su obra. Examinar las relaciones entre esa maquinaria y la máquina literaria e intelectual de Amable fue nuestro mayor objetivo para elaborar el presente trabajo.

Las mencionadas constituyen las bases teóricas que sostienen este escrito. Se hará evidente que también hemos acudido a otros autores que han esclarecido buena parte de nuestras dudas y que nos proporcionaron un léxico adecuado en esas zonas de trabajo en que nuestras posibilidades intelectuales enmudecían no a falta de ideas pero sí de conceptos.

Así la noción de *sujeto discursivo* de Guimarães nos permitirá ubicar a nuestro autor en una posición enunciativa dentro del entramado discursivo misionero, mientras que las muchas reflexiones de Susana Romano Sued acerca de la traducción y la interpretación nos proveerá de suficientes herramientas para comprender la labor de Amable en un territorio

donde fue tan extranjero y misionero a la vez, como la gran mayoría de los habitantes de Misiones; otros autores, que serán mencionados oportunamente, guiaron este trabajo con sus reflexiones acerca de los conceptos de *identidad* y de *comunidad*.

Resta por advertir que el cuerpo principal de este trabajo está dividido en cuatro apartados o capítulos numerados, que se ha procurado mantener un mismo sistema de citas para todo el trabajo, que cualquier modificación o destacado que no corresponda al texto original será debidamente aclarado por medio de notas, corchetes o cualquier otro medio convencional. A la vez, cuando citemos textos de Amable, los títulos de éstos aparecerán en letra cursiva; los datos bibliográficos correspondientes a Amable podrán ser consultados en el Anexo para facilitar la lectura del presente trabajo.

1. Las revistas culturales y la producción de ejes discursivos

Nuestro propósito en este apartado es examinar la producción intelectual durante la década del '70 y principios de los '80 en la provincia de Misiones, divulgada por medio de diferentes revistas culturales.

Esta indagación, además, se propone elaborar un análisis de esas revistas para luego identificar y caracterizar la presencia de un discurso hegemónico, tomando como marco teórico general las consideraciones de Marc Angenot acerca del *discurso social*, quien propone una metodología para el análisis de los discursos producidos en un estado de sociedad. Su noción del *discurso social* tiene que ver con

...todo lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad (...) los sistemas cognitivos, las distribuciones discursivas, los repertorios tópicos que en una sociedad organiza lo narrable y argumentable... (Angenot, 1.998: 86)

De esta manera, nuestra intención es realizar un análisis de las revistas culturales en el período mencionado a fin de identificar esos repertorios prefigurados por una *hegemonía* discursiva –en el sentido de

conjunto de mecanismos unificadores y reguladores que aseguran a la vez la división del trabajo discursivo, la homogeneidad de las retóricas, de las tópicas y de la doxai. (Angenot, Op. Cit.: 30)

Para ello contamos con un corpus compuesto por:

- la revista *Puente*, números 1 al 6, aparecidos entre mayo de 1.971 y mayo de 1.976, publicados en la ciudad de Posadas;

- ejemplares de la revista *Juglaría* publicados entre junio de 1.970 y marzo de 1.979², también de origen posadeño;
- números de la revista *Eldorado* aparecidos entre 1.978 y 1.980 en la localidad de Eldorado, y
- y los nueve números de la revista *Fundación* editados entre 1.980 y 1.982, también en la ciudad de Posadas.

Todas éstas forman un total de 36 ejemplares, sin contar suplementos ocasionales. La elección de este corpus responde a un recorte diacrónico que presupone una maduración de ciertos elementos de la producción discursiva en Misiones, veinte años después de su provincialización. Luego de pasar de Territorio Nacional a ser provincia, Misiones hubo de desarrollar un discurso propio en base a figuras tópicas que constituyeron un imaginario estrechamente vinculado a elementos característicos de su geografía y la historia de su configuración social. Esta conjetura nos permitirá elaborar un acercamiento más concreto a un discurso social suficientemente conformado. Por lo tanto, limitamos de esta manera nuestro corpus a fin de observar un determinado momento de producción de discurso.

Una de las primeras dificultades con que tropezamos al iniciar esta aproximación teórica está dada por la propuesta metodológica de Angenot que consiste en

tomar en su **totalidad** la producción social del sentido y de la representación del mundo (...) la enorme masa de los discursos que hablan o hacen hablar al **socius**... (Angenot, Op. Cit.: 18).

Esto representa, como dijimos, una primer dificultad ya que el corpus de análisis para determinar las características del *discurso social* en un momento determinado agruparía toda clase de textualización, o sea, siguiendo a Mijail Bajtín, desde los textos de género primario más inmediatos (como el chiste oral o las conversaciones casuales) hasta los textos de género secundario más complejos (como la producción literaria, científica, producciones cinematográficas, programas de televisión de toda índole, etc.).³

Si se tiene en cuenta que el presente trabajo pretende un examen de revistas culturales puede presuponerse que la limitación es demasiado importante, ya que ellas responden a una determinada esfera de actividad discursiva y por ello no pueden abarcar en conjunto la totalidad de textos de la sociedad misionera del momento en cuestión. Sin embargo, podemos considerar dos soluciones para este problema: por un lado, la metodología

² No podemos dejar de mencionar que la revista *Juglaría* detentó un largo período de tres épocas, desde su primer número en 1.967 hasta 1.994, con importantes interrupciones en su aparición.

³ Cf. Angenot, Marc; "Pour une théorie du discours social: problématique d'une recherche en cours", en *Littérature*, n° 70, Paris, Larousse, 1.988.-

formulada por el teórico francés implica un trabajo que requiere un tiempo extenso para la recolección de un corpus que posibilite esa visión de totalidad discursiva expresada más arriba, una ardua tarea de documentación. Al presente no disponemos ni de ese tiempo así como tampoco de recursos materiales que permitan la inclusión de otra clase de documentos como grabaciones de transmisiones radiales o televisivas. De todos modos, como se verá, las revistas que componen nuestro corpus frecuentan temas vinculados a diferentes aspectos de la sociedad misionera de entonces, pues no están limitadas a una temática única, como la literatura, por caso.

Por otro lado, y en relación a lo antes dicho, estas revistas, autodenominadas “cultural” (revista *Puente*) o “de poesía” (revista *Juglaría*) o “de difusión cultural” (revista *Eldorado*), postulan, de manera generalmente manifiesta, un conjunto de intereses temáticos que van más allá de lo literario o lo artístico, ya que el agro, la tecnología, la arqueología, la anécdota, el testimonio, la fotografía y hasta el chiste gráfico son exponentes de discurso y transparentan formas simbólicas de identificación y de representación del mundo.

Es decir que el carácter híbrido que presentan estas producciones (algunas en mayor medida que otras), nos permitirá un provechoso acercamiento al análisis del discurso social de la Misiones de aquellos años mediante este abundante conjunto de textos.

Nuestro interés, entonces, se concentrará aquí en el análisis de las mencionadas cuatro revistas culturales producidas en la provincia de Misiones durante los años de la década de 1.970 y principios de los ‘80, para señalar regularidades discursivas con respecto a un discurso hegemónico, es decir, con relación a una

dominante interdiscursiva, explorando “la posibilidad de reconstruir reglas generales de lo decible y lo escribible, una gnoseología que determine con sistematicidad lo aceptable discursivo de una época”. (Angenot, Op. Cit.).

Breve descripción del corpus

Antes de iniciar nuestra tarea, hemos de realizar una rápida reseña de las publicaciones que conforman nuestro corpus de análisis.

Las cuatro revistas son de perfil diverso en cuanto a sus objetivos estético-políticos. La revista *Juglaría*, una edición de los estudiantes del Instituto Superior Antonio Ruiz de Montoya, dependiente del Obispado de la ciudad de Posadas, expresa como finalidad la difusión de poesía de autores principalmente regionales, tanto consagrados como noveles, de disímil destreza lírica y mediante un diseño y diagramación destacadamente austero. Su objetivo de difusor de poesía prácticamente opaca la posibilidad de otra clase de textos, que aparecen de manera excepcional.

Por su parte, la revista **Puente** se presenta como una publicación de la *Asociación de Magistrados y Funcionarios de la Provincia de Misiones* y en el sexto y último número se aparta de su inclinación jurídica. Esta publicación predomina una seriedad visible en la producción de sus textos, los cuales abordan temáticas y textualidades variadas que van desde lo estrictamente jurídico al comentario de libros literarios, el ensayo, la entrevista, el poema, el cuento, etc. Su propósito es el de ser un ámbito de difusión de la producción cultural.

La revista **Eldorado**, procedente de la localidad que le da nombre, se caracteriza por la variedad temática generalmente vinculada a la historia y actualidad de Eldorado, el abordaje severamente científico de los textos y un ponderable rigor intelectual. Esta revista concentra su interés en el fortalecimiento de una identidad regional y particularmente, eldoradense.

Por último, la más “joven” de estas publicaciones. **Fundación** es una revista con un importante registro académico en sus textos, los cuales se ocupan frecuentemente de la crítica literaria, la semiótica y la lingüística, pero que dejan sobrado espacio a otro tipo de trabajos, desde los de divulgación de avances en genética hasta el humor gráfico.

Provincialización y después

Usualmente se califican algunas producciones sociales con el adjetivo ‘cultural’: ‘el canal cultural’, ‘un programa cultural’, en las escuelas se suele proponer ‘actividades culturales’ en contraste con las actividades diarias de los alumnos, etc. Existen también lo que se denomina habitualmente ‘revistas culturales’, en contraste con revistas de divulgación científica, de zoología, de cuidados para el hogar y la salud o de indiscreciones de la farándula, entre otras. Vulgarmente el adjetivo ‘cultural’ se asocia a las disciplinas artísticas en general, más que a cuestiones estrictamente antropológicas, semióticas u otras.

Ahora bien, ¿qué significa la presencia de revistas ‘culturales’ en la provincia de Misiones?, ¿se corresponde con la acepción común que acabamos de referir o se acerca más bien a un concepto abarcador del quehacer humano en cuanto actividades estéticas, políticas, ideológicas, económicas, etc.? Antes de responder estas preguntas hemos de acudir a Arjun Appadurai y sus consideraciones acerca del término ‘cultura’ y su preferencia por el adjetivo ‘cultural’. El autor dice:

Si el uso de “cultura” como sustantivo parece cargar con un conjunto de asociaciones con diversos tipos de sustancias, de modo que termina por esconder más de lo que revela, el adjetivo cultural nos lleva al terreno de las diferencias (...) y por lo tanto es más fructífero (...) Sugiero que tomemos como culturales sólo aquellas diferencias que o bien expresan o bien sientan

las bases para la formación y movilización de identidades de grupo (Appadurai, 2001: 29).

También Leonor Arfuch, quien acuerda con Stuart Hall en una concepción no esencialista de la identidad cultural, sostiene una idea análoga cuando señala que:

...la identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas - raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etc., sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias. (Arfuch, 2005: p.24)

Estos autores coinciden puntualmente en la propuesta de concebir la identidad no como una esencia congénita y ya dada, sino como una construcción que parte de las diferencias. También Edward Said concuerda cuando asevera que

...ninguna identidad aparece de la nada; todas son construidas de modo colectivo sobre las bases de la experiencia, la memoria, la tradición (que también puede ser construida e inventada)... (Said, 2001: 39)

Así, Said suma un elemento más a las ideas de no esencialismo y de construcción de la identidad: también las tradiciones pueden ser construidas, inventadas. Esto, que a primera vista puede resultar escandaloso porque insinúa una tendenciosa falsificación, también es sostenido por Zulma Palermo, quien al referirse a los juegos de memoria/olvido que operan en las gramáticas y semióticas culturales afirma que estas “tradiciones inventadas”

...proponen, en realidad, una continuidad artificial y se constituyen, así, en una operación ideológica. Se produce un distanciamiento de los hechos ocurridos para construir aparatos rituales y estructuras de simbolización (...) orientados a consolidar y dar cohesión al grupo social. (Palermo, 2003: 68)

De manera que lo cultural y la identificación con una determinada cultura, por un lado, aparecen como resultado de una construcción que tiene como base las diferencias entre sus integrantes; y, por otro, que existe la posibilidad de crear tradiciones artificialmente en beneficio de la cohesión social. Sin embargo, estas “tradiciones inventadas” no son del todo artificiales, pues reelaboran elementos que existen olvidados u omitidos; se generan a partir de intertextualidades y resemantizaciones (Cf. Palermo, Op. cit.: 68). Más adelante veremos que también Joshua Fishman es de una opinión muy similar a la de los autores que acabamos de citar y comentar. Creemos entonces, como primera aproximación a nuestra problemática, que las revistas culturales han intentado contribuir a la formación de una identidad misionera a partir de las numerosas diferencias culturales de las cuales emerge, pues hubiera sido temerario elaborar ideas de identidad a partir de las nociones de raza, nacionalidad, clase o cultura en un territorio con las características de Misiones.

Para proseguir conviene realizar una breve reseña que contextualice la presencia de revistas de esta especie en la provincia.

Dos factores políticos influyeron en la conformación de lo que podríamos llamar la hegemonía de un *discurso misionero*: por un lado, lo que era hasta entonces Territorio Nacional pasa a ser Provincia, hacia la mitad del siglo XX. Posteriormente, la creación de instituciones formadoras de docentes (a saber, la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones; el Instituto Superior Antonio Ruiz de Montoya, y el Instituto Superior de Disciplinas Estéticas de Oberá, la que dio origen a la Facultad de Artes de la U.Na.M.), en la década del '60. Estos dos factores indujeron, en el primer caso, la búsqueda de lo propiamente misionero, de aspectos diferenciadores; mientras que el segundo caso, dotó de un fuerte apoyo institucional a profesionales que se desempeñaban en la provincia, y que en muchos casos -como en el de Hugo Amable- fueron atraídos por las posibilidades de una provincia joven, en constitución.

A esos dos factores debemos añadir otros dos, de orden geopolítico: por un lado, la situación fronteriza de la provincia con las repúblicas del Paraguay y del Brasil; por otro la situación marginal (política y espacial) con respecto a la metrópoli rioplatense.

Estos cuatro factores alentaron la búsqueda de una identidad con peculiaridades fuertemente locales, pero sin menoscabar la identidad nacional argentina. Este anhelo de nuevos valores identitarios movilizó a intelectuales de algunos centros urbanos en expansión de la provincia, a una investigación científica y una producción artística que posibilitara el hallazgo de lugares comunes de identificación con estas tierras por parte de quienes la habitaban, sobre todo teniendo en cuenta los grandes grupos de inmigrantes europeos que fueron arrojados a este continente por los conflictos bélicos durante el siglo pasado, el frecuente contacto con habitantes paraguayos y brasileños, y la constante llegada de personas oriundas de otras provincias que procuraban establecerse en ésta.

Ahora bien, la joven provincia carecía, entre otras cosas, de tradiciones arraigadas que pudieran contener tanta heterogeneidad. La historia de Misiones carecía de próceres locales que poseyeran el poder simbólico de un San Martín o un Belgrano; las expresiones folclóricas consideradas nacionales eran, en términos geográficos, las del norte opuesto; la lengua de la 'madre patria' se mezclaba con el portugués del Brasil y con cuantiosos giros del guaraní que sobrevive vigorosamente en Paraguay; la literatura no estaba regulada por un canon pese a la paradigmática labor de Quiroga. Es oportuno recordar aquí la pregunta que se hace Stuart Hall: *¿Cómo podemos concebir o imaginar la identidad, la diferencia y la pertenencia, después de la diáspora?* Es aquí donde va a entrar en juego la invención de la

tradición, en el sentido de reorganización de antecedentes históricos y culturales. Joshua Fishman expone en uno de sus trabajos cuáles son las actitudes sociales que una determinada comunidad asume para que su variedad lingüística pase a tener el rango de lengua. Entre otros comportamientos señala la **historicidad** como uno de ellos y manifiesta que

El buscar su ascendencia es una característica propia de los nuevos ricos. De modo similar, es probable que aquellas comunidades que consiguieron la autonomía de la variedad estándar mediante actividad constructiva, se preocupen de su historicidad, esto es, de su “honrosa” estirpe (...) Por consiguiente una variedad alcanza su historicidad al llegar a ser asociada con algún movimiento o tradición ideológica o nacional (Fishman, 1.979: 52)

Si bien Fishman hace referencia a la construcción de una lengua, consideramos apropiada la analogía para el caso que nos ocupa. Misiones al constituirse como provincia, genera la inquietud de una identificación con elementos propios a partir de una preocupación por sus antecedentes históricos (incluso prehistóricos, como veremos) para cimentar una identidad misionera propia.

Veremos en lo que sigue de esta exposición cómo esta búsqueda identitaria propició un imaginario compuesto de una serie de figuras características que constituyen una regularidad temático-simbólica que hacia la década del '70 ya estaba solidificada -o cuando menos tenía una fuerte presencia- en la producción de intelectuales y artistas.

La configuración prehistórica

Entre los elementos legítimos de la región que incluye a Misiones pueden mencionarse el paisaje selvático, el muy vistoso color de la tierra, las grandes y abundantes corrientes de agua, y las culturas autóctonas que precedieron la llegada de los navegantes europeos. Este último componente, el indígena, lejos de ser negado, fue introducido al imaginario misionero como una herencia de linajes anteriores.

La “estirpe” indígena posibilitó un primer elemento de identificación con la región por dos motivos muy claros: por un lado, su presencia anterior a la ocupación de América por los españoles propiciaban la certeza de lo originario, con lenguas, mitologías, tradiciones ancestrales.

Por otra parte, Paolo Montesperelli asevera que

...la memoria contribuye al sentido de pertenencia, a la cohesión, a la identidad sociales; sentirse proveniente de orígenes comunes fortalece el sentido de pertenencia y la identidad colectiva” (Montesperelli, 2.004: 41).

De esta manera, el acento sobre las culturas autóctonas procuraba la identificación de grupos de diferente origen étnico con las antiguas razas originarias, no en un sentido de pertenencia étnica, sino como comunes ocupantes de una tierra provista de un pasado y de una memoria indígenas (especialmente con la cultura guaraní, como se expondrá más adelante).

En este sentido, la identidad misionera debía construirse aún. Jock Young, citado por el sociólogo Zygmunt Bauman, expone que

...precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada (...) (Bauman, 2.003: 20).

De modo que aparece la identidad como sustituto de la comunidad, continúa Bauman y explica que

“O paradoxo é que para oferecer um mínimo de segurança e assim desempenar uma espécie de papel tranqüilizante e consolador, a identidade deve trair sua origem; deve negar ser apenas um substituto –ela precisa invocar o fantasma da mesmíssima comunidade a que deve substituir. A identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa de ressurreição dos mortos. (Bauman, Op. Cit.:20).

Para el caso que nos ocupa, consideramos no la presencia de una comunidad cuya identidad ha entrado en colapso, sino a la inexistencia de una identidad de comunidad –la que formarían los misioneros-, en un territorio que estaba en desarrollo y que recibió los fragmentos diaspóricos de comunidades de posguerra, de diferentes orígenes étnicos y lingüísticos.

Angenot asevera que

La hegemonía se compone de (...) un repertorio de temas que se imponen a todas las mentes... (Angenot, Op. Cit., p. 30).

En este sentido una serie de trabajos que pueden leerse en diferentes revistas de nuestro corpus señalan la pauta de un interés -sino hegemónico cuando menos insistente- por las culturas indoamericanas, lo cual consideramos como un probable eje constitutivo de discurso. Esta inclinación, se puede verificar por ejemplo en el trabajo de Germán Waschnitz, “*Ensayo de una cronología relativa*” (*Eldorado*, p. 17, 1.979)⁴, cuyo tema son los estudios arqueológicos llevados a cabo en la zona de Eldorado. Estas investigaciones arrojaron como resultado la presencia de cuatro culturas diversas, las cuales pudieron diferenciarse por

⁴ Cuyas líneas se repiten en la página 5 del número especial *Esto es Eldorado*, de 1.980.

rudimentarias herramientas, halladas en continuas terrazas fluviales, y que presentan desigual calidad en su confección y trabajo cerámico, lo cual denuncia la mayor o menor antigüedad de cada cultura. Con una inapelable rigurosidad científica el autor dispone los hallazgos que permiten reconocer la presencia de hombres del paleolítico, que poblaron las tierras eldoradenses –y por extensión misioneras-, aunque admite que aún no hay nada definitivo en cuanto a certezas mayores.

Por otra parte, uno de los autores más insistentes en cuanto a la profundización en el conocimiento de las culturas autóctonas es Víctor Verón, respetado escritor, intelectual riguroso y director de la publicación *Eldorado*. Dos textos suyos de 1.979 manifiestan ese interés por una presencia indígena fascinante y misteriosa. Esos textos son “*Los Guayaquíes-II Nota sobre los indios blancos guayaquíes*” (*Eldorado*, n° 13, p. 23, 1.979) y “*La lengua de los carios-Unificadores de pueblos americanos*” (ídem, p 27). En el primero hace referencia a unos habitantes precolombinos que exhibían piel blanca (*incuestionablemente europeidos*, y vinculados directamente a los vikingos según Verón), y expone diferentes estudios antropológicos que examinaron lo particular de esta raza y de su lengua protoguaraníca, la que según el texto viene a ser *para el guaraní actual, algo así como es latín para el español de hoy*; mientras que en el segundo comenta la existencia de una especie de lengua franca americana (la lengua caria) hablada por gran parte de los indígenas del continente. Estos indígenas eran conocidos como los “fenicios de América” o “los caldeos americanos”, expone el director de la revista.

Una transcripción de un fragmento del Popol-Vuh, una breve explicación de su importancia, un oportuno *vocabulario quiché*, una fotografía de una pirámide maya -que quiere ilustrar el fragmento del *Libro del Consejo*-, una carta que enviara Jornard a Humboldt, quien fue *el primero el recalcar la unidad indígena*, referida a la división del tiempo en la cultura azteca y que está ilustrado con los *signos del calendario de los días* (*Eldorado*, n° 11, 1.978), una nota que acompaña a un cuento (*La mariposa de Obsidiana* de Hugo Amable) que advierte que, en lengua náhuatl, la mariposa aludida en el título del relato representa a la *madre luna* (*Eldorado*, n° 12, p12., 1.979), son ejemplos ostensibles de un serio interés por la difusión de conocimientos acerca de culturas precolombinas en la revista dirigida por Verón.

Por otra parte, aunque en menor medida, dados los diferentes intereses de las publicaciones, la revista *Puente* nos ofrece otra referencia más de la tendencia que venimos tratando. En el texto *Egipto en América* (*Puente*, n° 2, p. 16, 1.971) Manuel Félix Durán se expone acerca de las maravillas y misterios que proveen las pirámides de los aztecas.

Por su parte, la revista *Fundación* también suministra arduos trabajos sobre las culturas precolombinas. Así, Olga Zamboni dedica un escrito a la simbología azteca, en una sección denominada *El hombre y sus símbolos* (*Fundación*, N°, p.13, 1.980), mientras que Hugo Amable escribe una *Reseña Sobre el Teatro Hispanoamericano en Lengua Aborigen* (*Fundación*, nº 5, p.3, 1.980). En este mismo ejemplar Olga Zamboni hace referencia a la simbología cuaternaria en la cosmogonía náhuatl (ídem, p.20).

Por su parte, la revista *Juglaría* no exhibe esta clase de producciones (excepto vagas menciones en diversos poemas), pero sí, como se verá en la próxima sección, predominan textos que enfatizan un interés por la cultura guaraní (o más bien una redundancia sobre lo guaraní). Hay que destacar aquí la diferencia de orientación política entre las revistas: *Puente*, *Fundación* y *Eldorado* propenden a un cierto rigor académico en su producción, mientras que *Juglaría* es una publicación de poesía, cobijada por el Instituto Ruiz de Montoya subordinado al Obispado de Posadas. Por ello, prevemos, su tratamiento de temas indigenistas más ligada a una evocación de la labor jesuita que a un acercamiento lo precolombino.

Es considerable la presencia de textos que denotan un conocimiento de las culturas precolombinas y el empeño en divulgar estos conocimientos. Nos inclinamos a pensar entonces que ese énfasis en un pasado “remoto” responde a una tendencia: la búsqueda de una estirpe anterior, noble, antigua y mítica -pero también desaparecida- con la cual los recién venidos puedan relacionar a Misiones y por extensión al continente.

Por otra parte, a menos que hayamos sido imprudentes, no observamos la existencia de textos que se encarguen los patagones, los mapuches, los tobas u otros pueblos que habitaron mucho antes de que el país se llamara Argentina. El acento está puesto en las culturas más sobresalientes, en aquellas más desarrolladas (mayas, aztecas) o en la guaraní, que predominó en la región que nos convoca. Todo lo expuesto nos hace pensar en una construcción identitaria a partir de la idea de genealogía regional.

Sin embargo, hemos de notar también un aspecto sugerente. En general estas referencias parecen indicar tácitamente que se está hablando de culturas nativas desaparecidas. Salvo alguna vaga mención de los inconvenientes que sufrían por entonces las comunidades sobrevivientes en la vida moderna, no hay indicación de sus circunstancias actuales. Las grandes naciones nativas parecen pertenecer a un pasado prehistórico, sólo parecen quedar las ruinas y las lenguas muertas, como una Grecia de este lado del océano. Y no es que queramos reclamar a estos intelectuales un compromiso de tipo filantrópico en lo referido a la problemática indígena, ya que pecaríamos de torpes e ingenuos. Como propone

Angenot, la hegemonía no es “*el encarcelamiento mental en un pensable impuesto*” sino que ella está constituida por regulaciones “*y sobre todo, instaura un mercado de la novedad previsible...*” (Cf. Angenot, 1998: 32). Es decir, la postura de estos investigadores no responde a un abandono deliberado, sino al contexto que hacía propicia esta postura. Probablemente esta problemática, como diría Angenot, no formaban parte aún de “*...la aceptabilidad y la inteligibilidad normal instituidas por la hegemonía*” (Op. Cit.: 31)

La configuración guaraníca.

Cuando se trata de lo guaraní, el aspecto antes marcado adquiere otra dimensión. Así como en el eje anterior citamos y mencionamos algunos escritos en los que se aprecia la voluntad de comunicar conocimientos acerca de las culturas precolombinas, en éste haremos lo propio pero en relación con lo estrictamente guaraní y observaremos un mayor predominio de esta temática por un motivo evidente: la tierra donde se ubica Misiones perteneció a este grupo aborigen (así como buena parte de Brasil, Paraguay y algunas provincias del noreste argentino).

Comenzaremos con un ejemplo que encontramos en la revista *Puente* (Nº 4, p. 4, 1972) en el cual Lucas Braulio Areco se refiere a la región como ‘área guaraníca’, en el título de un estudio acerca de los ritmos musicales propios de Misiones y sus alrededores: *La polca en el área guaraníca*. En este texto, de tono polemista pues defiende las expresiones musicales propias contra opiniones metropolitanas que las cuestionan como “burdas imitaciones” de ritmos verdaderos, Areco afirma:

Cuando nos propusimos destacar y exaltar estas vivencias telúricas existentes en nuestra expresión local, cuando por imperio de esa necesidad total de manifestarnos respondimos a ese llamado íntimo con impulsos individuales, nuestros, y por lo tanto legítimos, y la producción de valores locales salió a ocupar el sitio que naturalmente le corresponde en las valoraciones folclóricas del Litoral (...) Habíamos dado rienda suelta, como **hijos de la “gran área”, legítimamente nuestra por fijación étnica...**
[Destacado nuestro]

En buena medida este fragmento sirve de apoyatura a nuestra hipótesis de partida: la búsqueda de una identidad local. Sin embargo, nos interesa más lo que allí se asegura y que es la filiación a un área que no es solamente geográfica, sino también étnica y lingüística, ya que el guaraní es también idioma.

Destacaremos aquí también las preocupaciones etimológicas de Víctor Verón, en una numerosa cantidad de textos compuestos por él o bien por sus colaboradores en la revista *Eldorado*.

En *De nuestro Glosario-Sinónimos guaraníes*, texto que no menciona autor, se presentan tres vocablos guaraníes de significado similar, explicitando previamente que

el hecho de que el guaraní sea una lengua esencialmente monosilábica, ha obligado al hablante a usar con propiedad las palabras sinónimas. (*Eldorado*, nº 11, p.18, 1.978)

Otro texto sin firma, *Lengua-Raíz común americana*, se puede leer un conjunto de vocablos precedidos por el siguiente texto:

...podemos ver seguidamente como la raíz guaraní GUA se encuentra en voces afines a lo largo y ancho del territorio sudamericano” (ídem, p.34).

Haremos referencia a un tercer texto, también sin mención de autor, *Toponimia Misionera-Moconá* (ídem, p. 23), en el cual se exponen las especulaciones en torno al origen de la palabra Moconá, nombre de una serie de saltos correspondientes al río Uruguay.

En el siguiente número (*Eldorado*, nº 12, p. 9, 1.979) hallamos nuevamente una monografía anónima, aunque probablemente todos los referidos pertenezcan a la erudición del mismo Verón, en una sección denominada *El guaraní en la geografía de Misiones*, referido al tema anterior, pero que descompone la etimología del nombre que le dieron los guaraníes a los saltos del Moconá. Finalmente, citaremos un último texto, en el cual se vuelven a poner en evidencia los conocimientos y el interés de Verón por la lengua guaraní. Se trata de *El avestruz-Churi o ñandú guazú*, que consiste en la aclaración etimológica del nombre primero de esta ave americana. Podemos leer allí el siguiente pasaje:

Churi o suri (o mejor churí o surí) son nombres guaraníes (...). Los guaraní parlantes de la actualidad emplean la voz ñandú guazú para designar dicha ave casi extinguida y usan churí únicamente en el compuesto mita-í churí para nombrar a los chicos campesinos traviesos y vivarachos (...) Abad de Santillán tiene suri como palabra quichua, tal vez por no haber ahondado en su estudio... (*Eldorado*, nº 12, p.35, 1.979)

De este modo, el autor continúa proveyendo de argumentos filológicos que demuestran la riqueza y extensión de la lengua guaraní, incluso más allá de la región misionera. Su texto termina así: “*Por esta razón la abundancia de raíces guaraníes en el actual quichua santiagueño.*” (Ídem).

Si bien estas muestras son irrevocables para argumentar un interés hacia lo guaraní, tal vez puedan resultar insuficientes para afirmar que el tópico se encontraba en el discurso social misionero de aquellos años y que no fuera solamente un interés personal del director de la revista *Eldorado*. Por ello mencionaremos dos publicaciones que no están incluidas en

la categoría de revistas culturales y por lo tanto fuera de nuestro corpus, pero que pertenecen en al período que hemos recortado para el análisis. Estos textos aparecieron mientras llevábamos a cabo esta investigación y los consideramos válidos porque reúnen idénticas características discursivas. Uno de ellos lo constituye la sexta edición de la **Guía Turística de Misiones**, aparecida en 1.977, registrada como propiedad intelectual de A.D.E.P.A. (Asociación de Entidades Periodísticas Argentinas) y cuya de dirección se encargó Félix Héctor Rolón. Se trata nada menos que de una completísima guía para turistas que no escatima mapas, fotografías, referencias a localidades turísticas y los más variados temas vinculados a la provincia, entre ellos el que nos interesa en este punto: el eje guaraní en el discurso.

Hallamos en esta guía dos referencias al respecto. La primera se titula: *Los moradores desde la prehistoria*; la segunda, *El idioma guaraní*.

El primer texto comienza de la siguiente manera: “Los guaraníes constituyen el grupo indígena más importante de los que habitaron nuestra zona...” Aquí nuestra hipótesis de que lo guaraní recibió un tratamiento similar a las de las culturas desaparecidas y las lenguas muertas (como el latín, por caso inevitable) pareció trastabillar por tratarse de una excepción, a causa de dos detalles discursivos: el uso del adverbio ‘desde’ del título, que implica que los moradores prehistóricos conocían un ‘hasta ahora’ y la primer oración extraída del primer párrafo donde se dice en presente que los guaraníes *constituyen...* Sin embargo, este presente de los guaraníes se disuelve rápidamente en las dos páginas de letra apretada en el que se reseñan los estudios académicos al respecto de los guaraníes (mencionados están D’ Obrigny, Ibarra Graso, Julio Barreyro, Canals Frau), y se resumen particularidades del arte cerámico, la organización y la religión de los nativos originarios. Este presente, decíamos, no se mantiene, pues en todo el cuerpo del texto predomina el uso del pretérito imperfecto, por ejemplos: *el aspecto físico de los guaraníes se caracterizaba..., era un pueblo cazador-agricultor, los hombres andaban preferentemente desnudos, conocían y practicaban el tatuaje, la cerámica estaba muy desarrollada, estaban organizados en tribus, eran bravos en la guerra, temían o respetaban algunas manifestaciones de la naturaleza*, etc. Pensamos que al final del texto se haría justicia al presente de los guaraníes y las zonas que habitaban en ese presente, sin embargo leemos en la conclusión:

Lo dicho es lo que se sabe de **los antiguos pobladores** de Misiones.

Baste recordar que las investigaciones de “campo” aún no se han desarrollado mucho en nuestra provincia, aunque se han realizado hallazgos reveladores (...) lo que permitió ubicar a **esos viejos moradores** de Misiones **muy atrás en los milenios** y averiguar algunas costumbres y su grado de civilización.

Quizás sea más lo que falta por saber, que lo que se lleva aprendido respecto **de los mismos**. Tomar conciencia de ello empero es importante. (p.8.) [destacados nuestros]

Resaltamos en la cita varios fragmentos significativos. Primero, lo que veníamos aseverando: que los guaraníes son *viejos pobladores, antiguos moradores* y no actuales, son un pueblo que pertenece al pasado remoto, ubicados *muy atrás en los milenios*. Segundo, en esta conclusión no se menciona a este pueblo con su nombre (guaraníes u otro). El adjetivo en función sustantiva los reemplaza en la construcción ‘los mismos’. No queremos indicar con ello que se trate de una omisión intencional, pero no deja de ser notable su realización, ya que allí mismo se asevera que se desconocían aún muchos aspectos de esa cultura, como si toda la población guaraní hubiera desaparecido.

El segundo texto de esta publicación que provocó nuestro interés es el titulado *El idioma guaraní*, compuesto de dos breves páginas. En primer término llama la atención que esta referencia a la lengua de los guaraníes no esté incluido, preceda o continúe al que hemos observado recién. *Los antiguos moradores* aparece en la página 8 del ejemplar, mientras que *El idioma guaraní* comienza en la 77. Entre uno y otro observamos los siguientes títulos: *La breve y dramática historia de Misiones* (p.11), *Población* (p.13), *Actividad cultural* (p.15), *Economía* (p.28), *Medios de difusión en Misiones* (p.73), *Platos regionales* (75). De ‘los antiguos moradores’ se hace referencia a la religión, a la cerámica, la organización, pero no a su lengua. Entre uno y otro hay una injustificada demora de sesenta y nueve páginas. Además el texto referido a esta lengua hace referencia a ella desde un punto de vista estrictamente gramatical. Citemos el párrafo inicial:

En su estructura sintáctica, el guaraní es parecido al japonés y lenguas polinésicas, anteponiéndose: 1) la parte regida a la regente (ej. pó-pe-ma-con, (o sea con la mano), 2) lo específico a lo genérico (ej. vyra rapo = árbol-raíz, o sea “la raíz del árbol”), 3) lo determinado a lo determinante (ej. hi-ari = él-encima, o sea “encima de él o de ello). (p.77).

En los párrafos siguientes se observa la siguiente progresión temática:

- El carácter fuertemente monosilábico del guaraní -aunque no exclusivamente-,
- la fonética y los sonidos nasales, la inestabilidad de ciertos vocablos cuyo significado varía según el contexto y las ‘palabras aspiradas’
- los pronombres en función de sujeto y, finalmente,

- el sistema numérico cuaternario, que “los guaraníes tenían” (única mención que se hace al pueblo guaraní y nuevamente en pretérito imperfecto).

Luego se anexa una “lista de palabras usuales” y se encolumnan unos treinta y seis vocablos guaraníes seguidas de su traducción al castellano. Ahora bien, esta lista no restringe lo de “palabras usuales”, no queda claro si son frecuentes en el habla actual de los misioneros o eran habituales para los guaraníes.

Por último, anotaremos que los autores del informe advierten mediante una llamada a pie de página que la información extraída para el informe fue “transcripta de “El idioma guaraní” de Antonio Guasch”.

De manera que, para concluir este examen diremos que esta Guía Turística de Misiones coincide en temática y tendencia discursivas con algunos textos que analizamos de las revistas culturales, como la consideración de los guaraníes y su lengua como una cultura originalmente nativa pero desaparecida, remota, para cuyo conocimiento se precisa de las herramientas académicas de la antropología y la arqueología. Pero aún más apreciable es esta tendencia en lo referido a la lengua guaraní, tratada como una lengua muerta con los instrumentos de la gramática e ilustrada mediante listas de palabras convenientemente traducidas fuera de su contexto natural.

La otra publicación a la que recurriremos, por los motivos ya expuestos, es el libro *En la huella del tiempo*⁵ de Lucas Braulio Areco, en el que se compilan artículos compuestos por su autor en diversas circunstancias. En más de una ocasión haremos referencia a este volumen por dos razones esenciales: primero, porque muchos de estos artículos coinciden con los tópicos que estamos considerando como pertenecientes al discurso social que estudiamos; segundo, porque resulta sugerente que se hayan reunido precisamente en una publicación dentro del período en el que centramos nuestra atención.

La lejanía racial, es el título de la primera sección de este delgado volumen y lo componen dos monografías, evidentemente consecutivas: *El mito guaraní* y *Más sobre el mito guaraní*. En el primero se hace referencia a la cosmogonía guaraní (de “raíz idéntica” a la de otras culturas precolombinas, “aunque no tan rica”, asegura Areco), es decir, alude a sus divinidades antropomorfas y zoomorfas, a los dioses protectores y malignos, a los fenómenos atmosféricos y los cuerpos celestes considerados divinos, a la creencia en la reencarnación, la trasmigración y la metamorfosis luego de la muerte. También se detalla brevemente la teogonía guaraní, compuesta de un dios supremo, **Tupá**, y de diferentes

⁵ 1.983. Ediciones Montoya, Posadas.

divinidades que el autor menciona por su nombre en guaraní y luego traduce: **Cuarajhi** (el sol), **Ara** (día), **Yacy** (luna), **Yacy-tatá** -Fuego de luna, literalmente- (estrellas), **Yacy-Tatá-Guazú** -fuego grande del la luna- (Venus); una alusión a la **Vía Láctea** o **Tape-Cue**, pues los guaraníes consideraban que habían morado en ella, previamente a la creación; vemos la mención de **Añaretá** (**Añá**, diablo; **retá**, tierra, lugar), el territorio al que iban las almas después de la muerte del cuerpo, “una especie de Campos Elíseos lleno de silencio”, agrega el autor sin resistir la muy común tentación de establecer paralelismos con referencias prestigiosas de la cultura occidental, como vimos en algunas ocasiones y seguiremos observando.

También los mitos más populares tienen sus líneas en esta parte del libro de Areco, en el idioma original y con su correspondiente descripción: el **Yacy-Yateré**, el **Caa-pora**, la **Caa-yarí** son algunos de los mitos que se corresponden con duendes, unas veces, o con espíritus protectores, otras; luego le siguen los mitos antropomorfos (el **Lobizón** y el **Yaguareté-Aba**, hombre-perro el uno, hombre-tigre el otro).

Luego, Areco dilata el fin de esa parte del libro con la comparación de algunos dioses guaraníes a los mayas, aztecas e incluso con la coincidencia entre cierto sátiro camerunés y el Curupí misionero, para al fin llegar a la conclusión -en la que destaca que los rasgos poéticos del guaraní y su entorno selvático lo convierten en un ‘canto a la naturaleza’-, el léxico en el cual se encolumnan vocablos guaraníes y su consecuente traducción.

En *Más sobre el mito guaraní* podemos leer, una vez más, comparaciones entre las deidades guaraníes y las del Olimpo griego: Helios - Curauhjy-yara (el sol), Selene (la luna) hermana de Helios entre los griegos mientras que Yacy es hermana o esposa de Cuarajhy-Yara; y por su puesto, Zeus y Tupá. Luego, en este anexo, una nueva referencia a los espíritus y duendes de la selva guaraní, al que le sigue un nuevo paralelismo con figuras mitológicas de otras culturas. Dice nuestro autor:

Resalta, por ejemplo, un paralelo indudable, y pese a la distancia cultural y geográfica, entre el mito del Yaguareté-avá (indio tigre) y el Lobis-home, con las leyendas gálicas y las creencias anglosajonas del Vampiro y el hombre lobo. (p.19)

Finalmente, Areco concluye este apartado destacando el carácter panteísta, “ajeno a problemáticas espirituales” de la mitología guaraní, producto de un “racionalismo automático” y de la necesidad de supervivencia “en el medio ambiente extraordinario que le toca vivir”, y declara él también la desaparición de este pueblo mediante el último párrafo de su texto:

Hoy, en la vastedad geográfica del guaraní solamente quedan estas expresiones míticas como señal latente de la raza que como pocas entregó a las corrientes nuevas de nuestra evolución sociológica, una ubicación sencillamente excepcional, con trazos heroicos en la historia continental. El mito guaraní, en fin, está presente en la sensualidad vital de su escenario, en la justeza magistral de su toponimia, en la vivacidad mágica de su florido idioma, “habla de pájaros”, de la piedra, del árbol y las estrellas de su vasto edén solariego (p.19).

Aquí, como se observa no habla precisamente de desaparición de los guaraníes sino de su entrega a “las nuevas corrientes de nuestra evolución sociológica”, con lo cual Areco postula una integración del pueblo guaraní a la sociedad moderna, lo cual, como se sabe, no coincide plenamente con la realidad de los indígenas en la actualidad.

Vale decir que el autor hace las exposiciones comentadas de manera más que respetuosa, exaltando al pueblo guaraní y considerando el aspecto altamente poético de su lengua. Sin embargo, sus textos parecen adherir a lo que venimos planteando como regularidad discursiva ya desde el título: *La lejanía racial*. Lo guaraní como un sustrato constituyente de Misiones pero que debe considerarse por su lejanía cronotópica.

Para finalizar esta parte del análisis volvamos una vez más a las revistas de nuestro corpus.

Tal vez la evidencia más contundente, y sin dudas simpática, que podamos citar para probar nuestro punto de vista lo dé Gustavo García Saraví, poeta oriundo de La Plata, quien se muestra escéptico –y tal vez exhausto ante esta recurrencia discursiva- en el siguiente haikai⁶ que corresponde a un conjunto de composiciones de este género cuyo título es *Jardín América* (*Juglaría*, n°20, 1.979):

Etimologías guaraníes

Verdad que se contrae.

O que se estira.

Cada vez que me explican un vocablo

sé que es mentira.

Misiones poseía por aquellos años -y aún posee- numerosos vocablos provenientes del guaraní que designan lugares, accidentes geográficos e inclusive empresas y productos. Esa herencia no fue negada en la constitución de una identidad misionera sino al contrario se

⁶García Saraví, Gustavo; “*Palabras Liminares*” en *Misiones*; p. 8, 1.980. De esta manera denomina García Saraví a estos poemas: “...se trata –nos dice el poeta platense- de composiciones muy breves, de origen japonés, más pequeñas aún que las coplas...”.

asumió lo guaraní como parte fundamental de Misiones y del misionero, pero quedó restringido a varios aspectos fragmentarios: la lengua guaraní reducida a un conjunto de vocablos que colaboran con los usos del español regional, la mitología como parte de un imaginario asociado al marco natural o bien, como veremos a continuación, el vínculo directo entre el pueblo guaraní y los padres jesuitas.

La configuración Jesuítica

La Compañía de Jesús fue fundada por Ignacio de Loyola en 1.534 y aprobada por el Papado en 1.540. Los propósitos iniciales de esta orden religiosa eran la defensa de la Iglesia Católica, la educación de los jóvenes y principalmente la difusión de la fe cristiana tanto en los pueblos cristianizados como en los que no lo estaban. Según nuestra fuente⁷, el fervor de esta orden promovió rápidamente su fama y permitió la fundación de varias provincias jesuitas en Europa, mientras que paralelamente partieron varias misiones hacia África, América y Asia. En 1.549 se estableció la Provincia Jesuítica del Brasil, la primera en el Nuevo Mundo y en 1.568 el Perú conoció su análogo. Se multiplicaron estas fundaciones en Canadá, el Alto Perú (actualmente Bolivia), en México, en Norteamérica. En Paraguay la creación de la correspondiente Provincia fue realizada en 1.604, y se encargó de ella el Padre Diego Torres Bollo.

En América, la función principal de los jesuitas fue la de evitar el maltrato que sufrían los nativos a causa de la codicia y la brutalidad de los llamados ‘conquistadores’. Con este objetivo, los padres jesuitas reunieron a los indígenas -los que no se rebelaron ante la imposición- en diferentes reducciones en las que les transmitían la fe cristiana, les enseñaban el español y los instruían en los trabajos manuales, obra ésta que se conoció por mucho tiempo como ‘civilización del salvaje’.

La primer reducción hecha en la actual provincia de Misiones tuvo lugar en 1.615 y sus realizadores fueron el Padre Roque González de Santa Cruz y el cacique Itapúa. Ésta se localizó en donde a la fecha se emplaza la ciudad de Posadas y recibió el nombre de Anunciación de Itapúa. La reducción de San Ignacio Miní, la más célebre en la provincia, fue fundada en 1.610, pero del lado paraguayo del Paraná y luego se trasladó debido al peligro que representaban los bandeirantes, en 1.631, a las riberas del arroyo Yabebirí; en 1.696 se estableció definitivamente donde se ubica actualmente, en la localidad misionera de San Ignacio donde se conservan sus ruinas que constituyen uno de los atractivos turísticos más visitados.

⁷ Síntesis de Historia de la provincia de Misiones de Casiano Néstor Carvalho.

Otras reducciones que se establecieron en la actual Misiones son la de Nuestra Señora de Loreto (que al parecer recibió la primer imprenta en este territorio), la de Santa Ana, la de Nuestra Señora de la Candelaria (que fue residencia de Santiago de Liniers, Gobernador de esta Provincia), la de Corpus Christi, la de los Santos Apóstoles y la de San José.

La presencia de los jesuitas en Misiones fue emblemática y una muestra clara de ello es que de todos los lugares en los que llevaron a cabo su obra esta provincia recibió el nombre que tiene y sus habitantes adoptaron la palabra misionero como gentilicio y no misionense como quisiera la derivación regular -vale acotar que durante mucho tiempo ambos convivieron pero el primero tuvo mayor aceptación.

La obra de los jesuitas fue positiva desde cierto punto de vista hegemónico⁸: estudiaron el guaraní, compusieron su gramática y le otorgaron escritura alfabética; procuraron integrar a los indígenas a la sociedad de los conquistadores, introdujeron el catolicismo y convirtieron a numerosos nativos a la fe cristiana, los protegieron de los abusos tanto de españoles como de portugueses, gestionaron la importación de la imprenta y la edición de libros (en general gramáticas y catequesis). Además, un merecido carácter heroico los destaca: trabajando en medio de la selva, defendiendo las reducciones de los ataques de los indios rebeldes y de los bandeirantes, sufriendo constantes exilios y habiendo sido expulsados, finalmente, en 1.768. Todo lo cual postula al jesuita como una figura en la que se concentran los rasgos más nobles: heroísmo, abnegación, trabajo, una fe imperecedera, bondad, humanismo, educación. De modo que éste se convertiría en un tópico recurrente en el discurso de la identidad misionera.

Por ello no son pocos los textos de nuestro corpus que recorren la historia de los guaraníes después de la llegada de los navegantes. En *Misiones-Reseña Histórica* se transcribe parte de un texto de Alcides d'Obrigny. Junto a un retrato de éste, en la página 28, leemos la siguiente noticia:

...El naturalista francés, considerado como el “introducido oficial de la antropología en América”, quien estuvo aquí en 1.827-1.828, realizó una reseña histórica de Misiones, la cual transcribimos en parte, por considerarla utilísima como elemento de juicio para **la mejor comprensión del pasado de nuestro pueblo**. (*Eldorado*, nº 11, p.25, 1.978.) [El destacado es nuestro].

Este fragmento ocupa nueve páginas de esta revista y recorre las idas y venidas de indígenas, conquistadores, jesuitas, políticos, benefactores, infames, etc. Lo llamativo del

⁸ Ya que desde otro punto -acaso más actual y por lo tanto anacrónico- podría decirse que los jesuitas contribuyeron a la declinación de las culturas aborígenes.

recorte realizado por los editores de *Eldorado* es que éste comienza con la siguiente aseveración:

Hacia 1.600 los españoles trataron con tanta tiranía a los indios del antiguo Guayrá, que la mayor parte, ya reducida en encomiendas, desertaba a todas partes y volvía a su vida salvaje. (Ídem.)

Es notable en este recorte un aparente contraste discursivo, en relación a lo tratado en la sección **La configuración Prehistórica** -en la que observamos una construcción más bien asombrada de las peculiaridades de las civilizaciones precolombinas- ya que al tratar de cuestiones de índole material y probable, como lo es el tratamiento de la Historia y no especulaciones científicas acerca de una grandiosa prehistoria americana el presentador del texto de d'Obrigny asevera que los *indios* maltratados volvían a *su vida salvaje* y no al seno de una rica cultura o cuando menos a la búsqueda de sus restos.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, ello no representa una contradicción discursiva, como aparenta, si no que muestra una clara identidad en la construcción de los valores propiamente regionales. Como dijimos antes, la proliferación de antiguos elementos de cuño indígena (la lengua, la desarrollada cultura, los valiosos simbolismos, etc.) pretendían mostrar al inmigrante y al argentino no-misionero la fuerza de un linaje anterior. Por ello nuestro interés por diferenciar dos configuraciones: lo histórico de lo prehistórico (o lo precolombino de lo post colombino). Con la Conquista se inserta así un nuevo elemento que será definitorio para la identidad misionera: los jesuitas misioneros.

Siguiendo el texto fragmentado de d'Obrigny, inmediatamente después de la cita anterior podemos leer que

Dos expediciones (...) los hicieron (a los españoles) desistir a la idea de reducir por la fuerza a los numerosos indígenas de la región, cosa que determinó a la corte de Madrid a resolver que sólo podría someterlos las armas de la fe (...) Al año siguiente los jesuitas llegaron a América y (...) emprendieron, en 1.610, la fundación simultánea de todas las misiones del Paraguay y las Misiones. (Ídem.)

Este es entonces un segundo elemento que va a perdurar en el imaginario misionero: los jesuitas. Según el autor, la vida en las misiones aseguraba a los naturales

vida tranquila, sin mucho trabajo, y sobre todo, alimentos y vestidos que ellos manufacturaban en común... [Además] las misiones progresaban y los indios guaraníes, agrupados en poblaciones numerosas y prósperas, disfrutaban en paz del gobierno paternal de los jesuitas... (Ídem.)

Diremos finalmente que el fragmento del trabajo de d'Obrigny que aparece en esta revista abarca desde el 1.600 hasta el 1.776. En él se expone la labor civilizadora de los

jesuitas, además de la sacrificada lucha de éstos por mantener las misiones alejadas de intereses políticos y de la insobornable codicia lusitana. El texto, para mayores datos, culmina de la siguiente manera: “...los indios seguían añorando mucho el tiempo de los jesuitas.” (p.33). Cabe agregar la presencia de una representación pictórica de la reducción de San Ignacio Miní perteneciente a Gouache de Leoni Mathis (p.26), en la cual se observa, rodeada por una construcción magnífica, una fila de indios, encabezado por uno de ellos que, en posición sumisa, está besando la mano de un sacerdote erguido. Así como también, en a página inicial de este texto, se puede observar la fotografía de un pórtico de las ruinas ignacianas, a cuyo pie se puede leer:

Por un capricho del tiempo y de la naturaleza, el perfil del indio perpetuado en la roca de las Ruinas de San Ignacio Miní parece mirar hacia el poniente en espera del regreso de los bondadosos pa-í que un día se fueron para no volver. (Ídem, p. 25).

También la revista *Juglaría* nos brindará valiosos aportes.

En el poema *Beato Roque González (La Fe)* de Gladys Olmedo de Oliveira leemos:

Juntó pasión, forjó una meta de ansias ideales
para gloria y redención del aborígen
Todo lo reveló la Fe: candor apostólico profundo
desafiando abismales lejanías fabularias
en selvas, de ignotas vestiduras fantasmales
civilizando el árbol aborígen legendario. (*Juglaría*, nº 9, p. 15, 1.977.
Mantenemos la ortografía original)

Observamos en el poema la función atribuida a los jesuitas: glorificar, redimir y civilizar, en fin, cristianizar al “salvaje”, en la selva hostil y bárbara, y volverlo apto para una vida en una sociedad cristiana, por medio de la fuerza de la fe católica. Un detalle que no mencionamos de este texto y que nos sugiere fuertemente la vigencia de una temática jesuítica en Misiones es que el mismo fue premiado con el tercer lugar en un concurso por el “IV Centenario del Nacimiento del Beato Roque González de Santa Cruz.” En este mismo número se publicaron varios textos de dicho concurso. Mencionaremos algunos: *Atalaya Jesuita* de María Susana Valloud (1º Mención de Honor), *Roque* de Jorge Enrique Lisandro Galeano (1º Premio).

Por otro lado, en los versos de *Saludos al amigo* de Miguel Tejada (*Juglaría* nº 19, p. 7, 1.971) se hallan los siguientes versos, en referencia a la figura de un ángel esculpido en la roca de lo que fuera un templo jesuita y hoy conforma parte de las ruinas de San Ignacio:

Quién forjó su sonrisa, quién su forma?
la Fe o el Arte?

A mi me pareció que
los dos juntos
en la mano del Hombre
y siendo más precisos
un hombre de la selva aborígen
que amasó cielo y tierra y descubrió su origen.

Los versos de Tejada insisten sobre lo mismo. Para esculpir un ángel en el frontispicio del templo jesuita la capacidad artesanal se acopló al aspecto religioso en el *hombre de la selva aborígen*, que recién en esa conjunción apreció su génesis, pues antes de la cristianización el guaraní, según estos versos, ignoraba la existencia de ángeles tanto como de su propio origen.

Otro texto en que aparece este vínculo es el poema *La leyenda del Monje Gris* de Celestina M. S. Pitre de Varese en el cual se relata, con un romanticismo bastante lavado, la historia de un clérigo en la reducción de Santa María, que habiéndose enamorado de una “india” acabó quitándose la vida. Su espíritu vaga, según la leyenda, por las ruinas, todas las tardes.

...Renegando sus votos,
de su vida humilde y limpia,
se sumergió en el pecado
enamorando a una india.
Aunque luchó día y noche,
aunque rezó noche y día
la pasión fatal e impura
de su pecho no se iba.
(...) Los monjes lo excomulgaron
Y aventaron sus cenizas
Y a la india la mataron
culpable de hechicería. (*Juglaría*, nº 17, p 23, 1.975)

Aquí se aprecia un cambio bastante notable de la cuestión, tal como lo venimos viendo. No aparece el clérigo paternal, sino uno que incluso protestó de sus votos religiosos, tras haberse enamorado de una indígena. Ello, por su puesto, no pudo conducir más que a la tragedia. Se elabora así una fábula que utiliza el léxico propio de la catequesis cristiana: el monje de la romántica leyenda se tentó con una *pasión fatal e impura*, se apartó de su *vida humilde y limpia* y se sumergió en el *pecado*. Entonces, lejos de constituir un posible caso de ruptura con un discurso hegemónico “se trata de un inaudito inmediatamente inteligible que contribuye a las recurrencias en las variaciones” de la homogeneidad del discurso social (Angenot. 1.998:33). Esta aparente excepción dentro de la temática jesuítica en realidad no es tal, ya que refuerza, justamente con la excepción trágica, el carácter profundamente

católico del tópico. Demás está decir que el texto se presenta como una leyenda, y como es sabido, toda leyenda tiene una base pedagógica y moralizante.

Finalmente -así como estos versos aludidos y la organización de un concurso por el aniversario del nacimiento del jesuita Roque González, probablemente el más legendario y venerado-, un texto más convocará este espíritu de época que compone parte del imaginario de la llamada Tierra Colorada. Se trata de “*Palabras del equipo que propicia el Obispado de Posadas y el Instituto Superior del Profesorado Ruiz de Montoya*” que aparecen en un texto titulado *Lengua y convivencia (con los guaraníes de las aldeas de Fracrán y Perutí)*. El texto es bastante conciso, transcribimos una buena parte de él:

Compartimos todas sus actividades. La jornada comienza con la salida del sol, ocasión en que los guaraníes se congregan para rezar sus oraciones. La vida del guaraní en torno a su religiosidad. Tras la oración matutina los hombres se dirigen a trabajar en las tareas del campo y las mujeres participan en las actividades de la escuela destinadas a ellas, algo que también hacen, por la tarde los niños y adultos. La jornada termina con la oración vespertina a la que también asistimos. (*Juglaría*, nº 12, p. 20, 1.980)

En el resto del texto asevera una buena integración y un contento por parte de los aldeanos por no sacarles fotos, grabarlos y que el equipo no haya tratado “de sacarles respuestas” y que “los había alegrado de que hablásemos el mismo idioma”.

Queremos hacer notar la distancia entre texto y título. Cuando el encabezamiento nos anuncia *Lengua y convivencia* con los guaraníes nos preparamos a un abordaje de la problemática del lugar marginal que ocupa la lengua guaraní en el seno de una sociedad misionera, oficialmente hispanohablante. Sin embargo, el texto publicado destaca la tareas de rutina de los guaraníes: el trabajo, la educación y la oración (dos veces por día); es decir, se enfatizan tres valores, altamente estimados por un tipo de sociedad que produce un tipo de discurso. Estos tres valores sustentan también un discurso: el trabajo y la educación comunican la idea de progreso económico; la oración, la noción de progreso espiritual.

En cuanto a la anunciada temática de *lenguaje y convivencia* sólo se manifiesta una cierta gratitud por parte de los aldeanos por no insistir en sacarles respuestas (frase por demás imprecisa) y de que los expositores hablasen el *mismo idioma* sin especificar si a la expresión ‘mismo idioma’ alude al guaraní o al español, aunque no cuesta demasiado imaginar que habrá sido el castellano.

Con todo esto queremos señalar el perfil ciertamente heredero del quehacer de los hombres de la Compañía de Jesús, entre los siglos XVII y XVIII, que consistió firme y francamente en la conversión de los naturales americanos al catolicismo y a un interés - probablemente humanitario de su parte - por integrarlos a una sociedad diferente de la suya.

El aspecto jesuítico abre entonces un elemento de suma importancia para la constitución de una ‘identidad regional’ –más allá de que la participación de estos hombres en la historia americana es fundamental- que aglutine a una sociedad originariamente disímil en sus bases étnicas. Sobrada prueba de lo expuesto lo dan el puente internacional que une a Paraguay y Argentina, bautizado Beato Roque González de Santa Cruz; el nombre de uno de los primeros institutos de formación superior, que hace homenaje a Antonio Ruiz de Montoya, localidades tanto de la región mesopotámica argentina como del Paraguay y del Brasil llevan nombres de padres jesuitas y distintos estudios y publicaciones destinan sus páginas a la temática, entre los cuales puede citarse nuevamente la antología del polifacético artista misionero Lucas B. Areco, específicamente un apartado: *El libro en la cultura cristiana en América*, en la cual se informa extensa y documentadamente sobre el protagonismo de los padres jesuitas en la llegada y difusión de la imprenta y acerca de las primeras publicaciones, en toda América. En una de las páginas leemos:

...esa corriente benéfica [la espiritual] que se deseaba transmitir a los corazones y conciencias de los indígenas, necesitaba de un elemento más dúctil y de fácil manejo para llegar a la realidad de un adoctrinamiento eficaz.
El libro llenó ese claro que era toda una dificultad.
El conocimiento de las lenguas regionales, la asimilación de las costumbres, y los dialectos usados por cada uno de los indígenas enriqueció el material bibliográfico y permitió que los individuos, previa ilustración gramatical, comprendieran sin mayores dificultades la esencia evangélica (Areco, Op. Cit: p.24)

También la Guía Turística que citamos en el apartado anterior nos brinda un comentario breve pero significativo pues continúa con la temática jesuítica y el tono vindicador. Aprovechemos su brevedad para transcribir el fragmento más significativo:

...Hubo, también, una fractura que hizo que los habitantes actuales de esta provincia no tengan vinculación alguna con sus predecesores milenarios. Al término de la vigencia del período jesuítico (...) la provincia quedó prácticamente despoblada.
A ello contribuyeron, en primer término, la expulsión de los jesuitas, quienes previamente habían soportado una larga e insidiosa campaña que terminó por materializarse en la “Real Pragmática” del 27 de febrero de 1.767, por la cual se los expulsó de España y todos sus dominios (p. 11)

Aunque caigamos en la obviedad diremos brevemente que la presencia de los sacerdotes jesuitas en América del Sur, en especial, configuró un continente de religiosidad mayoritariamente católica. Esta conformación se halla en el discurso misionero en concordancia con una de las ideas señaladas más arriba: el progreso espiritual. La imagen de una provincia naciente, con una configuración social disímil, precisaba firmemente elaborar un discurso que posibilitara el progreso, el avance socio-económico. Junto al trabajo y la

educación como nociones de prosperidad, proliferan textos que estimulan la obediencia de la doctrina cristiana. Ya hemos visto cómo el poema *Leyenda del Monje Gris* mostraba la tragedia tras el apartamiento del dogma. Otros se acercan al tema con textos más propios a la catequesis. “*Y los hombres / pierden a Dios. / Y los hombres lloran...lloran...*”, escribe Enrique Arnxten en su poema *Hoy (Juglaría, nº 7, p. 11, 1.970)*. Del texto en verso de René Alcides Pittau, bástenos mencionar el título: *Se Tú, Cristiano* (Ídem, p. 15). Por su parte Sergio Iván Zorrilla demora el final de *Para esta Navidad* con estos últimos versos: “*No te daremos mirra, ni incienso, ni oro, / te devolvemos, sí, las monedas de la fe. / Y entonces, Señor, te preguntarás tantas cosas / si logras comprendernos, Señor, / que tengas una feliz Noche Buena / o mejor, Feliz Cumpleaños Señor.*” (*Juglaría, nº 11, p 7, 1.970*). En *Vida y esperanza* de José Alberto Kriger leemos: “*Señor, / Tú me brindaste la vida, /y yo hice de ella una esperanza / porque creí en tu Palabra*” (*Juglaría, nº 8, p. 6, 1.976*).

De esta manera podemos seguir citando poemas en los cuales se observa una preponderante temática católica en su confección -y con el mismo desnutrido estilo. Sin embargo, aquí nos detendremos para indicar otros tipos de textos que vinculan fuertemente lo religioso a su entramado. Encontramos así “*Un soldado del Evangelio*” de Dionisio Pablo Szajkowski. Se trata del comentario de un libro biográfico escrito por Juan Szajkowski, acerca del primer cura párroco de Azara, el padre José Bayerlein Marianski. Se menciona su origen polaco, su estadía y su labor en las primeras tres décadas en la mencionada localidad. Por otro lado hallamos un texto escrito de manera epistolar en donde su autora, Meychen Machado, escribe a Dios como quien escribe a un amigo, permitiéndose incluso el voceo, verbigracia:

Para eso estás Vos, la salvación a quien muchos recurren en situaciones extremas. ¡Qué pena, no saben lo que se perdieron! (...) Vos les demostrarías que hay alguien en quien creer y confiar...” (*Eldorado, nº 11, p. 20, 1.978*).

En este orden de cosas, hallamos también un ensayo bastante insólito. Su autor es Carlos Hernández, y lleva como título *Jesucristo: el hijo del Padre, el esquizofrénico: el hijo sin padre*. Hernández confiesa desde el primer párrafo su orientación cristiana y veinte años de actividad en psiquiatría. Lo excepcional del texto estriba en su planteamiento:

Yo quisiera proponer a la esquizofrenia no solamente como una enfermedad, sino que además de enfermedad, una experiencia límite de la existencia humana, y quisiera enfrentar esta experiencia desde el aspecto fundamental de mi fe; es decir, con Jesucristo. (*Fundación, nº 7, p. 32, 1.980*)

En su prolongado ensayo, el psiquiatra propone que todas las inseguridades, carencia de reconocimiento propio, afiebrados deseos, miedos, paranoias y temor a su propia finitud provienen de la ausencia de la figura paterna durante la niñez del esquizofrénico, y de cómo la doctrina cristiana elaboró una nueva afectividad que contiene a sus creyentes de todos estos temores. Para ello el autor, con gran conocimiento de las escrituras, describe ciertos episodios de la vida de Pedro. Aunque Hernández no deja de ser franco, inteligente e ingenioso provoca una sonrisa imaginar a un Pedro esquizofrénico y a un Cristo oficiando de psicoanalista.

No es extraño encontrar, por todo lo expuesto, una publicidad a página completa que reza: “*Preste su apoyo al centro de rehabilitación del ciego en el año del jubileo de la diócesis y su obispo*” (*Fundación*, nº 9, p. 22 contratapa, 1.982) o un comentario de Juan Albanesse, del diario *La Convicción*, sobre “*Laborens excercens*”, encíclica del entonces papa Juan Pablo II. (ídem, p. 6); o bien la armoniosa convivencia de referencias teóricas con citas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, o no tan armoniosa como el abrupto remate de un estudio sobre la literatura de Faulkner, escrito por María Luiza Nogueira y publicado por la revista *Fundación*.

Este análisis abarca cuatro partes, aparecidas en cuatro números diferentes. El estudio comprende las obras *Absalom! Absalom!* y *El sonido y la furia*, y se ajusta a un trabajo académico sumamente meritorio. La sorpresa deviene en la conclusión de la cuarta parte, además fin del análisis. Para completar su estudio la autora, cita los famosos versos de Shakespeare que inspirara el título *El sonido y la furia*: “*Un cuento / relatado por un idiota, lleno de sonido y de furia que no tiene significado alguno.*” A esto, y como remate, Nogueira agrega injustificadamente: “*excepto el amor cristiano.*” (*Fundación*, nº 6, p.22, 1.981)

Para no extender estas referencias hasta el fastidio -y después del inquietante ejemplo anterior- mencionaremos como una muestra más la aparición de la revista *Domingo Misionero*, que *Juglaría* menciona. En el volumen doble (22-23) de esa revista aparece una reseña breve junto a la de otras ediciones como *Fundación*, *Eldorado* y *Laurel* (revista literaria cordobesa). Allí se hace referencia a esta publicación dedicada “*expresamente a ofrecer la actualidad en una visión cristiana*” (p. 36, 1.980). La revista *Fundación*, por su parte difunde mediante una publicidad esta revista “cristiana” en seis de sus nueve números.

La configuración geográfica

Algunas páginas atrás proponíamos que, juntamente con lo guaraní, el paisaje provisto de una espesa vegetación, aguas caudalosas y la tierra rojiza constituyen elementos

propios y característicos de la geografía misionera. Ahora bien, podría decirse lo mismo de ciertas zonas sureñas de Brasil y de gran parte de Paraguay, y tal vez ciertos lugares de Corrientes y seguramente de Chaco. Pero no se dice. Estos atributos fueron popularizados como exclusivos de Misiones, y con el tiempo se han vuelto participativos de un lugar común. El cancionero popular misionero ofrece una larga -y a veces tediosa- tradición de juglares telúricos, y, según Lucas Areco, el pintor polaco radicado en Misiones, Zygmunt Kowalski es “*el gran enamorado de los paisajes comarcanos*”, (*Puente*, nº 6, p. 6, 1.976).

Por otra parte, en otra de las publicaciones de nuestro corpus, en la miscelánea *El embrujo de la selva* leemos:

...ella (la selva) representa una fuente mágica inagotable. Hoy suman miles los prisioneros de la tierra que no podrán huir jamás de los brazos aprisionantes. Innegablemente, la tierra colorada y el hechizo de la selva tienen el poder de cambiar el destino de sus hombres, moldearlos a su gusto... (*Esto es Eldorado*, p. 45, 1.980).

En el mismo fascículo encontramos:

El fuerte olor a monte, las rojas corolas de los lapachos encendiendo las copas y el cálido aire del río eran como una fiesta de esa alucinante primavera. Nosotros estábamos en medio de ese espectáculo lujuriente (...) El monte despedía el vaho oloroso de sus ricas fragancias. La frescura del aire parecía mojarse en las ondas rumorosas del Paraná. (ídem, p. 13).

Estas palabras -citadas en el texto que le valió el Doctorado en Sociología a la apostoleña Marisa Mícolis, en Francia- corresponden a Adolfo J. Schwelm, fundador de la localidad de Eldorado. Allí también se comenta que Schwelm, por medio de la distribución de propagandas, tanto en Europa como en el puerto de Buenos Aires, literalmente pobló Eldorado. En este mismo estudio se aclara que

Desde ese momento (el de la llegada de los inmigrantes europeos) Eldorado se convertía en una verdadera prisión, una pesadilla, una amenaza constante. La selva, en un muro infranqueable, la humedad y el calor tropical, las moscas, mosquitos, el mbarigüí, minúsculo insecto del monte que deja sobre la piel una escaldadura infecciosa...” (Ídem, p.17).

La distancia entre una visión paradisíaca (la de la primer cita) y otra dantesca (de la segunda) es destacable. También lo es la iniciativa propagandística del Fundador. Sin dudas, la realidad del hábitat tropical siempre es más perseverante en su aspecto menos gentil, más aún para quien no lo ha habitado nunca. Sin embargo, en Misiones, la demasia es un sello de calidad. Esto no debe extrañar en una provincia cuya coyuntura social está fundada por familias de inmigrantes que, luego de la guerra, habían quedado devastadas y con un futuro poco prometedor. La noción de progreso económico se encuentra detrás de este imaginario.

Ante esa perspectiva, Misiones generó una imagen de fertilidad y amplias posibilidades de prosperidad para un gran conjunto de familias tan desesperadas como desesperanzadas. En este sentido la selva se constituyó más como una ícono de fecundidad que de amenaza, menos de aventura que de desafío de superación. Esta impronta se incorporó al imaginario misionero y constituyó parte de un discurso propio. La selva no aísla, sino que hechiza. “*La vastedad vegetal lo amarró a su embrujo*”, comenta Lucas Areco con respecto a Manuel Antonio Ramírez (*Puente*, nº 2, p. 8, 1.971). La selva no es amenaza, es encanto, como vemos en este verso de Jorge Enrique Lisandro Galeano, quien la compara con el canto que pretendió distraer a Ulises: “Misiones es verde sirena” (*Juglaría*, nº 17, p. 20, 1.975). La selva es “...exuberante edén del reino animal” (ídem, p. 28) según el poema *Canto a Misiones* del santafesino Carlos Andrés Madoeri.

Por otra parte, la fascinación por las grandes corrientes de agua tiene sus antecedentes en las crónicas de los adelantados. Pero además, el agua simboliza un impulso vital, el dinamismo, el cambio, el origen de la vida desde edades antiquísimas.

Los ríos, y el Paraná es sin duda el más celebrado en la literatura y el cancionero popular, sirvieron durante años para la comunicación entre poblaciones que la orillaban, además de ser la ruta más rápida para llegar a la capital, Posadas, y proveerse de diversos productos que no podían conseguirse en medio de la selva. Citamos nuevamente *Canto a Misiones de Madoeri*:

El Paraná, inmenso río,
fue tu gran ruta primera
no existía otra manera
de hollar el monte bravío ... (*Juglaría*, nº 17, p. 27, 1.975)

Por otra parte, el río representaba un importante recurso económico. En un principio sirvió al transporte de la jangada –generando un personaje propio de Misiones, junto al mensú, el jangadero–, además de proveer de alimento a través de la pesca y de las explotadas propiedades para la construcción de represas hidroeléctricas. Por ello no es raro encontrar textos referidos a este tópico, tanto líricos como políticos, científicos y tecnológicos. Un ejemplo de esto último lo ubicamos en una encuesta (*El futuro de Misiones y las grandes obras*, p. 5) publicada en el número 8 de la revista *Fundación*, correspondiente al año '81. En ella se consulta a políticos y profesionales acerca de cómo ven el futuro de Misiones tras la construcción de las represas que por entonces eran todavía un interrogante.

Junto a las ruinas de San Ignacio, las cataratas del Iguazú, de indudable magnificencia, constituyen un atractivo turístico importante, tanto que eclipsa la presencia de otros saltos

ubicados en los países vecinos. En este sentido no se habla de Puerto Iguazú, de la ciudad; se habla de las cataratas. Tampoco se habla de otras ciudades (excepto la revista *Eldorado* que se consagra íntegramente a la localidad que lo nombra), pese a que se dedican espacios bastante breves para alabar la pujanza de Iguazú y se realizan anotaciones para futuras investigaciones históricas más profundas. Ni siquiera se encuentran demasiados ejemplos, apenas escasos uno o dos relatos, que ambientan la acción en la portuaria ciudad de Posadas.

De este modo, con respecto las características de Misiones, se observa una marcada tendencia a resaltar los aspectos que incumben a cuestiones económicas, y en especial, lo paisajístico proporciona una visión pintoresquista que propicia el consumo turístico mediante la divulgación de trabajos –sobre todo los de confección lírica- que exhiben una provincia en donde se destaca el famoso “imponente marco natural”. No queremos decir con esto que algunos poetas compongan textos con fines publicitarios, sino que es un discurso que forma parte de la hegemonía del discurso social misionero, ya que como señala Angenot, hasta “*las búsquedas de originalidad y de paradoja, siguen inscribiéndose con referencia a los elementos dominantes, confirman la dominancia de éstos.*” (Op. Cit., p.33)

En resumen, hasta aquí hemos trabajado sobre la noción de *hegemonía discursiva* propuesta por Marc Angenot, pero sin abordar las posibilidades de ruptura con esas regularidades normativas, ya que como el propio autor advierte “*solo una percepción global del sistema sociodiscursivo, de sus equilibrios y de sus fallas, permitirá argumentar para identificar una verdadera heteroglosia*” (Angenot: 1.998. p.33).

Nuestro objetivo principal fue elaborar un análisis de las revistas culturales en el período ya dicho para corroborar ciertos tópicos recurrentes en la producción intelectual que indicaran la presencia de una hegemonía discursiva que propicie la constitución de una identidad en la provincia.

Encontramos así un acento muy definido en relación a cuatro grupos tópicos primarios que sirvieron a una identificación con la provincia.

En principio hemos visto que una de las maneras fue reconocer un pasado prehistórico: el de las culturas indígenas más desarrolladas, además de un natural interés por los guaraníes, ya que éstos fueron los antiguos ocupantes de las actuales tierras misioneras. De este modo se forjó la idea de un linaje territorial común, una genealogía que ligaba al nuevo habitante de Misiones, sea cual fuere su procedencia, no por motivos étnicos sino como ocupantes de la misma antigua tierra.

Luego, hemos observado el fuerte acento en la función de los jesuitas en la constitución de una sociedad nueva y sobre todo en el establecimiento de la religión católica, cuyo discurso determina buena parte de la producción intelectual de la época señalada. Así, el establecimiento de una fe sugiere también el establecimiento de un discurso político para nada azaroso.

Finalmente, pusimos especial atención en las características geográficas de Misiones como constitutivas de la cosmovisión misionera. Si bien gran parte del nordeste argentino, algunas zonas de las vecinas Paraguay y Brasil comparten estos rasgos, Misiones generó un discurso que detenta estas características como exclusivos. En principio, su naturaleza fértil constituyó un fuerte incentivo para los esforzados inmigrantes buscaban nuevos horizontes, tras la brutalidad de la guerra. Esto generó un imaginario que vinculaba a Misiones con el progreso económico, la búsqueda de los desesperanzados inmigrantes de la tranquilidad sustraída. También se afianzó como un espacio inhóspito pero de una seducción pintoresca irresistible.

Así Misiones destacó un pasado de linajes indígenas, de forzados protagonistas, promovió la imagen de una tierra de fértil exhuberancia y su salvajismo prodigioso, así como también un presente de redituable paisaje, mezclado de aguas poderosas y las ruinas de los hombres de fe.

2. Ejes discursivos en la Narrativa de Hugo Amable

Como se ha visto, Misiones es una provincia relativamente joven. También vimos su situación de espacio limítrofe: de un lado Paraguay, del otro el sur brasileño. Lo cual implica una serie de problemáticas que cualquier vecindad supone.

Señalamos también uno de los rasgos -que comparte especialmente con el Brasil- que es la afluencia de inmigrantes europeos que la provincia recibió tras la Segunda Guerra: en su gran mayoría, alemanes, polacos, ucranianos y suizos. La presencia de estos inmigrantes constituyó, prácticamente, un gran porcentaje de la población misionera. Hugo Amable expone esta situación en uno de sus relatos:

...la variada conformación étnica indicaba una demografía aluvional. Contrariamente a lo que muchos habíamos supuesto antes de llegar a estas latitudes, existía (y existe aún) un neto predominio de cabezas rubias...
(*Destinos*, p.25)

La sorpresa del narrador no es gratuita. Misiones es, originariamente, tierra de guaraníes. Pero esa *demografía aluvional* a la que Amable alude es justamente la que conformó la población misionera más sobresaliente, además de aquellos grupos procedentes de otras provincias. Conjuntamente, hay que considerar aquellos que por diferentes motivos provenían de los vecinos Paraguay y Brasil.

En el capítulo anterior nos hemos planteado el problema de la constitución de una identidad misionera (por consecuencia, argentina) en relación a esta diversidad multicultural. Es decir, cómo componer una identidad misionera a partir de la inexistencia de elementos comunes que aunara tantas y tan dispares colectividades, con pasados tan ásperos como diferentes. Nuestra investigación dio como resultado la presencia de cuatro ejes (o configuraciones) discursivos que posibilitaban una identificación del foráneo con su nueva tierra. Esos ejes discursivos eran:

1. el **eje Prehistórico** (o Precolombino), que posibilitaba un pasado común a partir de la presencia anterior de las grandes estirpes aborígenes (la azteca, maya y, naturalmente, la guaraní);
2. el **eje Guaranítico**, sobre todo lo concerniente al idioma, ya que muchos accidentes geográficos reciben nombres en esta lengua indígena y una gran cantidad del vocabulario de uso diario tiene su procedencia allí; y, además, la vecindad con el Paraguay (oficialmente bilingüe) contribuyeron a serios estudios sobre el guaraní (y no olvidemos la tarea ya iniciada con los jesuitas, en este sentido);
3. el **eje Jesuítico**, que aseguró la institución de la fe cristiana y sentó las bases de la función de la iglesia católica: glorificar, redimir y civilizar, en fin, cristianizar al “salvaje”;
4. finalmente, el **eje Geográfico**. El clima misionero —de calidez asfixiante y lluvias frecuentes y abundantes, la selva difícil, la geografía ondulante se convirtieron en sinónimos de fertilidad, y posibilitaron pronto la idea de progreso material, y de regocijo de los sentidos.

En el presente apartado nos proponemos observar las posibles contribuciones de Hugo Amable a la construcción de un discurso productor de identidad misionera en sus relatos. En el capítulo anterior examinamos revistas culturales de la década del '70 y parte de la del '80, en las que Amable participaba con constancia (aunque ello no implique una inmediata adhesión a las construcciones discursivas mencionadas). Veremos, entonces cómo Amable interviene en esta construcción identitaria a través de su obra narrativa, y si esas

configuraciones pierden fuerza como *ideologemas*⁹ con el paso del tiempo y una vez cristalizada la identidad misionera al final de su obra.

El eje prehistórico

Tampoco estos relatos son abundantes en las publicaciones de Amable. Lo cual no significa que carezcan de importancia para nosotros.

Como hemos dicho, el escritor se instaló en la localidad de Oberá, a la cual, en algunas narraciones denomina Ruvichá. En el cuento *Érase un cacique de nombre Oberá* Amable presenta el origen del toponímico en la figura de un supuesto e improbable cacique. En este relato se discute la posibilidad de dos aborígenes con el mismo nombre. Esto permite a Amable desarrollar sus conocimientos sobre las creencias indígenas:

Podría argüirse que los indios, en su elemental sabiduría, no tomaban nunca el nombre del otro, por aquello de que nombre y persona son todo uno y que, en consecuencia, quien se asignaba el nombre de un ser que había existido (y que seguía existiendo en el “más allá” de la teogonía aborígen) se exponía a que ese predecesor onomástico lo invadiera y lo ocupara en cuerpo y alma. (*Paisaje de luz...*, p.94-95)

Como vemos en este fragmento, se alude a una teogonía y a una sabiduría aborígenes (aunque elementales), es decir, a un pueblo predecesor que además de poseer una lengua, era también poseedora de una cultura. El elemento aborígen no se niega, sino que forma parte de un pasado lejano.

En *La fundación*, nuestro autor comenta el origen del nombre de su pueblo de ficción, Ruvichá:

Cheruvichá o Che Ruvichá es un cacique de estirpe guaraní que existió allá por el siglo XVI y que ejerció la jefatura de las tribus que deambularon en la amplia zona de lo que hoy es Paraguay, norte de Argentina y sur de Brasil. (*La mariposa...*, p.102)

Queremos hacer notar lo siguiente. Cuando los orígenes de los nombres Oberá y Ruvichá Amable atribuye estas toponimias a legendarios caciques. Sin embargo, en *Las figuras del habla misionera* el mismo autor se encarga de derribar esta hipótesis debido a que las circunstancias históricas hacen improbable tal hecho, y argumenta largamente que Oberá significa, más o menos, ‘resplandeciente’. Sin embargo, en su narrativa, nuestro autor prefiere las figuras épicas de caciques bravíos. Lo cual no es un misterio revelado por nosotros, el propio autor en *Érase una vez un cacique de nombre Oberá* asevera:

⁹ Aquí seguimos el término propuesto por Marc Angenot.

...dejo para los investigadores, aficionados a la historia ciencia, la tarea de allegar los elementos probatorios [a saber, de la existencia de un cacique que haya poseído el nombre de Oberá]. Yo solamente hago historia-relato, es decir, un cuento. (*Paisaje de luz...*, p.93)

En *Malinche*, cuento de *Tierra encendida de espejos*, se narra los inconvenientes ardores entre Hernán Cortés y la india náhuatl de legendarias inteligencia y hermosura. La acción sucede ya en tiempos de la conquista, es decir, no alude a un tiempo precolombino legendario y remoto; sin embargo, su punto de referencia es una de las culturas originarias más importantes de América, una estirpe noble que alguna vez había sido poderosa y que poseían los conocimientos de las matemáticas y la arquitectura.

La última referencia que mencionaremos es *La mariposa de Obsidiana*. En una nota “del AUTOR al EDITOR”, previa al inicio del relato, leemos:

“...advirtamos al lector que, en la concepción cosmogónica de los pueblos nahuatl, *la mariposa de obsidiana* representa nada menos que a la Madre Luna”.

No importa tanto el argumento de este cuento de intención policial, como el arma homicida. El asesinato fue llevado a cabo por un especialista en culturas precolombinas que había traído una flecha náhuatl de un reciente viaje a México, y que por el valor histórico de la pieza no se atrevió a deshacerse de la evidencia.

En resumen, Amable también participa del eje precolombino con unos cuantos relatos. Misiones y toda América no es que no posean un pasado de nobleza: hay antiguas y documentadas razas de aborígenes, previos a la conquista –o durante, como en el caso de Malinche, sensual conquistadora del gran conquistador- que tuvieron lenguaje, cosmogonías, imperios, ciencia, bravura.

El eje Guaranítico

Hugo Amable era un curioso investigador del lenguaje. Él mismo se denominaba lingüista y dialectólogo. Su obra, *Las figuras del habla misionera* es la mejor evidencia.

Nos interesa ver en este apartado de qué modo aparece la lengua guaraní en la narración de Hugo Amable. Anteriormente, notábamos que esta lengua aborígen era estudiada prácticamente como una lengua muerta, no por desidia de los investigadores, sino por el registro académico-erudito del tratamiento del guaraní, ya que las investigaciones no se dedicaban tanto a su producción para la comunicación cotidiana, sino un repertorio léxico vinculado a los mitos o más o menos usuales en intercambios menos formales.

En su ensayo dialectológico *Amable* se concentra más en las particularidades de las palabras de uso habitual, que se entremezclan con el castellano en la vida diaria.

En el ya citado relato *Destinos* los personajes se trenzan en una amistosa discusión cuya polémica es desatada por la forma apropiada de un vocablo: Meláfiro, en un momento dice ‘curuvicas’, mientras que el narrador asegura que en entre Ríos se dice ‘cruvicas’. Tiempo después de este episodio el cordobés hace su investigación:

Tomé el papel arrojado por Meláfiro. Eran anotaciones extraídas de un diccionario de guaraní (...) La escritura decía: **curuví**: fragmento, trozo; **itá curuví**: guijarro. Y seguidamente **Curuvity**: montón de fragmentos; **itá curuvity**: pedregal (...) efectivamente el cruvicas entrerriano y el curuvicas misionero derivan del mismo vocablo guaraní: curuví. (*Destinos*, p. 38).

No deja de ser ésta una referencia erudita. Si bien la cuestión se inicia en el relato por las diferencias regionalistas, el árbitro de la discusión termina siendo un diccionario, y como ha advertido Bajtín, la palabra de diccionario es palabra neutra, carece de significado (o los tiene todos, lo que es lo mismo) pues está desprovista de su contexto de enunciación, es una unidad lingüística, no de la comunicación discursiva.

Más adelante, en el cuento *Cuidado con el tigre*, publicado en el libro de 1.985, encontramos esta referencia más bien de carácter ilustrado:

¿Debo aclarar (...) que Iguazú es agua grande, gran cantidad de agua?... Y si lo hago, no he de omitir el detalle de su grafía: i guasú, o formando un solo vocablo: iguasú, pero siempre con ese (s), ya que entre los guaraníes el sonido de la zeta (z) era desconocido. La i es gutural, de muy difícil pronunciación para el hispanoparlero. (*Paisaje de luz, tierra de ensueño*, p. 13.)

Tanto como en la cita anterior la presencia del guaraní está mediatizada por una voz académica. En el caso anterior, un diccionario; en éste, lingüista y dialectólogo.

En uno de los apartados de *Las figuras del habla misionera*, cuyo título es **Preponderancia del guaraní** (pp.38-45) Amable hace referencia a la toponimia de Misiones. Allí expone la nomenclatura de accidentes geográficos y localidades: conviven las que recibieron fundación por los colonos europeos (Wanda, Krieger, Puerto Helvecia, colonia Liebig), con las bautizadas por los jesuitas (San Ignacio, Santa Ana, Apóstoles) y las que denuncian netamente su origen guaraní (Garupá, Iguazú, Garuhapé, Panambí). En muchos de sus relatos Amable apela a este conocimiento, a veces, como veremos, en tono humorístico.

Tres cuentos fantásticos del escritor acontecen en asentamientos con nombres de sonoridad inconfundiblemente guaraní: **El Urumbé** (*Corporización*), **Cuimba’e** (*La higuera*

de *Cuimba'e*) y **Los guatambúes** (*Los guatambúes*). Éstos son nombres de ficción de asentamientos en medio de la selva, al igual que **Ñangapirí**, en donde mediante un procedimiento de inteligencia policíaca se desarticula a un manosanta estafador, aunque no se trate de un relato policial como sí pretende ser el cuento *La mariposa de obsidiana*, cuya ubicación es **Capibara Cué**. Por su parte **Ruvichá** aparece con frecuencia. Más adelante, en el eje prehistórico, hablaremos de este nombre ideado por Amable para disfrazar a su Oberá.

Dos palabras de origen guaraní bautizan, en relatos diferentes, un hotel y un barrio, (cuyas intenciones humorísticas veremos oportunamente). El hotel *Guaúnte* aparece en el relato *Destinos*, ya citado. *Guaúnte* es una variación de *guaú*, vocablo que significa 'mentira' o 'falso'. En este caso se trataría de un lugar de alojamiento con pretensiones de hotel. Nos dice el narrador:

Nos alojábamos en una pieza de madera del "Hotel Guaúnte". Lo de hotel era un eufemismo; pero para el pueblo de Ruvichá era aceptable...

El barrio al que aludimos aparece en el cuento *La geopolítica*. Éste recibe el nombre de **Mboyeré**. Mboyeré significa mezcolanza y su uso es más bien despectivo, ya que habitualmente se usa para designar situaciones de desorden o descontrol.

Pocas, escasísimas veces aparecen vocablos del guaraní en boca de personajes. Por lo general el narrador menciona algunas como *caté* (fino, refinado), *caú* (borracho), *cuña pirú* (mujer flaca) *ñacaní* (especie de culebra), *yarará* y *ñanduriré* (especies de serpientes muy venenosas), *isipó* (liana) *payé* (brujería) o hace decir a Meláfiro: *ndaipori pirá piré*, que significa *se acabó la plata*, y que lo usan incluso los que no entienden una palabra de guaraní en situaciones cotidianas, lo cual siempre descomprime la presión de una situación tan poco alentadora como la de quedarse sin dinero. En relación a este dicho expresado por Meláfiro, Amable incluye al final del relato unas notaciones, en las cuales aclara algunas palabras utilizadas, entre las que se encuentra ésta que comentamos, de la siguiente manera:

NDAIPORE PIRÁ PIRÉ: del guaraní, no hay dinero; no hay fondos; no tenemos plata. Expresión muy usada en toda la provincia de Misiones (*Destinos*, p. 83).

Finalmente, en el cuento fantástico *Los guatambúes*, un personaje dice:

-Añá membí...Emombé'u coa nde yaripe (contáselo a tu abuela)...
Yaguá hasí (perro rabioso)... Tepotí tarobá (loco de m...)

Luego añade el narrador que éste personaje era "hijo legítimo de estas tierras", es decir un guaraní. Éste es el fragmento más largo que encontramos en esta lengua, y como se ve,

tiene las oportunas traducciones hechas por el narrador entre paréntesis (a excepción de *Añá membí*, que literalmente significa hijo del demonio). Hay algo notorio en este fragmento: no parece haber relación entre cada frase. Ello responde al argumento del relato, el cual resumimos brevemente. La acción transcurre en el asentamiento Los Guatambúes; allí el tiempo se ha detenido, todos los pobladores lo notan pero no tienen manera de escapar del pueblo. Una tarde el protagonista, al encontrarse escribiendo hace una observación saussuriana: las palabras se hilan en el tiempo y en el espacio. De modo que el protagonista supone que la manera de escapar de esa eternidad es mediante el lenguaje en movimiento. Entonces hace tomar a su ayudante un altavoz, y mientras que se arroja por un tobogán el “hijo legítimo de estas tierras” tiene como función decir cualquier cosa por el altavoz.

En resumen, ¿de qué manera aparece el guaraní en los relatos de Hugo Amable? Ciertamente no como lengua viva, en boca de personajes que se comunican, sino como una lengua digna de ser estudiada de modo académico, cuyos restos perviven nombrando accidentes geográficos (y en los relatos de Amable en cuentos fantásticos, sitios perdidos en medio de la selva) o bien en situaciones que despiertan simpatía.

Con esto no queremos decir que Amable despreciara la lengua guaraní, sino que su narrativa adhiere al ideologema que encontrábamos al comienzo de este trabajo. El guaraní forma parte del patrimonio cultural, pero de ningún modo de la vida cotidiana sino en sus restos, análogamente a las reducciones jesuíticas; o bien, mezclado con el castellano en pequeños salpicones regionalistas.

Finalmente, nos parece oportuno transcribir parte del **Apéndice II**, aparecido en *Las figuras del habla misionera*, en la cual nuestro autor discute con Víctor Verón una cuestión de etimología guaraní:

Víctor D. Verón replica en la revista Eldorado una etimología diferente, que estimo debe ser conocida por el lector. Advierte allí sobre la necesidad de las vocales guaraníes, “que pueden ser naturales, nasales, guturales o gúturonasales. Por lo visto todos aquellos que trataron de hallar la etimología de la muy misionera palabra “sapecar” cayeron en la misma trampa”.

Nosotros conocíamos esas variables de vocalización. Si hemos errado (según criterio de Víctor Verón), ha sido por atenernos a opiniones que suponíamos mejor informadas por ser oriundas de misiones. Seguidamente, agrega el refutante:

“No es necesario buscar y “dar un significado” a una palabra que ya lo tiene por llevarlo implícito, tal ocurre con todas las voces de las lenguas monosilábicas. En primer lugar, “sa” no significa “ojo”, y “pecá” (que tampoco significa “abrir”) se ha confundido con “pecä” (nasal). Para mejor comprensión damos nuestro análisis:

SA - Poner algo en acción, originar movimiento. Fuerza interior puesta de manifiesto; etc.

PE - Superficie, ras de las cosas; etc.

CÄ - Seco; secar. (nasal)

Como se ve la palabra dice casi literalmente: “secar superficialmente”.
“semisecar”...

(De la Revista ELDORADO, septiembre de 1.977, año 1 Nro. 7)

(*Las figuras del habla misionera*, p.178)

Una vez más destacamos la importancia de la discusión acerca del guaraní en el discurso intelectual misionero. También deseamos subrayar eso mismo, el tratamiento académico que recibe esta lengua.

El eje Jesuítico

Conocida es la valiosa labor de los jesuitas. La obra de Amable no deja de reconocerlo, y además, cabe agregar que aparecen en algunos relatos suyos, temáticas vinculadas a los evangelios.

En *Obstinación fatal* se narra la muerte de una indígena, madre de un cacique, a causa de su negativa de convertirse a la fe cristiana. El destino de la anciana, su rebeldía y el título del cuento parecen confirmar un castigo divino. Leemos en el texto el siguiente diálogo:

- ¡Castigo del cielo, por despreciar el bautismo!- exclamó el ayudante del Padre Doménico.

- No repitas eso, hijo. Sólo Dios sabe cómo y por qué- replicó el sacerdote
(*Paisaje de luz...*, p.66)

El ayudante atribuye la muerte de la anciana a un castigo divino, por rechazar al cristianismo como fe. Sin embargo, el sacerdote responsable de la reducción reprime esta manera vengativa de pensar. La figura del jesuita es una figura bondadosa. Bondadosa y abnegada: “Sólo cuatro misioneros para más de cinco mil aborígenes”, leemos casi al inicio del relato. Y poco más adelante:

Trabajaban día y noche, sin descanso. Al tiempo que enseñaban, aprendían: aprendían a manejar, a dominar la lengua de los guaraníes; se interiorizaban de los hábitos preexistentes (...) se enteraban de sus miedos y supersticiones, para combatirlos con efectividad. (Op. cit., p.62)

Trabajo sacrificado, humildad, obra civilizadora, son los conceptos que parecen desprenderse de las oraciones yuxtapuestas que acabamos de citar. Nada de imposiciones. Hacia el final del relato leemos también:

Alguien de los notables del pueblo, díjole a *Paí* Doménico:

-Una entre miles. Insignificante naufragio, Padre, en comparación con las muchas almas que **ustedes han salvado**.

-Un alma vale tanto como miles. “Habrá más alegría en el cielo por el alma de un pecador que se convierte...”

-Lo sé, Padre; pero ¡a qué afligirse por lo irreparable! Si dios nuestro Señor así lo dispuso...

Quizás este vecino tuviera razón, pero no dejaba él de sentir una profunda pena por la desgracia. Y **con él todos los misioneros**. El domingo siguiente Paí Doménico y Paí Laurentino impetraron en la misa por el alma de la desdichada. (Op.cit., p.66). [Los destacados son nuestros.]

Hemos destacado las palabras del texto porque hay en ellas una generalización: no se trata de la particular labor del Padre Domenico, sino de la tarea jesuítica toda. La figura del sacerdote misionero no posee mancha.

Por otra parte en *La intrepidez del amor* hay tres protagonistas: Isabel, ‘nombre cristiano de quien fuera Araivotí’ -explica el narrador-, el alférez Álvaro Alonso de Figueroa y el Padre Diego. La acción se ubica en la reducción Jesús María. En este relato se describe la función de los jesuitas:

...los padres de la Compañía, quienes catequizaban, educaban y protegían a los indios. A veces los protegían demasiado. Sobre todo a las indias, a las que no podían los soldados arrimarse sin previa autorización (y discreta vigilancia) de los sacerdotes bajo cuyo cuidado estaban. (*Tierra encendida de espejos*, p. 13)

Además de observarse esta regularidad discursiva que venimos destacando (a saber, la figura protectora y civilizadora de los jesuitas), en el padre Diego se subraya su perfil filantrópico. Brevemente el argumento del relato es el siguiente: el Alférez e Isabel mantienen un romance furtivo, el cual se devela cuando en un ataque de indios salvajes a la reducción la indígena pelea a la par de los demás indios y de su amado, no resistiendo la idea de que éste pueda perecer en la batalla. Luego de esto, se legitima el amorío y la pareja se une en casamiento y engendra un niño. Sin embargo, de Figueroa debe partir a España, y el padre se muestra sumamente preocupado por que el marido de Isabel no regrese, dejando abandonados a su mujer y a su hijo. Esta preocupación tiñe buena parte del relato, en la que el sacerdote jesuita pregunta una y otra vez al alférez si regresará velando por el honor de la india convertida.

Paralelamente vinculada a los jesuitas, hallamos dos textos de clarísima evocación católica. El título del que haremos referencia en primer término, ya nos dice mucho. *Caridad* parece ubicarse en un tiempo de dictadura militar. En el texto se habla de un grupo de hombres y mujeres encabezados por el **Hombre**, en el cual se identifica a Cristo: “El Hombre tiene barba y una abundante cabellera, distribuida armoniosamente a

ambos lados del rostro”, a quien siguen una mujer “en la que se advierten huellas de haber amado mucho”, un pescador de río, un alfarero descendiente de aborígenes y un poeta de provincia, quienes visitaban a los enfermos. Al apartarse el grupo, la mujer, que era en extremo pobre, se dirige a su casa donde esperaban sus hijos para comer. En el camino “aparecen vehículos blindados. Frenados en seco”, cuyos ocupantes secuestran a la mujer. El *Hombre*, enterado del asunto, ordena que sus seguidores saquen de la casa a los hijos de la mujer y los alimenten diciendo: “Esta mujer ha entregado su tiempo, su dinero... su vida”. Estas palabras son la repetición del evangelio de Marcos, el cual se intercala en cursivas en el relato, junto a la voz del narrador.

El otro relato del mismo libro, vinculado a las Escrituras es *Los primeros*, título que alude a los testigos del primer milagro de Cristo: el de la transformación del agua en vino en las bodas de Caná. El relato es narrado por un sirviente que trabajaba en la atención de los invitados. La trama descubre poco a poco las referencias bíblicas y hacia el final, sin que antes apareciera alguna mención directa de la catequesis cristiana se lee en el último párrafo:

...cuando el Maestro obró su primer milagro en Caná de Galilea, nosotros fuimos los primeros en saberlo... y en beneficiarnos. Nosotros, los criados. Nosotros, los pobres, los tristes, los desvalidos, los enfermos... (*La mariposa...*, p.121)

El procedimiento narrativo para este relato es conocido: la relectura (o ‘renarración’) de un relato ampliamente conocido, narrado desde otro punto de vista diferente al de su antecesor. El cuento bien podría finalizar con los primeros puntos suspensivos y cumplir con el procedimiento literario sin problemas. Sin embargo el narrador subraya el mensaje cristiano: los primeros siempre serán para el dios de los cristianos, los pobres, los enfermos, los desvalidos.

Para concluir con esta sección diremos, entonces, que si bien los relatos referidos a los jesuitas no son abundantes en los libros de Amable, las referencias que aparecen no son menores y coinciden con un perfil inmaculado de los jesuitas, se acentúan los aspectos que tienen que ver con la protección, educación, bondad y abnegación; mientras que en otros relatos las referencias bíblicas destacan los valores más positivos del cristianismo católico.

Eje geográfico

La publicación de las obras narrativas de Hugo Amable se inicia con el libro *Destinos (cuentos)*, en el año 1.973¹⁰. A éste le siguen *La mariposa de obsidiana* (1.978), *Tierra encendida de espejos* (1.981) *Paisaje de luz, tierra de ensueño (cuentos misioneros)* (1.985), *Rondó sobre ruedas-La saga de Renomé* (1.992) y *La inseguridad de vivir y 20 cuentos sutiles* (1.999).

En todos estos libros, su autor ejercita las variadas posibilidades que permite el género cuento (cuento fantástico, costumbrista, policial, etc.), así como estilizaciones de relatos pertenecientes a los géneros discursivos primarios¹¹, como la anécdota. Ahora bien, ¿qué relación guarda la elección de ciertos géneros narrativos y sus recursos en el aporte a una construcción identitaria misionera?

El primer relato del libro de 1.973 no aparece bajo el rótulo de cuento. Su autor lo presenta como una *novela corta, poco ejemplar* (aunque el subtítulo que aparece en la tapa, entre paréntesis, sea *Cuentos*). Este relato está escrito en registro realista y narra los avatares de dos aventureros -uno, el narrador, entrerriano; el otro, el co-protagonista, de origen cordobés- que procuran “salir de pobres”, luego de haber llegado a Ruvichá (nombre de ficción con que Amable bautiza a la mediterránea localidad de Oberá, donde se había afincado).

En una de las primeras páginas de este texto, Meláfiro, el cordobés, se queja del frío sostenido que vienen soportando (cuando se inicia el relato es 1º de agosto), y alude a cierta fama de eterna primavera que supuestamente se vivía en la provincia. Su interlocutor inmediatamente lo interpela, haciendo que el primero rectifique sus palabras:

...y en seguida expresó, a modo de disculpa por lo que había dicho:
-Bueno... No debemos quejarnos de Misiones. **La verdad es que tiene un clima hermoso. Este frío es pasajero ¡Y qué paisaje, hermano!** (*Destinos*, p.22.) [El destacado es nuestro]

En estas palabras se puede detectar más que una enunciación convencida, una intención de auto-convencerse. En este sentido, el paisaje singular y el clima de fríos poco rigurosos van a ser, en ciertos cuentos, un tópico discursivo recurrente para destacar las bondades de la provincia. Además, apreciaremos más adelante que el clima y el paisaje no se valoran como

¹⁰ Sin embargo, en el Prólogo de este ejemplar el autor advierte que “Este puede ser mi primer libro. Quizás el segundo (...) Después de haberme iniciado con los arrestos de la juventud, estuve largos años alejado de las letras.” Desconocemos la existencia de un libro anterior a éste, pero evidentemente Amable ya había publicado sus relatos por otros medios, antes de finales de la década del '60.

¹¹ En esto seguimos a Bajtín y su valiosa distinción entre géneros primarios y secundarios, y la capacidad de éstos de absorber aquéllos.

realidades intrínsecas y por de por sí positivas, sino que se debe mantener una actitud discursiva hacia ellas, pues pareciera que no se puede desdeñar a la provincia ni referirse a ella despectivamente, ni a su clima ni a su paisaje. Hablar bien de Misiones es un deber, ella es la tierra del trabajo, de los paisajes encantadores, de los fríos pasajeros que son la excepción a la regla de la eterna primavera.

En el mismo relato, el narrador compone una pomposa descripción del paisaje:

Anduvimos varias cuadras (...) mientras nos solazábamos con el magnífico espectáculo que ofrecía la ciudad bajo los esplendorosos rayos del sol, con sus calles onduladas y el intenso verde de plantas y árboles bordeándolas. La multiplicidad de colores y matices, desde el vivo color de la tierra a la transición de celestes en el cielo; el variado juego de proteicas formas; el entrecruzamiento de líneas, daban pábulo a la belleza del paisaje. (Ídem, p.44)

Evidentemente, no se trata aquí de una mera descripción sino de una exaltación del mismo, no parece haber tanto un interés estético por la descripción cuanto un entusiasmo por pintar un cuadro mediante las imágenes visuales (*esplendorosos rayos del sol, calles onduladas, intenso verde, colores y matices, el color vivo de la tierra, celestes en el cielo, proteicas formas, entrecruzamiento de líneas*, y la misma palabra *paisaje* que remite a una concepción visual.) Nos encontramos ante una postal de Misiones o mejor aún, ante un cuadro de Zygmunt Kowalski, pintor de origen polaco asentado en la provincia y célebre por su pintura paisajística, a quien mencionáramos anteriormente.

Continuemos en este mismo relato con otra referencia hacia el paisaje misionero. Según el narrador, los protagonistas se conocieron en un vuelo realizado desde Posadas a Ruvichá. De ese viaje queda una nueva exaltación del paisaje, pero desde el aire:

...Paisaje inédito. Único. No lo digo con relación a lo que pueda apreciarse desde tierra, naturalmente. He visto desde el aire otros paisajes, de llanura, de sierra, de ciudad y de campiña; pero como el misionero ninguno (...) Insisto en que como el paisaje misionero no he visto otro.

Los primeros tramos del vuelo permitían ver un paisaje no muy distinto del de Corrientes; en algunos puntos hasta encontraba similitudes con el entrerriano. Más adelante y, sobre todo cuando el aparato se acercaba a Ruvichá, se apreciaron perspectivas deslumbrantes. En el cielo resplandecía toda la gama de azul, desde un azul celeste en torno, hasta un azul brumoso en la lejana línea del horizonte. Abajo predominaba el verde de variados matices. Los retazos de monte con sus árboles añosos, eran de un verde oscuro. A trechos irregulares se distinguían superficies glaucas, que indicaban cultivos nuevos, o bien vegetación silvestre de reciente data, con abundancia de maleza que en lenguaje regional se denomina capuera. Y por entre el verde de los vegetales,

cual cicatrices de un inmenso látigo, ondeaba la línea purpúrea de los caminos y picadas. ¡Oh, maravillas de la tierra bermeja! (p.34)

Cabe destacar aquí varios aspectos de esta descripción: en primer lugar, lo que señalamos antes en cuanto a la exaltación mediante recursos visuales: la variedad de verdes y celestes, la ondulación de los caminos y su coloración; en segundo lugar, los arrebatos líricos del narrador: tierra *bermeja*, línea *purpúrea* de los caminos, superficies *glaucas* o bien la imagen comparativa ‘cual cicatrices de un inmenso látigo’, además del remate tan líricamente exclamativa; en tercer lugar, la descripción no se realiza desde un punto de vista cualquiera, sino desde el aire. Se trata de un punto de vista privilegiado con el que parece enunciarse que la belleza misionera maravilla desde cualquier ángulo.

Sin embargo lo dicho, en este cuento primero de toda la obra de Amable es donde mayormente aparecen referencias de este tipo con respecto al aspecto geográfico de Misiones. Encontramos en su libro del año 1.985 una referencia a los *maravillosos paisajes misioneros*, en el cuento *Cuidado con el tigre*. En el resto de sus relatos, lo geográfico se vincula la fertilidad de la tierra, cuando aparece, ligadas a la economía agraria. En *Andrés*, también en registro realista, cuya acción se ubica en Oberá, leemos:

...nadie sabía a ciencia cierta cómo se había iniciado la locura del té (...) La prosperidad que alcanzaron en poco tiempo los primeros tealeros, incitó a otros a disponer de algunas hectáreas para probar con el nuevo producto, hasta entonces considerado exclusivo de las tierras orientales. (*Destinos*, p.115).

Por otro lado, en el relato *Ese día perdido*, perteneciente a *Tierra encendida de espejos* hay una referencia similar a la recién citada:

Yo iba a visitarla en lo que llamaba su vergel: una casa en la chacra, una casa bajo el cielo, rodeada de árboles, de flores de murmullo. Antes de conocerla la colonia era para mí un espacio indefinido, con plantaciones de té, de tabaco, de tung... un lugar de trabajo rudo, de producción muy remunerada para sus dueños. (*Tierra encendida de espejos*, p. 87)

Cuando analizamos las revistas culturales notamos que las alusiones al aspecto geográfico de Misiones, se disponían de dos maneras: o un edén abundante de maravillas naturales, o bien la selva inhóspita y brava representaba un sitio de fertilidad, esfuerzo y ansias de progreso, lo cual llevaría a la domesticación de ese entorno para poder habitarlo con las comodidades de la vida moderna, o en términos propuestos por Deleuze y Guattari, el espacio estriado generándose a partir del espacio liso de la selva. En estos fragmentos citados, Amable se acerca más -aunque relativamente- a la segunda visión. La primer

descripción esquiva todo salvajismo, las calles están *bordeadas* por árboles y plantas, es decir, no interrumpen el tránsito; en la segunda, además de mencionar la prosperidad de algunos plantadores de té se dice que otros dispusieron algunas hectáreas para cultivar el producto, es decir hectáreas de su propia chacra, lo cual significa el espacio organizado como hogar y como medio de subsistencia económica. En el tercero, la casa de la colonia es ya un *vergel*, es decir, el espacio selvático domesticado.

No en vano leemos, luego de la descripción pictórica que citáramos más arriba las siguientes reflexiones del narrador:

El paisaje no existe sin el hombre, porque el paisaje es la repercusión de un orden de seres y de cosas en el espíritu del hombre; seres y cosas naturales, fundamentalmente, pero también incluye, en ciertas circunstancias, elementos de la creación humana. (*Destinos*, p. 44)

Creemos que este interés por el aspecto más organizado del paisaje por sobre el costado de tinte más romántico que es la de la selva virgen y vigorosa e infinitamente fértil, responde a una inclinación más centrada en la vida urbana que es más frecuente en sus relatos. Uno de los motivos para esta elección es la participación de Amable en el crecimiento de las ciudades que se iban formando, tales como Oberá y Posadas, en las cuales, lejos de la ruda vida agraria, el escritor participó en las arduas tareas de la educación, la comunicación y la difusión cultural. Esta predilección, además, se hace evidente en su anteúltimo libro, *Rondó sobre ruedas-La saga de Renomé* (1.992), cuando en el cuento *Camino desviado* el narrador expresa:

Hay dos cosas que el escritor no debe intentar: el comercio y la agricultura. Dignísimas las dos; pero no son para el escritor, para el poeta. Esto ocurrió cuando yo vivía en la colonia. Vano intento. Lo único que el escritor debe cultivar es su intelecto. Y cosechar emociones; ni yerba, ni té, ni tabaco, como yo pretendía. (*Rondó sobre ruedas-La saga de Renomé*, p. 31)

El comercio y la agricultura son, en Misiones, dos caras de la misma moneda, particularmente en las localidades que no son Posadas (donde se concentra el quehacer burocrático). La tendencia de Amable se dirige más hacia el aspecto urbano de las localidades que fueron conformando el mapa de Misiones, enfatizando las ideas de progreso material y urbanístico. Así, en unos cuantos relatos se pueden hallar las alusiones a esta prosperidad. Veamos algunos ejemplos:

Ruvichá había alcanzado la categoría de ciudad. La población no era numerosa; pero sí, activa, emprendedora, audaz. Con esa audacia de los aventureros. Todo era nuevo, todo se estaba haciendo. Miraba hacia el futuro. Miraba hacia el futuro con ansias de progreso (*Destinos*, p.25).

...No era porque Ruvichá careciese de ímpetu progresista. Todo lo contrario; Ruvichá había surgido en un imprevisto y había crecido desmesuradamente en corto lapso. Para estar acorde con su adelanto, había exigido medios de comunicación. (ídem, p.75)

[En referencia a Oberá] ...más ciudad que antes, tanto por su crecimiento edilicio (consecuencia del aumento demográfico), cuanto por sus arterias, la lenta pero ininterrumpida construcción de cunetas y cordones de cemento, las veredas de mosaico, el parsimonioso empedrado de sus calles (tipo brasilero), el alumbrado público, la emisora radial... (Andrés, p. 119)

...una sociedad advenediza, pujante por imperio de las circunstancias, inevitablemente superficial, con las virtudes (...) y defectos (...) de toda pequeña comunidad en explosivo crecimiento. (*La fotografía*, p.81)

Los relatos *La fundación* y *Las cunetas*, del libro *La mariposa de Obsidiana*, obedecen a esta tendencia, por cuanto enmarcan las historias en relación a las ideas de progreso, ambos de Oberá. En el primero, se relata la intención de establecer una fecha de fundación para lo que ya era una ciudad. En el segundo, el protagonista es un empleado municipal que por una confusión se encarga de la inspección de la construcción de cunetas que se estaba llevando a cabo.

Ahora bien, la gran mayoría de estos cuentos de clima urbano, tanto como aquellos de los que extrajimos las referencias positivas del paisaje están escritos en clave realista. Claro que Amable no desconocía la tradición quiroguiana. De modo que los cuentos en donde entra a tallar lo fantástico parecen solicitar de un paisaje y de un clima favorable al ambiente de tono irreal. En el relato *Sol, hp, y vértigo* el protagonista sufre un accidente a causa de los delirios provocados por el calor opresor:

¡Cómo quema este sol! ¡Y qué calor sofocante!...Baja presión y humedad. Va a llover, seguramente. ¡Ufa! Así es Misiones...¹² (*Destinos*, p.103)

En *La higuera de cuimba'e*, relato que hace referencia a una planta que parece conducir a otra dimensión, leemos:

Sopla el viento norte. Presagio de tormenta; de temporal, de lluvia. Lo peor sería que siguiera el viento sin que la atmósfera se descargara. Entonces sí que voy a sentirme mal. Porque la persistencia del viento norte, con su secuela de humedad y baja presión me altera los nervios, me indispone, me causa dolor de cabeza. (*Tierra encendida de espejos*, p.19)

También *Corporización* (en *Tierra encendida de espejos*), otro cuento fantástico en el que se materializan elementos del pasado pero que son invisibles se ubica en 'un sitio apartado y oculto de lo que aún resta de la selva misionera'. Del mismo tono es *Maldita*

¹² En el original se lee "Así en Misiones". Sin embargo creemos que se trata de un error de imprenta.

Mboisi (y del mismo libro) que ocurre en la noche de una jornada de clima tormentoso, en una ‘humilde casa, situada a orillas del monte’. Transcribamos algunos pasajes en los cuales aparecen clima y geografía ambientando el relato fantástico:

Otra jornada agotadora. Sigue, para peor, el mal tiempo (...) Pasa el mediodía con su almuerzo frugal. La siesta está pesada. Ella se va con la ropa al arroyo, allí cerquita, entre el monte (...) El nublado se cierra, la tarde se oscurece (...) La tarde, encapotada, se con funde con la noche. El cielo se precipita en truenos y relámpagos. Un rayo cae delante, entre los árboles.

Basten estos pocos ejemplos, para que podamos seguir con la observación de los otros ejes mencionados. Pero antes de continuar, concluyamos esta parte del análisis proponiendo que Amable, adhiere a una visión del paisaje misionero más bien organizada, antes que al aspecto más crudo de la vida selvática. Cuando se trata de mostrar ciertas realidades de la vida cotidiana, ésta no es la vida de los pioneros (los primeros inmigrantes, los mensúes, etc.), sino de la población con la que él mismo compartía relaciones diariamente, de esa sociedad en la que la gran mayoría no era originaria. De modo que, el paisaje para Amable constituye un espacio que posibilita la vida urbanizada y sea una muestra de progreso. El ambiente más cruel forma parte de lo fantástico, de la leyenda o del mito.

Para finalizar este apartado, diremos que entre 1.973 y 1.999, Hugo Amable publicó seis libros de cuentos. A Misiones había llegado a principios de los '60, muy probablemente para ejercer la docencia. A su llegada, recién había pasado una década de la provincialización de Misiones. Como demostramos en nuestros primero apartados, entre las décadas del '70 y del '80 se evidenciaron al menos cuatro ejes discursivos que propiciaran una identidad común a los habitantes de la provincia, la cual poseía escasísimos pobladores originarios. Era necesario establecer un capital simbólico que permitiera a inmigrantes europeos, inmigrantes internos que provenían de otras provincias una identificación con la nueva provincia, sobre todo considerando la ‘peligrosa’ cercanía de otras dos naciones fronterizas, Brasil y Paraguay, así como la lejanía del Río de la Plata, centro de la Nación argentina. Nuestra hipótesis fue que los ejes que podrían configurar un discurso de lo auténticamente Misionero no estaba vinculado a motivos raciales o culturales, sino a: 1) un pasado *prehistórico* (o sea, remoto, lejano, legendario) común, el de las grandes estirpes precolombinas; 2) un pasado *histórico* (es decir, un pasado científicamente comprobable) que proponía a los jesuitas como introductores de ‘lo espiritual’ y la civilización de ‘los bárbaros’

mediante las pacíficas armas de la fe y la caridad cristianas; 3) el tratamiento erudito de la lengua guaraní, herencia también de los estudios realizados por los jesuitas, pero que hace caso omiso a vitalidad de dicha lengua; y 4) la singularidad de una geografía prodigiosa, pero difícil, a la que había que dominar con esfuerzo para lograr extraer de ella el bienestar material, perseguido sobre todo por los inmigrantes que habían perdido ese bienestar tras la guerra. O bien, la otra manera de ver a Misiones, como esa geografía ya dominada, cuadriculada, domesticada, estriada, urbanizada, apta para la vida ciudadana y sus instituciones.

Aquí quisimos comprobar si Hugo Amable había participado de alguna manera en esta construcción identitaria.

Hemos visto que ha contribuido, con algunos de estos parámetros discursivos más que con otros. O, por decirlo con mayor justeza, ha contribuido con todos ellos, pero cuantitativamente dedica más pasajes de sus relatos al eje geográfico que al precolombino, por ejemplo. Además, su interés mayoritario se concentra en los estudios lingüísticos sobre el guaraní, y en sus relatos adquiere un matiz más erudito que de lengua viva.

Vimos también, que en sus primeros libros la naturaleza no aparece sino como medio de bienestar, domesticada por el hombre y el cultivo de la tierra se relaciona directamente con el comercio de los productos del agro. Es decir, no se trata de una naturaleza fecunda pero montaraz (que fue la que encontraron los primeros inmigrantes) sino de una naturaleza más urbanizada. Sin embargo, los cuentos más bien fantásticos de Amable tienen como marco una naturaleza más salvaje y un clima que favorece más el ambiente para la presencia de lo extraño

La imagen de los misioneros jesuitas aparece con los requisitos propios del discurso del momento. No hay que dejar tener en cuenta que Amable tenía un vínculo estrecho con el Instituto Superior de Profesorado Antonio Ruiz de Montoya, dependiente del Obispado de Posadas. Amable fue docente allí y la editorial del Instituto publicó algunas de sus obras, entre ellas, la segunda edición de sus *Figuras del habla Misionera*.

3. La Máquina Literaria y las figuras del escritor

La obra narrativa de Hugo Amable, en una primera mirada, no evade algunas formas y temáticas propias de la literatura (novela corta, cuento y dentro de éste subespecies policial, fantástico, realista, etc.). Pero además, se incluye dentro una literatura del margen nacional, provinciana, en la cual suele destacarse lo pintoresco del paisaje, las particularidades dialectales, el costumbrismo, etc. Por lo tanto, sería factible

ubicar a cada relato en un determinado espacio dentro de la *máquina* literaria, o sea clasificarlos, ya que como aseveran Deleuze y Guattari, *la segmentariedad siempre aparece como el resultado de una máquina abstracta* (Deleuze-Guattari; 2.002; 217). Al mismo tiempo, estos autores diferencian dos clases de segmentariedad: por un lado, la *molar* de las clasificaciones cristalizadas que permiten la realización de cuadrículas organizativas; y la *molecular* de los movimientos que escapan, que se cuelan por los intersticios de las cuadrículas. Afirman éstos, además, que no es posible considerarlas separadamente: si hay una segmentariedad endurecida es porque en algún momento esos elementos ahora solidificados se movieron desde otros espacios. (Cf., ídem, 218).

En este, sentido Hugo Amable pertenecía a la *máquina cultural* tanto como productor, investigador y burócrata. Aquí nos serán útiles las figuras de *écrivains* y *écrivants* a las que hace referencia Roland Barthes (postulados un tanto ingenuamente por Edward Said¹³ como intelectual comprometido en oposición a intelectual funcional), para dar una dimensión más concreta de la figura de un escritor de literatura, que además fue docente e investigador.

Según Barthes, los primeros- los *écrivains* - cobrarían la forma del escritor de literatura. *El “écrivain” concibe la literatura como fin, el mundo se la devuelve como medio*, asevera. (Barthes, 2.003, 203). Además, agrega que el escritor *es el único que pierde su propia estructura y la del mundo en la estructura de la palabra* (ídem, 204). Finalmente, Barthes propone que *no hay ningún escritor que de un día para el otro no sea digerido por las instituciones literarias*. (Op. Cit., 206).

Por otra parte, está la figura del *écrivant*, que se constituye y se desarrolla junto al primero y *posee el lenguaje público* (Op.Cit., 202). Estos son:

...hombres transitivos, plantean un fin (dar testimonio, explicar, enseñar) cuya palabra no es más que un medio; para ellos la palabra soporta un hacer, no lo constituye. Vemos pues como el lenguaje es devuelto a la naturaleza de un instrumento de comunicación, de vehículo del “pensamiento”. Incluso si el “écrivant” presta alguna atención al escribir, esta atención nunca es ontológica: no es preocupación. El “écrivant” no ejerce ninguna atención técnica especial sobre la palabra... (Op.Cit., 206-207).

Hacia el final de su ensayo, Barthes expone la presencia de una tercera figura, mixtura de las citadas:

¹³ Said, Edward (1.996): “Representaciones del intelectual” en *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, pp. 23-40.

Actualmente, cada participante de la intelligentsia tiene en él dos papeles (...) En una palabra, nuestra época parece haber dado a luz un tipo bastardo: el “écrivain-écrivain” (...) Es un modelo a la vez distante y necesario, con el cual la sociedad juega un poco como el gato con el ratón: reconoce al “écrivain-écrivain” comprando (un poco) sus obras, admitiendo su carácter público; y al mismo tiempo, le mantiene a distancia, obligándolo a apoyarse en instituciones añejas que ella controla (la universidad por ejemplo)... (Op.Cit., 209-210).

Sin duda, el currículum de Amable nos muestra esta tensión entre el creador literario y el hombre público. Para más, hombre público en un territorio movedizo, un territorio caracterizado por flujos *moleculares* constantes, un territorio con identidades en conflicto, con instituciones sociales antiguas (la iglesia, el matrimonio, la educación, el club social, las oficinas públicas, los partidos políticos) que no hacen -a contramano del destino *molar* que se les ha asignado- sino acentuar ese movimiento continuo, ese fluir “entre” de los participantes de una sociedad caracterizada por lo múltiple. De modo que, en esta situación territorial, es necesario revisar las *líneas de fuga* que presentan los relatos de Amable con respecto a la institución literaria, porque como dicen Deleuze y Guattari: “*desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares*”; y más adelante los autores agregan que “*cuando más fuerte es la organización molar, más suscita una molecularización de sus elementos, de sus relaciones y aparatos elementales*”. (Deleuze-Guattari, 2.002,220).

Un amable territorio

Hugo Amable pertenece al campo de lo público a través de las diferentes labores que lo absorben hacia los espacios sociales de mayor codificación: la educación, la literatura y las instituciones ligadas a éstos. Pero, también traza *líneas de fuga* hacia su escritura, el hombre hace rizoma con el relato; los límites entre el mundo ontológico y el mundo de la ficción quedan difusos. No se trata de un previsible proceder de literatura fantástica o de las libertades que permite la sociedad de los lectores al metacuento, como podría parecer en un primer análisis. Se trata más bien de los movimientos de flujo, la segmentaridad molecular constante que se da entre las diferentes cuadrículas de la sociedad molar. Deleuze y Guattari lo advierten en la introducción de su obra:

Un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y de velocidades muy diferentes. Cuando se atribuye a un libro un sujeto, se está descuidando el trabajo de las materias y la exterioridad

de sus relaciones (...) Un libro sólo existe gracias al afuera y en el exterior.
Puesto que el libro es una pequeña máquina... (2.002: 9)

También habíamos señalado, la advertencia que hacía Barthes de que ningún escritor sobrevive como tal si no es absorbido por las instituciones literarias, es decir, por la máquina de la cultura que lo legitima y lo mantiene distante, a la vez.

Ahora bien, nos resta relacionar esas *materias diversamente formadas* y esa *exterioridad* que conforman el territorio geográfico concreto en el que Hugo Amable produjo su obra. Nos referimos, claro está a la provincia de Misiones.

Como ya se ha visto, Misiones, por su configuración histórica, social y geográfica tiene particularidades específicas y sumamente conflictivas. Su situación limítrofe, su constitución social múltiple, su pasado guaraní y jesuítico; su atributo de provincia ‘joven’ provocaron dificultades en el establecimiento de una *identidad misionera*. Hemos propuesto también que ante este conflicto identitario se establecieron diferentes configuraciones para conglomerar esta diversidad: la prehistórica, según la cual se establecía un pasado remoto, común y antiguo en las civilizaciones nativas más destacadas; la configuración jesuítica, que incluyó a la región misionera en la historia de la conquista española, por ende en la Historia argentina, e ‘higienizó’ el pasado aborigen a través de la introducción de la misión católica; y finalmente, la configuración geográfica, que proponía a la provincia como un sitio fértil y con posibilidades de prosperidad material para tanto peregrino despojado. A partir de esas configuraciones se establecieron las máquinas de la gran maquinaria estatal: las instituciones harían devenir tanto *espacio liso* en un *espacio estriado* (cf. Deleuze y Guattari, Op.Cit., 483-522), la estriada selva deviniendo urbe – *la urbe es el espacio estriado por excelencia*, dicen los autores citados-; el monte, jardín, patio o plantación; el espacio cuadrículado en chacras en torno a un centro urbano, y este centro conectado arborescentemente a otro de mayor jerarquía: la Capital. La Capital con su aparato burocrático, moderno y de segmentación dura.

Hugo Amable, nacido en Paraná, llegó a Misiones con este proceso en plena ebullición. Su territorio geográfico natal era otro: una ciudad capital con todos sus atributos, una provincia lindante con el territorio rioplatense. De modo que Amable se desterritorializa en Misiones, ubicándose en un sitio donde, como dijimos, todo es flujo, la sociedad todavía es *molecular*. Tanto es así que nuestro autor participó de la fundación de la actualmente desaparecida LT 13 Radio Oberá y la dirigió durante una importante cantidad de años. Es decir, pronto nuestro autor buscó re-territorializarse en la tierra

colorada a través de su participación en las instituciones culturales y contribuyendo a conformarlas, lo cual significa también interviniendo en el fortalecimiento de las configuraciones identitarias de sus pobladores. De modo que no resulta extraño que en su narrativa las referencias a su procedencia entrerriana sean escasísimas; es más podemos mencionarlas aquí sin temor a extendernos mucho: un cuento de *Rondó sobre ruedas*, titulado *La balsa MOP*, en el que la acción se ubica entre Paraná y Santa Fe; y dos relatos de *Destinos: Las coplas que cantaba Don Ergusto*, se ubica en la campiña entrerriana, mientras que en la novela corta *Destinos*, el narrador protagonista es un entrerriano advenedizo que progresivamente se acomoda a las condiciones de una nueva sociedad, un nuevo paisaje y una nueva tierra, las de Misiones, precisamente.

Por otra parte, hay relatos en los que la ubicación geográfica de los sucesos queda más bien borrosa, no hay indicios dialectales, ni geográficos, ni de otro tipo que permitan al lector decir a ciencia cierta si se trata de una localidad misionera. Sin embargo, cuando se da referencias de Misiones, éstas son muy notables, bien porque Amable ubica el relato en un punto específico del mapa, bien por el modo de hablar de sus personajes, bien por su adscripción a la narrativa quiroguiana –como se observa en el cuento *La curiyú* del libro *Paisaje de Luz... -*; bien por referencias propias (o que él consideraba propias) de la provincia, como el clima caluroso, húmedo y de abundantes lluvias; o las costumbres alimenticias.

La adhesión a las disposiciones identitarias que mencionamos se hacen evidentes en su narrativa, como hemos observado en el capítulo anterior.

Allí también hemos visto cómo Amable creaba un ambiente con particularidades de la provincia en función del relato. A aquellos de tono fantástico convenía un marco en el que el clima y la geografía reconociblemente misioneros fueran inquietantes. Además, estos relatos absorben buena parte de la mitología y las supersticiones lugareñas, es decir, el conocimiento pre-científico de los pobladores de las zonas menos urbanizadas, como en los casos de *Los guatambúes*, *Corporización*, *La higuera de Cuimba'e*, entre otros. Mientras que en los relatos de configuración realista aparecen elementos vinculados al progreso y al avance (la urbanización, la maquinaria, los aparatos de telecomunicación, etc.)

En cuanto a las configuraciones que denominamos *prehistórica* y *jesuítica*, los ejemplos encontrados son poco numerosos pero contundentes. La configuración prehistórica se evidencia en el interés por Amable por la lengua guaraní, dispersa en gran parte de su narrativa, y también en algunos relatos, como en *Érase un cacique de nombre Oberá* u *Obstinación fatal*. Además, en algunos de sus cuentos la fe cristiana es ostensible.

De modo que, repetimos, Amable se re-territorializa en Misiones a través de la adhesión a las configuraciones de identidad dichas y fomentando la conformación de las instituciones que sosegarían tanto *flujo molecular*.

Identidad, flujos molares y moleculares, espacio liso y espacio estriado, territorialización y desterritorialización. Éstas son las problemáticas que convergen en la narrativa de Hugo Amable.

Tratando el problema de la identidad Leonor Arfuch propone que ésta no está dada por un conjunto de cualidades esenciales como la raza, el sexo o la nacionalidad, y luego agrega que

La pregunta sobre cómo somos o de dónde venimos (...) se sustituye (...) por cómo usamos el lenguaje, la historia y la cultura en el proceso de devenir más que de ser, cómo nos representamos, somos representados o podríamos ser representados. No hay identidad entonces por fuera de la representación, es decir, de la narrativización –necesariamente ficcional del sí mismo, individual o colectivo. (Arfuch, 2.005; 24)

Hugo Amable hace de Misiones *su* territorio ayudando a poner en marcha la maquinaria cultural, participando activamente en las instituciones sociales y hace rizoma con su entorno a partir de la narrativización -un indicio fuerte de ello es la fuerte inclinación hacia la anécdota. Además es escritor de cuentos tal como solicita la institución literaria: realismo, policial, fantástico, novela corta, poesía, etc.; pero también es una persona pública, docente, investigador, y desde esa posición escribe acerca de los usos lingüísticos y las costumbres, no ya de los inmigrantes o de los criollos, de los pobres o los de la clase pequeño burguesa, sino del colectivo a la que pertenece su *sí mismo*, el de los misioneros.

Ahora bien, esta re-territorialización que puede observarse en la escritura lejos está de producirse sin obstáculos, sin fricciones. La narrativa de Amable se caracteriza por una vacilación constante que genera en el lector incomodidades cuando no disgustos, como veremos en lo que sigue de este trabajo.

Tres oficios

Como se ha dicho, Hugo Amable fue educador, lingüista y escritor literario.

Aunque nuestra investigación no lo haya dilucidado tenemos la fuerte sospecha que nuestro autor se dedicó en primer término a la docencia al llegar a Misiones. Recordemos que la provincia recién estaba asentándose como tal y que se habían abierto las instituciones de formación docente, en la mayoría de las cuales el escritor se desempeñó

durante muchos años. Según sabemos, Hugo Amable obtuvo el título de *Profesor de Literatura, Castellano y Latín* en el año '50. Los indicios, entonces, nos llevan a pensar que uno de las razones de Amable para abandonar su Paraná natal fue para dedicarse a la docencia en esta provincia, así como otros vieron en Misiones un territorio fértil para desempeñarse en la justicia, la medicina y otras profesiones, que escaseaban en la incipiente Tierra Roja como el propio autor registra en su cuento Andrés:

...jóvenes aspirantes a picapleitos, acabados de llegar a estas promisorias tierras desde provincias saturadas de profesionales (*Destinos*, p. 116)

Además, mantuvo un nutrido entusiasmo por los estudios dialectológicos y, en particular, el habla misionera y su relación cruzada con el guaraní y con el portugués del Brasil sureño. Así lo demuestra la publicación varios artículos aparecidos en revistas culturales y de algunos libros como *El leísmo misionero*¹⁴, *Los gentilicios de la Mesopotamia*¹⁵, *El lenguaje de Perón*¹⁶. Y no podemos dejar de mencionar sus *Figuras del habla misionera* (cuya primera edición apareció en 1.975 y luego fue reeditada en 1.983). Este oficio, así como el de docente aparecen estrechamente vinculados a la narrativa de Hugo Amable, como veremos.

El de cuentista es el tercero de sus oficios. Sus relatos se reparten en seis libros -los que componen nuestro corpus-, una novela en colaboración y antologías. Como puede verse, la producción narrativa publicada por este escritor, en términos cuantitativos, no es deleznable, sobre todo considerando que se trata de un autor marginal, un escritor de provincia.

Hugo amable también llevó a cabo otras actividades, como se ha señalado oportunamente. Sin embargo, nuestra atención se fija a estos tres oficios mencionados porque están vinculadas especialmente con su narrativa, que es el aspecto que nos interesa aquí. Sin embargo, ello no significa que fragmentemos al escritor, ya que coincidimos con Eduardo Guimarães en que

o sujeito que enuncia é sujeito porque fala desde uma região do interdiscurso, entendendo este como uma memória de sentidos. (...) Ser sujeito do seu dizer, ser sujeito y falar de una posição de sujeito. (Guimarães; 2.002:14.)

Es decir, no pretendemos aquí dejar de lado la amplitud discursiva que es la figura de Hugo Amable, sino que, como observan Deleuze y Guattari, todos somos

¹⁴ Posadas; Universidad Nacional de Misiones. 1.980

¹⁵ Posadas; Editorial Montoya. 1.990

¹⁶ Posadas; Editorial Montoya. 1.993

fragmentarios y *la segmentaridad siempre aparece como el resultado de una máquina abstracta* (Deleuze-Guattari. Op. Cit.: 217). En el siguiente apartado veremos de qué maquinaria estamos hablando y cuál es la segmentaridad -o segmentaridades- que se producen en el caso de Hugo Amable y cómo influye esto en su actividad como productor cultural, como sujeto de la lengua en una región de decires múltiples.

Guimarães propone tratar la enunciación sin necesidad de atribuir ésta a una centralidad de sujeto. La enunciación, que es un acontecimiento del lenguaje, no se realiza en el tiempo presente en el que el sujeto-locutor enuncia, asevera el autor, sino que es el acontecimiento el que instala su propia temporalidad y el sujeto está determinado por esa temporalidad. El acontecimiento temporaliza, instala un presente que es el de la enunciación, pero este presente proyecta su significación hacia el futuro; y a su vez, remite a un pasado, a una memoria. Dice el autor que

...o acontecimento é sempre uma nova temporalização, um novo espaço de convivialidade de tempos, sem a qual não há sentido, não há acontecimento de linguagem, no há enunciação. (Guimarães; 2.002: 12.)

Por esto, el autor amplía a Benveniste, en cuanto a que para él la temporalidad del acontecimiento no coincide con el tiempo del ‘ego que dice ego’, el sujeto no habla en el presente porque cuando se habla, se dice desde algún punto del *interdiscurso*, y ello implica también decir desde una *memoria*. Se es sujeto de la lengua en cuanto se habla de una posición de sujeto, asevera. Esta posición de sujeto está dada por una deontología del decir, ya que los sujetos están insertos en un espacio de enunciación, de modo que el hablante es una figura política construida por esos espacios de enunciación. Además, añade Guimarães, la lengua no es una y la misma, sino que está dividida por esa deontología del saber y los sujetos se identifican con esa división.

E estar identificado pela divisão da língua é estar destinado, por uma deontologia global da língua, a poder dizer certas coisas y no outras, a poder falar de certos lugares de locutor y no de outros, a ter certos interlocutores y no outros. (Guimarães; 2.002: 21)

En otro apartado, el autor asevera que el asumir la palabra se da en escenas enunciativas (*cena enunciativa*), las cuales elaboran modos específicos de acceso a la palabra, se distribuyen en ellas los papeles del acontecimiento enunciativo. Las escenas enunciativas constituyen lugares del decir, o sea, lo lugares de “quien habla” y “aquel a quien se habla”. Asumir la palabra es, para Guimarães, asumir el lugar del *Locutor*, pero

este *Locutor* con mayúsculas sólo puede hablar si ocupa un lugar social, el del *locutor-x*: locutor-periodista, locutor-gobernante, locutor-médico, etc.

Los aportes de Eni Orlandi¹⁷ también se tendrán en cuenta aquí, para nuestro propósito. Esta autora propone que los sujetos se definen de algún modo (como súbditos, siervos o ciudadanos) en relación a la producción de los objetos simbólicos de un país y el sentido que esa relación atribuye al país. De modo que el sujeto al significar discursivamente, se significa a sí mismo. Agrega que la constitución de una lengua nacional “está estructuralmente ligada à constituição da forma histórica do sujeito sociopolítico”.

Luego, Orlandi menciona la diferencia entre las nociones de *lengua imaginaria* y *lengua fluida*. La primera es aquella de las gramáticas, la que se intenta inmovilizar, mientras que la segunda es la cotidiana, la que no se deja atrapar ni encasillar (Deleuze y Guattari dirían que en realidad no se trata de dos lenguas sino de dos procesos vinculados, uno *molar* que tiende a cristalizar y que formaría parte de la *máquina* estatal y uno *molecular* que escapa por entre las grietas que todo sistema deja inevitablemente). La lengua imaginaria es la que se vincula a la construcción de una lengua nacional. Por último, recordaremos la noción de *heterogeneidad lingüística* que propone Orlandi partiendo de Pêcheaux. Según ésta se habla una misma lengua (el portugués, el castellano), pero se habla diferente porque las configuraciones socio-históricas de los países producen configuraciones discursivas diferentes; y añade que el efecto de homogeneidad lingüística se relaciona directamente con la historia de la colonización¹⁸.

Por último haremos referencia a un trabajo de María T. Celada¹⁹, advirtiendo que el mismo tiene por objeto el proceso de enseñanza/aprendizaje de una lengua extranjera. Mientras que nuestro trabajo no apunta directamente a las problemáticas del aprendizaje de una segunda lengua. Sin embargo, algunas de sus observaciones nos serán de gran utilidad. Dice la autora que

...en el proceso formal de enseñanza/aprendizaje de una lengua extranjera, el funcionamiento de ésta solicitará la subjetividad del aprendiz y lo llevará a circular por diferentes posiciones (...) la lengua extranjera será tomada en redes de memoria, dando lugar a filiaciones indentificatorias y no a aprendizajes por interacción (Celada: 2.004; 1.)

¹⁷ **Orlandi**, Eni (2.002): “A língua brasileira”. En *Língua e conhecimento lingüístico*. São Paulo; Cortez. 21-31

¹⁸ Recordemos aquí que en este capítulo, Orlandi hace referencia a las configuraciones socio-históricas del portugués que se habla en el Brasil.

¹⁹ **Celada**, María Teresa; *Lengua extranjera – Apuntes sobre un proceso* (Ponencia). GEL. Estudios Lingüísticos XXXIII, 2.004, Sao Paulo.

Luego Celada agrega

el funcionamiento de ésta exigirá que se someta a lo decible, a la memoria del decir en esa lengua y en ésta se vuelva (...) “dueño de su decir” (...) para hacerse sujeto de esa lengua deberá sujetarse a ella (...) El efecto (...) será la producción de una ficción eficaz: la producción de un EGO imaginario (...) que “dé cuenta de transitar con transparencia la tríada pensamiento-lenguaje (...) -mundo” (...) ese sujeto trata de suturar la herida narcisista causada por el descentramiento que sufre frente al funcionamiento de la lengua extranjera... (Op. Cit.; 2)

Más adelante leemos también:

La serie de movimientos que el proceso de inscripción en discursividades de la lengua extranjera supone (...) se proyecta en la dispersión de marcas que es posible detectar en la producción del sujeto en esa lengua; en la elaboración material de ese simbólico, elaboración en la cual, a veces, es posible designar (...) ciertas posiciones simbólicas (Op. Cit.; 4)

Finalmente mencionaremos la idea del *entremeio*:

...en éste, para tal aprendiz esas dos lenguas se rozan, se atraviesan, se traspasan, se entrelazan, se separan, se distinguen. Y esto explica buena parte de los deslices y desplazamientos a los cuales tal sujeto está sujeto. (Op. Cit.; 5)

A partir de las consideraciones fundamentales es que vamos a revisar en esta parte ciertas particularidades de la narrativa de Hugo Amable. Buscaremos en su producción discursiva las marcas que nos permitan reconocer su lugar como sujeto de la enunciación, su papel en la deontología de la cultura misionera, los deslices que experimenta desde su posición de Locutor, el lugar que ocupa en las redes de memoria que se despliegan en el campo de lo simbólico y cuál es su vínculo con la *lengua imaginaria* y/o con la *lengua fluida*.

Narrador-Amable

Leer algunos relatos de Hugo Amable puede dejar una poco agradable sensación. Las dificultades con las que el lector tropieza no son pocas. Incluso, algunos de esos relatos parecen haber sido elaborados con cierta torpeza. Ciertos cuentos adolecen de una notoria incompletud, en otros el narrador interrumpe el relato para realizar alguna acotación innecesaria; sucede también que se aprecian cambios bruscos en el tipo de narrador o que éste no se decida entre las tres posibilidades que brinda la literatura: los narradores protagonista, testigo u omnisciente. También, hay casos en su narrativa en el que no hay un

narrador que lleva a cabo la relación de los hechos si no personajes que refieran los sucesos mediante un diálogos. Finalmente, puede ocurrir que ni siquiera estemos ante la presencia de un cuento, sino más bien de una anécdota mal disimulada. Nos preguntamos entonces, a qué se deben tantos deslices. Y más nos lo preguntamos cuando ellos provienen no de un escritor novato, sino de un especialista, un escritor con muchas publicaciones, de las cuales la mayoría son libros de cuentos. Vayamos a algunos ejemplos que ilustren cada una de nuestras observaciones.

Narración y docencia

Volvamos a las figuras de escritor que proponía Barthes. Sin duda, en Amable la mixtura entre ambas figuras está presente. Hombre público y creador literario. Esa tensión descrita por Barthes se vuelve notoria en muchos de los relatos de nuestro escritor y también en muchos aspectos de su propia biografía. ¿Algunos que podamos mencionar? Su trabajo como lingüista, como dialectólogo, como docente, su carácter de entrerriano advenedizo, su labor como escritor, pero también como académico, su tarea como periodista en la provincia y también como corresponsal de diarios porteños, integrante de varios círculos de escritores; además la dimensión de Hugo Amable hombre: social, orgánico, económico, histórico, generacional. Todas estas características del hombre público y privado se encuentran presentes en su obra narrativa. Y se encuentran en tensión. Tal es así, que muchos de sus relatos presentan dificultades para ser leídos: digresiones que no tienen relación con la ilación de los hechos; introducciones con largas reflexiones que a veces no podemos relacionar con lo narrado, cambios repentinos del narrador, finales abruptos, etc. Todo lo cual puede dejar en el lector una profunda sensación de descontento.

En primer lugar, volveremos a mencionar el relato *Cuidado con el tigre*, en el que suceden varios de estos deslices. Éste es el relato, al parecer, de una anécdota. Su argumento sería el siguiente: una familia que no es misionera visita la provincia para conocer las cataratas de Iguazú. En una estación de servicio, un empleado avisa al conductor que tuviera cuidado con el tigre. La marcha prosigue pero el miedo al supuesto animal arruina el paseo, aunque no logran dar con ningún felino salvaje. De regreso, el conductor reprocha al empleado por el susto gratuito que les provocó y éste aclara el mal entendido: cuando dijo ‘el tigre’, no se refería al felino sino a la empresa de ómnibus EL TIGRE, cuyos conductores representaban un peligro en la ruta. Ése es el argumento. En el segundo párrafo, Amable introduce las siguientes palabras:

¿Debo aclarar (lingüista al fin, dialectólogo para más datos) que Iguazú es agua grande, gran cantidad de agua?... Y si lo hago, no he de omitir el detalle de su grafía: i guasú, o formando un solo vocablo: iguasú, pero siempre con ese (s), ya que entre los guaraníes el sonido de la zeta (z) era desconocido. La i es gutural, de muy difícil pronunciación para el hispanoparlante.

Y seguimos con nuestro relato. (*Paisaje de luz...*, p.13.) [El subrayado es nuestro]

Ni la difícil pronunciación de la ‘i’ gutural, ni la inexistencia de la ‘z’ en la lengua de estos aborígenes, ni la grafía original del toponímico se relacionan con la anécdota de manera directa e imprescindible. Y a esto se agrega lo siguiente, los visitantes se dirigían a Iguazú, excusa para el paréntesis, pero allí no sucede nada y ni siquiera queda claro si los protagonistas llegaron a destino. Además, el grueso del relato, la *fábula*, está bajo el dominio de un narrador omnisciente. Sin embargo, el comentario etimológico está a cargo de una primera persona (*Debo aclarar*), así como la introducción al cuento en la cual habla de los *tiempos aquellos* en que la ruta era de tierra y se anegaba con las frecuentes lluvias misioneras y luego agrega, en primera persona: *me refiero a la ruta 12...* También se aprecia esto cuando, ya comenzado el relato, el narrador dice que los personajes eran *unos amigos míos*. Esto, sin duda, indica que se nos está refiriendo una anécdota. Pero, no sabemos cómo ni cuando le fue comunicada a su autor. ¿A cargo de quién está entonces la narración? Diremos entonces que no se trata sino del mismo Hugo Amable. No hay un narrador intermediario. El mismo comentario acerca del vocablo Iguazú es de tono auto referencial, allí se confiesa *lingüista al fin, dialectólogo para más datos*.

Ahora bien, otra pregunta que surge se relaciona con el comentario citado. Si los vaivenes de la palabra Iguazú no guardan relación con la anécdota, ¿por qué se interrumpe la narración? Antes de responder a esta pregunta, veamos un ejemplo similar, aparecido en el mismo libro. El relato es *Malentendido*, cuento de apenas dos páginas y media. Amable vuelve a ingresar acotaciones de orden lingüístico. El relato refiere un malentendido provocado por el español duramente aprendido de un inmigrante. Éste al notar que un mecánico se reía de su manera de hablar le pregunta en su medio español: *¡Y osté... ¿por qué rías?! (¡Y usted... ¿por qué se ríe?!)*. Una de las características del uso del español de la mayoría de los no hispanohablantes es la pronunciación de la ‘r’ como sonido simple al comienzo de la palabra, por lo que el mecánico del cuento escuchó en realidad que el inmigrante le dijo: *Y usted... porquería*. Ahora bien, ¿cómo explica Amable a sus lectores esta forma inusual? Lo hace como corresponde, con el léxico propio de la fonética: luego del parlamento del reciénvenido explica entre paréntesis: *la r pronunciada como vibrante*

simple intervocálica. ¿Qué motiva a Amable a utilizar terminología que tal vez el lector no instruido en fonética no pueda decodificar y por ello entorpecer un relato tan breve? ¿No lo podría haber explicado de otra manera o transcribiendo la pregunta del inmigrante como le sonó al mecánico y finalmente aclarar cuál fue el mal entendido? Tal vez, pero el mismo autor lo dijo en uno de los primeros cuentos de su libro: *lingüista al fin*. Por los intersticios de la solidificada voz en off todopoderosa, organizadora anónima del relato, que es la del narrador omnisciente se cuele la voz de Hugo Wenceslao Amable, el autor, el profesor, el *lingüista al fin*.

Algo similar sucede más adelante, en el mismo relato. El mecánico, creyéndose insultado increpa al protagonista llamándolo *polaco sinvergüenza*. El lector, entonces, puede entender que el protagonista es un inmigrante proveniente de Polonia, así que aquí Amable, el narrador-Amable aclara:

Polaco es todo extranjero en Misiones, todo inmigrante europeo o asiático, a condición de que sea de pelo rubio y tez colorada, duro para hablar el español, atravesado y elusivo en su sintaxis. (p.30)

El propio autor lo ha dicho: *dialectólogo para más datos*. Además, estamos ante otro relato con características anecdóticas. El malentendido casi provoca un hecho de violencia, que incluía una golpiza violenta con una llave de hierro, pero por fortuna, el malentendido se aclara, y todos ríen.

Con Guimaraes hemos visto que los espacios de enunciación determinan una deontología del decir, en la que cada cual asume un rol determinado. También hemos visto que para decir, para enunciar el sujeto debe ser Locutor y para ello debe ocupar el lugar de un *locutor-x*. También vimos que además de escritor, Amable ejerció los oficios de lingüista-dialectólogo y de docente, es decir, cuando se estableció en Misiones asumió su papel en el espacio de enunciación. En sus narraciones, nuestro escritor, sigue asumiendo ese rol primero: es un *locutor-docente*, y docente dentro del campo de la lingüística. Ya lo dijimos, es el narrador-Amable. Y no estamos proponiendo una nueva categoría narrativa. Estamos diciendo que la pulsión docente de la que Amable se hizo cargo desde los inicios continúa en estos relatos. El autor parece resistirse a dejar sus relatos en manos de un narrador establecido por la máquina literaria, un narrador anónimo, ajeno a la comunidad que representa.

Estos deslices nos están indicando esa pulsión, son marcas discursivas: la presencia de la anécdota, una de las herramientas más apreciadas y antiguas de la pedagogía; la estricta utilización de terminología específica de la fonética, en lugar de un vocabulario

más accesible y tal vez más sencillo. Además, Amable, como dialectólogo, sabía ya lo que Orlandi señalaba con respecto a la heterogeneidad lingüística: aunque a los fines del relato no sea necesario del todo aclarar qué significa *polaco* en Misiones, el lugar que ocupa Amable lo impulsa a realizar la aclaración, aunque esta arriesgue la fluidez del relato. También Guimaraes asegura que la lengua no es una y diferente de eso, que la lengua está dividida y que los hablantes se identifican con esa división. En cuanto a ésta dice Guimaraes que estar identificado por la división de la lengua es estar destinado a poder decir ciertas cosas y no otras, a poder hablar de ciertos lugares de locutor y no de otros, a tener ciertos interlocutores y no otros. Es por esta identificación que Amble utiliza terminología específica, porque habla desde ese lugar de locutor. Para poder justificar estas nuestras aseveraciones, veamos algunos ejemplos más.

En el cuento *Ilusión* (de *Tierra encendida de espejos*) se puede leer una definición de qué es un palíndromo:

Palíndromo se llaman las palabras o frases que, leídas de atrás para adelante, letra por letra, sonido por sonido, expresan lo mismo. Somos: SOMOS. (p.71)

Aunque el narrador aclara: *Aquí no voy a dedicarme a ese juego de letras y sonidos*. Es decir, otra vez nos encontramos ante una innecesaria intervención. En este cuento no hay ninguna relación directa con los palíndromos. Amable intenta justificar esta intromisión enciclopédica diciendo que estos juegos de palabras son ilusiones y de eso se tratará su relato. Pero su relato se refiere a las ilusiones ópticas que sufre el protagonista, es decir, bien podría haber comparado el asunto con los espejismos o con ciertos trucos de ilusionistas, que vienen más al caso.

En *Destinos*, relato más bien extenso al que su autor se refiere como *novela corta*, este aspecto aparece disimulado en las charlas de los dos amigos protagonistas. Tomemos un ejemplo del capítulo titulado *Regionalismo, toponimia y poesía* (y obsérvese nuevamente dos términos taxonómicos: **regionalismo** y **toponimia**):

...La escritura decía: **curuví**: fragmento, trozo; **itá curuví**: guijarro. Y seguidamente **Curuvity**: montón de fragmentos; **itá curuvity**: pedregal (...) efectivamente el cruvicas entrerriano y el curuvicas misionero derivan del mismo vocablo guaraní: curuví. (...) Yo le hubiera argumentado que la **u** como la **i** (ambas vocales débiles) se ha perdido en el interior de la palabra, en muchos casos al derivar del latín al castellano; por ejemplo, en **tábula** que se hizo tabla, o en **amabilis**, que hizo amable, y que lo mismo podría haber ocurrido con esta palabra, al pasar del guaraní al castellano... (*Destinos*, pp. 38-39).

Unas páginas antes podemos leer el siguiente diálogo:

- A propósito, lo común es que se diga misionero; pero creo que también podía decirse misionense.
- Misionense no pega.
- Sí pega. Todo es cuestión de costumbre
- (...)
- Vos decís que el uso consagra. De manera que, si la gente prefiere usar misionero en lugar que misionense habrá que aceptarlo.
- Por su puesto. La terminación ense se usa aquí en la designación de los pobladores de Ruvichá: ruvichense. Aunque fijate que extraño es esto de los gentilicios...
- ¿Genti qué?
- Gentilicios. Los adjetivos que se refieren a lugar de origen o procedencia se llaman así. (*Destinos*, pp. 31-32).

Y este diálogo no acaba allí sino que el protagonista y narrador continúa *enseñando* a su amigo, por ejemplo, que la palabra *mandioquero* no es un gentilicio, sino que indica una cualidad. Cabría agregar que en el libro *Destinos* esta tarea pedagógica no cae solamente en manos del narrador o algún personaje. La propia voz autoral aparece realizando notas aclaratorias: finalizada la novela corta *Destinos*, aparece una página cuyo título es *Notaciones* (Op. Cit., p. 83). Allí se explican los usos y significados de una expresión guaraní (*nadaipori pirá piré*), tres argentinismos (*la cancel*, *hornalla*, *tubo*), un neologismo (*monofón*) y el uso extendido del vocablo *telefonema*. Lo mismo sucede bajo el título *Notación importante* (ídem, p. 95) correspondiente al cuento *Las coplas que cantaba Don Ergusto*; allí Amable explica la doble acentuación de los verbos con pronombre enclítico, el uso de la construcción nominal *radio a pila* y los probables orígenes del protagonista del cuento según la escritura de su apellido, ostensiblemente foráneo. Finalmente, también hay *Notaciones* que aparecen al final del cuento *Con el nombre va el destino* (ídem, p. 154). Allí se aclaran los significados de algunas voces guaraníes (*pora*, *cunumi*), algunos regionalismos (*charoto*, *payesera*) y algunos vulgarismos (*suciera* por suciedad, *haua* por habla), utilizados en el relato.

En este libro este interés educativo está disimulado, por ejemplo en el diálogo de los personajes –en oposición a los cuentos *Cuidado con el tigre* y *Malentendido* en donde los comentarios son intromisiones del autor. Allí, la conversación deriva hacia lo lingüístico. O bien, como acabamos de ver se hace en forma de notas aclaratorias, notas efectuadas por el autor y que no modifican en gran medida el conocimiento de los acontecimientos narrados (a excepción de algunos pocos vocablos regionales o del guaraní que pueden ser incomprensibles para el lector no habituado al habla de los misioneros).

Pasemos a *Tierra encendida de espejos*. En el cuento Malinche observamos la mención de otro tecnicismo lingüístico: *quienes del náhuatl Malitzin hicieron el pidginizado Malinche*. Vemos aquí el término destacado en negritas por el propio autor.

De Folia, la protagonista de *La aporteñada*, el narrador-Amable dice: *Y fue yeísta como el más pintado*. Aquí, también, el destacado en negritas es del autor, y el término, propio de la disciplina antedicha. Más adelante, en el relato *Maldita Mboisí*, aparece otra vez el *dialectólogo para más datos* que venimos destacando:

...de donde viene el llamarle (a cierto insecto) **rezador** o **rogador**. **Lovadeus** para los brasileños. Y pocas líneas más abajo: ...cuando jugaba también él con inofensivos insectos como el **mamboretá**, que así llamaban en la provincia a la **mboisí**. (ídem, p.66.)

Pasemos a algunos pocos ejemplos más; esta vez del libro *Paisaje de luz, tierra de ensueño*. No se encuadra en el ítem, comienza del siguiente modo:

Quizá deba aclarar al lector que ítem (sic) es palabra latina incorporada por la burocracia a su cerrada nomenclatura... (p.39).

El *La carta predatada* sucede algo similar a *Cuidado con el tigre*. Allí leemos:

El año 71 fue fatídico para el país. Solamente eso: fatídico; es decir, anunciador. Algo que termina, algo que retorna, algo que se atisba, algo que comienza. En la tragedia griega, todo anuncio, todo oráculo, era señal de los dioses, que por obra de los hados adversos se resolvía en fatalidad. Entre los romanos, lo mismo. Fatídico y fatal vienen de **fatum**, que en latín significaba hado; o sea, destino. Se comprende que fatídico se haya tomado desde el principio como sinónimo de mal agüero. (p.88.)

Y a renglón seguido agrega, conciente de la interrupción, escribe: “Hechas las precedentes (y prescindibles) acotaciones, vayamos a nuestro asunto”. Nuevamente esta acotación magistral no sólo que no hace ningún aporte a un relato bastante breve, sino que deja un indicio que luego no tendrá relevancia en el argumento: el hecho de que el año 71 haya sido fatídico. Casi parece nada más que una excusa para incluir la palabra fatídico y explicar su origen.

También en *Con el nombre va el destino*, Amable refiere las circunstancias a las que obedece el bautizo de una persona. Allí dice:

El buen sonido; o sea, **la eufonía**, es conveniente... (*Destinos*, p. 147.) [El destacado es nuestro.]

Esta irresistible pulsión pedagógica no se da solamente con relación a la lingüística. Ya que de narrador-Amable hablamos, veamos sus enseñanzas, casi de lección de escuela secundaria o de primeros años de la carrera de Letras, que aparecen en algunos de sus textos.

En algún momento dijimos que uno de los obstáculos que suelen presentarse en los relatos de Amable es el cambio repentino de narrador, tanto es así que da la sensación de que ello se trata más de una torpeza narrativa que de un artificio literario. Sin embargo en uno de los relatos mejor logrados de nuestro autor, correspondiente a *La mariposa de obsidiana*, se privilegia el artificio a través de lo que podríamos llamar un *metacuento*. Se trata del relato *La intromisión*. En él hay un muerto, un funeral, una viuda, un asesino y un narrador omnisciente lleva la relación de los hechos durante los dos primeros párrafos. En el tercero nos topamos con un narrador protagonista: el asesino. En el párrafo siguiente, el cuarto, prosigue la tercera persona (*Qué bien decir óbito, pensaba el criminal...*) y unas pocas líneas debajo, sin la mediación de signos de puntuación que prevengan al lector, el narrador pasa a la primera persona (*¿y ése por qué me mira tanto? no creo que sospeche...*) Hasta aquí, el lector confuso, pero conciente que narrador y criminal son el mismo personaje y que detrás del cambio de voz narrativa hay una artimaña narrativa que se transparentará al final del cuento. Pero luego, ¿qué sucede? Transcribiremos lo que sigue, aunque se torne una cita extensa, porque nos resulta muy útil para este trabajo:

¡Habrás visto! El autor estaba allí, metido entre los personajes. **Ningún estudiante de letras ignora que el relato corre por cuenta del narrador; es decir, de mí. Desde afuera o desde adentro observo y cuento lo que veo, oigo, supongo, aprecio, imagino, sé...Y entonces suele ocurrir que sea propiamente un demiurgo, narrador omnisciente que le dicen; o que mi conocimiento de la historia corra a la par de la actuación de uno o dos de los personajes**, o que... Pero no, el autor de este suceso estaba allí, restándome a mí, narrador autorizado, la habilidad y la eficiencia que mi condición requiere, negándome el derecho de proseguir con mi cometido según el tácito acuerdo de la creación. Demudado, rabioso, gritó:

Autor - ¡Mentira! ¡Ella lo sabía! ¡Falsa, como todas!

Criminal - ¡No, no lo sabía! ¿Si yo no se lo dije a nadie, cómo habría ella de saberlo?

Autor - ¡El narrador!

Criminal - ¿El narrador? (Dándose vuelta) ¿Usted?

Narrador - ¡Basta! ¿Qué ha hecho? Yo llevaba tan bien el relato... ¿A qué se metió?

Autor - (Con humildad) tenía necesidad de hacerlo. La soledad...

Narrador - La soledad, la soledad... ¡Pretextos! Qué ha de sentirse sólo usted que tiene mujer, hijos, amigos, colegas, compañeros de juerga, admiradoras... ejem... por no decir...

Autor - De eso habría mucho que hablar; pero aun admitiendo que la compañía de la gente... Usted lo sabe: lo ha dicho en otras narraciones.

De cualquier manera, **eso es en este mundo que llamamos real; pero en el mundo de la creación mi soledad es espantosa.** ¿No lo comprende?... (p. 55.) [Los destacados son nuestros.]

Poco más sucede en esta discusión. El cuento culmina así: *Error de no haber borrado previamente el entorno, de no haber desmontado el escenario para que, consecuentemente el tiempo de la acción se detuviera.* Como en todo cuento, un autor crea a un narrador para que éste relate los hechos llevados a cabo por un personaje. Pero a la vez el autor, en este caso, el hombre crea un personaje-autor, que entra en conflicto con el narrador. Y entra en conflicto porque narrador y personaje forman parte de ese fin en sí mismo -como expone Barthes- que es la palabra literaria, mientras que el autor forma parte de ese mundo de las instituciones en donde la palabra es un medio. *Qué ha de sentirse sólo usted que tiene mujer, hijos, amigos, colegas, compañeros de juerga, admiradoras...*, le reprocha el narrador al autor, porque el autor es una figura con una dimensión histórica. Y al final de la cita, observamos esa confesión que refuerza involuntariamente nos remite a la idea del *écrivain* que pierde su estructura y la del mundo en la palabra: *en el mundo de la creación mi soledad es espantosa.*

Pasemos a otro ejemplo. Antes del comienzo de *La mariposa de obsidiana*, cuento de carácter policial que da título al libro, aparece un texto en el que podemos leer:

Del AUTOR al EDITOR: Dígame que el NARRADOR –única voz autorizada en el mundo del relato- ha interpretado que la mariposa de obsidiana representa una simple flecha. No lo desengañemos; pero advirtamos al LECTOR que, en la concepción cosmogónica de los pueblos nahuatl, la mariposa de obsidiana representa nada menos que a la Madre Luna. (*La mariposa de obsidiana*, p.7. Las palabras escritas con mayúsculas son un destacado del autor)

Observamos nuevamente los rasgos antes mencionados: aclaración de tono pedagógico, distinción entre las funciones de la máquina literaria (autor, narrador, lector, editor), etc., y la idea de no desengañar al narrador, como si fuera un auténtico ser viviente, pero perteneciente a otra dimensión de la realidad.

En el mismo libro, pero en el relato *La fundación* se agrega un extenso paréntesis para explicar quien fue *Cheruvichá* o Che Ruvichá. En éste se cuentan episodios relacionados con la fundación de *Ruvichá*. Y esta referencia no solamente responde a las necesidades del relato, sino que aquí también se cuela disimuladamente el funcionario Hugo Amable, quien fuera miembro de la Comisión Especial que se dedicó a preparar un Historia de la Fundación de Oberá. Es más que probable que de esta investigación provengan los

siguientes datos que se exponen, también con tono magistral, en *Érase un cacique de nombre Oberá* (de *Paisaje de luz...*)

Este [cacique] Oberá más reciente habría vivido (y sobrevivido) a mediados del siglo XVIII. Época agónica para los guaraníes: acosados por los bandeirantes, diezmados por las luchas y las pestes, disminuidos en lo físico y en lo moral. Aun los protegían los padres de la Compañía, es cierto; pero ya no era como antes (...) El Oberá más reciente habría sobrellevado su existencia en ésta o aledaña zona... (p.95)

El narrador-Amable hila así datos históricos acerca del origen del nombre de la localidad de Oberá. Sin embargo, al principio del cuento la tensión entre escritor de literatura y docente está expresada casi como una advertencia: *Yo solamente hago historia-relato; es decir, un cuento* (p.93). Además, insistimos con lo de narrador-Amable -no un narrador habitual-, porque en *Érase un cacique...* el asunto está tratado en forma de diálogo. El que lleva la voz narrativa y un interlocutor que hace tres brevísimas intervenciones, precedida la palabra de éste por un guión y en letra cursiva. Además, este interlocutor carece de identidad. No sabemos quién es, pues también el contexto está borrado. Transcribamos el principio del cuento, como ilustración:

La ciudad recibió su nombre del cacique epónimo. Te extrañará que lo admita después de haber refutado la teoría con sólidos y contundentes argumentos. No lo admito, sin embargo. No; se trata del otro.

-¿Otro cacique Oberá? ¿Te atreves a sostener...?

Al apreocer existió otro, en efecto... (p.93)

Asistimos a una conversación empezada. No solamente el guión del interlocutor misterioso nos da esa pauta, sino el uso de la segunda persona tanto para la voz narrativa como para la interventora. Sin embargo, más que un diálogo se trata de la exposición de una hipótesis según la cual el nombre fue sugerido por un descendiente del cacique, que formaba parte de la comisión vecinal y cuya filiación mantuvo oculta, obedeciendo a la heredada imposición de perpetuar el nombre de Oberá.

Tampoco es casual esa aclaración de que *yo hago solamente historia-relato; es decir, un cuento*. Es el narrador-Amable aclarando que se ubica en un lugar de ficción, porque cuando su posición es la de investigador dirá:

En lo que atañe al origen del nombre, desecho terminantemente la relación con ese pobre cacique alucinado que vivió en las tierras del Paraguay (...) La expresión *overá* (tal es su ortografía, según ya lo he manifestado) era usual entre los pobladores del lugar, para indicar los sitios donde el sol daba de lleno... (*Las figuras del habla misionera*, pp. 42-43)

Entonces, de estos ejemplos extraemos dos conclusiones. Primero, Amable conocía muy bien el funcionamiento de la máquina literaria. Si hay subversión con respecto a las categorías del narrador, ésta no se debe simplemente descuidos. Segundo, desde algún lugar, dentro o fuera de la narración, Amable responde al impulso pedagógico, y se propone como un locutor-docente.

Las figuras del *écrivain* y el *écrivain* están muy vinculadas a la deontología del decir. Los relatos de Amable dejan entrever esa tirantez entre el escritor de literatura y el escritor que considera la lengua como un instrumento de comunicación, la del científico, la del docente. Sospechamos que allí, en esa tensión, se encuentra aparece la herida narcisista de la que habla Celada, en el cruce de los tres oficios de Amable. Éste, tal vez sea el *acento*²⁰ de Amable; no una inscripción de la lengua en el cuerpo sino en la producción literaria (aspecto éste que veremos en el capítulo acerca de los procesos de traducción en Amable).

La tirantez del “*écrivain-écrivain*” es denunciada en el relato *La intromisión*, como un artificio literario. Sin embargo, ya hemos visto en otros casos la intromisión del autor, del lingüista Amable, prácticamente atenta contra los buenos modales de la narración exigidos por la sociedad que aprecia la literatura, pues como expresa Barthes *la sociedad tolera mal que se añada a la libertad que ella da una libertad que se toma* (Barthes, 2.003, 242).

A continuación veremos otros aspectos vinculados a estas irregularidades narrativas, no ya en relación a los oficios de Amable, sino a su pertenencia a esa comunidad y ese espacio en los que se territorializó, en los que devino misionero.

Una línea de fuga: rupturas del pacto narrativo

Ya hemos visto cómo Amable, el hombre con todos sus atributos hace rizoma en sus relatos a través del tratamiento ‘literariamente incorrecto’ de la voz de narrador. De ese modo despliega sus líneas de fuga. Leonor Arfuch nos recuerda que la discusión surgida en los años ’80 en torno a la modernidad/posmodernidad promovió “una revalorización de los “pequeños relatos”, a un desplazamiento del punto de vista omnisciente y ordenador en beneficio de la pluralidad de voces”. (Op. cit. p.22). Los “pequeños relatos”, es decir, no aquellas narraciones trascendentes de la Historia, de la Literatura, de la Ciencia sino aquellos del devenir colectivo. “*Desplazamiento del punto de vista omnisciente y ordenador*”, o sea, la voz testimonial de quien pertenece al colectivo. No ha de extrañarnos,

²⁰ Cf. Celada, María Teresa; *Lengua extranjera – Apuntes sobre un proceso* (Ponencia). GEL. Estudios Lingüísticos XXXIII, 2.004, Sao Paulo. p.3

entonces, la brevedad en muchos de los relatos de Amable y la ya vista indisciplina en cuanto al tratamiento del narrador. Y a éstos brevedad se agrega una tercer característica: el carácter anecdótico, ya que, si bien los relatos nos son presentados con las taxonomías propias de la literatura (cuento, novela), numerosas narraciones refieren sucesos particulares, vinculados a la vida común de los misioneros y cuyos argumentos suelen ser insustanciales. Estos relatos, que son mayoría, dejan al lector la sensación de haber leído una anécdota, pero sin haber estado advertido de ello –y a veces surge una insatisfacción. El narrador no es del todo, aunque formalmente lo parezca, un narrador omnisciente: es el propio Amable quien relata los sucesos, no lo atribuye a un narrador autorizado, es nuevamente el narrador-Amable, sus marcas, su acento es reconocible. En el relato que referimos páginas atrás, *Cuidado con el tigre* lo dicho se hace manifiesto. El narrador es omnisciente, hasta que aparece la acotación lingüística sobre la palabra Iguazú. Luego el narrador cuenta que

Un día de esos paseaban en auto, por entre los hermosos paisajes misioneros, unos amigos **míos** (p. 14.) [Destacado nuestro].

Sin embargo, este narrador, que podría ser testigo según el contrato tácito de la literatura -por el uso de la primera persona y el protagonismo de otros personajes-, en ningún momento del relato nos ofrece el dato de cuál es su participación en ese marco; podríamos decir que se rompe el contrato con el lector. En el cuento *La guaina* esta traición al pacto es aún más brusca. Allí un narrador omnisciente relata una historia relacionada a ciertas creencias de la región. Ahora bien, el último párrafo leemos:

Alguien que llegó en ese momento (¿o estaba allí?), vio como el hombre y la guaina, abrazados se perdían a la distancia... (p.42).

El lector se pregunta entonces, ¿quién es ese misterioso testigo y cuál es su función en el relato? Porque un narrador omnisciente, con todo sus atributos de poder no necesita hacer ingresar un personaje de la nada para dar fin al relato.

Por su parte la ‘novela corta’ *Destinos* está constituida no por hechos que van hilando el relato. En términos de Deleuze y Guattari no se trata de “una línea entre dos puntos, sino que se constituye como un espacio estriado: el punto entre dos líneas” (Cf. Op. Cit.: p.489). *Destinos* es el relato del movimiento de sus personajes, es decir, no de un proceso sino de un itinerario, de un movimiento. Y este relato se construye a partir de anécdotas: los personajes son puntos de fuga constantes, no progresan sino que se distribuyen a lo largo del relato. Una serie de circunstancias colocan a los protagonistas allí donde se encuentran

y la ‘novela corta’ es la narración de esa serie de anécdotas. El capítulo final no funciona como cierre sino como línea de fuga. Al término de su lectura, como sucede con numerosos relatos de nuestro autor la sensación no es otra que de incompletud. Más aún quedaría por decir sobre su otra “novela corta poco ejemplar”, *La inseguridad de vivir*, en la cual los narradores se entrecruzan dejando deformando la historia, y cuyos personajes, del todo desdibujados tienen un destino confuso (aunque las referencias a la última dictadura militar sean inequívocos). Sin embargo, Amable nos da una pista:

Noto que en los otros narradores existen imprecisiones de tiempo, edades y lugares geográficos. Sus motivos habrán tenido. Sea como fuere, coinciden con mi criterio. En términos científicos, supuestamente reales dos más dos (2+2) tiene un resultado exacto y preciso; aquí, sin embargo, nunca se sabe. (p.31)

Para finalizar podemos mencionar algunos de estos relatos de tipo anecdótico, extraídos de diferentes libros: En *Las cunetas* se relata la confusión producida por un error de tipeo que hace a su protagonista, un empleado municipal, prestarle más atención a la construcción de cunetas que a las cuentas del municipio. Mientras que en *La bocina* los arrestos ardorosos de una pareja que pretendía discreción son delatados al quedar el protagonista enganchado de la bocina del automóvil, la cual sonaba escandalosamente. En *La aporteñada* los pretendidos aires capitalinos de una muchacha delatan aún más su origen provinciano dejándola en ridículo. *La geopolítica* se basa en un furcio de una humilde, ignorante y pretenciosa puntera política de barrio. *Con el diablo en el cuerpo* narra la muerte de un hombre, víctima de sus apuros; mientras *El ruidito* refiere el accidente sufrido por un hombre a causa de una travesura de su hijo. Similar es *El ángel de la guarda*, en el cual una niña que jugaba en el interior de un auto estacionado en bajada, accidentalmente quita el freno y el vehículo se desplaza violentamente. En *Oh, la muñoca*, una mujer se asusta ante una lombriz al confundirla con una serpiente. Y la lista podría continuar pero no creemos necesario más insistencia.

La mayoría de estos relatos comparten una regularidad: los hechos no son particularmente extraordinarios. Justamente lo que hace que un hecho se vuelva narrable como anécdota, es su carácter excepcional dentro de un marco cotidiano. Creemos entonces que no es tanto la narración lo que interesa a Amable, ni el modo, sino que lo que cuenta es el ambiente y sus personajes. En *El Ángel de la guarda*, dice Amable:

En Ruvichá no hace falta retirar la llave del encendido [del coche], si uno va y vuelve en un rato. Nadie ha de ser tan atrevido de trepar a un auto ajeno, ponerlo en marcha y largarse con él como si fuera un vehículo de su propiedad (*Rondó sobre ruedas*, p. 24).

En camino desviado, el protagonista anda en amoríos con una vecina de chacra. De tono fantástico, el cuento culmina cuando el no puede encontrar el camino que la lleve a su casa. Sin embargo lo que más se destaca es el ambiente de colonia que citamos en los primeros capítulos. Mientras que en *Un lugar para la cita*, dos amantes -ella, casada- utilizan una estrategia para que el marido no los descubra: dejar el auto de ella en el estacionamiento de un hospital e irse con el coche de él a otro sitio. El cuento culmina del siguiente modo:

-¿Así que tu mujer trabaja en el Sanatorio? ¿Desde cuándo?- preguntó una parienta entrometida...(idem, p.34)

En *Intercesión*, la anécdota se vuelve un poco más sustanciosa. Un hombre de nombre Gerundio, a causa de un temporal próximo y de la falta de espacio dentro del colectivo, viaja en el techo de un colectivo. Allí también, además de algunos bultos viajaba un ataúd, lo cual no intimidó al humilde hombre. Sin embargo, pasado un rato escucha un ruido extraño y ve el cajón que se abre. Se arroja del colectivo y atribuye esta suerte de salvarse del ataque del muerto vivo (¿?) a causa de tener cosida en su saco la figura de San La Muerte. Pero, si bien aquí acaba la anécdota no acaba el relato para Amable, que da una segunda versión del hecho: un hombre, antes que Gerundio, había aceptado viajar también sobre el techo del ómnibus, y el lugar más cómodo que encontró fue dentro del “cajoncito”, luego se adormiló por el sopor y más tarde un barquinazo lo despertó; cuando se asomó sólo alcanzó a ver que otro hombre se arrojaba del techo.

En *La curiyú*, una víbora constrictora mata a un muchacho en el interior de su camioneta. En *La panadería*, tampoco sucede gran cosa, aunque se narran unas cuantas. La época en que Ruvichá no tenía panadería, de cómo se la reemplazaba con mandioca, o con el pan casero que no duraba demasiado y que apenas llegaba de otros lugares la galleta; luego la predisposición de alguien de poner una panadería y de los beneficios que traerían a la población; continúa con las cosas que se decían -no sin mala intención- sobre el propietario y su joven empleada y finaliza cuando la escasez de harina de trigo obliga al panadero precursor a agregar harina de mandioca, lo que motivó la sospecha de sus vecinos de que el agregado lo compraba en una ferretería.

En resumen, la lectura de la gran mayoría de los cuentos de Hugo Amable provoca una sensación de descontento. Sus textos narrativos son por lo general breves y no se demoran demasiado en sutilezas descriptivas o en la elaboración de argumentos

mínimamente complejos. Incluso dos de sus cuentos que él considera policiales carecen de esa pequeña ingeniería de reloj que solicita el género. La resolución de los casos son precoces, carece de indicios, pistas. Otra cosa pesa en ellos. En *La mariposa de obsidiana*, vimos un acercamiento al eje discursivo prehistórico. Habíamos dicho, cuando lo mencionamos, que importaba menos el crimen que el arma homicida. En *La carta predatada*, la ambición de un abogado de provincia por la herencia de su amigo lo lleva al asesinato. Lo importante en ambos casos es la intervención del narrador: resuelve el misterio antes que la policía, está emparentado con las víctimas (lo cual le sirve para explicar el origen inmigrante de los mismos: Margariños, gallego; Rossi, italiano) y ambos casos se llevan a cabo en la misma región: Corrientes, Resistencia y Misiones.

Como decíamos Amable parece no resistir dejar de lado su adscripción a una identidad misionera en virtud de los relatos. Se evidencia un esfuerzo por componer un ambiente cercano al que él conocía. La voz omnisciente no parece resultarle adecuada para reflejar esa comunidad a la que pertenecía, con sus aspectos positivos y negativos. Tampoco el protagonismo parece ser suficiente, pues su postura, como veremos en otros aspectos, es la de el entremedio, la de intermediario -característica también del docente- entre ese conjunto de voces dispersas.

La voz narrativa pierde su poder literario, su dureza *molar* para hacer rizoma en lo múltiple y colectivo a través de la anécdota como género perteneciente no tanto a la literatura como a las formas de comunicación colectiva cotidiana, más cercana al chiste que a la ironía intelectual.

Hugo Amable, entrerriano de cuna, el hombre público, se reterritorializa en Misiones a través de las instituciones sociales, participa de la burocracia y de los mandatos literarios, adhiere a las configuraciones sociales en la creación de una identidad, pero a su vez se desterritorializa en su escritura, en las narraciones. Porque en él se encuentra esa tensión de la que habla Barthes entre el escritor que entiende al lenguaje como medio de comunicación, como instrumento para transmitir ideas y el escritor que pierde su estructura y la del mundo en la estructura de la palabra.

Amable no solamente se instaló en Misiones hasta el fin de sus días, sino que allí se territorializó, devino misionero. Y como tal, asumió la responsabilidad del decir. El decir, en Misiones y sobre todo en los años 60 y 70, no resultaba tarea liviana. Se trataba de un territorio con una prehistoria aborígen importante, una historia jesuita muy presente; y un presente compuesto de murmullos idiomáticos variados: el alemán, el polaco y el

ucraniano –entre otras- de las colonias inmigrantes; el portugués de los brasileños de sur; el guaraní y su fuerte acento, no sólo de los vecinos paraguayos, sino también presente en la *lengua fluida* de la cotidianeidad; el portuñol creciente (y menospreciado por las instituciones de la máquina estatal) de ambos lados de la frontera argentino-brasilera.

Además, era, y sigue siendo una región alejada del Río de la Plata, allí donde se encuentran el centro político e institucional del país. Aún así Hugo Amable, más que echar raíces, hizo rizoma con Misiones. Si revisamos sus libros de relatos en profundidad notaremos que las referencias a su tierra natal, Entre Ríos, escasean. Porque, justamente, su producción discursiva se inserta en ese difícil espacio de enunciación que es Misiones, sobre todo esa Misiones que tanto Amable como otros profesionales conocieron al llegar: una escena que se estaba formando, cuya memoria todavía estaba difusa y era necesario construirla a partir de la enunciación como acontecimiento, de modo que también se estaba movilizándolo un futuro. Constituir una identidad a la vez nacional y regional implicaba hacerse sujeto a la lengua nacional, la lengua del estado y sus grandes relatos, pero sin menospreciar el sustrato de la lengua guaraní y del cuchicheo cotidiano provisto de un anecdotario rico y valorado como memorable.

Hugo Amable asumió su tarea docente de modo tal fue para muchos de sus relatos un narrador que era él mismo, con sus tensiones, con sus pasiones, con sus humores. De ese modo se hizo sujeto de una lengua dividida, jerarquizada. Formó parte de las instituciones estatales, de la maquinaria: fue burócrata, fue funcionario, fue miembro de los círculos literarios y académicos, contribuyó al mantenimiento de la lengua nacional, pero sin menospreciar lo que de extranjero había en ella. Desde ese espacio discursivo escribió sus relatos. Y lo hizo con las herramientas que le proporcionaba su oficio de docente.

4. Traducción: una forma del devenir misionero

Tres gestos

En el relato *Destinos*, que da nombre al primer libro de cuentos publicado por Hugo Amable, leemos:

Se llamaba Meláfiro. Muchos nombres raros he constatado en Misiones; pero como éste de mi amigo, ninguno. Y claro, él tampoco era misionero. Quiero decir, de origen. Había venido, meses atrás, de... ¿De dónde me había dicho? ¡Qué importa! ¡Es tan común que se reúnan en Misiones naufragos de todas las latitudes! (*Destinos*, p. 19)

Y algunas páginas más adelante, en el mismo relato:

...así surgió el asunto de la procedencia de cada uno, y resultó ser que en ese momento, en la reunión había correntinos, entrerrianos, cordobeses, un santiagueño y un santafesino. Y como nadie más dijo nada sobre su provincia de origen a mí se me ocurrió preguntar: “¿Y quién es misionero aquí?” “Eso agregó, agregó otro, el que sea misionero de nacimiento que levante la mano”. Solamente uno. ¿Querés creer? Solamente *uno* era misionero nativo. (p.31)

En estos dos fragmentos hallamos algunos ‘gestos’. Uno es el de sorpresa respecto a la conformación de una población de procedencia heterogénea y la escasez de pobladores originarios en la provincia de Misiones. Hay otros dos gestos más en las citas precedentes: el segundo, no ser misionero, pero sólo de origen, lo cual no quita la posibilidad de serlo por opción; y el tercero: ese gesto despreocupado de la primera cita: ¡Qué importa el origen!

La enunciación de estos gestos parece natural si consideramos que Amable era entrerriano de procedencia y, luego, misionero por decisión. En principio, la sorpresa de ser forastero entre forasteros; en segundo lugar, lo foráneo no quita la posibilidad de una identificación con el lugar; y, por último, el restarle importancia a la procedencia. Pero, como veremos, este aparente restarle importancia no obedece a una conducta displicente, ya que la diversa procedencia de los pobladores de Misiones se convertirá, en buena medida, en la base de la constitución de una identidad: la del misionero, principalmente.

La provincia de Misiones, entre otras cualidades, se destaca por la inmensa cantidad de inmigrantes que se establecieron durante el siglo XX, particularmente luego de la década del '50. Es conocido el hecho de que estos ‘reciénvenidos’ eran originarios de la Europa de posguerra, pero la Tierra Colorada acogió no solamente a esos grupos migrantes sino también a otros que provenían de la misma Argentina. Hugo Amable, como se sabe, provenía de Paraná, Entre Ríos, por ejemplo. Y así otros tantos ciudadanos cordobeses, santafesinos, porteños ubicaron su hogar en esta provincia por variados motivos pero con una fuerte razón: se trataba de una provincia nueva que estaba desarrollándose social, jurídica y políticamente, lo cual constituía un campo prometedor para profesionales jóvenes.

Sin dudas, esta situación generó la convivencia de grupos de idiosincrasia, lenguas y dialectos heterogéneos lo que ponía en peligro la adhesión a los valores nacionales y con la identidad argentina. En determinado momento de la historia de Misiones se percibía una curiosa paradoja: un misionero auténtico era difícil de hallar, ser misionero era extraño.

De manera que esta diversidad y la necesidad del Estado Nación de proteger su patrimonio dieron relieve al conflicto de una ausencia de una identidad que fuera propia de

Misiones, de lugares comunes en la semiosis y el discurso social con los cuales tanto ucranianos o alemanes como platenses o rosarinos pudieran compartir y con los cuales comprometerse en favor del progreso de esa nueva comunidad multicultural.

Esta conformación identitaria forma parte de nuestras inquietudes e investigaciones, como ya se ha expresado, y especialmente en el trabajo narrativo de Hugo Amable. Partimos de la premisa de que ante la ausencia de elementos semióticos de identificación de grupos de heterogéneo origen conviviendo en el mismo y conflictivo espacio geográfico la máquina estatal elaboró, a través de distintos agentes (burocráticos, intelectuales, de seguridad, etc.), un discurso social con el que propició un conjunto de valores semióticos que fueran propios de la región guaraní marcando fuertemente la noción de patrimonio nacional.

La lengua nacional es, en toda conquista territorial, en toda preocupación político-jurídica un elemento medular en la formación y mantenimiento de una identidad territorial. En el caso que nos ocupa la lengua nacional corría el riesgo de desdibujarse con la presencia de los inmigrantes y con la fuerte influencia del portugués y del guaraní, de modo que era sumamente necesario incorporar esas influencias a la vez que afianzar la identidad nacional a través de su lengua, es decir, no desoír las otras voces sino articularlas con la voz nacional, como componentes particulares de la provincia de Misiones, como formas dialectales dentro del idioma nacional. De manera que esta articulación, entre otros procesos, pudo haberse dado mediante procedimientos de interpretación y traducción.

En el presente capítulo nos proponemos verificar este ejercicio de traducción en el discurso de Hugo Amable. Consideramos que tanto él como otros intelectuales que llegaron a la provincia hubieron de realizar un trabajo de traducción -en un sentido amplio del término- de las particularidades de la provincia a fin de comprender la idiosincrasia misionera, y para luego poder actuar como mediadores entre la voz del estado-nación y esas otras voces que no reconocen fronteras jurídicas y las voces en diáspora de los inmigrantes europeos.

Una provincia entre Naciones

Para poder continuar es necesario recordar, al menos brevemente, las particularidades de la provincia de Misiones que tienen incidencia en nuestro análisis presente.

Por una parte, Misiones forma parte de la República Argentina, pero está en el borde (y aquí es útil y necesario vincular la palabra borde con sus sinónimos: frontera, límite, margen, como iremos viendo.) Estar en el borde puede significar el peligro de caer al otro

lado, y, en el caso de Misiones, puede ser tanto el lado paraguayo como el brasileño -o sea, doble riesgo-; porque es un fragmento de tierra -de unos 450 km. aproximadamente-, que está más en contacto con esos países limítrofes que con la Nación a la que está unida jurídica y políticamente. Bien mirado el mapa del país, la provincia de la tierra colorada y la yerba mate apenas se vincula al resto del Territorio Nacional por el breve límite que lo sujeta a la provincia de Corrientes (la cual también se halla “bordeada” por Brasil y Paraguay.) Agreguemos a este frágil vínculo la distancia con respecto a Buenos Aires, al centro de la República.

Queremos indicar con lo dicho: primero, que Misiones está más relacionada físicamente a los países limítrofes que a la propia Argentina, su fisonomía geográfica se desparrama entre Brasil y Paraguay. Segundo, entre la capital nacional y el extremo más norteño de la provincia (Puerto Iguazú) hay unos 1.500 kilómetros, aproximadamente. Es decir, se trata de una provincia muy alejada del centro y demasiado periférica (ya aclararemos el uso del adverbio *demasiado*).

Por otra parte, antes de la década de 1.950, Misiones era Territorio Nacional. Es decir, tiene poco más de medio siglo de vida como provincia partícipe del país, el cual ya tiene casi dos siglos desde la Revolución de Mayo.

Además, no había pasado aún una década del fin de la Segunda Guerra cuando Misiones comenzaba su vida institucional como provincia y ya albergaba inmigrantes europeos, tanto aquellos que vinieron a buscar asilo durante la guerra como los de la primera ola de inmigrantes llegados a fines del siglo XIX, a causa de la profunda crisis económica que había dejado la industrialización en Europa, fundamentalmente en los sectores del campesinado.

No hay que olvidar el sustrato indígena originario, ya que la región guaraníca es de una gran extensión que abarca, por lo menos, Brasil, Paraguay -que, como es sabido, mantiene al guaraní como segunda lengua oficial- y las provincias del nordeste argentino (Entre Ríos, Corrientes, Chaco, Formosa, además de Misiones y el norte de Santa Fe).

Con esta poco exhaustiva descripción podemos notar que la provincia se presenta con características complicadas, en especial para la elaboración de una identidad que se ajuste a lo Nacional: presencia de inmigrantes, presencia de lo indígena, presencia de habitantes de otras provincias argentinas, instituciones jóvenes en una provincia joven, distancia con respecto a las fuentes oficiales de la identidad nacional, y otras dificultades que aún no hemos señalado, como la carencia de tradiciones regionales firmes, entre otras.

El borde

Volvamos a la idea de borde y para aclarar por qué decimos que Misiones es *demasiado periférica*. Como dijimos, estar en el borde implica el peligro de caer al otro lado o, por usar un término que no implique valores de *lo alto y lo bajo*, el peligro de pasar al otro lado, de no ‘respetar’ el límite, de cruzar la frontera sin autorización, de ser un marginal en un sentido peyorativo.

Ahora bien, ¿desde el punto de vista de quién se valora ese *estar en el borde* como un peligro? Difícilmente haya sido un temor de los inmigrantes, que conocieron otra clase de peligro, acaso más concreta; tampoco de los indígenas, que vivieron en serio riesgo durante unos...ya más de cinco siglos; tampoco les resultaba peligroso -aunque sí, tal vez, aventurado y hasta temerario- a cordobeses, porteños, entrerrianos, santafesinos y argentinos de otras provincias que instalaron su vivienda familiar en un territorio que desde las crónicas de conquistadores poseyó el exotismo de lo salvaje como cualidad distintiva.

Lo que peliga, en el caso de Misiones, tiene que ver con la identidad nacional, con la identificación con lo argentino, con la cultura y sus tradiciones

Desde nuestro punto de vista, entonces, Misiones es *frontera*, porque es uno de los puntos geográficos donde el país se separa de otros; es *límite* porque allí se marca dónde empieza y/o termina el país (creemos que más bien termina, porque oficialmente e históricamente empieza en el puerto de Buenos Aires, pero eso es para discutir en otro lugar); es *margen*, en muchos aspectos: es periférico con respecto al Río de la Plata, está en el *margen* nordeste del mapa, es *marginada* hablando intelectual, editorial, económica, culturalmente, etc., etc.; y es *marginal* también en un sentido negativo: no por nada cuando se piensa en la Triple Frontera es inevitable pensar también en todo tipo de tráfico ilegal.

Desde nuestro punto de vista, decíamos, Misiones es todo eso, pero particularmente es un borde, porque sus habitantes están en el borde, y el lenguaje ordinario nos dice que cuando algo *está en el borde, al borde* es peligroso, está a punto de *pasarse de la raya* -otra frase de la lengua de todos los días que implica límite y riesgo- porque ya casi está del otro lado y ese otro lado, por lo general, no es el lado ‘bueno’. Pero no son sus habitantes quienes experimentan el riesgo, sino que lo que está en riesgo es la identidad argentina, debido al contacto con otras dos naciones.

Máquinas contra el desborde

Que un fragmento de tierra esté de un lado u otro de una frontera siempre ha costado sangre; pocas veces se ha resuelto una cuestión fronteriza por la diplomacia. De modo que, una vez conquistada la parcela en cuestión, hay que custodiar ese bien estatal conseguido a

duras penas. Entonces el Estado dispone su maquinaria: de vigilancia (prefectura, gendarmería), de filtración (aduanas, oficinas de migraciones), de símbolos identificatorios (banderas, uniformes), de educación cívica, lingüística y patriótica (escuelas, medios de comunicación), y esas variopintas instituciones denominadas culturales: secretarías de cultura, peñas tradicionalistas, centros culturales, festivales de música nativa, festividades provinciales o nacionales (de la más heterogénea y simpática temática: de la Flor, de la Rapadura, del Teatro, de los Inmigrantes, de la Mandioca, de las Carpas, etc.), además de las expresiones de todo aquello que vulgarmente se califica con el adjetivo ‘cultural’: música, literatura, plástica y otras manifestaciones artísticas.

En este montaje estatal los protagonistas son personas que ocupan sus respectivos roles: el gendarme, el prefecto, el aduanero, el burócrata, el docente (y particularmente el maestro), los integrantes de las comisiones de organización de festivales, el artista, el periodista, el locutor, el intelectual, entre otros.

Hugo Amable participó en varias de estas máquinas del estado: fue periodista, fue docente, fue comunicador, fue escritor, fue investigador, fue miembro de la SADE, todo lo cual podemos reunir bajo la figura del intelectual. Todas estas actividades las desarrolló en una provincia que no era la suya de origen y, además, cuando Misiones era todavía un territorio movedizo, especialmente en su constitución socio-cultural.

Extranjero en la propia casa

Por lo general, hablar de ‘el extranjero’ supone hacer la oposición con ‘el nativo’. Dice Susana Romano Sued:

“Como se ha verificado a lo largo y a lo ancho del mundo, una cultura nacional se construye en las intensas y deliberadas relaciones con lo extranjero.” (2.005: pp.22-23)²¹

Aquí, la autora se refiere a la importación de textos por parte de las naciones como uno de los modos de formación de la identidad de una nación. A nosotros nos interesa la afirmación desde el punto de vista de la constitución de una identidad cultural en relación a lo extranjero pues Misiones es, más que nada, tierra de inmigrantes.

Misiones tuvo durante varias décadas la particularidad de poseer una población compuesta por extranjeros más que por nativos (lo cual ya destacamos con la cita de uno de los cuentos de Amable). Paradójicamente, lo extraño (palabra etimológicamente emparentada a *extranjero*) en la provincia era lo nativo; un auténtico misionero era la

²¹ Los datos completos de nuestra bibliografía serán expuestos en el correspondiente apartado.

excepción en Misiones. Esta paradoja de que no haya nada más extraño que un nativo debía ser resignificada. Así por mucho tiempo circuló, para denominar a la tierra colorada, la frase ‘crisol de razas’ -y luego, el más políticamente correcto, ‘crisol de culturas’- como justificación de esta situación paradójica.

Más arriba arriesgamos una afirmación: la ausencia de tradiciones regionales firmes, y luego hablamos de aquellas tradiciones que forman parte del imaginario nacional. Con ambas quisimos proponer: 1) el déficit de una identidad regional ligada a la identidad argentina; 2) el problema de una identidad nacional que tiene como elementos tradicionales músicas, comidas, literaturas, vestimentas, etc. de otras regiones como la cuyana, la porteña y la norteña, pero que desconoce sin rubores aquellos productos del litoral, o de conocerlos los estereotipa, a veces incluso burlescamente. El estereotipo no es novedad en nuestras tradiciones: todo lo que se considera típico (trajes, comidas, músicas, bailes) son justamente tipificaciones. Los ‘Día de la Tradición’ eran para el estudiante misionero -y aún lo son- esta puesta en escena de estereotipos. Pero, además, decíamos que el litoraleño suele ser un estereotipo tratado con cierta burla: quienes desconocen el sapucay lo remedan con una especie de grito sin la modulación que esta forma de expresión precisa; el chamamé suele tenerse como género menor y de letrística chabacana²², a la par de que se desconocen ritmos como el chotis, la polka y el rasguido doble -de origen europeo los primeros.

Es decir, no estamos errados al escribir que Misiones durante sus primeras décadas como provincia carecía de tradiciones profundas. Las tradiciones son alimentadas por la comunidad, y como la población misionera de aquellos años era de procedencia heterogénea y de llegada reciente, no había tal, se fue haciendo comunidad. Y, para más, las tradiciones consideradas nacionales no eran más que un conjunto de rasgos superficiales y aislados que provenían de otras idiosincrasias (un poncho en Misiones, por ejemplo, aunque conveniente en los días fríos, sería tan atípico como el consumo de tereré en Salta, aunque conveniente para amenguar el calor.)

Este panorama, que puede ampliarse aún más, pone de manifiesto rasgos que son más adversos que propicios para constituir una identidad misionera.

El problema, entonces, consistía en que lo extranjero era constitutivo de lo misionero, mucho más que lo nativo.

El penetrante portugués-brasileño

²² Para comprobar esto basta con escuchar grupos populares (especialmente dentro de los géneros no-folclóricos como el rock, por ejemplo) que cuando abordan algunos ritmos folclóricos como la zamba, el candombe o el tango suelen oscilar entre lo serio y lo solemne, pero el chamamé y otros ritmos del litoral por lo general son caricaturizados con cierto desprecio.

Asimismo, el portugués representaba una amenaza en sí mismo para la identidad lingüística. Conocemos artículos publicados entre los '60 y los '80 -cuyas fuentes precisas no tenemos a mano- que denuncian una negativa 'penetración cultural' en Misiones, a causa de la cercanía del Brasil, el intercambio entre pobladores de uno y otro lado de la frontera y la fuerte presencia de emisoras radiales brasileñas. Amable hace referencia a esta circunstancia en su libro *Figuras del habla misionera*:

En años no muy lejanos, en la franja que limita con Brasil, a orillas del río Uruguay, se hablaba únicamente portugués-brasileño. En los lugares en que el predominio idiomático no era absoluto, se verificaba un uso bilingüe. Hasta las autoridades de Prefectura y Gendarmería se veían en la necesidad de apelar a expresiones brasileñas para hacerse entender por los pobladores de su jurisdicción; sobre todo cuando a éstos no les convenía darse por enterados...

El uso bilingüe subsiste todavía; pero ante el avance de la colonización y, sobre todo, de la enseñanza, la zona se va argentinizando.

(...) No se piense que tal situación ha sido plenamente superada. No. Todavía hay lugares donde el educador se ve constreñido por esa exigencia lingüística. En menor proporción, es cierto; pero aún han de pasar dos o tres generaciones, como digo, para que ese uso tan perturbador, sea eliminado, en un proceso de absorción de los elementos brasileños asimilables, y de rechazo, por el otro, de aquellos que repugnan a nuestra modalidad idiomática. (1.983: Pp. 25-26)

En estos fragmentos que hemos trasladado vamos a destacar varias cuestiones. En primer lugar, Amable utiliza términos poco felices cuando menciona la convivencia del portugués en la zona de frontera: *uso perturbador*, *eliminar*, *rechazo* y *repugnancia*. Sin duda son palabras fuertes, en especial la última. Consideramos que aquí al autor más bien se le fue la mano en la exposición de una hipótesis que una intención purificadora y nacionalista en extremo. Esta consideración tiene su base: en un artículo, titulado *El portuñol*²³, Amable hace una defensa -o justifica de algún modo la presencia fronteriza- de este híbrido lingüístico como contestación a una nota editorial, aparecida en *La Nación*²⁴ en el año '79, en la que se advertía el avance del portugués por sobre 'nuestra soberanía espiritual'. Sin embargo, no nos interesa aquí excusar las palabras del autor, sino hacer notar la importancia del portugués como otro factor extranjero en ciertas zonas misioneras.

²³ En *Fundación*, N°2, 1.980.

²⁴ Aseveramos, hace un momento, conocer pero no poder mencionar fuentes en las cuales se hace referencia al portugués como una amenaza. Aquí Amable cita, nada menos, que una Editorial del importante periódico porteño *La Nación*. En este momento histórico se puede rastrear una abundancia de textos que se alarman por esta circunstancia en Misiones. Tengamos en cuenta, además, la hegemonía de un gobierno militar que llevó al país a una guerra ridícula en nombre de la soberanía nacional; de modo que, cualquier señal de extranjería, ponía la cuestión de la argentinidad a flor de piel.

En segundo lugar, queremos subrayar la mención por parte de Amable de dos elementos de resguardo de la identidad nacional que más arriba comentamos como parte del aparato del Estado-Nación: Gendarmería y Prefectura, por una lado; la educación (la enseñanza, el educador), por el otro; y las dificultades que se presentan en ese intento de asegurar la identidad nacional en ese borde que se presenta como un peligro, o al menos como un factor que debiera mantenerse bajo control aduanero.

En tercer lugar, y de mayor importancia para nosotros -pues en los anteriores destacamos un síntoma nacional y una maquinaria estatal-, Amable expone una proposición reveladora: *la zona se va argentinizando*. No se trata sólo de un fragmento de territorio nacional que debe controlar los usos idiomáticos para no contaminar su identidad lingüística, sino de un territorio en el que la identidad argentina no es un *ser* sino un *hacer*, una acción sobre un espacio sin identidad definida.

Nos interesa aquí no tanto la problemática específica del portugués, pues por lo pronto la consideramos como uno de los tantos factores ‘extranjeros’ presentes en Misiones, sino la idea de hacer la argentinidad, que va a tener una implicancia previa o tal vez paralela: hacerse misionero.

Convertirse en misionero

Apenas iniciada la primer página de *Las figuras del habla misionera*, Hugo Amable hace algunas de estas confesiones:

- 1) no soy misionero nato;
- 2) al afincarme en estas comarcas, mi espíritu fue requerido por una modalidad lingüística diferente de la que le fuera habitual hasta entonces;
- 3) en respuesta a tal requerimiento, anoté peculiaridades, hice comparaciones y comencé a preocuparme por el habla misionera; ... (p.9)

Amable era oriundo de Entre Ríos, que junto a Misiones y Corrientes ocupan la misma región geográfica: la Mesopotamia argentina; es decir, proviene de una provincia cercana. Sin embargo, las particularidades de los hablantes de Misiones le traían preocupaciones, y no pocas si consideramos que esas anotaciones dieron origen al libro que acabamos de citar, el cual, a la vez, ha sido editado en dos oportunidades: en 1.975 y en 1.983. Resulta bastante curioso que los dialectos de dos provincias cercanas que están comunicadas entre sí por los mismos ríos -antiguos canales de intercambio- y cuyos caminos nunca cercenaron el contacto entre sus habitantes, resultaran tan diversos como para generar estas inquietudes.

Los motivos que justifiquen estas urgencias pueden ser varios. Los enumeraremos:

1) Amable provenía de una provincia más cercana al Río de La Plata, donde las posibles influencias del guaraní se mezclaban con la de otros pueblos indígenas hasta difuminarse. Además, Entre Ríos hace vecindad con la Provincia de Santa Fe y con Uruguay. En suma, es una provincia más bien rioplatense y por ello los fuertes condimentos del guaraní y del portugués del sur del Brasil le resultarían desconcertantes;

2) puede que el oficio de especialista atizaba su fascinación hacia las diferencias dialectales a tal punto que esas particularidades que le resultaban novedosas constituían un fértil campo de investigación;

3) posiblemente su intención de establecerse en Misiones lo alentó no sólo al estudio de las formas dialectales propias sino también a un aprendizaje de la intimidad de sus usos, etc.

De estos motivos posibles nos interesa el tercero, porque en gran medida en ella apoyamos el presente análisis. Veamos por qué.

En el cuento *¡Oh, la muñoca!*, la protagonista es una cordobesa radicada en Misiones, acerca de la cual el narrador dice:

Ahora es una misionera hecha y derecha, si bien no se le ha borrado el cantito de los cordobeses. ¡Vea qué cosa! Y con el tiempo que lleva en esta tierra. (*Tierra encendida de espejos*, p.49)

La protagonista, pues, era de procedencia cordobesa, pero ahora *es una misionera hecha y derecha*, aunque el narrador reclame que en ella aún perviva algo de ese peculiar fraseo de los cordobeses²⁵. Es decir, como señalábamos al principio, para ser misionero no hace falta haber nacido en Misiones, lo cual implica que uno puede *convertirse* misionero. Y aquí convertirse no sólo tiene el sentido usual de transformarse más o menos provisoriamente en algo, sino también conlleva la idea de conversión (como se entiende cuando se dice: *se convirtió al catolicismo*, por ejemplo), es decir el paso de un sistema de valores y de creencias a otro. Por ello no basta con instalarse en Misiones; quien lo quiera hacer deberá realizar esa conversión, dejar de ser lo que se era para ser un auténtico misionero. Por ello el narrador reprocha a la ‘ex-cordobesa’ el que aún mantenga ese ‘cantito’ que denuncia inmediatamente a los cordobeses.

Ahora bien, ¿cómo es un *misionero hecho y derecho*? Amable responde esto diciendo cuánto se había adaptado la protagonista del relato a las costumbres de la tierra colorada:

²⁵ Fraseo tan reconocible que inspiró los siguientes versos de una muy conocida canción popular: “Viajo sin documentos / porque llevo el acento de Córdoba Capital”.

Comía mandioca, palta, mango, mamón, tomaba naranja, se prendía al mate mañana, tarde y noche. Se pichaba y se argelaba como cualquiera. Conocía los bichos de la zona, grandes y pequeños, cuadrúpedos y plumíferos... (p.49)

Estas son algunas de las condiciones necesarias, según Amable. Veremos -pues de eso se trata este trabajo- cómo se repiten en otros relatos y otros libros estas y otras condiciones, en particular el consumo de la mandioca²⁶. Pero especialmente centraremos nuestra atención en los usos lingüísticos. Por ello nos interesa destacar en la cita precedente la presencia de: tomar naranja, picharse y argelarse. Dejamos en suspenso este interés, por lo pronto, para continuar con la conversión al misionerismo, con ese carácter deóntico que se aprecia en Amable, para quien ser extranjero no era impedimento para volverse misionero, pero tampoco era condición suficiente el instalarse definitivamente en la provincia. En el relato que inaugura su narrativa, y que citamos al principio de este trabajo, leemos el siguiente diálogo:

-Bueno...No debemos quejarnos de Misiones. La verdad es que tiene un clima hermoso. Este frío es pasajero. ¡Y qué paisaje, hermano!
-Cierto -le respondí, y me quedé pensando que toda ponderación es poca y que, incontestablemente, las bellezas naturales de esta zona no admiten comparación alguna. Y agregó luego: **-Tenemos que hacernos a la idea de convertirnos en misioneros.** (*Destinos*, pp. 22-23.) [Destacado nuestro]

Resaltamos en el fragmento lo que venimos sosteniendo: Por un lado la idea de convertirse, por otro la frase verbal con sentido de obligación: '*tener que...*'.

Unas pocas páginas más adelante hallamos el siguiente comentario, seguido de un diálogo del mismo tenor que el antes transcrito:

Entonces putéabamos a dúo contra Ruvichá y Misiones. Pero enseguida reaccionábamos y nos arrepentíamos, recordando que en esta provincia de la tierra colorada habíamos encontrado un lugar para vivir y para trabajar, sin que nadie le importara lo que habíamos hecho ni lo que habíamos sido antes.
-Calmate, zurdo -le decía yo, y él respondía presto:
-Cierto, che. **Debemos** estar agradecidos. Misiones es una gran provincia... (p.26.) [Destacado nuestro]

Nuevamente destacaremos dos concurrencias. Hemos resaltado el verbo 'debemos', por el ya mencionado aspecto de las obligaciones que tiene el aspirante a misionero. Pero a

²⁶ Para el lector que tal vez lo ignore diremos que la mandioca es un producto comestible (una raíz, más precisamente) típico de la región, que crece sin solicitar demasiados cuidados y, aunque suene presuntuoso, de gran versatilidad, pues puede prepararse de diversos modos y acompañar cualquier plato. En tanto, el mamón, la palta y el mango son plantas que crecen en cualquier patio extenso y proveen de abundante y pulposos frutos

cambio de estas obligaciones, la Tierra Colorada no distingue procedencia ni solicita precedentes. Basta con la firme intención de convertirse, como en el caso de la cordobesa del relato comentado más arriba, quien

Llegó con el espíritu abierto y muy buena disposición. **Como debe venir todo el que desee sinceramente afinarse aquí.** Pues no es fácil soportar el cambio: esto es muy distinto de todo lo demás. **Hay que saber encontrarle el lado bueno.** Que lo tiene, y en apreciable proporción. (p.49.)
[Destacados nuestros]

Y otra vez nos encontramos con el mandato deóntico, visible en nuestros resaltados: en el primero, el verbo *deber*; en el segundo otra frase verbal con sentido de obligación, ‘*hay que...*’. Y también hemos de llamar la atención sobre una oración que resulta inquietante: “*Pues no es fácil soportar el cambio: esto es muy distinto de todo lo demás.*”. ¿Qué quiere decir con ‘*esto*’? De la lectura se desprende que se refiere a Misiones, pero ¿qué de Misiones?; y en ese caso, ¿qué es todo lo demás? Creemos que parte de las respuestas está en los motivos que preocuparon a Amable tanto como para tomar notas de lo que le resultaba tan llamativamente diferente de todo lo demás.

Para finalizar esta parte y empezar a adentrarnos en el nudo de esta exposición hemos de mencionar un texto más, al cual podemos considerar como otra forma de exposición del *deber ser* misionero. El cuento es *La aporteñada* y en él podemos leer una amonestación hacia quienes pretenden ocultar su origen misionero. Aquí la protagonista es Folia, quien

Comía reviro y andaba “argela-a” cuando los candidatos o posibles candidatos no miraban “por ella”. Y a propósito de ella, ni que decir que fonaba **elles** a lo castizo de ejemplar prosodia.
Como buena misionera, ni por nada quería alejarse de la provincia...
(*Tierra encendida de espejos*, p.41)

Aquí Amable, a la ingesta de mamón, mango, palta y mandioca que hace a un buen misionero, suma la de reviro. También, como en la cordobesa, a Folia atribuye la muy misionera capacidad de argelarse, expresión de la que nos ocuparemos en breve²⁷; y además Misiones es una de las pocas provincias argentinas en la que se mantiene el sonido de la *elle*. Dice Amable en *Figuras del habla misionera*:

Misiones es provincia lleísta. La *ll* misionera es castiza. Los forasteros se ponen inmediatamente en evidencia por este rasgo fonético, pues aunque

²⁷ Argela-a en el texto citado intenta ser una transcripción fonética de *argelada*, pues además de aspirar las eses finales, otra de las características del habla misionera -como en otras zonas hispanohablantes- es la debilitación del sonido de la ‘d’ intervocálica en sílaba final, rasgo que nuestro autor no sólo notó sino que también lo menciona en la página 157 de su *Figuras del habla misionera*.

pretendan adecuar su pronunciación a la *ll* misionera, la falta de autenticidad, de precisión, de casticismo, los denuncia.

El misionero llama porteño al yeísta, cualquiera sea su origen... (p.158)

Este rasgo es protagónico en *La aporteñada*. En este relato, Folia va a trabajar a Buenos Aires por un tiempo y allí

...Se mimetizó. Sintióse cautivada por la superioridad, el prestigio de la Capital, y se rindió a sus encantos como muchos otros provincianos; lo cual quiere decir que refinó la rusticidad de su carácter y aprendió modales. Lo cual quiere decir que se ejercitó en la hipocresía sin saberlo. Lo cual quiere decir que vicios grandes y pequeños se hicieron carne de su carne sin afectar su conciencia. Hasta llegó a suavizar la voz, a endulzarla. Moduló con sutileza; articuló con exageración. Pronunció y articuló a lo porteño, ni más ni menos. Rectifico: más que los más caracterizados porteños de las barriadas (por no decir del suburbio, que está fuera de moda). Y fue **yeísta** como el más pintado.

(...) volvió a su tierra y a su pueblo. Allí alardeó refinamiento. Fonaba **eyes** hasta por lujo... (p.42)

En el relato, Folia regresa ‘aporteñada’ de la Capital, es decir, intentando reproducir en su habla las maneras del Río de la Plata, cuyo rasgo más sobresaliente para los misioneros es el yeísmo destacado por Amable. Sin embargo, esto es tan artificial y tan exagerado en Folia que en ocasiones lo usa de manera inadecuada, hasta que al final termina perdiendo un buen candidato porque en una reunión en la que sería presentada a las amistades del muchacho en vez de decir ‘portafolios’ dice ‘portafoyo’.

Sería delirante proponer que aquí Folia resulta castigada por alguna divinidad por renegar de su lleísmo distintivamente misionero, pero la ridiculización del personaje pone de manifiesto una censura por parte del autor a esta forma de impostura con la que se quiere ocultar vanamente el origen, que por aquellos años pocos tenían el privilegio de ostentar.

Sinteticemos lo dicho hasta aquí. Misiones era, en las décadas del '60 y del '70 un territorio sin una identidad definida, con una población compuesta, en su mayoría, por inmigrantes europeos y por forasteros provenientes de otras provincias. Sin embargo, estaba dentro del territorio nacional y se le había reconocido su carácter de provincia. A su vez, se trata de una provincia en íntimo contacto con Paraguay y Brasil y alejada de geográficamente de los centros de irradiación de la identidad nacional. Por aquellas décadas el Paraguay no representaba un riesgo a la identidad, pues en esa frontera el castellano es la lengua vehicular entre argentinos y paraguayos. Sin embargo, en la franja costera que hace vecinos a Misiones y Brasil, se observaba una mezcla de los idiomas oficiales de esos países, con un predominio del portugués brasileño. Estas condiciones son las que tal vez

preocuparon en primera instancia a nuestro autor y lo movieron a tomar notas de esas curiosidades lingüísticas y que luego le hacen decir que “*esto es muy diferente a lo todo demás*”.

De modo que el primer paso para lograr una identidad provincial entre tanta mixtura era *argentinar* la zona, pues jurídicamente era parte de la República Argentina, pero prácticamente la mezcla idiomática y cultural era muy concreta como para hacer oídos sordos. El segundo paso, inmediato, y tal vez hasta paralelo, era fundar en todo extranjero una conciencia de la ‘misioneridad’ -porque “*hay un ser misionero que se integra a lo argentino*”, dice el autor (*Tierra encendida de espejos*, p.10)-, la idea de convertirse en misionero, cualquiera fuera su pasado; porque ser misionero no significaba **ser** un polaco o un cordobés o un alemán o un entrerriano que vive en Misiones, sino un **deber ser** misionero. Y ese deber ser Amable lo encarnó en su discurso, como quien da el ejemplo, particularmente utilizando los pronombres *nuestro* y *nosotros* para hablar de sí mismo y del resto de los misioneros, en frases como las siguientes:

“Hay misioneros que a fuer de cultos impugnan **nuestro** léismo.” (*Las Figuras...*, p. 165).

“Estirar no significa entre **nosotros** alargar una cosa extendiéndola...” (Ídem, p.123)

“Cuando la conocí (...) me di cuenta que se estaba integrando, de que pronto sería en plenitud una de los **nuestros**”. (*¡Oh, la muñoca!*, p. 49)

“...vergüenza de que en esas tierras tan **nuestras** hubiera algo tan ...insólito.” (*La higuera de Cuimba’e*, p.20)²⁸ [Todos los destacados son nuestros]

Creemos entonces que estudiar y conocer los usos íntimos del castellano mixturado de los misioneros iba más allá del desarrollo natural del oficio de Amable o de las curiosidades propias de la profesión. Este preocupado interés consistía en apropiarse de los usos dialectales a fin de poder convertirse él en misionero, devenir misionero -en el sentido deleuziano- a través del decir. Pero para poder lograr la conversión era necesario realizar una tarea previa: traducir.

Traducir para devenir

Por su puesto que no hablaremos aquí de traducción en su sentido más ordinario, es decir, la traducción de una lengua a otra. Susana Romano Sued propone que:

²⁸ En *La mariposa de Obsidiana*, 1.978

“...la traducción propiamente dicha es una interpretación; una incorporación u ordenación del pensamiento a la propia visión del mundo, al propio contexto y a la propia praxis.”²⁹

Si *inter pres*, etimológicamente, es el que habla en medio, no hay mejor lugar que ese *en medio* para ubicar a Amable: ni polaco, ni alemán, ni ucraniano, ni sueco, ni hablante de portugués ni de guaraní. Aquella preocupación por el ‘habla misionera’, aquella inquietud de que todo era “muy distinto de todo lo demás” tiene que ver con ese reordenamiento de la propia visión del mundo y a la propia praxis. Amable no ignoraba que conocer superficialmente algunos giros propios de la región no bastaba para integrarse a esa sociedad de población heterogénea, pues él mismo afirma que:

Los usos lingüísticos son inseparables del estilo de vida de una época. Más aún son una exteriorización de ese estilo de vida; como lo son, en otro orden de cosas, las maneras de vestir, las viviendas, el mobiliario, las comidas, los utensilios, etc. (*Las figuras...*, p. 10)

Esta conciencia de la relación cultura-lenguaje es la que genera las inquietudes y preocupaciones que venimos destacando. Por ello, Amable se ocupó de llevar a cabo no solamente un registro de los usos y costumbres lingüísticas -y también de otros aspectos que conformaban la cotidianeidad misionera de entonces- sino de traducirlas para sí mismo, en primer término, y a partir de allí verificar los elementos de esa cotidianeidad que posibilitarían la constitución de una identidad propiamente misionera. Afirma Romano Sued que “...dentro o entre las lenguas, la comunicación humana es una traducción.” (Romano Sued: 2.000; p. 24) y que “...es posible pensar lo Otro, en tanto uno mismo deviene lo/el Otro” (Romano Sued: 2.005; p.65) Estas dos afirmaciones se ajustan notablemente a aquello que tratamos de mostrar en los textos de Amable, ya que, por un lado y como ya hemos dicho, su interés va más allá de una investigación científica: está centrado en el diario ejercicio de la comunicación; por otro, y como también dijimos, su deseo era reflexionar sobre lo que identificaba al misionero para devenir tal. En este sentido, volvemos a recurrir a las reflexiones de Romano Sued:

“...resulta evidente que la transmisión de la información no es la única función de la lengua; ni siquiera la más importante. Las funciones que en la lengua son tanto o más relevantes que las otras son la generación de identidad grupal y delimitación hacia afuera.” (Romano Sued: 2.000; p.25)

²⁹ Romano Sued, Susana (1.999): “Traducción de teorías y conformación de identidades discursivas y culturales” en *ETC. Ensayo-teoría-crítica*.

En la narrativa de Amable, la mayoría de los relatos se ambientan en Misiones. Sólo encontramos dos que están ubicados en Entre Ríos, además de la anécdota según la cual el protagonista y narrador del cuento *Destinos* decide rumbo para Misiones. Los demás, o bien carecen de lugar definido, identificable; o se ambientan según el tiempo histórico que los convoca (en el México de los amores de Malinche y Cortés, en la Caná de Galilea donde hubo boda y milagrosa abundancia de vino; en la Lima en la que una travesura literaria enamoró y entristeció a Juan Ramón Jiménez) y otros ubicados en la región misionera, pero en el tiempo de los jesuitas; además de alguno que otro en que se menciona a Buenos Aires pero apenas como una excusa del argumento y siempre como ese lugar lejano y metropolitano que es la capital nacional.

Misiones es, para nuestro autor, el lugar privilegiado para ubicar sus relatos y tal vez lo más destacable de esta producción es la evasión del lugar común y del estereotipo de lo que se considera misionero -practicado a veces con bastante descaro y exageración de gestos por artistas, intelectuales y comunicadores de nuestro medio-, lo cual es un indicio cierto de la seriedad y compromiso con que Amable encaró la tarea de interpretar la idiosincrasia de los misioneros.

Así, con el necesario respeto para no crear estereotipos que propongan caricaturas de las personas y costumbres que frecuentaba y practicaba, Amable brinda un repertorio de temáticas recurrentes en lo referente a usos corrientes en la provincia pero no descansa en la sola mención de éstos, sino que trata de explicarlos dando definiciones, reformulando explicaciones, utilizando el metalenguaje, exponiendo etimologías y algunas veces hasta componiendo glosarios al final de algunos relatos. Todo lo cual resulta útil cuando se trata de un libro como *Figuras...*, puesto que justamente pretende ser un trabajo de divulgación de estos modismos particulares, pero cuando se trata de cuentos estos paréntesis explicativos suelen provocar sorpresa, incomodidad y hasta disgusto, como ya se ha expuesto anteriormente. Ahora bien, repasemos esas conclusiones a las que llegamos antes para continuar con este análisis.

En primer término, en algunos relatos, estas explicaciones se dan a través de los parlamentos de los personajes, pero en general son responsabilidad del narrador. En segundo término, en una llamativa cantidad de cuentos, el narrador es el propio Hugo Amable, es decir, no se vale de alguna de esas tres figuras narrativas pertenecientes al interior de la literatura, sino que se advierte la voz del autor interfiriendo en el cauce de la narración. En tercer lugar, esta irreverencia o descuido, parece responder a dos pulsiones que nuestro autor no puede evitar. Por una parte, su oficio de docente lo empuja a realizar

aclaraciones tanto literarias como lingüísticas y etimológicas; y por otra, la que nos interesa aquí: una necesidad de interpretar aquello que le es extraño, una necesidad de traducir.

Ahora bien, ¿cómo distinguimos la iniciativa pedagógica de la propuesta interpretativa?, ¿qué diferencia hay entre la explicación de un uso particular y la exposición de una interpretación de éste? Romano Sued nos da pautas para reconocer esta diferencia, especialmente cuando se pregunta si es posible traducir poesía (Cf. Romano Sued: 2.005; pp. 72-121) A partir de estas pautas es posible aseverar que una explicación magistral, pedagógica, escolar se sostiene en una confianza en la función metalingüística del lenguaje. Quien explica un concepto, una etimología, un uso, presupone que el lenguaje es transparente. Roland Barthes -como vimos- en la distinción que hace entre “*écrivain*” y “*écrivain*”, propone que éste último tiene una visión ingenua del lenguaje, pues lo considera un medio de comunicación, un instrumento del decir (Cf. Roland Barthes: 2.003; pp. 201-227).

El traducir, en cambio, no reproduce un texto mediante un procedimiento metalingüístico ingenuo sino que procura una versión -o versiones- a partir de la “visión del mundo” del intérprete. Una traducción pone en evidencia una cierta impotencia del traductor ante la fuerza viva y creativa de una lengua en el marco de su cotidianeidad. Dice Barthes: “ella (la palabra) nunca puede explicar el mundo, o al menos, cuando finge explicarlo es para hacer retroceder mejor su ambigüedad.” (Op. Cit., p. 204)

O como dice Steiner, comentado por Romano:

Quien **interpreta** no dice lo mismo otra vez en otra lengua sino que habla sobre el texto, lo cual es funcionalmente diferente. El que interpreta no produce un metatexto que no se ubica en lugar del texto interpretado sino **junto** a él. (Romano Sued:2.000;p.34)

En el caso de Amable los movimientos entre el “*écrivain*” y “*écrivain*”, entre el autor literario y el funcionario público, están presentes y en constante tensión, pues Amable se ubica como intermediario entre, podríamos decir, el español estándar y las particulares formas dialectales que se perciben en Misiones. Romano Sued además propone la traducción como transferencia, en el sentido canónico que se utiliza en traducción, pero también como funcionamiento semejante al dispositivo psicoanalítico:

De modo que la transferencia de teorías (o de literatura), de una lengua a otra, de una cultura a otra, se ordena en los efectos de las investiduras de valor asignadas al otro, a lo otro, y a lo propio y a lo mismo. Y aquí estamos entonces en la cuestión de las identidades, que por cierto son efecto de las operaciones de identificación. No hay traducción sin transferencia y sin identificación. Y no hay constitución de identidades

posibles sin el malestar que promueven las incómodas travesías hacia lo otro y hacia lo mismo... (Romano Sued:1.999; pp.38-39)

He allí probablemente el malestar que produce las antedichas preocupaciones de Amable: su presencia en un territorio argentino, pero con una textura social y lingüística diferente de otras regiones del país; además de su “investidura” como docente, como intelectual, como funcionario de la máquina estatal, como profesional cuyo oficio es nada menos que el trabajo con la palabra. Además, su deseo de participar de esa identidad misionera, una identidad que por cierto aún estaba en formación.

Entonces, Amable se propuso la traducción, tal vez sin saberlo pero intuyéndolo, como medio de comprensión de esa(s) idiosincrasia(s) en que se percibía una identidad en formación.

Su labor como intérprete de los usos misioneros del lenguaje se hacen evidentes en aquellos pasajes en los cuales su explicación de determinados giros y costumbres no se ajustan satisfactoriamente al empleo que suele dárseles en la tierra colorada.

Antes vimos que Amable caracterizaba al misionero, a través de Folia y la cordobesa por su capacidad de “argelarse”. Ésta forma verbal, su participio con función adjetiva (argelado/a/os/as) y su forma sustantiva (de formas genéricas únicas: argel/argeles) son de uso común y frecuentísimo en Misiones, aún hoy en día. Lo mismo que “picharse”, pichado/a/os/as (como participio adjetivo o con función sustantiva). Tanto es así que tal vez no haya nada más exclusivamente misionero que estas palabras. Esto implica: 1) cuando un misionero las usa, otro misionero las comprende inmediatamente; 2) intentar explicarlos mediante vocablos equivalentes en español estándar siempre deja una sensación de carencia, de inexactitud (como es sabido acontece con la palabra portuguesa *saudade* que no equivale ni a melancolía, ni a nostalgia, ni a añoranza ni a extrañar a algo o a alguien).

En un relato fantástico, *La higuera de Cuimba 'e*, el narrador asevera: “Sopla el viento norte. Me siento inquieto, argelado: todo me molesta”. Por otro lado, Amable anota en *Figuras del habla misionera* que hay expresiones que no significan ni una cosa, ni otra, ni una tercera, pero que de todas ellas contiene algo (Cf. p. 86). Con esta aclaración de sensata lucidez, el autor-traductor asume la dificultad que mencionábamos en el párrafo anterior. Sin embargo, hace un esfuerzo y dice que:

“...*argelado* tampoco es exactamente cansado ni aburrido, ni molesto, ni impaciente ni afligido, pero tiene de uno y otro estado, de una y otra situación, de conformidad a la circunstancia. Decimos, por ejemplo, “hoy me siento argelado”; “me tiene argelado con sus impertinencias”; “estamos argelados de tanto esperar”, “Juan anda argelado”.

Consecuentemente, *argelar* es enojar, molestar, causar impaciencia, aburrir, cansar... V. gr.: “me argela con su charla”; “se argela cuando le preguntan eso”; “se argeló y le dio un soco”; “este trabajo me argela” (Pp. 86-87)

Al leer el fragmento citado del relato, el misionero siente una incomodidad: “me siento argelado” no es lo más habitual, sino “estoy argelado”. Además, con relación a la cita más extensa, “estar argelado” no es estar ni cansado ni impaciente ni afligido. De las acepciones y ejemplos que Amable propone se acerca con “estar molesto”, “estamos argelados de tanto esperar”, “se argela cuando le preguntan eso”, “este trabajo me argela” y “Juan anda argelado”. “Estar argelado” puede explicarse como sentir fastidio, o impotencia, o decepción, o mal humor por algún motivo definido o bronca por una situación determinada. Nadie “se argela y da un soco”, porque por lo general no se trata de un enojo violento, sino más bien de un estado interno, contenido.

Además el infinitivo del verbo en cuestión no es *argelar* (no es transitivo) sino que es *argelarse*, su uso es siempre cuasi-reflejo como denotan los mismos ejemplos que el autor utiliza. Lo mismo para el sustantivo *argel* Amable sugiere la palabra antipático como paralelo (*Figuras...*, Cf. p. 87), sin embargo tampoco se ajusta al uso común.

De la expresión *pichado*, el autor aventura que

uno se picha cuando lo fastidian o cuando una contingencia lo abochorna o lo avergüenza; pero también cuando un hecho o persona provocan su enojo (...) una especie de encrespamiento del ánimo; o sea, por un estado anímico de exaltación y violencia (*Figuras...*, p. 88)

Tampoco aquí acierta Amable al relacionar la expresión con un encrespamiento del ánimo, mucho menos al relacionarlo con la vergüenza, el bochorno o una reacción violenta y exaltada. Además, a este adjetivo sí se le puede atribuir en algunos casos el carácter de aburrido (una fiesta pichada, un programa pichado, una música pichada). Este atributo, sin embargo, Amable lo adjudica a argelado, como vimos, lo cual nunca sucede. Lo que sí sucede es que si es difícil explicar los significados exactos de uno y otro uso, mucho más lo es diferenciar uno de otro. Ahora bien, Amable advierte que

A *pichado* y *argelado*, de todas hay que sentirlos, captarlos con todo el ser: con los sentidos y el sentimiento, además de la inteligencia. Hay que vivir en el medio, participar del contexto, de las circunstancias y del entorno para saber qué significa cada expresión (*Figuras...*, p. 88)

Con respecto al verbo *sapecar*, Amable ofrece, según el contexto, las siguientes equivalencias: golpear (“le sapecó una trompada”), dar imprevistamente (“...y cuando ella se descuidó le sapecó un beso”), espetar (“les voy a sapecar cuatro verdades”; “nos sapecó un discurso cansador”) (*Figuras...*, p. 32). Aquí las observaciones del autor son exactas pero esas tres posibilidades, en realidad, se reducen a una: hacer o decir imprevistamente alguna cosa. Aquí el lingüista pudo percibir los matices pero sin advertir la especificidad del uso verbal (en el uso habitual, claro, pues en la industria yerbatera posee otro que corresponde al tratamiento que se le da a las hojas de yerba mate).

Por otra parte en el relato *Malentendido*³⁰, el narrador hace un paréntesis explicativo para aseverar que

Polaco es todo extranjero en Misiones, todo inmigrante europeo o asiático, a condición que sea de pelo rubio y tez colorada, duro para hablar español, atravesado y elusivo en su sintaxis. (p.30)

Aquí acotaremos que, hasta donde nos consta, *polaco* se utiliza -como sustantivo, como adjetivo y como forma apelativa- para personas rubias, por lo que se aplicaba a polacos, alemanes, ucranianos, suecos, etc., o bien a su descendencia, pero no tenemos constancia de “polacos” provenientes de los países del Asia. En todo lo demás Amable hace una descripción correcta.

Para la siguiente observación transcribiremos un diálogo perteneciente al cuento *El espejo retrovisor*³¹:

-Una noche viajaba con una guaina. Iba...Venía...Bueno...
-¿No ves? Si ni siquiera sabés sin vas o venís. ¡Ni cómo te llamás, seguro!
Y brotaban risotadas a diestra y siniestra.
-**Dejelón** que cuente -terció alguien- Al meno' nos vamo' a entretener...
-Dale, chamigo. ¿Y que hiciste con la guaina? Contá, contá. (p.80.)

[Destacado nuestro]

El autor procura darle al diálogo una dinámica coloquial y pone en boca de sus personajes giros que considera regionales: *guaina*, *chamigo* y la elisión de las ‘s’ finales, característico de Misiones en *Al meno' nos vamo' a entretener*. Con esta intención de representar una escena entre personajes de condición simple hace decir a uno de ellos: *dejelón*. El personaje aquí realiza una metátesis, pues la forma habitual sería: *déjenlo*, o si

³⁰ En *Paisaje de luz, tierra de ensueño*.

³¹ En *La mariposa de obsidiana*.

se quiere indicar rusticidad en los usos verbales, *dejenló*. Ahora bien, aunque este fenómeno exista y no es improbable que pueda ocurrir entre habitantes misioneros, es cuando menos llamativo, pues como bien afirma Amable en *Figuras...*, el misionero no utiliza el pronombre “lo” en función de objeto directo, sino “le” (Cf. pp. 162-177), por lo que el personaje en cuestión hubiera tenido que decir, en todo caso: “Dejelén...”. De modo que podemos considerar a esa expresión de dos maneras: 1) como una forma presente, aunque poco corriente en el habla misionera, tal vez a causa de personas oriundas de otras provincias; o bien, 2) como una marca propia del traductor, a quien se le escamoteó ese pequeño detalle al componer el diálogo.

En este orden -y aunque no nos interesa explicar aquí los motivos- un verbo que no admite las formas pronominales ‘lo’, ‘la’ y sus plurales para indicar el objeto directo es *hablar*. No decimos “voy a hablarlo para que se quede tranquilo”, sino “voy a hablarle...”; tampoco “lo hablé sobre el negocio”, sino “le hablé...”. Sin embargo en más de una ocasión lo hemos escuchado, en Misiones, pero en boca de personas provenientes de otras provincias. El narrador del cuento *La metáfora*³² dice:

A los tres días volvió a llamarla, cuando Regina comenzaba a olvidarse de aquella primera, extraña y misteriosa llamada. A las nueve. Tampoco le dijo quién era ni para qué **la hablaba**; pero supo interesarla. (*La inseguridad de vivir...*p. 91.) [Destacado nuestro]

Aquí el uso del pronombre ya no está puesto en el discurso de un personaje de modales lingüísticos rústicos, sino en el del narrador omnisciente, el cual posee como característica el ocultamiento de rasgos particulares y por lo tanto suele adecuarse a los usos gramaticales ‘correctos’. Con esto queremos corroborar que este loísmo, cuando aparece en los textos de Amable, delata su carácter de extranjero y su voluntad de traducir; son marcas de desterritorialización y re-territorialización, como señala Celada, acudiendo a términos deleuzianos, en relación al aprendizaje de una segunda lengua; y allí también asevera que el hablante, para sujetarse a esa lengua otra apela a las redes de su memoria lingüística y cultural. (Cf. Celada: 2.004, pp. 3-4)

Algo similar ocurre en una de las mejores composiciones de Amable: en *Cartas y publicaciones* Olga y Raquel, dos amigas adolescentes de condición humilde, intercambian confidencias por medio de breves cartas: En una de ella Raquel se despide con las siguientes palabras:

³² En *La inseguridad de vivir y 20 cuentos sutiles*.

...No te olvidés que sos mi amiga. Espero tu contestación. Chau. (*La mariposa de obsidiana*, p.95)

En un fragmento de la carta con la que Olga responde a la anterior de Raquel puede leerse:

¡Ha y te aclaro que todo el tiempo ablamos [sic] de vos, para que beás [sic]! No tengás desconfianza, soy tu Amiga fiel... (Ídem, p.96)

Aquí los errores ortográficos son adrede, para delinear el perfil social de estos personajes. No nos interesa ese aspecto, sino la acentuación de los verbos en presente del subjuntivo: ‘no te olvidés’, ‘veás’ y ‘tengás’ aparecen en lugar de ‘olvides’, ‘veas’ y ‘tengas’. Esta agudización de los verbos en este tiempo verbal tampoco es propia de Misiones, aunque sí se observa más hacia el sur del país y especialmente lo hemos constatado en Buenos Aires. Olga y Raquel son presentados a través de las esquelas que intercambian como dos adolescentes de cualquier pueblo o barrio de Misiones, por lo tanto consideramos que esta es otra marca que Amable deja involuntariamente y que revela tanto su extranjería cuanto su esfuerzo por devenir misionero, así como el hablante bilingüe raramente puede ocultar los rasgos fonéticos de su primera lengua.

Confirmar la regla

Si mencionamos estas “falencias” en el acto de interpretar de Hugo Amable no es porque nos mueva una mala predisposición hacia su trabajo, sino por el contrario, es para destacar su empeño en devenir misionero a través de la lengua. Por cierto, su *Figuras del habla misionera* demuestran un cuidado interés y constituye un muestrario de usos más que variados. Sus descripciones son, en general, acertadas y, lo que es más importante, están lejos de la caracterización estereotipada o despreciativa (tanto es así que su defensa del léxico misionero roza la exageración.)

Señalábamos esas falencias justamente para mostrar el interés de Amable por traducir la idiosincrasia misionera a través de los usos dialectales para, digamos, partir de la excepción confirmar la regla. De modo que nuestra tarea ahora es corroborar la regla.

Como vimos con el uso de ‘polaco’, Amable suele mencionar un vocablo, un giro dialectal y explicarlo inmediatamente. Veamos ahora algunos ejemplos de este procedimiento:

“...En fin; como no existía el divorcio, nos separamos, simplemente; nos dejamos **-según familiar expresión del habla misionera...**” (*Una historia vulgar*³³, p.69)

“...A trechos irregulares, se distinguían superficies glaucas, que indicaban cultivos nuevos, o bien, vegetación silvestre de reciente data, con abundancia de maleza, **lo que en lenguaje regional se denomina capuera.**” (*Destinos*³⁴, p. 34)

“...También solíamos llamarle “guasupitá”, que **bien pronunciado significa “venado rojo”.** (*El barón rojo*³⁵, p. 112)

“..saqué la conclusión de que, efectivamente, el cruvicas entrerriano y el curuvicas misionero derivan del mismo vocablo guaraní: *curuvi*”(*Destinos*, p.38)

“¿Debo aclarar (...) que Iguazú es agua grande, gran cantidad de agua?” (*Cuidado con el tigre*³⁶, p.13) [Todos los destacados son nuestros]

En los fragmentos transcritos Amable opera como intérprete, como intermediario entre dos culturas: la que origina el vocablo y la de los hablantes del español estándar. En esta operación persiste la confianza en la transparencia de la lengua, en el uso ingenuo de la función metalingüística; son los pasajes en los que se pone en evidencia el proceso de desterritorialización. El proceso de traducción es aún visible.

Sin embargo, en muchos otros pasaje este proceso no se aprecia, pues Amable hace uso de ciertos giros como un hablante nativo, sin necesidad de componer una explicación, pero además haciéndolo acertadamente e incluso apelando a ellos como recurso humorístico -y como dicen algunos hablantes bilingües, uno sabe que realmente ha aprendido otra lengua cuando puede contar un chiste en ese idioma. Citemos algunos de estos pasajes:

Ya sé que con Ilona están viviendo un romance de primera. Me alegro mucho. Es la mujer que te conviene. ¿Cómo lo supe? Por *telégrafo tacuapí*, chamigo. (*La inseguridad de vivir*³⁷, p.35)

En *Figuras del habla misionera*, Amable registra que el ‘telégrafo tacuapí’ “*es una pintoresca expresión regional que tiene más que ver con la chismografía que con la telegrafía*”. Es decir, el personaje se entera del romance mediante alguna tendenciosa

³³ En *La mariposa de obsidiana*.

³⁴ En *Destinos*.

³⁵ Ídem.

³⁶ En *Paisaje de luz, tierra de ensueño*.

³⁷ En *La inseguridad de vivir y 20 cuentos sutiles*.

indiscreción. Por otra parte, resulta raro que en este libro no haya ninguna mención de los usos ‘guaú’ o ‘guaúnte’, vocablos provenientes del guaraní, si su fonética no nos engaña, de uso coloquial y de difícil equivalente, que por lo general involucra las ideas de mentira, falsedad o impostura y que puede tener tanto valor de adjetivo como de interjección. Sin embargo, detectamos su presencia en dos relatos suyos:

“Papel que simula pergamino. Pergamino que no es de Pérgamo, ni siquiera de cabra o de carnero criollos. **Pergamino guaú**, mal remedo”
(*Las imitaciones*³⁸, p.81)

“Nos alojábamos en una pieza de madera del “**Hotel Guaúnte**”. Lo de hotel era un eufemismo, pero para el pueblo de Ruvichá era aceptable.”
(*Destinos*, p.24) [Destacados nuestros]

En el primer caso, ‘pergamino guaú’ es un papel común que imita las características del pergamino; en el segundo, el uso es humorístico: la función de ‘guaúnte’ como adjetivo descalifica al sustantivo ‘hotel’, pone en dudas las cualidades de éste.

Unas líneas antes citábamos un fragmento en el cual Amable mencionaba el término ‘capuera’. Ésta alude, efectivamente, a un terreno más bien extenso dominado por la maleza. Ahora vamos a referirnos a este vocablo utilizado por Amable, pero antes cabe realizar algunas observaciones.

Oberá, segunda ciudad misionera en importancia luego de la capital, es el lugar en el que Amable asentó su hogar. Ésta es conocida como la *Capital del Monte*. En Misiones, particularmente, ‘monte’ no significa colina o cerro, sino lugar cubierto de vegetación, de aspecto selvático. Es en este sentido que se conoce a Oberá como *Capital del Monte*. ‘Monte’ y ‘capuera’ no son lo mismo, en absoluto, pues el monte se asemeja más a la selva, es un espacio que no ha sido modificado por el hombre, con su vegetación variadísima y los animales salvajes que la habitan; mientras que capuera no es mucho más que un terreno cubierto de maleza a causa del abandono, escasa de árboles y refugio de alimañas.

En uno de sus textos Amable expone:

...contertulios de bares y clubes en los que se cifraba toda la vida nocturna de la Capital del Monte. (Así se denominaba ya entonces a la ciudad de Oberá, merced a las ínfulas de sus pobladores que se negaban a aceptar la preeminencia capitalina de Posadas.) (*Andrés*³⁹, p.118)

Amable contrarresta estas pretensiones obereñas, en otro cuento, llamando a Ruvichá (la Oberá de ficción en que el autor suele ubicar sus relatos) como ‘Capital de la Capuera’

³⁸ Ídem.

³⁹ En *Destinos*.

(en *La panadería*, de *Paisaje de luz...*, p. 35) Aquí, sin dudas, el uso es humorístico, reduciendo a la ciudad de lo que sería algo así como la ‘capital de la selva’ a ‘capital del matorral’.

Otro uso derivado de ‘capuera’ es el aumentativo ‘capueral’ o ‘caporal’. Éste término, que multiplica el valor despectivo del vocablo, aparece en otro relato:

Recordaba lo bien que habían vivido cuando él era concesionario de la Caporal Motors Company. (*La torta de diez pisos*, ídem, p.45)

En esta narración, justamente, se relata la decadencia de una familia que procura mantener sus pretensiones de buena posición social. El contraste entre los vocablos que remiten al industrialismo norteamericano (Motors Company) asociado con el regional y rústico ‘Caporal’ provocan al menos una sonrisa, lo que sugiere cuánto asimiló Amable los usos del habla regional.

Pasemos ahora a otros usos presentes en la obra de nuestro autor.

‘Mboyeré’ y ‘yopará’ son términos cercanos. Ambos son de origen guaraní y significan mezcla. Uno de los usos de ‘yopará’ remite a una mezcla de guaraní con español en algunas zonas de Paraguay: se trata de una especie de ‘guarañol’. Sin embargo, ‘mboyeré’ es más frecuente entre los misioneros y tiene un matiz negativo a la vez que humorístico. Decir que algo o una situación es un ‘mboyeré’ quiere decir que es una mezcolanza, una confusión, un desorden. En su ensayo sobre el habla misionera Amable no menciona estos términos, sin embargo ‘yopará’ aparece en el cuento *Los cuadros*.

Fruto del “crisol de razas” con que tratamos de conformarnos, por no decir que son cosas de esta mezcolanza o *yopará* en que vinimos a dar los argentinos de este confín... (*La mariposa de obsidiana*, p.58)

En cuanto a ‘mboyeré’, el autor lo menciona cuando menos dos veces: uno, en el relato *El probador*; otro, en *La geopolítica*. En el primero, hace referencia a dos mellizas que aprovechaban su similitud para confundir a la gente con cuanto espejo encontraran. Hasta que en la boutique del pueblo instalan un probador de paredes espejadas; entonces:

...quisieron repetir la gracia a puertas abiertas, y el chasco se lo llevaron ellas, porque se armó un mboyeré que no alcanzaban a entender. (p. 25)

En cuanto al cuento *La geopolítica*, nuestro autor se vale del término ‘mboyeré’ para bautizar a un barrio de ficción en que acontece un hecho de características anecdóticas (Cf. p. 52).

Para empezar a arribar a nuestra conclusión, mencionaremos algunos modismos más que el autor utiliza, sin que recurramos a la cita directa.

“Viracambota” es un término de origen brasileño que equivale a “vuelta de carnero”, según lo registra el propio autor en su ensayo. Amable pone a una niña haciendo “viracambotas” dentro de un auto en *El ángel de la guarda*.

También el autor registra un uso particular del verbo ‘dar’ entre los misioneros: con el sentido de “poderse” algo (p. e.: “el piso está seco, ya da para entrar”; “el clima está fresco, da para tomar mate”). Observamos este uso en boca de un personaje -a quien el narrador describe como “notablemente atento (cosa rara en estas latitudes)”- en *Cuidado con el tigre*: “Ha llovido un poco, pero da para pasar” (p.14). Es decir, se puede pasar.

Otro uso proveniente del Brasil, pero que Amable no registra en su libro sobre la dialectología, es el del verbo ganar como equivalente de recibir (“gané un regalo”, “ganó una paliza”, por ejemplos) o, como en el caso que citaremos, el de ser perjudicado por una enfermedad o una lesión. En *Intercesión* el personaje que se arroja del techo del colectivo acota en el relato de este hecho: “Yo me salvé (...) eso sí, gané quebradura en mi brazo.” (p.89).

Otros que aparecen con frecuencia son *caú* (borracho), *guaina* (por lo general en su sentido equivalente a muchacha), *gurises* (equivalente a niños), *colonia* (que en Misiones corresponde a la zona rural), *caté* (voz aparentemente guaraní que implica las ideas de buena posición social, refinado, de buen gusto y que puede contener un matiz despectivo), *payé* (embrujo o acto de hechicería) y finalmente destacaremos uno en particular, que si bien se utiliza en el español estándar, su sentido en Misiones suele -o solía- ser otro. Así como en la provincia ‘polaco’ no es estrictamente el gentilicio sino un calificativo para personas rubias, algo similar ocurre con la palabra ‘gringo’ que en general se aplica a lo norteamericano de manera despectiva, mientras que en el Río de la Plata se aplicaba a los inmigrantes italianos (recuérdese la obra de Florencio Sánchez, “La gringa”) y en Misiones se asemeja a ‘polaco’, pero con otra carga: solía ser el alemán o polaco o ucraniano asentado en las zonas rurales a quien se atribuía las características negativas de tosquedad, dureza, poco intelecto y, para más, avaricia. En el cuento *Los cuadros* Amable describe a una mujer que se casa con un hombre de noble estirpe criolla como:

...gringa guarangota y poco instruida, aunque con buena dote (como que era hija de acaudalados yerbateros) (p.60)

y como:

...gringa misionera [que vino] a desplazar en sus hijos (...) el distinguido Santillana para sustituirlo por el indocto y deslucido Rajachowski. (p.61)

Podríamos seguir prolongando este análisis con otros ejemplos en los que Amable reproduce formas típicas del habla misionera, como la aspiración de las 's', presencia del leísmo y más vocablos y términos que constituyen verdaderos regionalismos en la provincia. Sin embargo, creemos que con lo dicho hasta aquí es más que suficiente para dar conclusión a este trabajo y corroborar los puntos centrales de nuestras hipótesis.

Para aproximarnos al final de este trabajo citaremos nuevamente Amable.

“Voces de diferentes lenguas saltaron al aire...”

“...Agapito, que no era ni alemán, ni sueco, ni ucraniano, ni suizo, ni ucranio [sic]...y que tal vez tuviera la rara fortuna de ser criollo (*La fundación*⁴⁰, pp. 103 y 104, respectivamente.)

Con estas dos citas queremos subrayar esas sensaciones presentes en buena parte de la obra de Hugo Amable: una sociedad constituida por extranjeros, en la cual lo extraño era, paradójicamente, ser nativo; una sociedad constituida además por extranjeros de diferentes orígenes, idiomas y dialectos. Y Amable, como foráneo, no era ajeno a esta problemática: era un entrerriano ‘yeísta’, ‘loísta’, que tuvo que aprender a ‘tomar naranja’ en vez de comerla y que de haber estado ‘pichado’ en su Paraná natal no hubiera encontrado una palabra que expresara esa sensación en su justa e intransferible medida.

Las siguientes décadas a la provincialización la misionera era una sociedad que todavía se estaba constituyendo, que aún no hallaba su identidad. Sin embargo, la provincia pertenecía en términos geográficos y jurídicos a la Nación Argentina, aunque su cercanía al Brasil y al Paraguay la mantuviera en una posición incómoda ante la identidad nacional. Actualmente, las políticas internacionales promueven los valores vinculados a lo regional, a cierta flexibilidad en las relaciones entre naciones fronterizas -siempre y cuando los países que ya se sabe se beneficien de la manera que ya se sabe. Hasta la década del '80 aproximadamente el MERCOSUR aún no se había realizado, y la cuestión nacional se defendía con todos los mecanismos posibles: armamentistas, educativos, intelectuales, etc. La amenaza de invasiones era una constante y en este sentido Misiones no era todavía ‘el corazón del MERCOSUR’ sino más bien un órgano externo metido con cierta promiscuidad entre dos naciones y que, además, albergaba inmigrantes provenientes de más de un país europeo, con sus idiomas, costumbres e idiosincrasias. Hacer la vista gorda a

⁴⁰ en *La mariposa de obsidiana*.

esta situación hubiese sido una necesidad. Entonces apareció el sintagma ‘crisol de razas’ para la sociedad misionera -que luego los discursos políticamente correctos modificaron en ‘crisol de culturas’. Se trataba de contener tanta diferencia dentro de una identidad que se vinculara a la argentinidad.

Dice Romano Sued:

“La voz ajena, la voz del otro, viaja hacia el albergue de otra tierra al encuentro de la lengua que recibe por obra de la voz y la mirada, que hospedan y guarecen. Voces, lenguas al encuentro, son el acontecimiento de diáspora, que así nombramos en hecho de la traducción. Diáspora que entendemos por una parte como dispersión de una comunidad de origen, que rehace comunidad, si bien fragmentada, en otro suelo, exiliada de su tierra-lengua natal...” (Romano Sued: 2.005; p.23)

Misiones albergaba una comunidad diaspórica en este sentido. Pero en este caso una diáspora mucho más compleja, pues no se trataba de una sola comunidad exiliada, sino de varias y en una región que carecía de tradiciones propias. Por lo cual era necesario, en primer lugar, establecer regularidades que permitieran al inmigrante una identificación con la nueva tierra para, en segundo lugar, devenir misionero. Esta constitución de regularidades se llevó a cabo, discursivamente, a través de distintos ejes: proponiendo a Misiones como tierra de progreso y fertilidad, con un pasado de culturas indígenas precolombinas, etc.⁴¹

Hugo Amable era otro de los que no eran nativos, pero en sus textos evidencia, por un lado, el interés por adoptar a Misiones y ser adoptado por Misiones; y por otro, reconocer los intereses nacionales como propios, sin menospreciar los elementos brasileños o guaranícos de los países vecinos, pero cuidando que esas filtraciones propias de la frontera se integren al idioma nacional, promoviendo desde la dialectología que estas particularidades conforman una forma del ser misionero.

Romano Sued asevera que

Cuando hablamos de traducción, entendemos que se trata de aquellos movimientos de contactaciones entre lenguaje y culturas, promotoras de incorporaciones y copias, transformaciones y/o reemplazos: de términos, tópicos, referencias, estilos, formas, cánones en fin, más o menos jerarquizados en unas con respecto a otras. (Ídem, p.20,21)

⁴¹ Ver: **Santander, Carmen** y otros (2006): “Las revistas literarias y culturales de Misiones desde la década del sesenta”. Informe final de investigación. Posadas, Secretaría de Inv. y Postgrado, FHyCSS, UNaM. Versión digital.

Hemos comprobado en Amable cómo registra estos movimientos, qué transformaciones y reemplazos propone como legítimos de la región, y finalmente, apegado a lo que podríamos considerar el canon que rige sus meditaciones dialectales: el español, el idioma oficial de un país prácticamente monolingüe, y que incluso apela al español como lengua de la ‘madre patria’ y a la gramática latina cuando se trata de defender el leísmo misionero. Veamos:

Comprendo que la actitud de los escasos detractores que tenemos dentro, obedece aun propósito loable: consideran ellos que el leísmo es espurio y que, por lo tanto, desmerece el habla. Ni lo uno ni lo otro: es **del mejor y más preclaro origen**: morfológicamente, **proviene del latín**, y su empleo en función de objeto indirecto se remonta nada menos que a la Edad Media, **en las muy nobles y afamadas regiones de Catilla y de León**. Dicho en otros términos, es un uso que **nace con el idioma mismo**. (*Figuras...*, p.165) [Destacados nuestros]

Esta actitud se condice también con lo dicho por Steiner (citado por Romano Sued):

en cierto sentido toda traducción se empeña en abolir la multiplicidad en su afán por reunir las distintas visiones del mundo bajo una congruencia única y perfecta, mientras que en otro sentido representa un intento de dotar a la significación de una nueva forma, de un ensayo concebido para encontrar y justificar otro enunciado posible (Romano Sued: 2.000; p.28)

Desde este canon Amable procura -con mucho éxito- traducir aquellos usos que no forman parte de la lengua estándar, pero que son inevitables en la vida cotidiana de los misioneros. Estos usos -lingüísticos, pero también los relacionados la alimentación, la vivienda, etc.- son regulares y por lo tanto un interesante elemento de identificación con ‘lo misionero’.

De manera que en este trabajo nuestra intención fue revisar las marcas, las huellas que Amable deja, sin intención, en el proceso de traducción que él lleva a cabo, pues

El territorio donde se cierne la tradición, y en consecuencia la identidad, es móvil, hay siempre *traducción*, entre los emblemas y los estereotipos. Aquí se puede pensar en términos de huellas y residuos, para cernir un aspecto del tratamiento del pasado, de la tradición, de la cultura. (Romano Sued, 2.005: p.30).

Estas marcas nos permiten reconocer la labor interpretativa que realizó Amable para devenir misionero, aún más, para que todo habitante de Misiones devenga misionero.

Conclusiones

Nuevamente hemos de recordar que este trabajo es el fruto de varios trabajos, pero agregaremos ahora que también es una selección. Muchas páginas han quedado fuera, por lo tanto, también, unas cuantas especulaciones más con respecto a la obra de Hugo Amable. Ello ha respondido a dos razones básicas: por un lado, evitar probables incoherencias, pues exponer los variados matices de la obra de un autor sin la debida supervisión y el necesario tiempo puede promover la caída en contradicciones no resueltas, reflexiones inconsistentes, exposiciones desparejas. Por otro lado, y vinculado a lo anterior, preferimos dejar algunos aspectos de la obra de Amable a fin de ampliarlos con la suficiente seriedad que esta tarea supone y requiere. Además, consideramos que con lo expuesto ya nos hemos aproximado lo suficiente a los textos de Amable, que aún no conocen un examen de las características que aquí ofrecemos.

Aún quedan por revisar muchos otros aspectos de esta obra como el manejo de recursos humorísticos, la preponderancia de relatos que involucran personajes y ambientes pertenecientes a determinadas clases sociales, los muchos relatos que tienen al automóvil como generador de situaciones (el libro *Rondó sobre ruedas* es el mejor ejemplo) la extraña composición de algunos relatos en los que no hay narrador ni personajes, etc. Quedan afuera de estas consideraciones también sus textos líricos y los ensayos publicados en diferentes medios. Además, somos conscientes que hemos prestado mucha mayor atención a los textos narrativos pertenecientes a las primeras publicaciones de Amable y poco y nada a sus últimos libros.

Este análisis pretendió dar cuenta solamente de algunos aspectos de una obra todavía no abordada, y mediante esos aspectos, dilucidar el rol de intelectual que asumió Hugo Amable en una provincia que consideró más suya que su Entre Ríos natal, cuando menos por lo que se desprende de lo expuesto.

Mediante los escasos cuatro apartados que conforman este trabajo observamos que la labor intelectual de Hugo Amable -como la de otros- no se limitó a un ejercicio vanidoso de la literatura. La obra de Amable propone una territorialización de Misiones, su obra es un *agenciamiento* o cuando menos presenta indicios de convertirse en un auténtico agenciamiento. Dicen Deleuze y Guattari

Todo agenciamiento es en primer lugar territorial. La primera regla concreta de los agenciamientos es descubrir la territorialidad que engloban, pues siempre hay una (...) Descubrir los agenciamientos territoriales de alguien, hombre o animal: "mi casa" (...) El territorio crea el agenciamiento. El territorio excede a la vez el organismo y el medio, y

la relación entre ambos; por eso el agenciamiento va más allá del simple “comportamiento”

(...) la primera división de todo agenciamiento: por un lado, agenciamiento maquínico, y por otro, a la vez e inesperadamente, agenciamiento de enunciación. En cada caso hay que encontrar uno y otro: ¿qué se hace y qué se dice?

(...) el agenciamiento también se divide según otro eje. Su territorialidad (contenido y expresión incluidos) sólo es un primer aspecto, el otro está constituido por *las líneas de desterritorialización* que lo atraviesan y lo arrastran (Deleuze-Guattari: op. cit., p.513-514)

Creemos que es posible hallar similitudes en otros autores territoriales, en otros intelectuales de provincia. La búsqueda del territorio y de la identidad territorial no acaba, creemos, en la definición de unas características que parecen definitivas, en el color local o en el inventario de costumbres y giros lingüísticos que se mechan en relatos más o menos predecibles. La labor de los intelectuales sólo pueden ser refracción y reflejo si hacen territorio, si se constituyen como mapas de múltiples entradas. El carácter emancipatorio que proponía Edward Said es propio del prócer, no una obligación del intelectual. Que éste se vuelva héroe es un resultado posterior, accesorio. Nos parece más productivo el atributo desterritorializador del intelectual, su capacidad de trazar líneas de fuga a partir de las tensiones a que su compromiso como parte de una maquinaria cultural, social y estatal lo expone.

Con lo expuesto no queremos sugerir que la obra de Amable deba ser canonizada; ésta es accidentada, elemental. No nos interesa aquí su valor literario, pues no estamos en condiciones de aventurar tales juicios ni con este autor ni con otros. Nuestro objetivo fundamental es contribuir a una discusión acerca de la figura del intelectual, y especialmente del intelectual de la periferia (sea con respecto a la Metrópoli como a las elites), de aquellos que justamente no persiguen el reconocimiento momentáneo ni la imputación libertaria sino que buscan hacer territorio, trazando líneas de fuga, dando cuenta de las máquinas que los determinan.

En este sentido, la obra de Hugo Amable expone esa territorialización de manera ejemplar. Su obra es una máquina literaria que traza líneas de fuga hacia el exterior, como hemos observado en el laborioso ejercicio de traducción que realiza en gran parte de sus textos, lo que implica un vínculo con el lenguaje vivo de la vida cotidiana. En ese ejercicio advertimos el acento del extranjero, puesto que no se puede hacer territorio sin deterritorializarse; las huellas de ese *decir* en medio del devenir misionero. Lo propio del intelectual consiste sin dudas en que su *decir* es un *hacer*. La enunciación está determinada por el rol que cada individuo ocupa en su medio, o mejor, en su territorio. Hemos visto

como también Amable traza líneas de fuga hacia el interior de su obra desde esos papeles que asumió como enunciador: docente, escritor, comunicador, burócrata, y también desde la adopción comprometida con una identidad misionera. Su contribución a las configuraciones socio-discursivas es una muestra más de esa territorialización. No toda hegemonía discursiva debe ser desaprobada *a priori* como negativa. En el caso de Misiones hubo una necesidad de constituir la que no solamente respondió a un interés del Estado-nación por preservar su patrimonio en la conflictiva frontera: la hegemonía discursiva posibilitó una idea de identidad regional en un territorio compuesto por diversas identidades exiliadas, desarraigadas no sin violencia, por diásporas, en un territorio en que lo auténticamente nativo no existía -y lo que había existido, las comunidades indígenas, fue arrasado, negado, vituperado y sólo reconocido como restos y ruinas. Sin una regularidad discursiva, probablemente la actual Misiones sería hoy diferente, acaso más conflictiva.

Anexo

Bibliografía de Hugo Wenceslao Amable utilizada.

- Amable, Hugo W. (1.973): *Destinos (Cuentos)*. Santa Fe, Ed. Colmegna.
- (1.978): *La mariposa de obsidiana*. Buenos Aires, Ed. Castañeda.
- (1.980): *Las figuras del habla misionera* (2ª edición). Edit. Montoya, Posadas.
- (1.981): *Tierra encendida de espejos*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- (1.985): *Paisaje de luz, tierra de ensueño*. Santa Fe, Ed. Colmegna
- (1.992): *Rondó sobre ruedas-La saga de Renomé*. Oberá, Impr. Pregón.
- (1.999): *La inseguridad de vivir y 20 cuentos sutiles*. Posadas, La impresión.

Bibliografía General

Angenot, Marc (1.998): “Hegemonía, disidencia y contradiscurso: reflexiones sobre las periferias del discurso social en 1.889”. En *Interdiscursividad: de hegemonías y disidencias*. Córdoba, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

Angenot, Marc (1.998): “La crítica del Discurso Social: a propósito de una orientación en investigación”. En *Interdiscursividad: de hegemonías y disidencias*, Córdoba; Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

Angenot, Marc (1.998): “Pour une théorie du discours social: problématique d’une recherche en cours” En *Littérature*, n° 70. Paris, Larousse.

Areco, Lucas Braulio (1.983): *En la huella del tiempo*. Posadas; Ed. Montoya.

Arfuch, Leonor [comp.] (2.005): *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires, Prometeo.

Bajtín, Mijail (1.997): “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI Editores.

Barthes, Roland (2.003): “Écrivains y écrivants. En *Ensayos críticos*; Buenos Aires; Seix Barral.

Bauman, Zygmunt (2.003): *Comunidade. A busca de segurança no mundo atual*; Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor.

Borges, Jorge Luis (1.964): ‘El escritor argentino y la tradición’. En *Discusión*. Buenos Aires, Emecé.

Carvalho, Néstor Casiano (1.980): Síntesis de Historia de la provincia de Misiones. Posadas, Ed. Montoya.

Celada, María Teresa (2.004): *Lengua extranjera – Apuntes sobre un proceso* (Ponencia). Sao Paulo GEL. Estudios Lingüísticos XXXIII.

Deleuze, Gilles- Guattari, Felix (1.980): *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos.

Fishman, Joshua (1.979): *Sociología del lenguaje*. Madrid, Ediciones Cátedra.

García Saraví, Gustavo (1.980): “Palabras Liminares” en *Misiones*; Buenos Aires Banco de la Provincia de Misiones.

Grimson, Alejandro [comp.] (2.000): ‘¿Fronteras políticas versus fronteras culturales?’ En *Fronteras, naciones e identidades*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus-La crujía.

Guía Turística de Misiones (1.977). Buenos Aires, Gráfica Velton.

Guimarães, Eduardo (2.002); “Enunção e acontecimento”. En *Semântica do acontecimento. Um estudo enunciativo da designação*. Campinas; Pontes.

“Informe de Avance de Investigación”, documento del proyecto de investigación *Las Revistas Culturales en Misiones desde la Década del Sesenta* (documento interno), 2.002; 2.004.-

Montesperperlli, Paolo (2.004): *Sociología de la memoria*; Buenos Aires; Ediciones Nueva Visión.

Orlandi, Eni (2.002): “A língua brasileira”. En *Língua e conhecimento lingüístico*. São Paulo; Cortez. 21-31

Said, Edward (1996): *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós.

----- (2.005): “Cultura identidad e historia”. En Gerhart Schröder, Helga Breuninger [comp.]: *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Santander, Carmen y otros (2006): “Las revistas literarias y culturales de Misiones desde la década del sesenta”. Informe final de investigación. Posadas, Secretaría de Inv.y Postgrado, FHyCSS,UNaM. Versión digital.

Voloshinov, Valentín (1.976): *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*; Buenos Aires; Editorial Nueva Visión.

Índice

Introducción	
..1	
Concertación	de
postulados	3
1. Las revistas culturales y la producción de ejes discursivos	7
Breve descripción del corpus.....	9
Provincialización y después.....	10
La configuración prehistórica.....	13
La configuración guaraníca.....	16
La configuración Jesuítica.....	23
La configuración geográfica.....	31
2. Ejes discursivos en la Narrativa de Hugo Amable	35
El eje prehistórico.....	36
El eje Guaranítico.....	38
El eje Jesuítico.....	41
Eje geográfico.....	44
3. La Máquina Literaria y las figuras del escritor	51
Un territorio.....	amable 52

Tres oficios.....	55
Narrador- Amable.....	59
Narración docencia.....	60
Una línea de fuga: rupturas del pacto narrativo.....	69
4. Traducción: una forma del devenir misionero. Tres gestos.....	74
Una provincia entre Naciones.....	76
El borde.....	77
Máquinas contra el desborde.....	78
Extranjero en la propia casa.....	79
El penetrante portugués-brasileño.....	80
Convertirse en misionero.....	82
Traducir para devenir.....	87
Confirmar la regla.....	94
Conclusiones.....	102
Anexo. Bibliografía de Hugo Wenceslao Amable utilizada.....	105
Bibliografía General.....	106