

**Unila – Universidade Federal de Integração Latino-
Americana, Foz do iguaçu, 28 a 30 de setembro de 2011**

**Organizadores da publicação: Alai Garcia Diniz e Fleide
Daniel de Albuquerque**

Organização, execução e patrocínio: **UNILA e Itaipu-Paraguay**
Parceria: NELOOL/UFSC & Universidad de VIGO

**Nelool – Núcleo de Estudos de Literatura, Oralidade e
Outras Linguagens - www.nelool.ufsc.br**

Junho de 2012

COMUNICACIÓN Y CULTURA EN PARAGUAY

Oralidad y escritura como matrices para un estudio comunicacional

Aníbal Orué Pozzo

Universidad Nacional de Asunción (UNA)

Universidad Nacional del Este (UNE)

I. Introducción

Cuando hablamos sobre oralidad en Paraguay, observamos diversas y diferentes enfoques y posturas. Sin embargo, también estamos acostumbrados a leer (en diversas publicaciones), asimismo a escuchar corrientemente (en círculos eruditos y también en aquellos populares) que Paraguay es un país “eminentemente oral”, o que el mismo es un país con una fuerte “cultura oral”. Estos conceptos, expresados de manera un tanto vagas y desordenadas, en algunos casos, en otros sustentados con una rigurosidad un poco mayor, desean manifestar – presumo – que Paraguay es un país donde la lectura, es decir, el acto y la actividad de leer, está muy poco desarrollada. Asimismo, darían a entender que los procesos comunicacionales que se establecen entre los habitantes poseen la “lógica de la oralidad”. El entendimiento que se tiene en diversos segmentos de nuestra sociedad, inclusive en el académico, cuando se expresan conceptos como el de *oralidad*, *escritura*, y otros similares, está ligado – en general – al acto de *transmisión* y *recepción* de una parte de los mensajes, sea en el plano interpersonal o en el masivo. Creo, sin embargo, que estos conceptos también buscan reforzar una forma de transmitir los mensajes asociados al concepto de oralidad anteriormente citado. Los defensores de esta tendencia – que podríamos llamarla de “*oral populista*” – cuando hablan de procesos informativos y educativos a nivel masivo – relacionados con la democracia, construcción de ciudadanía, etc. – asimismo cuando se refieren a mensajes orientados a la “opinión pública”, enfatizan que estos procesos se estructuran y construyen en el universo de la “oralidad paraguaya”. Con esta introducción general, señalo que es el concepto de oralidad en la sociedad paraguaya que me propongo a estudiar y analizar en las líneas siguientes.

Para tal efecto, voy a presentar algunas matrices comunicacionales y culturales del siglo XVII en Paraguay, principalmente en el espacio de las llamadas “reducciones” jesuíticas. A partir de este análisis, intentaré reconstruir el universo simbólico que emerge del contacto entre dos culturas en estas regiones: la cultura oral de los Guaraní, y la cultura escrita de los europeos que llegan a la entonces denominada Provincia del Paraguay. A continuación analizaré textos en guaraní conocidos como *ñe'enga*.

II. La oralidad en la cultura paraguaya. Líneas de estudio

Considero que, en la discusión sobre la denominada “oralidad paraguaya”, podemos identificar dos líneas o énfasis en los trabajos. La primera, esbozada más arriba, es concluyente en el análisis de la cultura paraguaya, a la cual la define como una *cultura oral*. Aquí, el énfasis de estos razonamientos y fundamentaciones es el que sitúa a la oralidad como una forma de *transmisión* – en algunos casos – y *recepción* – en una gran parte de las situaciones -, antes que de *producción* de los mensajes. Justifican estos conceptos entendiendo que la población paraguaya es mayoritariamente una población de cultura oral, y traen como apoyo a estas definiciones el alto índice de “analfabetismo” y de “analfabetos funcionales”, en las estadísticas oficiales y “oficiosas”. Igualmente se cita como apoyo el índice sumamente bajo de las prácticas de lectura que el país posee: las ediciones nacionales a la fecha no pasan de mil ejemplares, lo que ya puede ser considerado un gran éxito editorial. En consecuencia, si una vez adoptado este concepto de “oralidad paraguaya” deseamos que los mensajes sean ampliamente entendidos – y que también posibiliten acciones por parte de la población como resultado de este entendimiento -, estos mensajes deben ser *transmitidos* de manera oral.

Esta concepción, o matriz de razonamiento, refuerza también los modos de desarrollar una estrategia para que la comunicación con la población sea más “efectiva” y “eficiente”: refuerzo en la comunicación interpersonal, uso intensivo de medios audiovisuales (radio, televisión, videos, etc.), donde se desarrolla un proceso sustentado en representaciones sígnicas. El énfasis “*oral populista*” señala que, en caso de necesidad de uso de medios impresos, se debería hacer énfasis en la producción de folletos informativos y educativos *empleando*

dibujos (tipo comics), con un lenguaje accesible, etc. En síntesis, la tendencia asociada a la “oralidad paraguaya”, cuando orienta sus mensajes a nivel masivo, establece una priorización en el uso de medios audiovisuales, y un apoyo en la forma de transmisión del pensamiento (o de los mensajes), centrado en formas de recepción oral. Asimismo, cuando la necesidad lo exige, esta corriente se orienta hacia una forma más próxima a lo “oral-visual”, como el caso del uso de los dibujos en folletos de distribución masiva.

En los conceptos apuntados más arriba, podemos observar una serie de ideas, visiones, representaciones de mundo, etc., que se han cristalizado en nuestra sociedad en el transcurso de los años. Algunos de estos conceptos e ideas nos vienen del período colonial, otras se cristalizan y luego se transforman con el correr de los años, en función a los cambios que la propia sociedad y el país fue siguiendo.

A continuación, voy a intentar desarrollar un énfasis diferente a este primer enfoque, que lo denomino “oral-populista”, que hace hincapié en el *proceso de recepción* de los mensajes, igualmente en el de *transmisión*, sin estudiar el proceso – e introduciría también aquí el contexto - de *producción* de los mensajes y significados. La propuesta que intentaré desarrollar, en oposición a la anterior, la denomino de “comunicacional-cognitiva” o “comunicacional-constructivista”. Esta matriz de análisis está centrada en el proceso que lleva a la *producción* de los mensajes para posteriormente *transmitirlos*; aunque muchas veces resulta difícil separar ambos momentos, con el de *recepción* y el *consumo* de los mismos.

Varias de mis ideas y representaciones – pues es de esto de lo que se trata – tienen vínculos y raíces mucho más profundas de los simples enunciados señalados más arriba. Si estas ideas y conceptos están en el “común de la gente”, es porque han sido construidas y asimiladas, es decir, entendidas como tales, en un contexto en el cual estos entendimientos se desarrollan. ¿Pero de qué manera estas ideas, visiones, etc., se han incubado en nuestra sociedad? ¿Cuál es el proceso histórico que nos lleva a construir determinadas ideas y conceptos acerca de nuestra propia sociedad y país? Y, en nuestro caso, ¿cuál es el concepto de oralidad que subyace en las ideas “comúnmente” expresadas en nuestra sociedad?

Las ideas y representaciones acerca de diferentes aspectos de la vida cotidiana, van cambiando con el transcurrir de los años. Muchas veces algunos conceptos demoran varios años en ser transformados o sustituidos, otros duran el tiempo de un abrir y cerrar de ojos. Las representaciones que tenemos acerca de diversos aspectos de nuestro cotidiano, vienen de varios años atrás, y hasta - como había señalado al inicio – de siglos, inclusive en los comienzos de la colonización. Entonces, ¿de donde emerge este concepto de “oralidad” que se expresa en las nociones e ideas expuestas más arriba? Y, al mismo tiempo, ¿cuál es el proceso social que nos llevó a imaginar, a pensar, o a representarnos un mundo funcionando de esta manera?

En las ciencias sociales, el propio concepto de oralidad ha sufrido transformaciones. Desde Taylor, pasando por Levy-Bruhl, Malinowski y la Escuela de Chicago, la escuela estructuralista de Lévi-Strauss y la de la antropología social británica encabezada por Goody, es decir, desde la modernidad a la posmodernidad, la concepción de la oralidad fue pasando por varios momentos. De una concepción *animista* de la cultura y de la sociedad, hemos pasado a las sociedades *prelógicas*, luego al pensamiento salvaje, posteriormente a las sociedades de cultura oral, para llegar, finalmente, a la búsqueda de significaciones y dimensiones simbólicas de la acción social o a la “vida es un texto”. Todas estas concepciones encierran un determinado entendimiento de la sociedad, y consecuentemente, es posible observar a partir de las mismas, un abordaje particular a la cuestión de la oralidad en las sociedades. Lo importante es que las nociones trabajadas en las ciencias sociales a lo largo de los años fueron cambiando, tal vez debido al hecho de que cada día es menor la posibilidad de estudiar sociedades “primitivas”, en un mundo integrado y globalizado; o tal vez a hecho de que – según algunos – en determinadas circunstancias, es posible independizar el pensamiento de las coyunturas espaciales y temporales.

Lo que podemos entender es que, al igual que varios de los conceptos e ideas que encontramos en aquellas “comúnmente” expresadas con relación a la oralidad, representamos y entendemos el mundo de varias formas diferentes. En la literatura, por ejemplo, la lingüística general ha insistido siempre que “ningún texto, ningún relato, puede interpretarse en un solo nivel”. (Bruner 1996:17) Construimos realidades, y lo hacemos desde diversas intenciones. Estas realidades las

“construimos a partir de las miles de formas en las cuales estructuramos la experiencia, ya sea la experiencia de los sentidos, la experiencia profundamente codificada en símbolos que adquirimos al interactuar con nuestro mundo social, o la experiencia sustituta que logramos en el acto de la lectura.” (Bruner, 1996:159)

Pero esta interpretación no se aplica solamente a la literatura:

“Desde el momento en que abandonamos la idea de que “el mundo” está allí para siempre e inmutablemente, y la reemplazamos por la idea de que lo que consideramos el mundo es en sí mismo ni más ni menos que una estipulación expresada en un sistema simbólico, la conformación de la disciplina se modifica radicalmente. Y nos encontramos, por fin, en condiciones de abordar las innumerables formas que la realidad puede adoptar, tanto las realidades creadas por el relato como las creadas por la ciencia.” (Bruner, 1996:111)

La concepción de la oralidad paraguaya desarrollada por la corriente “*oral populista*”, es una *representación* de un aspecto de nuestra sociedad. Ella incorpora también la escasa – o casi inexistente – práctica de *escribir*, desde una perspectiva más *difusionista*. Pero antes de abordar directamente este problema, veamos algunas representaciones que por largos años han sobrevivido en nuestra sociedad. Por ejemplo, una parte de la población paraguaya está descubriendo que durante más de treinta y cinco años hemos tenido un gobierno dictatorial, y que el mismo fue en gran medida un freno a ciertos procesos sociales y políticos; por otro lado, es posible que nuestro héroe máximo, el Mariscal Francisco Solano López – y varios comandantes militares que lo acompañaron -, antes que ser reivindicado por su heroica resistencia en la batalla de Acosta Ñú, sea responsabilizado por el irracional uso de los niños en esta guerra, obligados a *representar* a los soldados adultos, contra toda regla de humanidad. El gobernante de varios años homenajead y vanagloriado por muchos, era un dictador, uno de los héroes máximos de la patria, puede ser un villano. De igual manera es posible que los conceptos comúnmente expresados con relación a nuestra tan mentada oralidad hayan sido socialmente contruidos, y que las representaciones que los mismos llevan fueron resultado de un largo proceso de constitución en las representaciones colectivas de los ciudadanos y ciudadanas de este país.

En momentos que el país vive uno de los procesos de cambios sociales y políticos, y que el sistema educativo está pasando por profundas mudanzas – una reforma educativa que pretende introducir el país a los desafíos del siglo XXI -, creo que sería sumamente provechoso profundizar algunos conceptos, y en esta profundización desvendar algunas pistas que nos llevan a retomar los conceptos de *oralidad, transmisión, recepción*, con mayor claridad.

En este sentido es interesante desvendar hasta qué punto nuestra sociedad es una sociedad de cultura oral, o en todo caso una sociedad en la cual está presente la cultura oral, en el contexto de una sociedad de cultura escrita. Al mismo tiempo, es importante aclarar qué entendemos por cultura oral. Uno de los puntos en los cuales se explicita y operacionaliza el entendimiento de estos conceptos y nociones es ante la necesidad de elaborar un Plan o una *Política Nacional de Comunicación* para el país. El entender la oralidad de un proceso, o también los diversos componentes orales y escritos del mismo pueden orientar una formulación más coherente de la misma.

La oralidad paraguaya puede representar una determinada concepción de nuestra cultura. Para analizar, a partir de diferentes textos producidos a lo largo de nuestra historia, necesitamos una *nueva filología* que desvende el lenguaje utilizado en los mismos – históricos y contemporáneos – y que re-inscriban e interpreten las obras (Geertz, 1995)

En las líneas que siguen, intentaré discutir distintos conceptos de oralidad, hurgando en diferentes textos de inicios de la colonia y en sus significaciones, de manera que nos permitan proyectarlos a nuestra contemporaneidad.

III. Leer y escribir: Prácticas a inicios de la colonización

La sociedad existente en estas regiones a la llegada de los europeos ha sido caracterizada por varios autores como una sociedad de cultura oral (Cardozo, 1985; Meliá, 1992, 1993). El

entendimiento de estos autores para conceptualizar una sociedad como sociedad de cultura oral, es que los habitantes de la región, entre los cuales sobresalen los Guaraní, desconocían, o no estaban familiarizados con la tecnología de la escritura. Sociedades de cultura oral son definidas por varios autores (Ong, 1982; Havelock, 1976, 1996; Goody 1977, 1986, 1987, 1996; Thomas 1992; Olson 1998), en función a la ausencia de la tecnología de la escritura en las mismas. Si entendemos la escritura como una representación sígnica que acompaña determinadas reglas y que expresa y representa palabras – que por su vez *significan* – con las cuales construimos un pensamiento, podemos observar que el concepto de oralidad expresado es restrictivo.

En diversas sociedades – orales o no – existen una serie de signos que representan, por un lado, y simbolizan por el otro, ideas y pensamientos y no pertenecen necesariamente al universo de la escritura. Por lo menos al universo de la escritura que se desarrolla a partir del alfabeto griego. A lo largo de los años, siempre existieron signos externos que representan y simbolizan *algo*, y que pueden ser almacenados independientemente de la memoria. Pueden ser objetos, lugares, etc. Sin embargo, y para fines del presente trabajo, vamos a guiarnos por los conceptos expresados más arriba que indican un entendimiento del mismo, y que por su vez limitan también el campo de trabajo.

De esta manera, el entendimiento que tenemos de una sociedad de cultura oral es el que se desprende de los trabajos señalados, y el mismo orientará nuestro estudio. A continuación, voy a pasar a estudiar algunos momentos en nuestra historia, en los cuales la escritura se hace presente. A partir de estos hechos, intentaré interpretar el proceso que se desarrolla en la sociedad paraguaya colonial.

Con la llegada de los primeros europeos a estas tierras, la escritura también da sus primeros pasos. Descripciones sobre los primeros navegantes que llegan al Río de la Plata, dan cuenta de las pertenencias de los mismos, entre los cuales se destacan varios materiales impresos:

“Cuando el 9 de junio de 1534 se autoriza a un grupo de religiosos franciscanos a pasar al Río de la Plata, se hace especial mención de los libros que consigo llevan a América,

y la Real Cédula de 16 de junio de ese mismo año que notifica a D. Pedro de Mendoza dicha autorización, especifica también la conducción de los libros pertenecientes a dichos religiosos.” (Furlong 1940:120)

La cultura escrita no llegaba al continente mimetizada de polizonte. Llegaba como parte importante de las pertenencias que los europeos traen a estas tierras. Más tarde, en 1541, Alvar Núñez Cabeza de Vaca importa otro lote de libros; Martín de Orué juntamente con Juan de Salmerón en 1556 reclaman la necesidad de contar con libros en estas tierras. Martín del Barco de Centenera en 1572, y otros, hacen frecuentes referencias, en documentos de la época (cartas a la corona, crónicas, etc.), acerca de la necesidad de libros para estas regiones (Furlong, 1940). Son varias las cartas y documentos, desde los inicios de la colonización, que hacen relación a una incipiente práctica de lectura en estas regiones. Los dirigentes de las primeras expediciones, adelantados, misioneros y otros, pertenecían a una cultura europea que por esos años podría considerarse como literalizada.

Es posible pensar que la necesidad de contar con libros en Paraguay, asimismo el uso de éstos estaba, a inicios de la colonización, limitado a un número pequeño de individuos. Pero estas personas eran las que detentaban el poder, implementando determinadas actitudes y comportamientos. Como una de las situaciones más claras de práctica de la lectura y de la escritura, igualmente de la relación poder-escritura a inicios de la colonización, se puede citar el acta de fundación del *Cabildo de Asunción*, de setiembre de 1541. A escasos años de la fundación del fuerte de la Asunción, la fundación del Cabildo puede ser tomada como un punto de partida para la relación que estamos estudiando. El acta establece, entre otras cosas, la forma de elección de regidores del Cabildo:

“E después que hayan elegido e nombrados los dichos electores las dichas diez personas, se escriban sus nombres cada uno en un papel, iguales, e los metan todos diez en un cántaro e vasija que tenga la boca pequeña cuanto quepa la mano de un niño de la edad que no se presume tener malicia, saque uno a uno los dichos papeles, y, como los sacare, se lea y escriba públicamente por ante escribano, en presencia de los dichos señores teniente gobernador e oficiales el nombre de la persona que en el dicho papel estuviere escrito,...” (in Peña Villamil 1969:123)

A inicios de la presencia de los españoles en estas tierras, la escritura ya se constituye en una tecnología que el poder político emplea para sus decisiones. Pero también podemos observar que los alcances de esta presencia no se limitan exclusivamente al poder político. El proceso de evangelización, que se da concomitantemente con la ocupación de los territorios, está profundamente influenciado por la escritura. No es posible pensar en un misionero que trabaje el proceso de evangelización de los indígenas, sin su instrumento escrito: la Biblia. De todas las religiones, es posible que la religión cristiana sea la religión del libro *par excellence*. Pero no solamente la religión cristiana. Gran parte de las religiones existentes poseen un libro o un material escrito 'sagrado' o inicial. En consecuencia, la escritura también penetra por los poros del proceso de evangelización, que se implementa a partir de los inicios de la colonización.

Indudablemente, la práctica de leer y escribir estuvo asociada, a lo largo de los años, al poder político. Los españoles, que iniciaban la conquista de nuevos territorios para la corona, no estaban ajenos a esta tendencia general. A partir de este hecho podemos señalar que la escritura, y consecuentemente la lectura – el proceso de *literalización* -, hace su ingreso no solamente a la región, sino también al propio medio indígena, mayoritariamente Guaraní. A fines del siglo XVI, y siguiendo los indicativos del *III Concilio de Lima* (1582-1583) – que elabora una política lingüística mucho más clara de evangelización donde se hace énfasis en la necesidad del conocimiento de las lenguas nativas (Rospide 1988) – los misioneros inician la elaboración de los vocabularios de la lengua general, e inclusive se llega a las primeras producciones en la lengua nativa.²⁵

Según Durán (1992), entre 1582 y 1585, con la ayuda de dos novicios guaireños y otros destacados lenguaraces, el franciscano Luís de Bolaños emprende la tarea de traducir al guaraní el catecismo y la doctrina cristiana. A partir de entonces, los Guaraní se iniciaron no solamente en la doctrina cristiana, sino también en el proceso de fijación de una lengua hasta entonces oral, a una lengua escrita. ¿De qué manera? La evangelización que los religiosos

²⁵ Este fenómeno no se da solamente en América del Sur. En México, el franciscano Alonso de Molina edita entre 1555-1571 el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Asimismo en la América portuguesa, el jesuita Anchieta publica a fines del siglo XVI en Portugal, su *Gramática de la lengua General*.

emprenden se compone de varias aristas. Una, eminentemente religiosa, buscando la conversión de los Guaraní. Otra, cultural, que implica el relacionamiento del mundo simbólico de los misioneros con el de los Guaraní. La escritura se sitúa transversalmente en ambas aristas. De esta manera el guaraní hacía su entrada al mundo de las lenguas escritas, abandonando el de la oralidad; y la cultura guaraní continúa su proceso de fragmentación y transformación, producto de los distintos contactos.

Hacia fines del siglo XVI es posible observar la presencia de la escritura en la cultura colonial emergente. Por el lado de los españoles, una parte importante de los mismos habían pasado – en Europa – por un proceso de enseñanza, básico algunos, más avanzado otros. La escritura no les era extraña. Pero, para los habitantes originarios de estas regiones, entre los cuales se destacaban los Guaraní, la escritura era totalmente extraña. Sin embargo, en el diálogo tensionado entre la cultura de los conquistadores y la de los Guaraní, la escritura iba ganando espacio. En testamentos a fines del siglo XVI, se observa de qué manera la escritura estaba penetrando en la cultura de los Guaraní. Uno de éstos fue editado por Cortesao (1951), entre los documentos pertenecientes a la colección de De Angelis. Este testamento, efectuado por la viuda del Cacique Melchor, a favor de la Compañía de Jesús, consistía en una donación de tierras para sede de la congregación:

“...y habiendo fallecido el dicho Melchior le competía la dicha suerte y posesión a Maria Boypitan su mujer la cual en su fin y muerte, por una cláusula de su testamento dejó por manda y limosna, todos sus bienes y posesiones a la compañía de Jesús cuya santa y utilísima religión y compañía tiene fundado en dicha villa una casa y suntuoso templo...” (in Cortesao 1951:119)

Contratos o testamentos siempre existieron en sociedades de cultura oral. Lo que se destaca en este documento es el proceso de fragmentación al cual se encuentra sometida la cultura de los Guaraní. La esposa del cacique Melchior efectúa un testamento escrito, a favor de otra persona, procedimiento éste muy lejano a sus tradiciones. Sin embargo, no podemos tomar el documento y extenderlo a toda la cultura Guaraní. Es simplemente uno de los ejemplos en los cuales la presencia de la escritura estaba ya permeando espacios sociales de los Guaraní.

Una lectura atenta de los testamentos de la época nos permitirá tener una visión un poco más amplia de, por un lado, la presencia de libros, y por otro, del uso de la escritura por parte de los Guaraní, y en la sociedad colonial. Asimismo nos permite obtener algunas pistas de la actuación del poder colonial. Caillavet (1983) señala la importancia de un estudio a profundidad de los testamentos, para la realización de una etnohistoria indígena que pueda aportar nuevos elementos para la comprensión del fenómeno de la oralidad y la escritura a inicios de la colonización en América.

IV. Oralidad y sociedades de cultura oral

Voy a tratar de sintetizar, rápidamente, el concepto de cultura oral a partir del cual el presente trabajo se construye. Se ha definido a la sociedad indígena existente a la llegada de los españoles como una sociedad de cultura oral. Empleo este concepto en el sentido sugerido por Ong (1982) y Goody (1977). El primero define *oralidad primaria* a la oralidad de una cultura que desconoce la escritura, destacando que la tradición oral no posee el carácter de la permanencia, a semejanza de la escritura (Ong 1982). Goody (1977), por su parte, destaca algunas de las características de una sociedad de cultura oral, señalando que la oralidad lleva consigo una determinada forma de pensar y actuar, una determinada visión de mundo, diferente a aquella instalada en el universo de la escritura. Este autor también señala que la escritura transforma la cultura introduciendo elementos que ayudan a cambiar la forma tradicional de pensar en sociedades de cultura oral. La *tradición oral*, y la *oralidad primaria*, no son conceptos fáciles de definir con precisión y sentido, y la sociedad que incluye esta práctica, son sociedades cuyas definiciones y conceptualizaciones se vuelven también más difíciles de ser encaradas. Sin embargo, y para fines del presente artículo, voy a trabajar con los conceptos definidos por Ong y Goody que me parecen los más próximos a las necesidades actuales, a pesar que la propia definición encierra un problema.²⁶

²⁶ Si bien no entraré a discutir este problema, señalo solamente que las definiciones de Ong y Goody son a partir de un fenómeno – circunstancialmente tal vez – posterior, que es la escritura. En consecuencia, estamos no necesariamente encarando un fenómeno, sino más bien definiéndolo referenciando el mismo a otro; una definición relacional en los esquemas estructuralistas.

Havelock (1976, 1996), por su parte, introduce un aspecto histórico en sus estudios relativos al tema de la oralidad y la escritura. Este autor llega a señalar que ciertas culturas avanzadas, como la Inka en el Perú, que eran enteramente orales, y por su vez poseían un arte, una arquitectura y unas instituciones políticas propias, no necesitaban de la escritura para existir. Havelock hace énfasis en los diferentes niveles de comprensión de la escritura, y no necesariamente en la separación tajante entre oralidad y escritura. Existen sociedades protoliteralizadas, aquellas de literalización artesanal, las semiliteralizadas y aquellas en las cuales la escritura se encuentra plenamente implantada (Havelock 1996). El autor destaca que la comunicación debe ser entendida como un fenómeno social y no como una transacción privada entre individuos. Lo que nos lleva a Durkheim & Mauss (1996), quienes destacan el carácter social de la construcción de significados, haciendo énfasis en las representaciones de los individuos como socialmente elaboradas. A pesar de no estudiar específicamente la oralidad en las “sociedades primitivas”, el énfasis de que el ser humano ordena el universo a través de conceptos y representaciones que son categorías sociales, nos permite trabajar la cultura oral Guaraní como un proceso social en el encuentro con la sociedad europea a través de la escritura.

Observando los diferentes niveles de literalización que señalaba Havelock, podemos destacar que estos son procesos que tienen su presencia en la construcción social de significados. Havelock observa que la *oralidad primaria* se refiere a sociedades que no utilizan ninguna forma de escritura fonética. A la llegada de los europeos al continente americano, existían diversas realidades en términos de lenguajes gráficos. En mesoamérica encontramos formas de ejercicio de la palabra escrita, inclusive colegios de elites religiosas donde los jóvenes pertenecientes a la aristocracia se instruían en “la palabra oral y escrita” (Segala 1990). En el Perú de los Inkas, también encontramos diversas formas de representar ideas y de transmitir las, anteriores a la llegada de los europeos (Ascher & Ascher 1997)

En consecuencia, es necesario observar los diferentes niveles de literalización pues es con esta realidad que nos encontramos en varias regiones de América, a la llegada de los europeos. McLuhan (1969) ha profundizado aun más estas diferenciaciones, observando que hasta el descubrimiento de la imprenta por Gutenberg existía la *escritura*, luego de la imprenta, el *texto*.

En los últimos cuarenta años, los estudios sobre la oralidad y la escritura han dado un gran giro. A partir de mediados de los años setenta, varios trabajos antropológicos introducen la oralidad al campo académico (Levi-Strauss 1990, Goody 1996). En el campo de los estudios comunicacionales, McLuhan (1969) destaca los cambios que se producen en la cultura con la introducción de la imprenta a mediados del 1400, y las transformaciones en los respectivos *modos de comunicación*.

En Paraguay, uno de los primeros trabajos que aborda el problema de la oralidad es el de Meliá (1969), cuando emprende el estudio acerca de la creación de una 'lengua cristiana' en las reducciones jesuíticas. Domínguez (1966) impregnado aun por la escuela funcionalista de Lazarsfeld & Katz (de *Personal Influence*) establece una diferenciación entre comportamientos sociales, donde la oralidad aparece como un referencial distante en la construcción de una tipología de comportamiento social, asociado al "valle" y a la "loma".

La "oralidad paraguaya" ha sido ampliamente citada, pero poco discutida y estudiada. En el campo de los estudios de comunicación, carecemos de bibliografías que apunten al estudio de este fenómeno, a pesar de los casi más de treinta y cinco años de funcionamiento de la carrera de comunicación en la Universidad Nacional de Asunción (UNA) y un poco menos, de la existencia de esta disciplina en la Universidad Católica de Asunción.

Por otro lado, la reflexión que nos puede venir de la antropología, a partir de la presencia en la Universidad Nacional de Asunción, con el profesor Magalhães Netto en la Facultad de Filosofía, en los primeros años de la década del '50, ha quedado truncada. De esta manera, las discusiones sobre este fenómeno en nuestro país son producidas fuera del recinto académico, y de manera exógena.

V. Transmisión de las tradiciones orales...y escritas

Al estudiar las tradiciones presentes en la sociedad paraguaya contemporánea, generalmente se habla de la presencia de una tradición oral asociada a la cultura popular; la tradición escrita la asociamos a las “artes”.

La escritura puede influenciar la tradición oral. Las tradiciones orales en diversas áreas, por su parte, pueden ser representadas (o dictadas) o transmitidas oralmente (o memorizadas) (Goody 1987:82). Algunos trabajos señalan diferencias entre una y otra forma de transmisión de estas tradiciones (Goody 1987, Ong 1982), destacando que éstas estriban en representar para el investigador – o etnógrafo que se encargaría de “traducir” estas tradiciones para otros modos de comunicación que no el oral -, o recitarlo en ceremonias propias, a las cuales estas tradiciones están relacionadas.

Existen en el país fenómenos culturales en diversas áreas que expresan la situación señalada más arriba. Dos de ellos nos parecen ser los más representativos en el estudio de las fronteras entre la oralidad y la escritura en Paraguay.

El primero es un relato mítico de los Mbyá-Guaraní del Guairá (región central del Oriente paraguayo) compilado por el investigador León Cadogan. Es el Ayyú Rapyta, relatado (o dictado) a Cadogan por los propios Mbyá. Es la expresión cultural de lo que podríamos denominar la oralidad primaria (Ong 1982) desarrollada por culturas que no tienen acceso a un sistema de escritura.

El segundo, son los Ñe’enga, refranes o dichos populares. Transmitidos oralmente, estos refranes se comportan y adquieren “ciudadanía” a través del guaraní paraguayo – diferente al guaraní de los Mbyá – y son contruidos o “pensados” por una población que puede que no haya pasado por un proceso de literalización, como por personas que, en un nivel u otro, conocen o pasaron por un proceso de educación formal – escriben y leen, aunque con dificultad -. En este caso el sistema de escritura puede ayudar en la transmisión oral de estas tradiciones.

Ambas expresiones culturales – el Ayyú Rapyta y los Ñe'enga – transmiten situaciones diferentes y se dan en contextos diferentes. Una cosa es hablar de sociedades orales o sociedades literalizadas; otra muy diferente el de individuos literalizados o no. El primer caso se refiere a la presencia (o ausencia) de una tradición escrita a nivel de sociedad; en el segundo de una particular habilidad de leer o escribir en niveles diferenciados (Goody 1987)

La existencia de fuertes tradiciones que se transmiten oralmente, como la presencia de una literatura que “expresa” estas formas en el Paraguay contemporáneo, no puede llevarnos a la simplista conclusión de que el país pertenece a una sociedad de cultura oral. La oralidad primaria, característica de sociedades de cultura oral, está muy lejos de encontrarse presente en el país, salvo en grupos o poblaciones que aún no han entrado en contacto con los “paraguayos” – situación hoy sumamente improbable –; o que si lo han hecho, continúan “aislados” manteniendo una cierta distancia de los mismos. Lo que existe son individuos no literalizados – individuos en los cuales está ausente la escritura como modo de comunicación – en una sociedad predominantemente de cultura escrita.

Existen tradiciones que se transmiten oralmente, como otras que se transmiten también oralmente, pero llevan impregnado el sello de la escritura. Es el caso, por ejemplo, de la cultura popular del nordeste brasileño donde tenemos una literatura llamada *literatura de cordel*, fenómeno prácticamente dominado por la escritura, aunque continúe transmitiéndose oralmente. Varios de estos materiales son producidos por individuos literalizados, siguiendo las normas de construcción gramatical que fija el sistema de escritura.

Si bien en Paraguay más del 60 por ciento de la población habla guaraní, en diferentes niveles de entendimiento, una parte de esta población es monolingüe guaraní. La existencia de una literatura en lengua guaraní no es un fenómeno reciente, data aproximadamente de los inicios de la colonia. La existencia de tradiciones orales “traducidas” – o transliteralizadas – al texto impreso tampoco es un fenómeno reciente. Expresiones orales pueden existir sin la presencia de la escritura; esta última difícilmente sin la oralidad.

Tenemos un tema complicado cuando hablamos de la existencia de una literatura oral en Paraguay. Relatos como el *Ayvú Rapyta* compilados por León Cadogan, están muy lejos de ser encuadrados bajo este concepto. De igual manera, la transcripción de mitos, ceremonias, etc., de poblaciones de cultura oral a la escritura, no convierte en literatura oral estas producciones.

Estos relatos fueron producidos por culturas de oralidad primaria, guiados por pautas de estructuración diferentes a las pautas existentes para un texto. Goody los denomina *formas orales estandarizadas* (Goody 1987). De esta manera, pensar en literatura oral es pensar en caballos como automóviles sin manubrios (Ong 1982).

La existencia de una literatura asociada a una cultura popular, o la propia existencia de tradiciones populares que se transmiten oralmente, no transforma a la sociedad paraguaya (o mejor no la “conserva”) en una sociedad de cultura oral.

Hoy *conviven tensionadamente* en el país una cultura oral, una cultura escrita, electrónica, etc. La dominante es sin duda la cultura escrita. De igual manera que no se puede acceder a esferas de poder sin hablar el castellano, no se puede producir radio, televisión – medios cuya recepción no implica necesariamente saber leer y escribir -, y mucho menos impresos, sin un mínimo dominio de la tecnología de la escritura.

La sociedad paraguaya contemporánea no es una sociedad de cultura oral, sino una sociedad de cultura escrita dominante, donde conviven tensionadamente otros modos de comunicación. El conocimiento se estructura en el país en función a las pautas dictadas por la escritura. Aun en el caso de la producción de un conocimiento vía alguna de las pautas de la cultura oral, esta oralidad está influenciada – contemporáneamente – por la escritura. Hoy se habla y se piensa – mayoritariamente – en el Paraguay “gobernado” por las leyes de la escritura.

Los refranes o dichos populares – los Ñe’enga – son, en gran parte, pautados por esta cultura escrita. Lo que consideramos existir es una construcción oral según pautas de la escritura. De esta forma no podemos separar al país en la dicotomía oralidad/escritura. Sería más bien una convivencia de varios modos de comunicación.

Por otro lado, no está de más recordar que tradicionalmente el uso de la tecnología de la escritura fue instrumentalizado en el sentido de “alienar” bienes, tierras, etc., de personas “orales”. La introducción de la tecnología de la escritura en la sociedad significó el dominio del segmento menos literalizado por aquellos que dominan los códigos de la escritura; inclusive de los “menos” por los “más” literalizados: *donde existe la escritura, una “clase” no puede estar lejos* (Goody 1987).

Meliá no habla de “una nación, dos culturas”, señalando la convivencia tensionada en el país de una cultura asociada al dominio del castellano y otra a la cultura guaraní: “No se puede identificar ninguna de las dos culturas como nacional”. (Meliá 1990:76) Parfraseando a Meliá podríamos ecuacionar la sociedad paraguaya, desde una perspectiva comunicacional, como la de una nación, varias culturas; asociando culturas a modos de comunicación dominantes, tendríamos entonces al Paraguay como *una sociedad, varios modos de comunicación*.

VI. Las fronteras entre la oralidad y la escritura

En pasajes anteriores había afirmado que la oralidad estructura el pensamiento de una manera diferente al de la escritura. Las pautas de “producción del conocimiento” en una sociedad dominada por el modo escrito de comunicación, son diferentes de aquellas que dominan en una cultura oral. Inclusive la propia palabra tiene una función diferente entre personas que no tienen acceso a la escritura, y entre individuos sí lo tienen. (Luria 1992)

Modos de pensar parecen estar afectados por cambios en los modos de comunicación (Goody 1977). Asociamos un “modo de pensar” característico a una determinada sociedad como a un modo de comunicación determinado que estructura, ordena, este modo de pensar. ¿En qué

medida la aparición de símbolos gráficos en “sociedades primitivas” altera o modifica el pensamiento y la forma de articular un discurso? ¿En que medida el hecho de poder “archivar” un conocimiento – por mínimo que sea – para, pasado un tiempo, poder “volver” de nuevo a él, cambia las formas de pensar estructuradas hasta entonces bajo parámetros diferentes?

¿Qué diferencias podríamos encontrar, e.g., en el *Ayvú Rapyta*, si en vez de que el mismo fuese “dictado” por varios Mbyá – según confirma Cadogan -, fuere grabado directamente – vía medios electrónicos – en ceremonias y luego escrito? ¿Cómo nuestro modo de estructurar el pensamiento afectaría a uno u otro proceso? Ambos casos, sea la escritura, sea el grabador electrónico, constituyen uno de los tantos medios disponibles para almacenar el conocimiento.

Existe casi unanimidad en atribuir a los Guaraní que habitaban vastas regiones de la América del Sur, como constituidos por varias “naciones”, que a su vez hablaban dialectos diferenciados de la lengua guaraní. Estaban lejos de constituir un “pueblo único simplemente una nación, sino una gran familia compuesta de numerosas naciones, que dominaban un territorio inmenso y muy variado” (Bertoni 1922:59)

Los Mbyá-Guaraní del Guairá – cuyos relatos míticos fueron compilados por Cadogan – pertenecen a una de las naciones históricas de los Guaraní. El grupo con el cual Cadogan tomó contacto – para compilación del *Ayvú Rapyta* – se encuentra diseminado en el departamento del Guairá, zona central de la región Oriental del país.

El estudio de los mitos de sociedades antiguas parecería ser un objeto “arcano”, que ayudaría a entender los grandes dilemas de la humanidad; esta parecería ser una de las fuentes de inspiración del trabajo de antropólogos a lo largo de los años. Mi interés en el *Ayvú Rapyta* difiere un poco del interés antropológico dominante en este tipo de estudio. La preocupación avanza hacia el modo de comunicación en el cual este relato fue producido, y cómo de este modo puede pautar formas de pensamiento. Considero este tipo de énfasis importante para contribuir con algunas pistas en el estudio de la oralidad de estas culturas y sus diferencias con la contemporánea. Entender este proceso puede ayudar – bajo esta perspectiva – a la

comprensión del bilingüismo, como del “comportamiento” de los medios masivos en la sociedad paraguaya contemporánea.

VII. Ayyú Rapyta. Memoria oral

Almacenar informaciones en la memoria está presente en toda actividad cultural del individuo. Existen posturas desencontradas sobre el “funcionamiento” de la memoria en sociedades de cultura oral. Por un lado, se pensaba que la memoria oral se reproducía *ipsis literis* en cada relato; investigadores asumían de esta manera el funcionamiento de la memoria oral de una forma semejante a su propio modelo de reproducción textual. Ong observa, por un lado, que la memoria oral posee un “alto componente semántico” asociado a las actividades de las manos (Ong 1982:67). Levy-Bruhl nos habla del desarrollo de un “concepto manual” asociado a actividades de las manos. “Los primitivos – destaca el mismo autor – quienes no hablan sin sus manos, tampoco piensan sin ellas.” (Levy-Bruhl 1985:161)

Esta memoria sería emocional, detallista, afinada según un orden de relaciones. En todos estos procesos nos estamos refiriendo a una oralidad primaria; memorizar un texto para posteriormente repetirlo difiere cualitativamente de los fenómenos anteriormente señalados. Los relatos de los Mbyá-Guaraní fueron “dictados” por varios individuos. Cadogan no aclara la situación de los mismos con relación al grado de literalización. Por su descripción, todos ellos estarían “integrados” – en mayor o menor escala – a la sociedad paraguaya.

Schaden destaca la importancia de estos relatos, señalando que el mismo encierra un material “copioso y abundante para estudiosos de la cultura guaraní”. (Schaden, in Cadogan 1959) Cadogan a su vez hace énfasis en que los relatos reunidos bajo el título de Ayyú Rapyta, posibilitarían “descorrer el velo que cubre el pensamiento místico de la raza aborígen”. (Cadogan 1959:7)

Estos relatos poseen un inestimable valor para el estudio de la cultura de los Mbyá-Guaraní, como para el estudio de las consecuencias del pasaje de un proceso de pensamiento oral para

el pensamiento gobernado por la escritura. Su importancia radica también en que los mismos fueron “conservados” y transmitidos oralmente por los Mbyá – o Jeguakáva Tenondé, nombre con el cual ellos mismos se designan -. Sus orígenes se remontan a una época anterior a la llegada de los colonizadores españoles.

Los relatos publicados constituyen tradiciones “secretas” o “esotéricas” de los Mbyá; fundamento o base de la religión de los mismos. Constituyen una “transcripción literal de los dictados hechos por los mismos indios, habiendo sido elegidos para el efecto aquellos dirigentes que mi experiencia indicaba como los más idóneos y dignos de confianza”. (Cadogan 1959:10)

Los Mbyá pertenecen a una cultura que podríamos denominar de oralidad primaria (Ong 1982), es decir, sociedades que desconocían todo y cualquier tipo de escritura. Este tipo de sociedad raramente existe contemporáneamente, sea en el sentido estricto de la ausencia de contacto con sociedades ya literalizadas, sea la ausencia en el interior de las mismas, de sistemas de escritura.

Cadogan parte de la hipótesis de que el contenido de los relatos y el conocimiento de la lengua tienden a hacer desaparecer las diferencias que se sienten entre el modo de pensar de los nativos y el nuestro. De esta manera parece aceptar uno de los principios básicos de la Escuela Inglesa de Antropología (Frazer, Taylor, etc.), para la cual no existen diferencias entre el modo de pensar de poblaciones antiguas y el nuestro, moderno y racional.

Trabajos de investigadores de la oralidad destacan algunas diferencias entre los “modos de pensar” que, al parecer, son afectados por cambios en los modos de comunicación (Goody 1977, Ong 1982). Es decir, existen diferencias básicas entre modos de pensar asociados a una cultura oral y modos de pensar asociados a una cultura escrita. La comprensión de la lengua y la convivencia con culturas antiguas parecen no constituir los únicos requisitos necesarios para “entender” o interpretar estas culturas.

Cadogan divide el Ayyú Rapyta de los Jeguakáva, en XVI capítulos, entre los cuales el capítulo II parece constituir el relato más importante. Es el capítulo que trata de los *fundamentos del lenguaje humano*. Para los Jeguakáva Tenondé, el lenguaje humano es uno de los elementos fundamentales en la construcción mística del pensamiento. El lenguaje humano fue creado por Ñande Ru:

“Antes de existir la tierra
En medio de las tinieblas primigenias
Antes de tenerse conocimiento de las cosas
Creó aquello que sería el fundamento del
Lenguaje humano (o: el
Fundamento del futuro lenguaje
Humano) e hizo el verdadero
Primer Padre Ñamandu que formara
Parte de su propia divinidad”.

(Cadogan 1959:20)

Para Cadogan – interpretando el Ayyú Rapyta – la palabra alma constituye el germen, el inicio: el alma, una vez creada la tierra, se encarna en la palabra. La palabra como medio de comunicación es un fenómeno destacado en estos relatos “secretos” de los Mbyá. Después del *Pyty Ymá* (el caos primigenio, según traducción de Cadogan), la palabra alma es el núcleo principal que crea y desarrolla la cultura y la civilización de los Jeguakáva Tenondé.

Cadogan acompaña los presupuestos básicos de Nimuendajú (1987) y Schaden (1974) del predominio extraordinario de la religión en todas las esferas de la cultura Guaraní. Si entendemos la cultura Guaraní como una cultura estructurada según formas de pensamiento diferentes a la nuestra – pensamiento gobernado por un misticismo, donde el momento de la

observación y el de la interpretación se confunden (Levy-Strauss 1990) -, el “predominio” del carácter religioso desaparece, dándose de esta manera, al mismo tiempo, la identificación y separación entre sujeto y objeto. La tesis que estos investigadores sustentan se desarrolla – a mi entender – siguiendo las formas del pensamiento occidental, racional y lógico; para los Jeguakáva Tenondé, como para los Guaraní en general, el desarrollo del pensamiento se presenta de una manera diferente.

Levy-Bruhl aduce que es necesario entender la actividad mental de estas poblaciones no como un simple fenómeno intelectual o cognitivo, sino como uno más complejo “en el cual lo que realmente es ‘representación’ para nosotros, se encuentra diluido con otros elementos motores o emocionales colorido e imbuido por los mismos, implicando, por consiguiente, actitudes diferentes con relación a objetos representados”²⁷. (Levy-Bruhl 1985:36)

De esta forma, actitudes, modos de pensamientos, visiones de mundo, son “procesos” constituidos de manera diferente, afectados por modos de comunicación diferentes. Levy-Bruhl atribuye a los “primitivos” un modo de pensamiento que lo denomina *pre-lógico*; se contraponen de esa manera al pensamiento lógico moderno. Debemos reconocer en esto que si bien la denominación de *pre-lógico* dada al pensamiento de los “primitivos” está permeada por un etnocentrismo – que el propio autor reconocería más tarde -, el estudio del proceso de las representaciones colectivas en sociedades antiguas, en muchos puntos y en varios momentos, supera ampliamente el “etnocentrismo del concepto”.

Lévi-Strauss (1990), por su parte, conceptualiza como pensamiento mágico al pensamiento de los “salvajes”, diferente del pensamiento moderno o “domesticado”. Es justo reconocer que ambos autores no imputan mecánicamente estos dos modos de pensar diferenciados a poblaciones primitivas; trabajan con el cuidado de evitar contraponer mecánicamente los dos modos de pensar. No trabajan explícitamente con lo que, a nuestro entender, constituye “uno

²⁷ La traducción corresponde al autor.

de los grandes agentes de cambio”²⁸ en el proceso de pensamiento: los modos de comunicación.

La gran mayoría de los trabajos relativos a la cultura Guaraní coinciden en caracterizar a la misma como gobernada por un pensamiento místico. El orientar las representaciones colectivas de ciertas culturas orales como guiadas por una actividad mental mística, confiere a la misma una característica que la diferencia de otras formas de actividad mental.

Por místico entiendo la “creencia en fuerzas, influencias y acciones que, a pesar de imperceptibles a los sentidos, son, no obstante, reales”. (Levy-Bruhl 1985:38). Es este modo de pensamiento místico lo que caracteriza a ciertas sociedades de cultura oral. Este misticismo no está asociado necesariamente a un sentimiento religioso, común por otro lado, a varios tipos de sociedades.

Había señalado anteriormente, que existe una tendencia en una parte de los estudiosos de la cultura Guaraní (Nimuendajú 1987, Schaden 1974, Meliá 1992) de atribuir este misticismo al profundo “ethos” religioso de la cultura. Para los Mbyá, el colibrí-picaflor es la encarnación de un dios, atribuyendo al mismo poderes y ampliando de esta manera el abanico de prácticas y creencias relacionadas con estos poderes.

Antes de avanzar hacia otros aspectos de la cultura Guaraní, es importante detenernos y analizar la “cuestión religiosa” en culturas orales. La relación oralidad/modos de comunicación fue poco explorada en el estudio de la cultura de los Guaraní. El salto de la oralidad a la escritura fue siempre entendido como perteneciente a procesos naturales de evolución y fue asumido como tal. Cambios culturales a partir de estas mudanzas fueron englobados en la amplia gama de estudios sobre el bilingüismo de la sociedad paraguaya. Salvo pasajes con referencias a mudanzas del guaraní para el castellano, sus implicaciones para la cultura y sin referencias a modos de comunicación insertados en el proceso, podemos afirmar que estudios sobre la comunicación y la cultura paraguaya poseen este vacío. Es así que – acompañando estudios del antropólogo a inicios de siglo – la relación del hombre o mujer Guaraní con

²⁸ Tomo esta expresión de E. Eisentein quien, en su trabajo *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, estudia a la imprenta como uno de los agentes de cambio en el pasaje a la modernidad.

fenómenos “no explicables” se presenta como perteneciente a lo que se engloba ampliamente – amplitud extrema en la mayoría de los casos – bajo el concepto de religión. Por otro lado, la lengua guaraní carece de un término que exprese la palabra religión; y esta conceptualización no implica la existencia o no de abstracciones en esta lengua, polémica ya ampliamente superada por la montaña de datos que demuestran lo contrario.

No es necesario realizar un estudio denso o detallado para percibir que aspectos y creencias acerca de la vida y de la muerte, sobre el otro mundo, etc., son practicados en casi todas las sociedades. En algunas regiones, e.g., en el Africa, no es posible encontrar, en el lenguaje de poblaciones estudiadas, equivalentes “al término occidental de religión, y lo más importante es que los autores no parecen observar las creencias ‘religiosas’ y las prácticas, del mismo modo que nosotros lo hacemos”. (Goody 1987:4); inclusive no existe equivalente para el concepto, también occidental del “ritual”. Goody señala que, ante estas dificultades, estudiosos de la cultura africana definen una religión africana no solamente por sus características como sectas o iglesias, sino en términos de prácticas y creencias de un grupo particular en un determinado territorio, también particular. Este autor sostiene que en el caso de sistemas religiosos de sociedades sin escritura, no es posible encontrar un concepto de religión, siendo esta una de las razones por las cuales las actividades mágico-religiosas forman la mayor parte de las acciones sociales. (Goody 1987:173)

Lo que Schaden describe como “un predominio extraordinario de la religión en todas las esferas de la cultura, inclusive en la economía” (Schaden 1974: 38) parece expresar la presencia de un pensamiento místico asociado a actividades mágico-religiosas. En otros términos, nuestro concepto de religión acaba al llegar a las fronteras de sociedades de cultura oral.

Volviendo a los relatos compilados por Cadogan, parece ser que el universo simbólico de los Mbyá-Guaraní difiere del nuestro; y sin duda que es así. La percepción del mundo externo debe ser diferente al nuestro; culturas diferentes expresan visiones de mundo, sentimientos, percepciones, de manera diferente. Levy-Bruhl va más allá diciendo que “los primitivos no perciben nada de igual manera que nosotros. El milieu social que les rodea difiere del nuestro,

y precisamente porque es diferente, el mundo externo que los mismos perciben difiere de aquel que es por nosotros aprendido”. (Levy-Bruhl 1985:43)

Para los Guaraní, el habla, el lenguaje humano y la porción divina del alma son sinónimos. Las palmeras tienen alma, el tigre, todos los seres vivientes y objetos tienen alma. El hecho de que el alma se encarne en animales tratábase – según Cadogan – de una desgracia. El mismo investigador se encarga de relatar:

“En el Mito de Capita Chicu (Cap. XVI) citase el caso de un hijo de éste del que se había apoderado el alma de un tigre, abandonándole su propia alma. El pobre estuvo a punto de eliminar al hijo, cuando Tupa mandó un granizo con el que la madre ahuyentó el alma del tigre y pudo volver a encarnarse el alma del chico. El caso presenta todos los aspectos de un caso de demencia”. (Cadogan 1959:43)

Para los Mbyá-Guaraní, debido al hecho de que no perciben el mundo de igual manera que nosotros, la realidad por ellos construida es diferente a la nuestra. De ahí que el percibir el “intercambio” de almas de la de un niño con la de un tigre, lo conciben como un todo, como parte integral de sus ideas, como un todo sintético. La disociación de “almas” no se presenta como algo extraño a su modo de pensar. Al asociarlo a un estado de demencia, lo que estamos realizando es relacionar propiedades místicas de los Mbyá-Guaraní a nuestra manera de aprender los fenómenos; asociamos a la manera como este fenómeno se presenta en nuestra mente, a nuestro pensamiento orientado de manera racional y lógica.²⁹

El propio concepto de alma en algunas poblaciones antiguas – sociedades de cultura oral – es también cuestionado (Levy-Bruhl 1985). En algunos casos existen fenómenos asociados al concepto de alma, que tienen relación con objetos: alma del monte, alma del tigre, etc., que no significan necesariamente trasmigración de una sola y única alma a varios objetos o cuerpos.

²⁹ Mauss llega a desarrollar este punto cuestionando la propia noción de enfermedad mental en poblaciones antiguas, donde mente, social y fisiológico (patológico) se confunden. No tiene sentido, sostiene este autor, aplicar a uno de estos campos de estudio, nociones que sólo tienen sentido al ser aplicado a otro. (Mauss 1974)

Si de alguna manera ciertas culturas no perciben los fenómenos de forma diferenciada al momento de su interpretación, para nuestro modo de pensar guiado por un pensamiento lógico, la separación entre observación e interpretación se presenta como fundamental. Y uno de los elementos importantes en la estructuración del pensamiento orientado por la “lógica” de la oralidad se presenta como diferente a aquel gobernado por la “lógica” de la escritura. La última, en la sociedad contemporánea, puede a su vez influenciar a la primera (Goody 1987).

Voy a intentar una aproximación al concepto de alma entre los Jeguakáva Tenondé. Los mismos reconocen la existencia de varias de ellas: el *angue*, alma telúrica o impura que es exclusiva del hombre, y el *ñe’eng*, alma asociada al habla, palabra, principio vital que poseen todos los seres y objetos. Estudios en poblaciones de la costa oeste de Africa distinguen el *kra*: espíritu guarñán que puede abandonar el cuerpo y luego retornar a él, y el *srahman*: hombre-fantasma que “inicia” su accionar a partir de la muerte del individuo.

“El individuo mientras vive participa en el kra que lo habita; es decir en un cierto sentido él es su kra, y al mismo tiempo no lo es. Esta contradicción, sin embargo, no perturba su mentalidad pre-lógica. Con la muerte esta participación acaba.” (Levy-Bruhl 1985:84)

En otras regiones del Africa, investigadores llegaron a atribuir la existencia de hasta cinco almas de nativos.

En sus estudios, Levy-Bruhl no llega a encontrar algo “que corresponda exactamente al alma simple, que, de acuerdo a Taylor, se manifiesta en su doble forma de principio vital y fantasma”. (Levy-Bruhl 1985:89) Para el mismo, las varias almas expresan lo que llamó de participación, que no es reducible a una inteligibilidad lógica, pero que constituye una situación más natural en el mundo construido por mentalidades “primitivas”. El autor es contundente al afirmar que “la idea de alma no se encuentra entre los primitivos”. Este concepto “aparece en pueblos de un desarrollo relativo”. De esta manera – según Levy-Bruhl

– la interpretación de estos hechos acompaña el principio de la igualdad intrínseca de los modos de pensar de culturas y civilizaciones antiguas con relación a la nuestra; la lógica que gobierna el pensamiento en una y otra cultura es la misma.³⁰ A partir del momento que consideramos la mentalidad de los Jeguakáva Tenondé guiada por un pensamiento místico, gobernado por una forma de pensamiento cualitativamente diferente a la nuestra, la naturaleza del modo de pensar de los Guaraní se nos vuelve más clara.

El concepto de alma – asimismo varios otros “conceptos” contruidos a partir de un universo simbólico diferente - expresa la problemática que se presenta al trabajar bajo una perspectiva de “modo de pensar”. Considero que para los Mbyá-Guaraní tanto el *angue* como el *ñe’eng* “traducen” el pensamiento místico de esas culturas y en este caso el alma no puede ser considerada como principio único perteneciente o exclusivo del hombre. Cadogan destaca que *Ayvú*, *Ñe’eng* y *e* traducen simultáneamente el concepto del lenguaje humano, porción divina del alma y principio vital: el hablar.

Para nuestro modo de pensar, el alma existe orientada por pautas de la lógica de la racionalidad, aquella impulsada y contraída en la modernidad. Para los Jeguakáva no existen dos tipos de alma – este concepto contruido no existe – sino un modo de pensar guiado por el pensamiento místico, por una participación entre seres y objetos, que no es “preocupante” para los mismos. Esto nos lleva a afirmar que los Jeguakáva practican un proceso de abstracción diferente al proceso de abstracción al cual estamos acostumbrados y que gobierna nuestro pensamiento.

Para el pensamiento de la modernidad, estos procesos deben poseer una homogeneidad lógica; en la mentalidad de los Mbyá-Guaraní el proceso de pensamiento y las abstracciones

³⁰ Nimuendajú atribuye también a los *Apopukáva* la dualidad del concepto de alma: *ayvucué* y *acyguá*, cuidando en atribuir influencias “externas” o contraste entre el bien y el mal. (Nimuendajú 1987: 44-45, 116-117). Considero que esta interpretación puede remontarse a quienes pueden ser considerados sus “maestros”: K. Von Steinen y el antropólogo danés E. Nordenskiöld. Ambos trabajaron con interpretaciones duales del alma.

están determinados por una participación mística que es al mismo tiempo genérico y concreto, lo que dificulta “traducirlo”.³¹

El pensamiento de los Jeguakáva está a su vez expresado por una oralidad que constituye un modo característico de comunicación de estas culturas; el Ayyú Rapyta es una expresión de esta oralidad. A partir del momento en que el mismo inicie su “producción” en el modo escrito de comunicación, su “construcción” quedaría afectada.

En reiteradas ocasiones he señalado que algunos investigadores (Goody 1977) atribuyen las diferencias entre el pensamiento mágico y el pensamiento científico, entre formas denominadas de *pre-lógicas* y *lógicas*, entre pensamiento racional e irracional, etc., a estadios más o menos desarrollados del proceso de literalización. Esta matriz de análisis, por su vez, es heredera del pensamiento de la modernidad, de la separación que el mismo introduce entre ciencia y fe, entre razón y fe,³² que también expresa la herencia aristotélica en el pensamiento de la modernidad.

Otros autores (Ong 1982) asienten que los contrastes existentes entre una visión occidental y otras visiones, se deben a formas literalizadas, profundamente arraigadas como a restos de formas de conciencia asociadas a la oralidad.³³ El estudio de las relaciones y contrastes existentes entre oralidad/literalidad-escritura, a pesar de relativamente raro, está creciendo en varias áreas de investigación. Autores como Lévi-Strauss (1990), al desarrollar las diferencias y semejanzas entre el “pensamiento mágico” de los salvajes (pensamiento salvaje) y el “pensamiento científico” (o pensamiento domesticado), introduce elementos para pensar los mismos en función al mayor o menor grado de oralidad o literalidad de estas poblaciones. Jaynes (1976) describe estadios de conciencia asociados a cambios neurofisiológicos en la mente bicameral, que por su vez son procesos a los cuales están asociados cambios en el pasaje de la oralidad a la escritura.

³¹ Empleo el término “traducción” para expresar tanto el pasaje del lenguaje en un mismo modo de comunicación, como de un modo para otro.

³² Para un estudio sobre aspectos del pensamiento de la modernidad y sus líneas orientadoras ver Habermas (1994).

³³ Ver también sobre este aspecto, Derrida, 1979.

VIII. Literatura oral guaraní, literatura de los Guaraní y literatura en guaraní

A inicios del siglo XVII surgen los primeros trabajos impresos en guaraní en la grafía de las reducciones jesuíticas; estos son textos catequéticos (Meliá 1992:109). Durante casi toda la época colonial, la gran mayoría de los textos impresos en guaraní consistían en traducciones a partir de otros originales; todos ellos en “guaraní misionero o jesuítico”. Una literatura en guaraní paraguayo aparece durante el conflicto de la Triple Alianza.³⁴ Este guaraní difiere del guaraní escrito en las reducciones. Para Cardozo con estos se “inicia la literatura guaraní en la época independiente”. (Cardozo 1985:282) El guaraní se literalizaba, y con ello la propia cultura paraguaya adquiriría pautas dictadas por la escritura.

Desde una perspectiva de las dos lenguas habladas hoy en el país – el guaraní y el castellano -, Meliá (1990) caracteriza a Paraguay como una nación con dos culturas. Desde la perspectiva comunicacional que asumo a lo largo del presente trabajo, la cultura Guaraní existente en Paraguay no es una cultura oral *strictu sensu* (oralidad primaria); ella ya se encuentra de alguna manera literalizada, aunque este proceso no integre a la totalidad de los guaraní-parlantes. Luego, existe en el país una nación de cultura escrita hegemónica, cultura orientada por la lógica de la escritura y de la modernidad. Esta situación es la que tenemos con los proverbios en guaraní, o ñe’enga. Ellos existen normalmente en cualquier lengua. Estos ñe’enga son transmitidos oralmente, lo cual es diferente a decir que son producidos desde la oralidad. Algunos, también son transmitidos vía texto impreso.

Ciertos autores hablan de estos ñe’enga como constituyendo “en pildoritas la ciencia y la experiencia del pueblo”. (Gauto in CEP) Transmitidos en guaraní paraguayo “generalmente no se traducen porque al traducirlos pierden todo su valor”. (Gauto in CEP). Estos proverbios continúan siendo producidos y reproducidos contemporáneamente en el país. Podemos distinguir en esta cultura algunos momentos en la producción “literaria” en Paraguay.

³⁴ Entre 1867 y 1868 aparecen periódicos gráficos-ilustrados en el país: El Centinela, Cabichuí y Cacique Lambaré. Estos circulaban entre las tropas paraguayas – y también de los aliados – con parte de los contenidos en guaraní.

Se tiene así, por una parte, una literatura “inicial” en guaraní, fruto de los comienzos de la colonización cuando, bajo el control religioso a que estaban sometidos los Guaraní, se tradujeron diversas obras religiosas como apoyo a la tarea de evangelización: catecismos, salmos, sermones, etc. Si bien en algún momento se habla de la traducción al guaraní de algunos textos no religiosos, es imposible negar el absoluto dominio de la fe cristiana en los primeros trabajos traducidos, “era literatura cristiana en guaraní, no literatura guaraní”. (Meliá in Bareiro Saguier 1980)

Un segundo momento se da a partir de la producción de una literatura propia en guaraní. Es decir, obras que se producen – escriben – en guaraní sobre diversos aspectos religiosos y paganos. Luego de la expulsión de los jesuitas del país y del Río de la Plata (1767), la “cuestión religiosa” es abandonada, pasando a predominar una literatura en guaraní en sus diversas etapas y momentos propiamente dichos. Este aspecto abarca artículos en periódicos, “libros”, y más recientemente una producción literaria. Los ñe’enga pueden ser incluidos en este segundo momento.

Un tercer momento es el de la transcripción a la escritura de relatos de diversas naciones Guaraní. Estas *formas orales estandarizadas* (Goody 1987) comienzan a ser “traducidas” a la forma escrita con trabajos como los de Nimuendajú, Cadogan, etc., que nos presentan de esta manera, los primeros aspectos de la cosmogonía Guaraní, desconocidos hasta la fecha.

Estos investigadores se ven obligados al uso de la tecnología de la escritura para fijar los relatos Guaraní, permitiendo de esta manera que ellos lleguen hasta nosotros. Este tercer momento – que en realidad debería ser el primero, aunque no en igual orden cronológico – difiere de los dos anteriores en el sentido de que considero que la propia producción de estos relatos se dio dentro del contexto de una cultura oral con sus reglas y normas propias en cuanto a su estructuración. No constituye básicamente una “literatura” sino la expresión de producciones orales estandarizadas. Es posible, a partir de los mismos producir literatura, como es el caso de Roa Bastos, con “El Génesis de los Apopukáva-Guaraní”. Comentarios de Meliá sobre esta obra ilustran el punto en consideración.

“Roa Bastos, al intentar un rescate poético del mito de los “principios” de los Apopukáva-Guaraní no nos da ni una nueva versión, tampoco una variación, sino una transformación (...) Roa no refleja ni reproduce un mito primitivo, sino que lo transforma a partir de su mito. Y esto solo lo puede hacer, quien todavía piensa, tal vez sin querer y sin saberlo, salvaje y tribalmente”. (Melià in Bareiro 1980)

Sólo nos resta completar el pensamiento levi-straussiano de Melià agregando que en la transformación del pensamiento salvaje para el pensamiento domesticado, el modo escrito de comunicación se constituye en uno de los “agentes principales” de este pasaje.

Otro aspecto es el rescate de la memoria popular a través de textos en guaraní que desarrollan aspectos de la cultura paraguaya. La oralidad de la cultura, si para muchos es un punto de partida, no implica una profundización seria en su estudio. La relación oralidad/literalidad-escritura son aspectos abordados “de pasaje” por algunos estudiosos sin que ello implique – una vez más – una profundización en sus diversos puntos.

Fruto de estas afirmaciones es, como había afirmado en párrafos anteriores, el continuar tratando de explicar el caballo – para poblaciones que no lo conoce – como un coche sin ruedas. De esta manera, he intentado apuntar algunas pistas que ayuden a entender la cultura paraguaya a partir de una perspectiva comunicacional. Los modos de pensar (Levy-Bruhl 1985), el pensamiento salvaje o domesticado (Lévi-Strauss 1990), son momentos que, como señalé anteriormente, a pesar de etnocentristas, el desarrollo de los mismos sobrepasa el etnocentrismo del concepto.

Existe una literatura paraguaya contemporánea que mayoritariamente se expresa – y escribe – en castellano, como también – minoritariamente – se escribe en guaraní; ambas están pautadas por el modo escrito de comunicación. Bajo estas perspectivas la cultura paraguaya contemporánea se caracteriza por ser una cultura pautada por la escritura. Esta afirmación no ignora el “pasado oral” de una de sus vertientes: la cultura de los Guaraní.

IX. Apuntes finales y luego...volver a empezar

Durante mucho tiempo se nos enseñó que en un principio era el verbo, es decir, la palabra divina la que creó el mundo, al hombre y la mujer. Esas palabras no eran sólo habladas, sino fueron escritas en una tabla sagrada, primeramente, y luego en un libro: el libro sagrado, el Corán, para los musulmanes, la Biblia para los cristianos y el Antiguo Testamento o los textos del Torá para los judíos. Para los Jeguakáva-Tenondé:

“El verdadero Padre Ñamandú, el Primero y en virtud de su sabiduría creadora concibió el origen del lenguaje humano”. (Cadogan 1959)

Y Cadogan lo transforma en libro.

¿Qué diferencias pueden existir entre estas culturas en cuanto a su religiosidad, la forma de ver el mundo, cuando los primeros están orientados por la “palabra impresa” y los segundos por la oralidad?

Levy-Bruhl (1985) señala que el solo hecho de preguntarnos “cómo los primitivos explicarían este o aquel fenómeno natural”, este solo enunciado ya implicaría una falsa hipótesis: la de suponer que sus mentes aprenden los fenómenos de igual manera que nosotros, es decir, guiados por un principio de causalidad (causa-efecto).

La palabra parece ser para los Guaraní – especialmente para los Mbyá del Ayyú Rapyta – “el principio generador”. Bajo este concepto se desvenden varios aspectos del pensamiento místico de los mismos: según Cadogan, la palabra, porción divina del alma y lenguaje humano, son todos sinónimos. “Todo es palabra entre los Guaraní y por esta razón la etnografía

Guaraní encuentra en la lengua un instrumento privilegiado de investigación y de relación”.
(Melià in Cadogan 1971)

Es necesario, sin embargo, tomar cuidado en caracterizar la cultura paraguaya, a partir de estos elementos, como una cultura oral. La oralidad de la cultura Guaraní, sus modos de pensar, formas de ver y clasificar el mundo, etc., están expresados en materiales y estudios que etnógrafos han reunido a lo largo de los años. La cultura de los Guaraní, en la forma anterior a la llegada de los españoles, no existe más. Ella fue sufriendo transformaciones a lo largo de todo este tiempo. Para la cultura paraguaya contemporánea, tal vez la palabra continúe constituyendo un elemento importante. Pero el hecho de constituirse en “elemento importante” en la cultura paraguaya, no transforma esta cultura en cultura oral. Luria (1992) en sus experiencias a mediados del siglo XX, atribuía a la palabra una función “diferente” en una persona literalizada y en una no-literalizada. Para la cultura de los Guaraní, la educación es una “educación de la palabra y por la palabra”. (Melià 1992:284) Difícilmente se pueda decir lo mismo de la cultura paraguaya, cultura ésta profundamente guiada por la escritura.

He intentado demostrar en los párrafos más arriba desarrollados, que la presencia de la escritura en los espacios sociales de las reducciones, durante el siglo XVII, contribuyó a la creación de un nuevo modelo comunicacional, y consecuentemente inició la transformación del universo simbólico de los Guaraní. La práctica de la escritura emprendida por los misioneros también contribuye a la creación de un modelo ideológico, donde se cristalizan utopías de los seguidores de Ignacio de Loyola. Asimismo, también he intentado demostrar que el estudio de los ñe’enga en el contexto de una literatura en guaraní, no transforma a la cultura paraguaya, o no la convierte, en una cultura oral.

Pero la transformación de una cultura no puede ser entendida como un proceso lineal e inmediato. Lo que he tratado de analizar es que la presencia de la escritura en el universo Guaraní *contribuye* a la transformación de dicha cultura dentro de un proceso amplio y extendido en el tiempo y en el espacio social. La implementación de un determinado modo de comunicación en las reducciones, y a lo largo de los años, la *suave* transformación de un modo oral a un modo escrito en la producción y transmisión de mensajes, me lleva a pensar que la dinámica de los cambios culturales está profundamente sensibilizada, estimulada y sustentada

en las transformaciones que se operan en los modos de comunicación. Las mentalidades colectivas de los Guaraní, a partir de la presencia de la escritura en el espacio social de sus prácticas, pasan a ser moldeadas, también, por la escritura.

El proceso de transformación de los modos de comunicación que se da a inicios de la colonización en Paraguay tiene sus efectos, y su presencia se traslada a los tiempos presentes. La lengua guaraní en sus distintas modalidades, hablada por gran parte de los habitantes de estas regiones antes de la llegada del europeo, pasa a constituirse en una lengua escrita. Y este cambio también acarrea alteraciones en la cultura oral de la población. Se inicia el proceso de literalización de la lengua y de la cultura Guaraní. Entiendo que, en función a esta situación, no puedo hablar de una persistencia de la oralidad en Paraguay, entendida a partir de su *transmisión* y de su *recepción*. La *producción* de los mensajes, la dinámica interna a nivel de mentalidades colectivas de los procesos cognitivos, se encuentra *atravesada* por la escritura y por las normas de hierro que la misma carga. Existen resistencias, no lo niego. Pero existen mucho más incorporaciones, préstamos y con ello contactos y sincretismos con el mundo de la cultura escrita. Y estos contactos, estas interfases entre mundos culturales no excluyentes, me llevan a apuntar que, a pesar de gran parte de los mensajes se consumen auditivamente, ellos están siendo elaborados, producidos, manufacturados, en el universo y a partir de las pautas dictadas por la cultura escrita.

Escuchamos radio, también escuchamos y vemos televisión en Paraguay. Vamos a una dirección en You Tube para ver los últimos materiales audiovisuales producidas en el país. Lo hacemos todo esto, y más, inclusive. Pero es imposible pensar en la producción de contenidos fuera del mundo de la escritura. Cincuenta años después de la invención de la imprenta, a comienzos del siglo XVI, el mundo del libro orillaba por lo bajo, entre 15 a 20 millones de ejemplares en toda Europa. En este corto período, la imprenta se instala en no menos de 236 ciudades de ese continente (Fevbre & Martín 1990). Los primeros y nuevos inmigrantes al mundo de las Américas en el siglo XVI, estaban participando de estos cambios en el continente europeo. El impacto de los usos de la escritura, asimismo las representaciones que esta tecnología contribuye a cristalizar, también llega a los nuevos territorios de América y a sus espacios, transformando realidades, costumbres y cultura. Emerge una nueva cultura, producto de las navegaciones y movimientos.

Bibliografía

- **ASCHER, M. & ASCHER, R. (1977) “Civilización sin escritura: Los Incas y el Quipu”,** in D. CROWLEY & P. HEYER, *La comunicación en la historia*, Barcelona: Paidós.
- **BAREIRO SAGUIER, R. (1980) *Literatura guaraní del Paraguay*,** Caracas: Ayacucho.
- **BERTONI, M. (1922) *La civilización Guaraní*,** Puerto Bertoni: Ex Sibilis. Parte I. Etnología.
- **BRUNER, J. (1996) *Realidad mental y mundos posibles*,** Barcelona: Gedisa.
- **CADOGAN, L. (1959) *Ayvú Rapyta*,** São Paulo: FFLCH-USP, Boletim No. 227, Antropologia No. 5.
(1971) *Ywyrá Ñe’ery. Fluye del árbol la palabra*, Asunción: CEADUC.
- **CAILLAVET, C. (1983) “Etno-histoire équatorienne: un testament indien inédit du XVIe siècle »,** in *Caravelle*, 41 :4-23.
- **CARDOZO, E. (1985) *Apuntes de historia cultural del Paraguay*,** Asunción: Universidad Católica.
- **CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA (CEP) *El hombre paraguayo en su cultura*,** Asunción: Cuadernos de Pastoral Social, s/f.
- **CORTESAO, J. (1951) *Jesuitas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*,** Río de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- **DERRIDA, J. (1979) *De la gramatología*,** México: Siglo XXI.
- **DOMÍNGUEZ, R. (1966) *El valle y la loma*,** Asunción: Biblioteca de Estudios Antropológicos del Ateneo Paraguayo-Emasa.
- **DURAN, M. (1992) *Aporte franciscano a la primera evangelización del Paraguay y del Río de la Plata*,** Asunción: Don Bosco.
- **FEVRE, L. & MARTIN, H-J. (1990) *The coming of the book*,** London: Verso.
- **FOURLONG CARDIFF, G. (1940) “Las bibliotecas coloniales en el Río de la Plata”,** in *Revista del Instituto de Historia*, 20:57-105. Buenos Aires.
- **GEERTZ, C. (1995) *La interpretación de las culturas*,** Barcelona: Gedisa.
- **GOODY, J. (1996) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*,** Barcelona: Gedisa.
(1987) *The logic of writing*, Cambridge: Cambridge University

Press.

(1986) *The interface between the written and the oral*, Cambridge: Cambridge University Press.

(1977) *The domestication of the savage mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

- **HABERMAS, J.** (1994) *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: G Gili.
- **HAVELOCK, E. A.** (1996) *La musa aprende a escribir*, Barcelona: Paidós.
(1976) *Origins of Western literacy*, Toronto: The Ontario Institute for Studies in Education.
- **JAYNES, J.** (1976) *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Boston: Houghton-Mifflin.
- **LEVY-BRUHL, L.** (1985) *How natives think*, Princeton: Princeton University Press.
- **LEVI-STRAUSS, C.** (1990) *El pensamiento salvaje*, México: FCE.
- **LURIA, A. R.** (1992) *A construção social da mente*, São Paulo: Ícone.
- **MAUSS, M.** (1974) *Sociologia e antropologia*, São Paulo: Epu-Edusp, Vol. I.
- **McLUHAN, M.** (1969) *La galaxia de Gutenberg*, Madrid: Aguilar.
- **MELIA, B.** (1993) *El guaraní conquistado y reducido*, Asunción: CEADUC.
(1992) *La lengua guaraní del Paraguay*, Madrid: MAPFRE.
(1969) *La création d'un langage Chrétien dans les réductions des Guaraní au Paraguay*, Strasbourg: Universidad de Strasbourg, Tesis de Doctorado.
- **NIMUENDAJÚ, C. U.** (1987) *As lendas da criação e destruição do mundo*, São Paulo: Hucitec-Edusp.
- **OLSON, D.** (1998) *El mundo en papel*, Barcelona: Gedisa.
- **ONG, W. J.** (1982) *Orality and Literacy*, London: Routledge.
- **PEÑA VILLAMIL, M.** (1969) *La fundación del Cabildo de Asunción*, Asunción: Ed. del autor.
- **ROSPIDE, M. M.** (1988) "Lenguas indígenas en los Concilios y Sínodos de la arquidiócesis limeña (Siglo XVI)", in *Investigaciones y Ensayos*, 37:429-457.

- **THOMAS, R.** (1992) *Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.