

CAPITULO VIII

CATÁSTROFES HISTÓRICAS Y LITERARIAS EN PARAGUAY (A. RUIZ DE MONTTOYA, A. ROA BASTOS)

La cuestión de los «comienzos»

¿Qué continuidad existe —o no existe— entre las antiguas poblaciones guaraníes de los ríos Paraguay y Paraná, y la moderna población paraguaya? Comentando el estilo de vida del «neoguaraní» moderno, Darcy Ribeiro (1/ 1970: 528) escribe:

La supervivencia del guaraní como lengua moderna, y de las técnicas de la quema de rastrojo [coivara], del cultivo del maíz, de la mandioca y de otras plantas, así como el uso de la hierba mate y del chinchorro y la preservación de un cuerpo de creencias y hábitos tribales, le presta una fisonomía particular y arcaica. A esta matriz indígena se suman las contribuciones europeas, principalmente el pastoreo, algunos cultivos y técnicas nuevas y el reordenamiento social, como parcela de una economía mundial [...].

Supervivencias, contribuciones europeas, reordenamiento social: ¿pueden dar cuenta estos conceptos de lo que es la sociedad «neoguaraní» y, ante todo, de cómo las sociedades tribales se convirtieron en la población paraguaya actual, totalmente destribalizada —exceptuando a los grupos indígenas, marginales y amenazados en su integridad física y cultural? ¿No resulta poco expresivo el «reordenamiento social» cuando, en rigor, los grupos guaraníes sufrieron el destructor impacto de la conquista y la consiguiente «reducción» [4.2/ Melià 1973] de sus pautas

sociales, económicas, religiosas y lingüísticas? ¿No fueron las «contribuciones europeas» un programa sistemático de destrucción o desestructuración de las sociedades étnicas? Pero también —dejemos las preguntas retóricas— ¿cómo hay que entender la «preservación» de hábitos y creencias tribales en una población campesina nacional, oprimida y explotada? ¿Cumplen las creencias y los hábitos «conservados» la misma función que en la época anterior a la conquista?

La etnohistoria del Paraguay, ciertamente, nos describe la primera parte del proceso de transformación de los guaraníes en «neoguaraníes», desde la conquista hasta la independencia [Susnik 1979-80, Necker 1979, Melià 1986], pero carecemos de investigaciones —difíciles por la escasez de documentos escritos— para un período decisivo: el siglo XIX. Los estudios folklóricos, a veces meritorios [Carvalho Neto 1961], que enumeran las «supervivencias» antiguas en la cultura rural paraguaya, no permiten cerrar el ciclo, porque no nos informan acerca de la dinámica histórica que permitió su «conservación», ni en cuanto a la función y relevancia social de los elementos «conservados».

Hasta hoy, sólo una obra de ficción, quizás, ofrece una imagen dinámica y global que vincula la desestructuración colonial, las reestructuraciones coloniales y repúblicas y las «supervivencias» folklóricas: se alude, claro está, a las novelas y cuentos de Augusto Roa Bastos. La narrativa de este escritor paraguayo anticipa, por medio de la ficción literaria, la conclusión de las aún fragmentarias investigaciones histórico-sociales. Ella capta, a su modo, la «pulsión» [4.2/ Roa Bastos 1978] que subyace al proceso histórico paraguayo, pulsión nacida y desarrollada a lo largo de los «cataclismos» que asolaron la región.

Independientemente del referente histórico elegido, el núcleo de todos los universos narrativos robastianos es el «reordenamiento social» o, para decirlo con mayor propiedad, la experiencia traumática de una violenta transformación socio-política. Evitando, gracias a la ficción, los escollos de una visión histórica evolucionista, la obra de Roa Bastos se encarga de rescatar y de reinterpretar las escorias todavía incandescentes de la historia, los depositos que la historia vivida dejó en la memoria-conciencia popular. No se trata de un intento de captar la conciencia popular mediante la recopilación etnográfica de testimonios individuales, sino de un trabajo metódico que tiende a dar forma, nombre y cuerpo a lo no dicho o lo indecible; a movilizar, por medio de la decantación y de la puesta en perspectiva, los significados olvidados o derruidos.

El procedimiento básico, sin duda, es el de relacionar el referente histórico elegido con otras experiencias colectivas, anteriores o posteriores. A una experiencia moderna —como la guerra del Chaco en *Hijo de hombre* [4.1/1985]— se superponen de algún modo otras más antiguas: la Colonia (presencia jesuita inscrita en el paisaje), la dictadura de Francia (a través de la memoria del personaje Macario) o la guerra de la Triple Alianza («reminiscencias» o lecturas del teniente Vera, autor del diario). Y sobre las experiencias pasadas —la dictadura de Francia en *Yo el Supremo* [1976 b)]— se proyectan otras que ya habían tenido lugar o que iban a producirse más tarde. A veces, el lector puede llegar a preguntarse si está leyendo la historia desde la Colonia a través de un suceso moderno (la huelga de los trabajadores del ingenio azucarero en «El trueno entre las hojas»: 1976 a), o la interpretación de los sucesos actuales a través de un referente histórico (*Yo el Supremo*).

A este procedimiento subyace siempre la búsqueda de los orígenes de la situación actual. En los relatos de Roa Bastos, éstos suelen tomar la forma de un suceso violento que alude, según el caso, a épocas históricas diferentes. Pero este suceso aparece siempre como repetición de otros sucesos más antiguos. Si retrocedemos en el tiempo para descubrir la atadura, nunca nombrada en los textos, de la cadena de las violencias sucesivas, llegaremos inevitablemente a la conquista, comienzo y matriz de los ciclos de violencia posteriores. La conquista en tanto que hecho histórico desapareció hace mucho de la memoria oral-popular paraguaya. La población «neoguaraní», en efecto, no se siente solidaria de la historia indígena —lo que explica la desconfianza de los guaraníes actuales respecto a los «paraguayos» [4.1/Cadagán 1971: 81-84]. Si Roa Bastos se propone, ahora, movilizar esta memoria, no puede nombrar directamente, pues, la conquista.

Una fase de la conquista de los guaraníes, más exactamente la conquista misionera del Guairá (alto Paraná, hoy territorio brasileño), se halla depositada en un texto privilegiado, escrito por su mayor protagonista: *La conquista espiritual en las provincias del Paraguay...*, de Antonio Ruiz de Montoya [4.1/1892]. El autor, misionero jesuita y, a partir de 1620, superior general de todas las reducciones guaraníes, relata en su crónica el surgimiento conflictivo de una sociedad destribilizada (jesuitica y encomendera), y la primera catástrofe histórica que se abate sobre ella. A través de esta experiencia traumática se van sin duda configurando, caóticamente, parte de los elementos constitutivos de la cultura neoguaraní. En un cierto sentido se van «preparando» también los mecanismos que permitirán la «repetición» de catástrofes análogas.

Las obras de Montoya y de Roa Bastos se ubican, pues, en los dos extremos del proceso histórico —y literario— paraguayó. Se pueden tejer unas relaciones sugestivas entre ambas. La crónica del jesuita desempeña al parecer un importante papel, no estudiado todavía, en el «intertexto» de la narrativa robastiana: el de un modelo rechazado. En todo caso, la perspectiva creada a través de la lectura de Montoya permite leer a Roa Bastos con una mirada que proyecta en su horizonte moderno la ausente imagen de los «comienzos». Viceversa, la experiencia lectora de la obra de Roa Bastos favorece una aproximación nueva a la crónica de Montoya, atenta a lo no dicho (tal vez lo no sucedido) que ésta contiene en germen. La operación que consiste en leer a Montoya a través del prisma de la de Roa Bastos y viceversa se realiza en un único movimiento dialéctico. Las necesidades de una exposición lineal impondrán a menudo, sin embargo, una presentación aparentemente desvinculada de las dos lecturas.

El primer apocalipsis: Montoya

En el momento de entregar su manuscrito a la imprenta (1639), Antonio Ruiz de Montoya, superior de todas las reducciones jesuíticas en territorio hispano-guaraní, se halla en Madrid para solicitar al rey del imperio ibérico (unión España-Portugal 1580-1640) el apoyo a su proyecto de defensa armada de los pueblos misioneros contra los cazadores de esclavos (*bandeirantes*) que operan desde São Paulo de Piratininga. Conquistados «espiritualmente» por los jesuitas, los guaraníes misioneros están enfrentando, en efecto, una segunda conquista, más traumática, la de los «paulistas» (vecinos de São Paulo)

La crónica de Montoya, algo más que un simple informe, alude a este contexto, pero se inscribe también en la doble tradición de la narrativa de cruzadas, reconquistas o conquistas, y de la novela de caballerías. Se narran las andanzas y «entradas» en territorio guaraní de los primeros jesuitas, «caballeros» cristianos que cambiaron su montura por la canoa. Los sucesos narrados se hallan insertados en un discurso cosmológico que divide el espacio y sus habitantes en lo que es de Dios y lo que es del Demonio; la morada de los guaraníes no reducidos (los nuevos infieles de la cruzada española) resulta metaforicamente un «alcázar pertrechado de arides de demonios» [Montoya 1892: 128], rodeado por el espacio libre del imperio universal. Si el demonio se nombra y se muestra bajo una gran diversidad de disfraces, Dios —que no se muestra— tiene a primera vista una presencia más difusa. El lector, sin embargo, logra ubicar su voz en una instancia textual: el yo narrador. Sin equivocarse nunca, este yo, como la propia palabra divina, es capaz de juzgar sin apelación posible todos los aspectos de la contienda —recordemos [v. cap. I] que la primera escritura colonial no duda nunca de su inspiración divina. Ahora, este yo es la manifestación de una persona concreta: del propio Montoya. Dos siglos más tarde surgirá, en la misma área, una voz análoga, la del Supremo Dictador José Gaspar de Francia, aunque con una instancia «divina» nueva: el Pueblo. Su puesta en escena, otros 150 años más tarde, por Roa Bastos en *Yo el Supremo*, la desmitificará finalmente para el lector moderno.

Montoya, yo supremo y divino, ofrece el relato de la historia guaraní entre, aproximadamente, 1612 y 1638. Son años cruciales en que se decide el porvenir de los guaraníes cristianos, de las reducciones y de los propios

bandeirantes, formalmente súbditos del rey español y aliados de los ambigüos encomenderos españoles. Todavía existe un equilibrio inestable entre estos protagonistas que van a determinar, quien más quien menos, el futuro de un área hoy dividida entre Brasil, Paraguay, Uruguay y Argentina.

El narrador describe la situación del territorio tal como Montoya lo encontró a su llegada, la organización y administración de las reducciones, las entradas a las "provincias" de los infieles para incorporarlas al territorio jesuita, la defensa contra los paulistas y el gran éxodo Paraná abajo para salvar la empresa misionera. La región se encuentra dominada por dos sistemas rivales: el infierno de los yerbales (cap. 7) que volveremos a encontrar en *Hijo de hombre*, y los pueblos misioneros, copias imperfectas de la Ciudad de Dios-agustina. La sociedad encomendera, dueña de los yerbales, es la primera encarnación del espíritu diabólico que conocerá el lector, combatida por la resistencia justificada —lamentablemente "pagana"— de algunos grupos indígenas (cap. 8). Todas las ciudades menos Asunción se hallan devastadas a raíz del huracán destructor que desencadenaron los «vecinos de San Pablo» —españoles, portugueses, tupís. Progresiva y pacíficamente, Montoya y sus compañeros, acompañados por los indios cristianizados, van invadiendo los territorios del Demonio, de los infieles. Los indios inocentes reconocen a menudo en los misioneros a los sucesores de Santo Tomás, discípulo de Jesucristo que evangelizó en tiempos remotos aunque no olvidados vastas áreas de la América meridional (cap. 21-26). Pero he aquí que por todas partes surgen caciques malos y «magos» —instrumentos del Demonio— que movilizan a los indios contra los importadores de un falso dios, enemigo especialmente de la tradicional poligamia:

[...] Fué luego este cacique Miguel Artiguaye á visitar á los Padres, y al parecer con buen semblante y rostro risueño, y á muy pocas razones de cumplimiento, mudándose en una fiera bestia, prorrumpió diciendo á voces: *Vosotros no sois sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición. ¿Qué doctrina nos habeis traído? ¿Qué descanso y contento? Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo á su favor las mujeres que querian, sin que nadie les fuese á la mano, con que vivieron y pasaron su vida con alegría, y vosotros quereis destruir las tradiciones suyas, y ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer: y saliéndose del aposento dijo: No será así, que yo lo remediaré.* Los padres, que como corderos habían estado oyendo los bramidos de este lobo, queriéndole detener para darle razón á sus sinrazones, no pudieron, antes arrebatado de un furor diabólico, salió diciendo á voces: *Ya no se puede sufrir la libertad de estos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos á vivir á su mal modo* [Montoya 1892: 58].

Surge el culto a los «huesos habladores» de unas montañas de magos prestigiosos, tanto más preocupantes cuanto que los propios indios misioneros lo alternan con la vida en las reducciones. Convertidos en agentes secretos, los jesuitas, al abrigo de la noche, se van en busca de los santuarios, los encuentran medio vacíos y siguen las huellas de los que huyeron con una momia, hasta dar con ellos y organizar con los huesos un fuego purificador (cap. 28-29). En la entrada de la provincia de Tayoaba, los «caciques grandes magos» ofrecen una resla-

tencia encarnizada, y en más de una oportunidad, los misioneros y sus acompañantes se hallan cautivos de los infieles, destinados a un banquete antropofágico; algunos cristianos, pero no Montoya, gozan de este «dichoso fin». A menudo también, Montoya tiene que huir, cierta vez disfrazado de indio, por monte y ciénagas, como un «cerdo» (cap. 31-34).

La lucha entre el bien y el mal repercute también en otro tipo de acontecimientos. En las plazas, las iglesias y las alcobas de los pueblos misioneros, en los campos de batalla, se producen, escenificados con una pirotecnia brillante, una larga serie de fenómenos sobrenaturales de signo variable. Apenas muerto, un padre jesuita se le aparece a un amigo (cap. 14). Otro muerto regresa a la tierra para llevarse a un moribundo (18). Agonizante e inmovilizado en su lecho, un personaje viaja a la iglesia (*ibid.*). Un indio muerto resucita para contar las maravillas de la celestial Ciudad de Dios (17). Varias personas toman, al morir, el aspecto rebosante de individuos jóvenes. El corazón de un misionero martirizado por los infieles echa a hablar (58), como habían hablado —pero inspirados por el demonio— los huesos de los magos. Delante de la comunidad reunida, unos ángeles brillantemente iluminados salen de la iglesia, se dejan admirar por los presentes y vuelven a entrar (18). Pero las noches se llenan de almas en pena, silenciosas o ululantes. Por obra del Demonio se hunde el barco de un encomendero español (14). Un demonio, disfrazado de sacerdote clérigo, incita a los indios a liberarse de los jesuitas (16). Otros demonios desfilan con la apariencia de jesuitas, de la propia Virgen o bajo formas bestiales y grotescas. Un susurro, salido de las bocas cerradas de los feligreses reunidos en la iglesia, estorba la misa (17). Al quebrar el Demonio una campana, el

suceso se percibe en otro pueblo, a leguas de distancia (*ibid.*). Para muchos de tales sucesos, signos tangibles de la lucha que libran Dios y el Demonio, el propio Montoya —o sus indios— hacen de testigos oculares o auditivos.

Con el paso del tiempo, los demonios aparecen menos disimuladamente. Apoyando militarmente una entrada difícil, los encomenderos españoles, excelentes discípulos de los paulistas, intentan esclavizar, contra las leyes imperiales y divinas, a los indios misioneros. Cuando finalmente la provincia queda convertida en paraíso jesuita, los demonios lanzan, dejando ya todo disfraz, el ataque decisivo: saliendo de la propia boca del infierno, que no es otra que la ciudad de São Paulo, los *bandeirantes*, brazo armado de los *pombros* (v. infra), arrasan a fuego y sangre toda el área. Totalmente desencadenados, ellos siembran la muerte, esclavizan a las almas por fortuna ya salvadas por los jesuitas, queman y profanan iglesias. El horror se moldea en las evocaciones insostenibles de matanzas indiscriminadas, de agonizantes enterrados bajo pilas de cadáveres, de muertos cruelmente desfigurados, de carne en estado de putrefacción, de iglesias y aldeas humeantes. La atmósfera, en el sentido etimológico de la palabra, es apocalíptica, y Montoya no duda en calificar los sucesos de «diluvio» (39) o de «juicio final» (44). Tal otro Moisés, ahora, el protagonista organiza una transmisión gigantesca. En miles de balsas y canoas, fabricadas a toda prisa por los indios, el pueblo misionero electo, guiado por su profeta, se mueve Paraná abajo hacia la tierra prometida. El hambre, la peste lo acompañan, en medio de un río lleno de peces antropofágicos. Por fin, los fugitivos se instalan en un territorio nuevo, redifican sus casas y

ponen en marcha su economía. Pasado el apocalipsis, vuelve la abundancia y la paz (38-39).

Hasta aquí, resumidas sintéticamente, las principales peripecias del relato dramático de Montoya. No escapa al lector moderno que el apocalipsis evocado, la primera gran crisis de la historia moderna de la región, lleva ya el germen de otros que se abatirán casi periódicamente sobre las "mismas" víctimas, y en contextos semejantes: la lucha desesperada, en general "manipulada", por la conservación de la autonomía "guaraní" frente a los imperialismos sucesivos.

Karaísmos

La *Conquista espiritual* es un documento excepcional de un momento histórico crucial, pero es también, en el sentido autóctono que veremos, un discurso "profético" o "mesiánico".

Sin duda ya antes de la conquista europea del área tupi-guaraní, las sociedades indígenas promovían unos movimientos religiosos vinculados a una visión catatrófica de la historia y la imagen de un "tigre azul" desencadenado [4.1/ Nimuendajú 1914: 319]. Estos movimientos (que han recibido la denominación de "proféticos") se caracterizaban por larguissimas migraciones en busca de la tierra-sin-mal, la tierra de la inmortalidad [4.2/ Métraux 1967, Clastres 1975]. Los líderes de estos movimientos son los *karai*, grandes shamanes (*payé*) no integrados a los grupos tribales, oradores de gran poder sugestivo, guías capaces de brindar protección, gracias a su comunicación con el mundo divino, a sus seguidores. Las transmigraciones suscitadas por el discurso profético de un *karai* se suceden, sin cambios sustanciales, hasta comienzos de este siglo [Nimuendajú

1914]. Después de la conquista, la necesidad de crear nuevas formas de cohesión social ante el derrumbe del antiguo orden tribal, desemboca en la aparición de movimientos mesiánicos de resistencia político-religiosa, igualmente dirigidos, en general, por un *karai* [Métraux 1967]. No se ha podido determinar, a estas alturas, la homología o no de movimientos "proféticos" o "mesiánicos".

La lectura de la crónica de Montoya evoca —como las cartas, anteriores de medio siglo, de su colega brasileño Nóbrega [4.1/ 1955]— un viaje por una selva a la vez real y metafórica, cuyos árboles ocultan una serie casi infinita de "magos" (Montoya) o "santidades" (Nóbrega): los temidos *karai*. La perspectiva narrativa elegida por Montoya tiende a disimular (y sin duda lo disimuló ante los lectores de la época) que el personaje que habla, si su actuación se pudiera ver desde afuera, tomaría muy naturalmente su lugar en la serie de los *karai*. Tal como está, el texto constituye una descripción *desde dentro* del movimiento "karaístico" guaraní de mayor envergadura en esos tiempos: el que lideraron los propios jesuitas. Los discursos (mesiánicos) y las facultades (mágicas) que el narrador denuncia como diabólicos en sus rivales indígenas, fueron precisamente los instrumentos que él logró usar con una eficacia inédita: la síntesis de su relato lo atestigua sin discusión posible. Su actuación histórica, tal como la restituye su texto no desmiente en ningún momento la de un *karai* autóctono. El éxito de Montoya debe sin duda atribuirse menos a la eficacia intrínseca del discurso cristiano que a su orquestación según las pautas culturales de la región. Un eco de ello se percibe al leer la crónica, discurso profético-mesiánico perfectamente coherente y capaz de "empayenar" (hechizar) a quien se adentra en su universo.

Su importancia reconocida le valió, en 1733, una traducción al guaraní —que no se hubiera justificado para un documento puramente histórico. El propio Montoya sabía, y lo consignó en una carta, que los guaraníes lo consideraban como reencarnación de un gran mago antiguo, *Quaracili* o «Sol resplandeciente» [4.1/ Jarque 1900, II: cap. 22].

Fueron los jesuitas los que realizaron finalmente el proyecto implícito de los *karai* de la época de la conquista: sustituir a los jefes políticos (*mburuvixá*) en la dirección de una sociedad teocrática y destribilizada [Clastres 1975: 99]. La dinámica creada por ellos parece desempeñar la función de una pulsión central de la historia guaraní y neoguaraní. En la «guerra guaranítica» (1750-1756), desencadenada por la prevista entrega a Brasil del territorio de los «sete povos», los guaraníes —o neoguaraníes— «traicionados» por las autoridades españolas que los quieren dejar a la merced de los demonios paulistas, «repiten» la gesta montoyana con semejantes consecuencias trágicas. En el siglo xix, ya disueltos los pueblos misioneros y encomenderos, la población ahora «paraguaya» atribuye al Supremo Dictador Francia el título de *karai guasú* o gran *karai*. Quizás ella sintió la dinámica paternalista y patriótica suscitada por Francia y sus sucesores como una movilización según las pautas profundamente inscritas en la memoria colectiva. Podría pensarse, en todo caso, que el «suicidio colectivo» de Cerro Corá con que finaliza —una vez más frente a los mismos brasileños— la Guerra de la Triple Alianza, vuelve a reproducir comportamientos «karaísticos». Dos son en este caso los *karai*: el mariscal Solano López y un «descendiente» de Montoya, el padre Maíz. Toda vía en los movimientos populares modernos, pese a la desaparición del modo de pensar guaraní [4.2/ Melià],

parecen revelarse ciertos elementos de los movimientos profético-mesiánicos antiguos.

El «karaísmo» en la literatura

Los «comienzos» nunca nombrados en la narrativa de Roa Bastos aparecen con suma claridad, pues, en la crónica de Montoya. En tanto que líder de un avasallador aunque inconfesado movimiento mesiánico, el superior jesuita fue, además, un protagonista mayor de los sucesos traumáticos de la primera gran crisis histórica de la región. Roa Bastos, ahora, intelectual situado en el otro extremo de la historia paraguaya, recoge, transforma y desestructura en la ficción la pulsión «karaística».

En los cuentos de *El trueno entre las hojas* (1976 a), el «karaísmo» aparece bajo dos formas distintas. En «El karuguá», evocación de un movimiento mesiánico sincrético que se sitúa en la época de la guerra del Chaco (1935-38), el narrador, adoptando la perspectiva montoyana frente a los magos indígenas, ofrece la imagen caricatural del «profeta» Aparicio Ojeda que lleva a sus seguidores al suicidio colectivo en el estero. Solano Rojas, en cambio, héroe positivo del cuento que presta su título al libro, es un «profeta» social contemporáneo, sindicalista; su dimensión «karaística» se desprende de la «resurrección», en términos guaraníes, de su *palabra alma* [4.2/ Cadogan 1952]: la música del acordeonista muerto que flota en el cañón del río y actualiza su presencia.

Hijo de hombre resulta, sobre todo en su versión de 1985, una reflexión ficcionalizada acerca de las transformaciones sucesivas de la función «karaística» en una serie de movimientos que Rubén Bareiro [4.2/ 1980] reu-

ne bajo la etiqueta de «mesianicos». El viejo Macario del comienzo, genealógicamente vinculado a la figura histórica del *karai guasú* Francia, guardián del culto sincrético al Cristo-hijo-de-hombre, heredó de los *karai* o grandes *payés* antiguos ante todo la capacidad de «em-payenar» (1985: 29) al auditorio con sus narraciones al estilo guaraní clásico –cuya «traducción» forma parte del discurso novelesco. Su doctrina actualiza el viejo discurso «catastrófico» de los *karai* antiguos (p. 32). El «viejo arrugado» que salva a los fugitivos Casiano y Nati del infierno de los yerbales, «rencarnación» del abuelo y héroe fundador Cristóbal (p. 163), combina los rasgos de la divinidad paterna de los guaraníes (4.2/ Roa Bastos 1978: 75) con los del «karai» político moderno Rafael Barrett (Roa Bastos en 4.1/ Barrett s/f: XXX s.). El viejo, un poco como Montoya lo había hecho con sus indios, lleva a los fugitivos (posiblemente «descendientes» de una pareja fugitiva en Montoya: cap. 40) a la tierra de los antiguos. El hijo de esta pareja de sabor neotemamental, Kiritó (Cristo), rencarnación intratextual del sindicalista Solano Rojas, adopta nuevamente ciertos rasgos de un *karai* social moderno, menos el arte oratorio: Cristóbal Jara es un personaje taciturno. Como lo sugieren otros dos personajes, la función del *karai* tiende a escindirse, cada vez más, en la del líder y la del intelectual o dueño de la palabra escrita. El padre Maíz, figura (histórica) plenamente desarrollada en la versión de 1985, se muestra incapaz de cumplir con la función de *karai* «heredada» del padre Montoya, y se convertirá en un intelectual «traidor», preocupado sobre todo por su justificación ante la historia. Lo propio hará el teniente Miguel Vera, líder a la vez que delator de una insurrección popular, narrador-escritor del manuscrito de la novela; su incapacidad para identificarse con los sectores

populares arranca de su «traición» del discurso oral profético.

Yo el Supremo (1976 b), por un lado, lleva a su extremo –ficcional– la autoevocación de un *karai* inaugurada por Montoya. El personaje literario del dictador reúne, pero cómicamente, los rasgos típicos de los profetas antiguos: origen «divino» (el Supremo rechaza la genealogía humana que se le atribuye), autocreación o reencarnación a partir de una calavera (4.2/ Lienhard 1977), discurso profético. Pero el discurso novelesco global des-construye, a través de su polifonía, la integridad del personaje y acaba desconstruyendo y desmitificando, al mismo tiempo, la función «karaística». Una lectura paralela de *Yo el Supremo* y la crónica de Montoya permite apoyar esta desconstrucción y desmitificar, al mismo tiempo, el discurso «karaístico» de Montoya. El narrador protagonista de la *Conquistista espiritual* anticipa de hecho varios rasgos notables del dictador. Primero, un absoluto egocentrismo, disfrazado de dedicación total a un ideal: la liberación por el cristianismo, para Montoya, y por el patriotismo de raíz jacobina, para el Supremo. Luego, un discurso cosmológico adecuado, centrado en la oposición entre un superego absolutamente justo (respectivamente «Dios» y el «pueblo») y sus enemigos diabólicos: los demonios/ bandeirantes/ encomenderos para Montoya, y los oligarcas/ imperialistas/ eclesiásticos, para Francia. Finalmente, un autoritarismo sin límites, legitimado por la indiscutible representatividad «divina» (Montoya) o «popular» (el Supremo). Si Montoya anticipa al Dictador Supremo, éste arrastra, en su proyecto político revolucionario, el peso contraproducente del complejo «karaístico». La «democracia popular» revela sus aspectos totalitarios. La emancipación nacional (como la defensa de la «autonomía guaraní» por Montoya) se

edifica sobre manipulaciones autoritarias. El discurso jacobino (como el mesiánico de Montoya) permite movilizar a las masas, pero no ganar las guerras contra el invasor. Si la experiencia lectora del texto de Montoya acusa los rasgos «karaísticos» del Supremo, la de *Yo el Supremo* permite captar mejor el autoritarismo del proyecto montoyano: la dinámica totalitaria que suscita la intervención de los jesuitas llevará, pese a su motivación «indófila», a la población guaraní al desastre: la reducción de los indios en las aldeas misioneras favorece su captura y deportación por los paulistas.

Si la analogía de los personajes Montoya/ Supremo se revela relativamente perfecta, no se podrá decir lo mismo de los respectivos universos narrativos. La *Conquista* materializa lo que hubiera sido, quizás, *Yo el Supremo* escrito por el propio José Gaspar Rodríguez de Francia. El texto de Roa Bastos, en cambio, multiplica, gracias a la intervención del «compilador», las perspectivas internas; así, la coherencia ideológica del discurso «supremínico» —contrariamente a la del discurso de Montoya— queda destruida de antemano. Desde luego podemos, los ojos ejercitados por la lectura de *Yo el Supremo*, introducir desde fuera una perspectiva desmitificadora análoga. El protagonista de la crónica posee —se atribuye— la facultad de transformar el mundo gracias a la magia del verbo divino encarnado en él: recordemos la lista de «sus» milagros. El yo del narrador robastiano, a su vez, encarna la «palabra-alma» o voz del Supremo Dictador. Como Montoya (y sus rivales...) tiene la facultad de provocar la aparición de muertos y ausentes, incluso de muertos que no han nacido todavía. Ahora, toda esta pirotecnia mágica se autodenuncia, en *Yo el Supremo*, como un artificio del discurso (de la escritura), como un *bluff*, mientras que el narrador de la *Conquista* la ofrece como

real. Una lectura retrospectiva de la crónica de Montoya, nutrida de la experiencia de *Yo el Supremo*, designará inmediatamente su puesta en escena como artificio teatral-narrativo, destinado a ocultar al lector encandilado las fisuras de su «castillo» ideológico.

El ciclo de las catástrofes históricas

Los sucesos narrados en la *Conquista* constituyen una especie de matriz de los ciclos de violencia que se abatirán sobre la población guaraní o neoguaraní. Es probable que su repetición bajo formas apenas cambiantes (guerra guaraníca, guerra de la Triple Alianza, guerras civiles, guerra del Chaco) se haya convertido, en la memoria-conciencia popular, en un suceso traumático único. ¿En qué elementos de la cultura popular paraguaya se manifiesta este traumatismo? Como la investigación de la cultura neoguaraní ostenta, al lado del desarrollo de la antropología y la etnohistoria indígenas, un retraso notable, resulta muy difícil dar una respuesta mínimamente satisfactoria. Si tenemos varios trabajos (más bien catálogos) acerca de creencias, narraciones y ritos paraguayos, ninguno de ellos nos restituye la dinámica del complejo cultural. Tanto en estos trabajos como, por otra parte, en varios textos narrativos de Caccia («La pota», 1938), de Roa Bastos o de Bareiro Saguier (1973), se subraya la importancia que tienen, para la población rural, ciertos espíritus malignos. Nos limitaremos aquí a aludir a uno de ellos, relativamente bien documentado en estos trabajos, que tiene la ventaja de poder vincularse, vía la crónica de Montoya, a los «comienzos»: el pombiero. En la *Conquista*, los personajes homónimos son

banqueros ó cajeros de los vecinos de San Pablo, á quien en lengua portuguesa llaman pomberos, y en nuestro castellano palomeros, á la similitud de los palomos diestros en recoger y hurtar palomas en otros palomares; los naturales los llaman *miú*, que quiere decir, contratantes [...]. Estos pomberos, si bien profesan ser cristianos, son los mismos demonios del infierno [...]. Tienen las casas llenas de mujeres gentiles, compradas para sus torpezas: incitan á los gentiles á que se hagan guerra, y se cautiven y prendan, y los traigan al comercio y venta (cap. 70).

En el folclore paraguayo moderno, el *pombero*, a menudo asociado al *yasy-yateré* y a otros genios malignos [Carvalho Neto 1961: 91-98], se conoce como ladrón y, más específicamente, como raptor de niños, niñas y mujeres, función que parece legítimo relacionar con el comportamiento de los *pomberos* paulistas y sus ejecutores, los *bandeirantes*. Las formulaciones de Montoya auspician ya la transformación -a la cual quizás los misioneros no son ajenos- de los *pomberos* históricos en espíritus malignos. En el discurso del jesuita, la relación de los *pomberos* con la «catástrofe» es evidente; se podría sugerir, entonces, que los actuales espíritus malignos son uno de los elementos portadores del «recuerdo» de la gran catástrofe periódica. A estas alturas, sin embargo, no resulta posible afirmarlo definitivamente.

Como quiera que sea, la obra narrativa de Roa Bastos recoge y reinterpreta de varios modos los elementos del «trauma» histórico que se han depositado en las capas profundas de la memoria oral paraguaya. En *El trueno...*, sus componentes aparecen todavía relativamente aislados, aunque en un cuento como «El prisionero» se

alude explícitamente al «rito cíclico de la sangre», a las «carnívoras divinidades indígenas» que «vuelven a morir en el follaje sus ojos incendiados», al final de un fallido levantamiento popular. Es en «El trueno entre las hojas» donde una catástrofe moderna (la masacre de los obreros huelguistas) se relaciona más nitidamente con unos sucesos que repiten a su vez los del «comienzo»: la penetración, en una zona caracterizada por un estilo de vida autárquico, de una economía «colonial» moderna. El grupo arcaico de los carpincheros -los «hombres del río»- que supo conservar su autonomía, representa en el cuento a la vez una sociedad anterior a los «comienzos» y una esperanza utópica.

Huellas del trauma histórico serán, en los cuentos de *Moriencia* [1969], las notorias anomalías del tiempo vivido y recordado [4.2/ Lienhard 1982]. En «Nonato», el narrador-protagonista, pesado de recuerdos borrosos que vivirá como una pesadilla repetitiva, nace ya viejo, «más viejo [...] que los más viejos del pueblo»: pero su memoria no conserva el nombre de la catástrofe inicial. En «Bajo el puente», el mismo personaje -el maestro- toma al morir, como algunos muertos montevanos, un aspecto juvenil. Analogía de los sucesos pasados y futuros: «Las cosas que decía [el maestro] no eran de ese momento; habían pasado hace mucho tiempo. O estaban por suceder» [*ibid.*]. La historia, descompuesta, ofrece sólo la alternancia de dos tiempos en vez de un mínimo de tres que la acreditaría como proceso: «No hay más que el principio y lo que está antes del principio», reza la inscripción en el ataúd de Chepé («Moriencia»).

Dos son los referentes históricos fundamentales de *Hijo de hombre*: el levantamiento popular y la guerra del Chaco. A raíz de la no linealidad y la descomposición de la secuencia temporal, el levantamiento y su re-

presión (la explosión del tren de los insurrectos, la caza al hombre) parece repetirse una vez tras otra, tanto más cuanto que se alude, de hecho, a dos levantamientos distintos, dirigidos respectivamente —nótese la coincidencia geneológica— por Casiano Jara y su hijo Cristóbal. Análogo es el caso de la evocación de la guerra del Chaco: la anticipa la lectura, por el teniente Vera, del texto autojustificador del padre Maíz [4.1/1986], «anti-héroe» de la guerra de la Triple Alianza, como su lector y comentarista lo será de la del Chaco. Todos estos momentos de insurgencia se irán, pues, superponiendo de algún modo en la novela. El propio narrador (Vera) admite que procede como el viejo *karai* Macario que «superponía los hechos, trocaba nombres, fechas y lugares» (cap. 1). De este modo, el lector llegará a percibir la alternancia que domina la historia de la región desde sus «comienzos», y que se ve como anticipada en la crónica de Montoya. El jesuita evoca, justamente, estos «comienzos»: conquista espiritual/ resistencia de los «magos», construcción del paraíso jesuítico/ su destrucción por los paulistas, éxodo hacia una tierra mejor/ carta final de Rosa Monzón, ficticia depositaria del manuscrito novelasco de Vera: «este pueblo tan calumniado de América, que durante siglos ha oscilado sin descanso entre la rebeldía y la opresión, entre el oprobio de sus escarnecedores y la profecía de sus mártires».

En *Yo el Supremo*, novela cuyo referente histórico central es el período de la dictadura de José Gaspar Rodríguez de Francia, la voz múltiple del compilador va superponiendo, en un constante movimiento de ida y vuelta, todas las «oscilaciones» de la historia paraguaya. El procedimiento de las superposiciones temporales, inspirado en el funcionamiento de la memoria oral, se ve enriquecido aquí por la confrontación ideológicamente

«deconstructiva» de las fuentes escritas de toda la historia paraguaya hasta hoy. El aspecto «popular» o subversivo de tal estrategia eminentemente escriptural se vincula a la «carnavalización», en el sentido de Bajtin [1/1970], de la historia escrita, como lo puntualizó Juan Manuel Marcos [4.2/1983]. El irrespeto risueño o sarcástico por los «pasquines» —elaboraciones ideológicas— de los historiadores potencia el aspecto cómico-erosivo que aparece en la obra de Roa Bastos desde *Hijo de hombre*. Pero si al final de esta novela se expresaba (patéticamente) la necesidad de romper el ciclo de las catástrofes históricas, aquí —con el importante precedente del «circo» de *Morencia*— se las carnavaliza. Por trágicas que aquéllas hayan sido, la risa aparece ahora como el mejor modo para pulverizar el depósito negativo que ellas constituyen en la memoria colectiva. Una risa que no las niega, por cierto, pero que prepara el terreno para pensar, sobre los escombros de las ideologías gastadas, una utopía radicalmente nueva.