

llan 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 produce, escenificada con una pirotecnia brillante, una larga serie de sucesos sobrenaturales. Apenas muerto, un padre jesuita se le aparece a un amigo (cap. 14); otro muerto regresa a tierra para llevarse a un moribundo (18); un personaje, moribundo e inmovilizado en su lecho, se transporta 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 vida 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; 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.). Las noches se llenan de almas en pena, silenciosas o ululantes. Un demonio, disfrazado de sacerdote clérigo, subvierte a los indios para expulsar a los jesuitas (16); otros demonios desfilan, con la apariencia de jesuitas, de la propia Virgen o bajo formas bestiales y grotescas; obra de un demonio invisible, se hunde el barco de un encomendero español (14). Delante de la comunidad reunida, unos ángeles brillantemente iluminados salen de la iglesia, se hacen admirar por los presentes y vuelven a entrar. (18). De muchos de tales sucesos, signos tangibles de la lucha que libran Dios y el Demonio, es testigo ocular o auditivo el propio Montoya, a menudo también los indios.

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 a los indios misioneros, y apenas 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 «pomberos», arrasan a fuego y sangre toda el área. Totalmente desencadenados, ellos siembran la muerte, esclavizan a las almas afortunadamente ya salvadas por los jesuitas, queman y profanan iglesias. El horror se moldea en las evocaciones insostenibles de matanzas indiscriminadas, de moribundos 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 calificarla de «diluvio» (36) o de «juicio final» (44). Tal otro Moisés, el yo protagonista organiza una transmigración 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 y la peste lo acompañan, en medio de un río lleno de peces antropofágicos. Por fin, los fugitivos se insta-

lan en un territorio nuevo, reedifican sus casas y ponen en marcha su economía. Pasado el apocalipsis, vuelven la abundancia y la paz (38-39).

Hasta aquí, resumidas sintéticamente, las principales peripecias narradas por Montoya. No escapa al lector moderno que el relato dramático del jesuita resulta como un guion de un apocalipsis que se repetirá más de una vez en la historia paraguaya; experiencia traumática cuyas repeticiones se superpondrán en la conciencia popular antes de volver a plasmarse, de nuevo, en un texto escrito: el de Roa Bastos.

El «karaísmo»

La *Conquista espiritual* es un documento excepcional de un momento histórico crucial, el de la destribalización de una parte de los guaraníes, pero es también, en un doble sentido, un texto «profético» por un lado, porque «anticipa» la historia que le tocará vivir a la población paraguaya, y por otro, por ser el discurso de un profeta. Su importancia le valió, en 1733, una traducción al guaraní. Al contrario de otros cronistas, Montoya no se contenta con documentar o nombrar, aunque sea con alguna imaginación, lo visible. Por la magia de su palabra, el yo narrador crea un mundo especial en que coexisten lo «natural» y lo «sobrenatural», lo humano y lo divino, la historia y la utopía religiosa. Este discurso confirma que Montoya, como otras fuentes también lo indican, asumió frente a los guaraníes una función que él no puede designar con su nombre verdadero, pero que no es por ello menos real: la de un *karaí* o *gran payé*.

Sin duda ya antes de la conquista europea del área tupí-guaraní, las sociedades indígenas promovían unos movimientos religiosos de tipo profético, vinculados con una visión catastrófica de la historia y caracterizados por larguísimas migraciones en busca de la tierra-sin-mal, la tierra de la inmortalidad (Métraux 1967, Clastres 1957). Los líderes de tales movimientos son los *karaí*, grandes chamanes no integrados en los grupos tribales, creadores de gran poder sugestivo, guías capaces de brindar protección, gracias a su comunicación con el mundo divino, a sus seguidores. Las transmigraciones provocadas por el discurso profético de un *karaí* se suceden, sin sustanciales cambios, hasta comienzos de este siglo (Nimuendajú 1914).

Después de la conquista, por otra parte, 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 política al invasor, igualmente dirigidos en general, por un *karaí* (Métraux 1967).

La lectura de la crónica de Montoya evoca (como ya lo hicieron, medio siglo antes, las cartas de su colega brasileño Nóbrega: Nóbrega 1955) un viaje por una selva tan real como metafórica, cuyos árboles ocultan una serie numerosísima de «magos» (Montoya) o de «santidades» (Nóbrega): los *karaí*. La perspectiva narrativa elegida por Montoya tiende a disimular (y lo disimuló sin duda frente a sus lectores contemporáneos) que

el personaje que habla, si se lo pudiera ver desde fuera, tomaría muy naturalmente su lugar en la serie de los *karai*. Tal como está, el texto constituye una descripción *desde dentro* del movimiento profético de mayor envergadura de la época: el que lideraron los jesuitas. Los discursos (proféticos) y las facultades (mágicas) que el narrador denuncia como diabólicos en sus rivales indígenas, son precisamente los instrumentos que él logró usar con una eficacia inédita. El propio Montoya sabía, y lo escribió en una carta, que los guaraníes lo consideraban como reencarnación de un gran mago antiguo, Quaracití o «Sol resplandeciente» (Jarque 1900, t. II; cap. 22); el éxito de Montoya debe quizás atribuirse menos a la eficacia intrínseca del cristianismo que a la sobresaliente actuación del *karai* cristiano. De ello se percibe un eco al leer la crónica, discurso profético perfectamente coherente y capaz de «empayenar» (hechizar) a quien se adentra en su universo.

Fueron los jesuitas los que realizaron el implícito proyecto de los *karai*: substituir a los jefes políticos (*mburuvixá*) en la dirección de una sociedad teocrática ya no tribal (Clastres 1975: 99). La dinámica creada por ellos parece desempeñar, bajo formas cambiantes, la función de una pulsión central de la historia paraguaya. En la guerra guaraníca (1750-1756), movimiento de resistencia contra la entrega a Brasil del territorio de los «sete povos», los guaraníes (¿o neoguaraníes?), ya sin el apoyo de los jesuitas, se siguen sirviendo de pautas análogas. 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* (gran *karai*). Quizás, ella sintió la dinámica paternalista y patriótica desencadenada por Francia y sus sucesores (recuérdese el «suicidio colectivo» de Cerro Corá al final de la Guerra Grande) como una repetición de la guerra guaraníca contra los ejércitos aliados de españoles y portugueses, o como una actualización de la movilización jesuítica contra la triple alianza de los bandeirantes paulistas, los encomenderos y los «magos», transformación a su vez de los movimientos proféticos guaraníes: como una movilización según las pautas inscritas en la memoria colectiva. Todavía en los movimientos populares modernos, pese a la desaparición completa del modo de pensar guaraní (Meliá 1974), parecen manifestarse ciertos elementos de los movimientos proféticos antiguos.

El «karaísmo» en la literatura:

Roa Bastos y Montoya

Si Montoya, protagonista de un avasallador aunque inconfesado movimiento profético, proporciona la mejor descripción de su dinámica, Roa Bastos, intelectual situado en el otro extremo de la sucesión histórica, recoge, transforma y desconstruye ficcionalmente la pulsión «karaística».

En los cuentos de *El trueno entre las hojas* (Roa Bastos 1976), el «karaísmo» aparece bajo dos formas claramente distintas. En «El karaguá», evocación de un movimiento profético sincrético, 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 sirve de título al libro, es un «profeta» social, sindicalista, cuya dimensión «karaística» se desprende de la «resurrección», en términos guaraníes, de la palabra-alma (Cadogán 1952): la música del acordeonista muerto en el cañón del río.

Hijo de hombre (Roa Bastos 1979) resulta, en su conjunta, una reflexión acerca de las transformaciones sucesivas de la función «karaística» en una serie de movimientos de tipo mesiánico (cf. Bareiro Saguier 1980). El viejo Macario del comienzo, genológicamente vinculado con la figura histórica del *karaí guasú* Francia, guardián del culto sincrético al Cristo-hijo-de-hombre, heredó de los grandes chamanes antiguos ante todo la capacidad de «empayenar» (p. 18) al auditorio con sus narraciones, facultad que comparte con el padre Fidel Maíz (personaje histórico), heredero a su vez de la retórica profética de Montoya (p. 44). El «viejo arrugado» que salva a los fugitivos Casiano y Nati (sucesores de una pareja fugitiva en Montoya: cap. 40) del infierno de los yerbales, llevándolos a la tierra de los antiguos (como lo hizo Montoya con sus indios), combina los rasgos de la divinidad paterna de los guaraníes (Roa Bastos 1975: 75) con los del *karaí* político moderno Rafael Barrett (Roa Bastos en Rafael Barrett s/f:). El hijo de esta pareja de sabor neotestamental, Kiritó (Cristo), reencarnación intratextual de Solano Rojas, adopta nuevamente ciertos rasgos de un *karaí* social moderno, menos la retórica: personaje taciturno, Kiritó o Cristóbal Jara anuncia sin duda el fin del complejo cultural «karaístico».

Yo el Supremo (Roa Bastos 1976), a primera vista, lleva a su extremo la autoevocación ficcional de un *karaí*. El personaje literario del dictador, en efecto, reúne, bastante irónicamente, los rasgos típicos de los profetas antiguos: origen «divino» (el Dictador rechaza el parentesco humano que se le atribuye), autocreación o reencarnación a partir de una calavera, discurso profético, etcétera. Pero el discurso novelesco acaba por desconstruir y desmitificar, a través del personaje de Francia, el complejo profético. En este contexto, la confrontación lectora Montoya/Roa Bastos se revela interesante. A partir de la lectura de Montoya, el verdadero perfil del Supremo Dictador aparece con mayor nitidez. El narrador —protagonista de la *Conquista* anticipa de hecho ciertos rasgos notables del dictador: un absoluto egocentrismo, disfrazado de dedicación total a un ideal— el cristianismo (Francia: el patriotismo jacobino); una cosmología adecuada, centrada en la oposición entre un superego —Dios (Francia: el Pueblo) y la imagen del enemigo— los demonios/bandeirantes/encomenderos (Francia: los disidentes/oligarcas/eclésiásticos); un autoritarismo sin límites, justificado por la legitimación divina (Francia: popular); un discurso que excluye cualquier otro discurso posible.