

# Del padre Montoya a Roa Bastos: la función histórica del Paraguay

**O**bservando, desde una perspectiva manifiestamente externa, el estilo de vida de la que él llama la «proto-etnia neoguaraní», Darcy Ribeiro escribe:

A sobrevivencia do guaraní como lingua moderna, e das técnicas de lavoura de coivara [quema de rastrojo], do cultivo do milho, da mandioca e de outras plantas, bem como o uso do chimarrão [mate] e da rede de dormir e a preservação de um corpo de crenças e hábitos tribais, lhe empresta uma fisionomia particular e arcaica. A esta matriz indígena se somariam as contribuições europeias, principalmente o pastoreio, alguns cultivos e técnicas novas e a reordenação social, como parcela de uma economia mundial... (Ribeiro 1970:528)

Supervivencias, contribuciones europeas, reordenamiento social: ¿pueden dar cuenta estos conceptos de lo que es la población neoguaraní paraguaya y, ante todo, de cómo las sociedades guaraníes tribales se convirtieron en la actual población paraguaya, totalmente destribilizada (fuera de los grupos indígenas, marginales y amenazados? ¿No resulta poco expresivo el «reordenamiento social» cuando, de hecho, los grupos guaraníes sufrieron el destructor impacto de la conquista y la consiguiente «reducción» (Meliá 1973) de las pautas sociales, económicas, religiosas y lingüísticas? ¿No fueron las «contribuciones europeas» un programa sistemático de destrucción-desestructuración de las culturas étnicas? ¿Y cómo hay que entender la «preservación» de hábitos y creencias tribales en una sociedad convertida en población agrícola nacional, oprimida y explotada? ¿Cumplen las creencias y los hábitos «conservados» la misma función que en la época anterior a la conquista? Los estudios folklorísticos —algunos en sí meritorios (Carvalho Neto 1961)— que describen tales «supervivencias» no ofrecen respuestas satisfactorias a estas preguntas, porque no nos informan acerca de la dinámica histórica que permitió su «conservación». La etnohistoria, cier-

tamente, nos informa acerca de la primera parte del proceso de transformación, desde la conquista hasta la independencia (Susnik 1965=1971, Meliá 1969, Necker, 1979). Pero hasta hoy, sólo una obra literaria ofrece una imagen global que vincula la desestructuración colonial, las reestructuraciones colonial y republicana, las «supervivencias» folklóricas, los diversos traumas históricos: se alude, claro está, a las novelas y los cuentos de Roa Bastos. La narrativa de este escritor paraguayo anticipa, en y por medio de la ficción, la conclusión de las aún fragmentarias investigaciones histórico-sociales. Ella capta, a su modo la «pulsión» (Roa Bastos 1978:71) que subyace al proceso histórico paraguayo, pulsión nacida y desarrollada en el devenir social, modo de recibir los golpes de la historia y de devolverlos.

Independientemente del referente histórico elegido, el núcleo de todos los universos narrativos roabastianos es el «reordenamiento social» o, dicho con mayor propiedad, la experiencia —traumática— de una violenta transformación socio-política. Evitando, gracias a las potencialidades de la ficción, los escollos de una visión histórica positivista, y enfocando los depósitos que la historia vivida dejó en la conciencia-memoria popular, la obra de Roa Bastos se encarga de rescatar y de reinterpretar las escorias de la historia todavía incandescentes. No se trata, ni mucho menos, de la ilusoria captación de la conciencia popular mediante la recopilación etnográfica de testimonios individuales, sino de un metódico trabajo que consiste en dar forma, cuerpo y nombre a lo dicho o indecible, en movilizar, por medio de la decantación y de la puesta en perspectiva, los significados derruidos u olvidados.

El procedimiento básico, sin duda, es el de relacionar ficcionalmente la experiencia traumática del referente histórico elegido con otras experiencias anteriores o posteriores. A las experiencias, de algún modo, experiencias más antiguas (Guerra Grande, dictadura de Francia...), y a éstas (precisamente la dictadura de Francia en *Yo el Supremo*), las más recientes. El lector puede llegar a preguntarse si está leyendo la historia desde la colonia a través de un referente moderno (*El trueno entre las hojas*), o la historia reciente (lucha de liberación nacional) en una narración con referente histórico (*Yo el Supremo*).

Este procedimiento supone siempre la búsqueda de los orígenes de la situación actual. En la narrativa de Roa Bastos, éstos toman la forma de un suceso violento, referido según el caso a épocas históricas distintas, pero repetición ya de un trauma más antiguo que no puede ser, en última instancia, sino la Conquista, matriz de todos los ciclos de violencia sucesivos.

La Conquista en tanto que suceso histórico desapareció, en realidad, de la conciencia popular paraguaya, tanto más cuanto que la población neoguaraní no se siente solidaria de la historia indígena: así se explica la desconfianza de los guaraníes actuales respecto a los «paraguayos» (Cadogán 1971: 81-84). Al proponerse la movilización de esa conciencia, Roa Bastos no podrá nombrar directamente, pues, la Conquista.

Una fase de la conquista de los guaraníes, más exactamente, la conquista misionera del Guairá (hoy territorio brasileño), se halla depositada en un texto privilegiado, es-

crito por su mayor protagonista: *La conquista espiritual en las provincias del Paraguay...* de Antonio Ruiz de Montoya (Montoya 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 destribalizada, jesuítica y encomendada. A través de esta experiencia se van configurando, caóticamente, parte de los elementos constitutivos de la cultura neoguaraní.

Se pueden tejer unas relaciones sugestivas entre este texto de Montoya y la obra narrativa de Roa Bastos. Por una parte, la crónica del jesuita desempeña sin duda un importante papel, todavía no estudiado, en el «intertexto» de la obra del novelista: parece servir de palanca para actualizar ciertos elementos de conciencia. En todo caso, la perspectiva creada a través de la lectura de Montoya permite leer a Roa Bastos con una mirada parcialmente nueva, proyectando en su horizonte moderno la imagen de los «comienzos». Viceversa, la experiencia lectora de la narrativa robastiana posibilita una nueva aproximación a la crónica de Montoya, inaccesible a los lectores de la época y atenta a lo no dicho (tal vez lo no sucedido) que ésta contiene en germen. De la lectura paralela de los dos textos, elaborados respectivamente al comienzo y al final de una larga sucesión de coyunturas históricas, se debería desprender algo de la pulsión que subyace a la historia paraguaya. La operación que consiste en leer a Montoya a través del prisma de la narrativa de Roa Bastos y viceversa se realiza en un único movimiento dialéctico: las necesidades de la exposición lineal impondrán a menudo, sin embargo, una presentación aparentemente desvinculada de las dos lecturas.

## Montoya

En el momento de entregar su manuscrito a la imprenta (1639), Ruiz de Montoya, superior de todas las reducciones jesuíticas en territorio hispanoguaraní, 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 las reducciones 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 violenta, que es la de los «paulistas». La crónica de Montoya, algo más que un simple informe, se refiere a este contexto, pero se inscribe también en la doble tradición de la narrativa documental de las cruzadas, reconquista de España o conquista de América, y de la novela de caballerías. Se narran las andanzas y «entradas» (a pie y en canoa) del primer grupo de jesuitas en territorio guaraní. Los sucesos narrados se encuentran insertados en un discurso cosmológico que divide todos los territorios, todos los personajes, todas las actitudes en dos campos: lo que es de Dios y lo que es del Demonio.

Si el demonio se nombra y se muestra bajo una gran diversidad de disfraces, Dios, que no se nombra ni se muestra encarnado oficialmente en ninguno de los protagonistas, tiene una presencia a primera vista más difusa. El lector, sin embargo, lo ubica rápidamente en una instancia del texto: en el yo narrador. Instancia abstracta en el texto, este yo es la manifestación de una persona concreta: del propio Montoya. Como la palabra divina, el discurso del narrador es capaz, sin equivocarse nunca, de dividir el mundo de los fenómenos en dos sectores antagónicos, el divino y el diabólico: el Supremo Dictador dos siglos antes de su actuación histórica y tres siglos y medio antes de su reencarnación novelesca por obra y gracia de Roa Bastos.

Montoya, yo divino y supremo, ofrece el relato de la historia guaraní entre, aproximadamente, 1612 y 1638. Son años cruciales en que se decide el porvenir de los guaraníes misioneros, el de las reducciones y el de los bandeirantes, momentánea y formalmente sujetos del rey español y aliados de los ambiguos 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 yo narrador describe la situación del territorio tal como Montoya la encontró a su llegada, la organización y administración de las reducciones, las entradas en 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: el infierno de los yerbales (cap. 7) y los pueblos misioneros, copias imperfectas de la Ciudad de Dios agustiniana. La sociedad encomendera, dueña de los yerbales, es la primera encarnación del espíritu diabólico que conoce el lector, combatida por la justificada, aunque «pagana» resistencia de algunos grupos indígenas (cap. 8); a raíz del huracán destructor desencadenado por los «vecinos de San Pablo» (españoles, portugueses, tupís), todas las ciudades menos Asunción se hallan devastadas. Progresivamente, Montoya y sus compañeros, acompañados por los indios cristianizados, van invadiendo pacíficamente los dominios del Demonio, de los infieles; los indios inocentes reconocen a menudo en los misioneros a los sucesores de Santo Tomás, el que evangelizó, en tiempos remotos aunque no olvidados, vastas áreas de América del Sur (cap. 21-26). Pero he aquí que por todas partes surgen caciques malos y «magos» —obviamente instrumentos del demonio— que movilizan a los indios contra los importadores de un falso dios, enemigo especialmente de la tradicional poligamia. Surge el culto a los huesos habladores de unas momias de magos prestigiosos, suceso tanto más grave cuanto que los propios indios misioneros alternan este culto con la vida en las reducciones. 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 a la provincia de Taycaba, los «caciques grandes magos» ofrecen una gran resistencia, y en más de una oportunidad, los misioneros y sus acompañantes se ha-