

La experiencia lectora de *Yo el Supremo* permite, por otra parte, una reinterpretación al revés —quizá más bien al derecho— de la *Conquista*: bajo la férrea administración de los jesuitas nace una dinámica totalitaria que 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. Esta dinámica se asentará en la psicología colectiva (ya preparada por las experiencias proféticas) y facilitará la repetición del desastre bajo formas renovadas.

Si Montoya anticipa al Dictador Supremo, éste arrastra, en su proyecto político revolucionario, el peso contraproducente del complejo «karaístico». La democracia popular revela su aspecto totalitario: la emancipación nacional (como la defensa antibandeirante de Montoya) se edifica sobre el autoritarismo interno. El discurso jacobino (como el profético de Montoya) permite movilizar a las masas, pero no ganar las guerras contra el invasor.

Si la analogía de los personajes Montoya/Francia aparece relativamente perfecta, no se podrá decir lo mismo de los respectivos universos narrativos. La *Conquista* realiza lo que hubiera sido *Yo el Supremo* escrito por el propio José Gaspar Rodríguez de Francia; el texto de Roa Bastos, en cambio, multiplica, gracias a la invención del «compilador», las perspectivas internas y destruye de antemano la coherencia ideológica del discurso «suprémico». La lectura, con ojos ejercitados por la de *Yo el Supremo*, de la *Conquista*, permite introducir en ésta una perspectiva antiideológica. Como sabemos, el yo narrador montoyano heredó, en parte, de los *karaí* autóctonos, la facultad de transformar el mundo gracias a la magia. Si los magos de la *Conquista* saben devolver la palabra-alma a los huesos de sus antepasados (cap. 28-29), Montoya realiza una operación análoga con el corazón de un compañero martirizado (58). Tanto los magos como el *karaí* Montoya aparecen como reencarnaciones de los grandes chamanes antiguos. El yo del compilador roabastiano, a su vez, vuelve a encarnar la palabra-alma o voz del Supremo Dictador; como Montoya y los magos rivales tiene la facultad de provocar la aparición de muertos y ausentes... Ahora, toda esta pirotecnia mágica se autodenuncia, en *Yo el Supremo*, como un artificio de la escritura, como *bluff*, mientras que el narrador de la *Conquista* la ofrece como real; una lectura retrospectiva, nutrida de la experiencia de *Yo el Supremo*, de la *Conquista*, designará inmediatamente la puesta en escena montoyana como artificio teatral-narrativo, destinado a ocultar al lector encandilado las fisuras del edificio ideológico.

Los «pomberos» y el ciclo de la violencia

Los sucesos narrados en la *Conquista*, como se sugirió antes, se pueden leer como una especie de guion de los ciclos de violencia que asolarán el Paraguay y que acabarán constituyéndose, en la conciencia popular, en un esquema dinámico repetitivo: guerra antibandeirantes, guerra guaraníca, Guerra de la Triple Alianza, guerra del

Chaco. Este esquema repetitivo encuentra su primera formulación (olvidado por la población «nacional», pero no por los indios) en la concepción catastrófica de la historia, vinculada con la imagen del mítico «tigre azul» desencadenado, que elaboraron los guaraníes. ¿En qué elementos de la cultura popular paraguayaya se depositaron los elementos de este esquema? Como la investigación de la cultura neoguaraní ostenta, al lado del desarrollo en la antropología indígena, un notable retraso, resulta difícil dar una respuesta satisfactoria. Aludiremos tan sólo a un núcleo preciso que nos sugirió el propio texto de Montoya. La importancia de los espíritus malignos en el edificio de las creencias neoguaraníes se subraya tanto en las investigaciones folklóricas como, por otra parte, en los cuentos de Roa Bastos o Bareiro Saguier (Bareiro 1973). Un grupo de ellos, por lo menos, parece poder explicarse en el contexto de los cataclismos históricos: el de los *pomberos*. Los personajes de quienes extraen su etimología son, según Montoya,

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 *mú*, 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 a los gentiles á que se hagan guerra, y se cautiven y prendan, y los traigan al contraste y venta (cap. 70).

En el folklore paraguayo moderno, el *pombero* (a menudo asociado con el *yasy-yateré* y otros genios malignos: Carvalho Neto 1961: 91-98) es conocido como ladrón y, más especialmente, como raptor de niños, niñas y mujeres, función que parece legítimo relacionar con el comportamiento de los pomberos paulistas y sus ejecutores, los *bandeirantes*. Y en Montoya, efectivamente, los pomberos aparecen en un contexto de «diluvio» o «juicio final». Es posible sugerir, entonces, que los sucesos narrados por el jesuita constituyen el primer depósito del esquema catastrófico en la conciencia neoguaraní.

Como quiera que sea, la obra de Roa Bastos recoge, ficcionalmente, la pulsión psicosocial generada por la repetición casi cíclica de las catástrofes históricas. En *El trueno...*, sus componentes aparecen todavía aislados, poco articulados entre sí, aunque se alude al «rito cíclico de la sangre», a las «carnívoras divinidades aborígenes» que «vuelven a mostrar en el follaje sus ojos incendiados», al final de un —fallido— levantamiento popular («El prisionero»).

Huellas de la misma pulsión serán, en los cuentos de *Moriencia* (Roa Bastos 1969), las notorias anomalías del tiempo vivido y recordado. Los personajes, pesados de recuerdos, nacen ya viejos; más aún, uno de ellos vive en el vientre de su madre una pesadilla repetitiva («Nonato»); al morir toma, como algunos muertos montoyanos, un aspecto juvenil característico («Bajo el puente»). Analogía de los sucesos pasados y futuros: «Las cosas que decía [el maestro] no eran de ese momento; habían pasado hacía mucho tiempo. O estaban por suceder» (ibid.). La historia, descompuesta, ofrece

sólo la oscilación 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*: un levantamiento popular moderno y la guerra del Chaco. A raíz de la no linealidad y la descomposición de la secuencia cronológico-temporal, el levantamiento y su represión (la explosión del tren de los insurrectos, la caza del hombre), parece repetirse una vez tras otra, tanto más cuanto que, «en realidad», se trata de dos levantamientos distintos, dirigidos respectivamente —nótese la coincidencia genealógica— por Casiano Jara y su hijo Cristóbal. La guerra del Chaco, largamente evocada, resulta un momento de insurgencia más de este pueblo 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», como lo sintetiza la ficticia depositaria del manuscrito novelesco, Rosa Monzón, en su carta final¹. Los dos referentes históricos de mayor relieve narrativo se van asociando, de paso, con otros: el período jesuítico, la dictadura de Francia, la Guerra Grande. De este modo, el lector llega efectivamente a percibir la «oscilación» que domina la historia paraguaya desde sus comienzos, oscilación ya prefigurada en la crónica de Montoya: conquista espiritual y resistencia de los «magos», construcción del paraíso jesuítico y cataclismo de su destrucción por los paulistas, resistencia y éxodo hacia una tierra mejor.

En *Yo el Supremo*, 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. Si, al final de *Hijo de hombre*, se expresaba la necesidad de romper el ciclo de la violencia, aquí se elige el único momento de la historia paraguaya en que pareció factible romperlo efectivamente, hipótesis cruelmente desmentida por la invasión imperialista de la Guerra Grande. Pero esta invasión no tiene lugar en la novela, de modo que la evocación del proyecto nacional de Francia salvaguarda, dentro de los límites señalados anteriormente, ciertos rasgos de utopía (Marcos 1983: 76), anhelos de un futuro que acabe para siempre con la siniestra repetición del guión montoyano.

¹ En la edición revisada y aumentada de *Hijo de hombre* (Madrid, Alfaguara, 1985, 3ª ed.), Roa Bastos suprime este y otros párrafos de la carta de Rosa Monzón. Lejos de invalidar nuestra interpretación, esta supresión obedece a la preocupación de conservar el carácter polisémico de la ficción, amenazado por este tipo de racionalización posterior. En una ficción como la de Roa Bastos, además, basada en la recomposición de los fragmentos de una conciencia colectiva fundamentalmente oral, la racionalización sintética aparece como un elemento postizo del texto.

Martín Lienhard

Bibliografía

- BAREIRO SAGUIER, RUBÉN: «Niveaux sémantiques de la notion de personnage dans les romans de Roa Bastos» en: *Littérature latinoaméricaine d'aujourd'hui*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1980, pp. 165-180.
- BAREIRO SAGUIER, RUBÉN: *Ojo por diente*, Caracas, Monte Avila, 1973.
- BARRET, RAFAEL: *El dolor paraguayo* (prólogo de A. Roa Bastos), Caracas, Biblioteca Ayacucho n.º. 38, sff.
- CADOGÁN, LEÓN: «El concepto guaraní de alma», en *Folia lingüística americana*, vol. 1, n.º. 1, pp. 31-34, Buenos Aires sept. 1952.
- CADOGÁN, LEÓN: *Ywyrá ñe'ery. Fluye del árbol la palabra*, Asunción, Universidad Católica, 1971.
- CARVALHO NETO, PAULO DE: *Folklore del Paraguay*, Quito, Ed. Universitaria, 1961.
- CLASTRES, HÉLÈNE: *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.
- JARQUE, FRANCISCO: *Ruiz Montoya en Indias (1608-1652)*, Madrid, Suárez, 1900, 4 t.
- MARCOS, JUAN MANUEL: *Roa Bastos, precursor del post-boom*, México, Katún, 1983.
- MELIÁ, BARTOMEU: «De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya», en *Acción*, año 6, n.º 23, pp. 4-10, Asunción 1974.
- MELIÁ, BARTOMEU: «El guaraní y su reducción literaria», en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris, 1978, t. 4, pp. 541-555.
- MELIÁ, BARTOMEU: *La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani du Paraguay*, Thèse de l'Université de Strasbourg, 1969.
- METRAUX, ALFRED: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967.
- NECKER, LOUIS: *Indiens guaraní et chamanes franciscains*, Paris, Anthropos, 1979.
- NIMUENDAJÜ-UNKEL, CURT: «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní», en *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. XLVI, pp. 284-403, Berlín 1914.
- NÓBREGA, MANUEL DE: *Cartas e mais escritos*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1955.
- ROA BASTOS, AUGUSTO: «Algunos núcleos generadores de un texto narrativo», en *Actes du II Colloque du Séminaire d'Études Littéraires de l'Université de Toulouse-le-Mirail*, Université de Toulouse-le-Mirail, 1978, pp. 67-95.
- ROA BASTOS, AUGUSTO: *El trueno entre las hojas*, Barcelona, Bruguera, 1976.
- ROA BASTOS, AUGUSTO: *Hijo de hombre*, Barcelona, Argos Vergara, 1979, y Barcelona, Alfaguara, 1985, 3ª edición.
- ROA BASTOS, AUGUSTO: *Moriencia*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- RIBEIRO, DARCY: *As Americas e a civilização*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.
- RUIZ DE MONTOYA, ANTONIO RUIZ DE: *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Uruguay y Tapé*, Bilbao.
- SUSNIK, BRANISLAVA: *El indio colonial del Paraguay*, Asunción, Museo etnográfico «Andrés Barbero», 1965-1971, 3 t.