

Roque González en la cultura indígena

Bartomeu Meliá, s.j.

Para que Roque González de Santa Cruz fuera "misionero" en el Paraguay de principios del siglo XVII, hubo de darse en él y por él un contacto intercultural. El modo y contenido de esa "inculturación" es la hipótesis que se pretende aquí analizar.

Sería impertinente juzgar el proceso de inculturación de un individuo o de un grupo social a partir de las ideas actuales sobre cómo y en qué debe mostrarse una verdadera inculturación; por ejemplo, desde las categorías establecidas en la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús (Roma, 2 diciembre 1974 - 7 marzo 1975) cuando dice que "la 'encarnación' del Evangelio en la vida de la Iglesia exige que Cristo sea anunciado y recibido de maneras diferentes según la diversidad de los países o los ambientes humanos, teniendo en cuenta las riquezas que les son propias" (Decreto 4, N° 54). Pero sería igualmente inadecuado reducir la posibilidad de inculturación dentro de perspectivas demasiado miopes, tales por ejemplo las de la práctica e ideas misioneras de épocas recientes, cuando, salvo excepciones poco comunes, el movimiento misionero estuvo muy ligado al mercantilismo neocolonialista de corte capitalista y etnocéntrico y a las ideologías correspondientes.

En el contacto intercultural se pueden distinguir, al menos, tres posiciones: la verificación, la adaptación y la inculturación. Estas posiciones son graduales en el sentido en que no se puede pasar a la segunda sin haber realizado la primera y no se puede pasar a la tercera sin haber cumplido las dos anteriores. Sin embargo, las dos primeras posiciones no son necesariamente dinámicas y pueden quedar encerradas y agotarse en sí mismas, sin pasar adelante. La tercera, por el contrario, —al menos tal como se la concibe aquí— tiene un dinamismo no sólo de continuado proceso histórico, sino, diríamos, de reversión epistemológica sobre las dos posiciones anteriores dialectizando la misma verificación y la adaptación. Dicho de otra manera: la verificación inculturada y la adaptación inculturada son formalmente distintas de la simple verificación y de la adaptación.

1. LA VERIFICACION

Llamamos verificación a la constatación etnográfica del otro —individuo o grupo— como otro y diferente; es darse cuenta y "extrañarse" de la diferencia. Prescindimos aquí del problema de cómo se hace la aprehensión del fenómeno, del grado de participación que exige la observación etnográfica, aun la más "objetiva", así como del modo como se

opera la selección de lo que se debe observar. Estas cuestiones son muy importantes, pero sobrepasan el sentido inmediato y vulgar que le damos aquí a la verificación.

Nuestro método de análisis será examinar, a partir de datos y documentos históricos y con el auxilio de la etno-historia, cómo Roque González de Santa Cruz ha estado situado en las tres posiciones señaladas del contacto intercultural. Y así primero, se tratará de su verificación etnográfica, y después de su adaptación y de su hipotética inculturación.

1.1. El misionero etnógrafo

La obra etnográfica que registran las cartas y crónicas jesuítas de la época, es el resultado manifiesto de una verificación. Esta facultad de verificación etnográfica hizo afirmar a Alfred Métraux que "les créateurs de l'ethnographie moderne sont précisément les jésuites du XVII et XVIII siècles"¹.

Teniendo en cuenta que la Provincia jesuítica del Paraguay se separó de la del Perú en 1604 y que por lo tanto sus hombres le están ligados intelectual y pastoralmente, cabe recordar las grandes contribuciones etnográficas de un José de Acosta con su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), de un Blas Valera, un Juan Anello Oliva, para captar qué actitudes hacia lo indígena hayan podido traer los primeros misioneros venidos de allí para acá².

De hecho, es un misionero venido del Perú, el Padre Alonso Barzana, quien ha dejado un informe etnográfico excelente, a pesar de lo breve, del modo de ser y religión guaraní, cuando escribe a su Provincial Juan Sebastián (1594), respondiendo, al parecer, a un cuestionario estandarizado que estaría en uso para los que partían a nuevas tierras de misión.

"Pero vayamos a la nación guaraní y digamos, conforme al orden de V.R., de su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos... La lengua que habla toda esta nación, extendida tan a la larga, es una sola, que aunque la que hablan en el Brasil, que llaman Tupí, es algo distinta, es muy poca la distinción y que no impide nada... Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa, y si los cristianos les hubieran dado buen ejemplo, y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos cristianos... Son estas naciones grandes labradores..."³.

Las Cartas Anuas (CA I y II), que cubren precisamente el tiempo que en la provincia jesuítica del Paraguay vivió el Padre Roque González,

¹ METRAUX, Alfred, "Jésuites et indiens en Amérique du Sud", en *La Revue de Paris*, 59 (1952) 112.

² ALBO, Xavier, "Jesuítas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación", en *América Indígena*, 26, México 1966, 395-98.

³ FURLONG, Guillermo, *Alonso Barzana, s.j. y su carta a Juan Sebastián* (1594). Buenos Aires, Ed. Theoria, 1968, 92s.

son por su parte un rico y abundante arsenal de datos etnográficos, por ahora escasamente explotados. Y de la misma época, aunque un poco posterior, son la *Conquista Espiritual* de Montoya (1639), con su capítulo X sobre los "Ritos de los indios guaraníes" (edición 1892: 49-54) y el *Tesoro de la lengua guaraní* del mismo Montoya (1639), en el que se nos da una lengua como habitada por la nación guaraní con su realidad etnográfica propia.

1.2. Entre los guaycurúes

Es dentro de este ámbito —incluso en contraste con sus coetáneos— donde puede ser investigada qué verificación es constatable en Roque González.

De su estadía como sacerdote secular en las regiones de Mbaracayú, al norte de Jujui, no se citan datos especiales procedentes de él; nada de extraño, su estadía fue breve, ocasional, y lo guaraní, para esta época, tiene poco de novedoso para un asunceno.

Distinta es la aproximación a los guaycurúes. Esta tribu chaqueña, aunque situada enfrente mismo de la ciudad de Asunción, sigue siendo hostil al español a principios del siglo XVII y lo seguirá siendo por mucho tiempo; su comportamiento, su modo de ser, sus posibles y temidas reacciones son casi del todo desconocidas y enigmáticas.

La Carta Anua de 1610, del Padre Diego Torres Bollo, refiere datos que en buena parte han de proceder de los Padres Vicente Griffi y Roque González, quienes hicieron su primera entrada allá en 1609, siendo Roque todavía novicio.

Son observaciones etnográficas de interés, entre otras, las siguientes: total desnudez masculina; pinturas corporales; tipo de armas (arco y flecha y dientes de un pescado como instrumento cortante para victimar al enemigo); integración socio-cultural de los niños cautivos de guerra, así como de cautivas que una vez inculturadas son tomadas en matrimonio; matrimonio de los hombres en edad madura; sobriedad en "no beber vino"; organización socio-política firme con "extraordinaria unión y obediencia a los caciques"; hábitat chaqueño, "tierra de grandes pantanos de invierno y tan faltos de agua de verano". Otras observaciones van orientadas a determinar su situación frente a la colonia, el lugar estratégico que ocupan y cuál podrá ser la "diplomacia" a seguir con ellos⁴.

Las Anuas siguientes, 1611 y 1612, en las que ya se cuentan diversas actuaciones del Padre Roque, añaden algunos datos especialmente relevantes, en relación sobre todo con el proyecto reduccional que los misioneros pretendían implantar. Los guaycurúes, se especifica, no son labra-

⁴ BLANCO, José María, Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró y Yjuí. Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1929, 549s. En adelante esta obra se citará con sólo nombre de autor y página: Blanco: 549-50.

dores; son cazadores de arco y flecha; son recolectores del fruto del algarrobo. Aquí la verificación de su sistema económico obedece a una intención socio-pastoral bien definida: (ser) "labradores es como previa disposición para ser cristiano... y no pueden ser catequizados porque andan todo el año muy lejos cazando y éste es otro milagro de Dios que muden su naturaleza de cazadores en labradores" (Carta del Padre Diego González, que recoge informaciones de los misioneros de los guaycurúes y las comunica al Padre Provincial, quien en parte las cita en su Anua de 1612 (Blanco 553s). Se señala aparte también el "vicio" de ir a la guerra y el hecho de que el guerrero puede "hacerse una señal en la cabeza que significa que es matador", aunque no parece percibirse la función social de la guerra dentro de la organización guaycurú (Blanco 554).

Otras verificaciones etnográficas de interés aparecen en la Anua de 1612, a través de una comunicación del Padre Griffi, en la que se refiere con detalle a la muerte guaycurú, al entierro y sepultura.

"Abuso era que apenas había uno espirado cuando luego lo enterraban y ha acontecido traerme dos veces un indio cristiano para que lo enterrase aún estando vivo... (a la hija del cacique don Martín) que rían los indios enterrarla a su modo, y matar algunos muchachos y muchachas y de toda edad para que en la sepultura y en la otra vida le hiciesen compañía... Hubo pleito entre los indios sobre quien había de llevar la niña a la sepultura mas yo lo quité, llevándola en mis brazos, yendo grande acompañamiento de gente, con un llanto inexplicable... tres días continuamente habían estado llorando todos los indios (con) atambores y demás instrumentos..." (Blanco 557-58).

Se habla tangencialmente de la práctica probable del repudio matrimonial (ibid.) y en otro orden, de como adornan las balsas y en ellas "gente guaycurú embijados, y emplumados y plumas en los cabos de los remos" (Blanco 560-61).

Sobre estas y otras noticias etnográficas de las *Cartas Anuas*, Branislava Susnik ha podido categorizar ciertas pautas culturales de la nación guaycurú, diciendo entre otras cosas, que "todos los guaycurúes manifestaron una predisposición hacia el ceremonial en correlación íntima con el prestigio social"⁵.

Es verdad que las referencias citadas proceden de quienes compartían la actividad misionera con Roque González y no pueden atribuírsele en propio, aunque se supongan verificaciones experimentadas y compartidas por él.

1.3. Con los guaraníes

De la etapa "guaraní" de Roque González, en la cuenca del Paraná primero y luego en la cuenca del Uruguay, tenemos algunas más verifi-

⁵ SUSNIK, Branislava, *El indio colonial del Paraguay. III. El chaqueño: Guaycurúes y Chanés-Arawak*. Asunción, Museo etnográfico Andrés Barbero, 1971, 30.

caciones etnográficas, observaciones referidas sobre todo a la aceptación u oposición a la obra misionera, y las noticias que llamaríamos de carácter demográfico y geo-político, en cuanto se refieren a la localización de los núcleos guaraníes más importantes, el reconocimiento del área, la detección del prestigio político de los caciques, todo lo cual condicionaba en gran medida las "entradas" y las potenciales líneas expansivas de la conquista espiritual, tal como la concebía el Padre Roque.

En la propia *Anua* del Padre Roque González, enviada desde la Reducción de San Ignacio del Paraná a su Provincial, en 1613 (Blanco 658-674), hay una serie de datos no excesivamente novedosos, pero bien seleccionados dentro de la perspectiva reduccional tan enraizada en él.

"Es la gente labradora y tiene la lengua general de esta provincia. . . tienen sus. . . (ilegible) de caracoles de muchas maneras que ellos traen (que muestra bien su flema y aplicación) por cuñas, cuchillos y anzuelos, etc. También es cierta la entrada por aquí del Iguazú, donde hay mucho número de gente, aunque dicen muy belicosa, de los cuales compran los paranáes indios cautivos de otras naciones y los traen a sus tierras y los matan con grandes borracheras, poniéndose nuevos nombres por haberle muerto (barbaridad por cierto inhumana)" (Blanco 659-660).

En esta *Anua* aparece el famoso tema de los hechiceros, del cual tendremos que ocuparnos de nuevo. Aquí se anota que algunos son "muy viejos. . . (y sus hechizos no pasan más de que son habladores y amenazan a los indios que los han de flechar con sus hechizos, y que con esto les cobran miedo y los llaman *payés*, que quiere decir hechiceros)" (Blanco 662). A manera de instrumento mágico uno de ellos usaba en este caso particular un poco de lo que parecía solimán, que habría sido adquirido en algún trueque con un español (ibid.). Está también la verificación hoy bien confirmada por la arqueología sobre entierro y sepultura de los guaraníes:

"Fue un cacique viejo de más de noventa años, el cual viéndole sus vasallos, que también eran infieles, muy malo, lo llevaron fuera del pueblo diciendo que querían que muriese con sus antepasados, y que le querían enterrar en una olla grande, a su usanza" (Blanco 663).

Otras referencias pueden espigarse al paso en esta *Anua*, que llegan a informar sobre el ethos guaraní: tipo de caza que desarrollan, modo de hacer las rozas, las viviendas tradicionales comunales, la poligamia, y hasta el dato "ecológico" significante de una cantidad considerable de víboras que con sus mordeduras producen la muerte, y existencia de tigres, así como de animales comestibles, todavía hoy apetecidos por los guaraníes tribales actuales: venados, apereas, quirquinchos, puercos y perdices.

Al describirse con detalle las pomposas y maravillosas fiestas de la nueva religión introducida, el Padre Roque pone de relieve la religiosidad de los guaraníes, rasgo ya señalado por Barzana, y que el Padre Torres, al resumir y condensar la *Anua* del Padre Roque, en la suya de 1614, ha aceptado perfectamente al decir que "las funciones sagradas son su gran afición" (Blanco 574).

Por su título mismo, hay un documento que permite esperar una buena información etnográfica: *Descripción de la Provincia del Uruguay, y Tape desde Buenos Aires hasta las tierras del Guayrá, y del Brasil, hecha personalmente a vistas de ojos por el V. P. Roque González de Santa Cruz. Año de 1627.* (Sobre este documento, véase Blanco 260 y Bonaëren 1933: 10 y 30-43)⁶. Esta descripción está toda ella orientada a la "conquista espiritual" y la exploración geográfica y recuento demográfico obedece a esa intención:

"Todas estas trescientas leguas están pobladas de Indios, pero muy esparcidos; y así en toda esta Provincia, a lo más largo, no había más de veinte mil indios, poco más o menos: todos labradores..." (Bonaëren 31). (De paso da alguna noticia sobre los lules, "que se sustentan con solo cazar y pescar", y sobre los birayaras (yvyrayaras), también labradores como los guaraníes).

Es interesante notar que al referirse a las exageraciones que corren sobre el número de los indios, atribuye a los indios "que no saben decir verdad: de cuatro dicen que son muchos, y de ciento que son como las yerbas del campo, etc." (Ibid. 34).

En sus planes reduccionales está el no desear la intromisión de otros que puedan venir a inquietar y así "tenemos las espaldas seguras", pero al mismo tiempo hace la propuesta de que "se hagan dos pueblos de españoles... con los cuales dos pueblos se pondrán dos frenos a esta provincia" (Ibid. 37), ya que considera que el miedo al español es "medio por sus secretos juicios (de Dios) para que estos pobres vengan a su conocimiento y se haga algo en ellos" (ibid.). Todo lo cual no deja de plantear el grave problema del modo como se hacía la Reducción y su trasfondo político.

Para explicar en parte la escasez relativa de datos de verificación etnográfica en el Padre Roque, se podría aducir que como "hijo de la tierra" el mundo guaraní le es ya en cierta manera familiar —lo cual no quiere decir que lo ha hecho suyo, y mucho menos, como gustan de afirmar algunos de sus panegiristas, que ha comprendido el alma indígena—.

Está claro que en él no se presenta la atención ni la intención de escribir cartas de viaje para parientes y amigos que quedaron en Europa y que esperan la noticia novedosa y la descripción exótica; sus pocos escritos son de hecho informes de trabajo pastoral, comprometido con un proyecto reduccional que hay que llevar a cabo y contra el cual eventualmente se opone el "demonio" en forma de costumbres y modo de ser guaraní tradicional. Es por esta razón que muchos de sus datos no son dados tanto en sí mismos cuanto en contraste con lo que se piensa ha de ser el nuevo modo de ser cristiano en la Reducción.

⁶ Bonaeren beatificationis seu declarationis martyrii servorum Dei Rochi González de Santa Cruz, Alfonsi Rodríguez, Joannis del Castillo e Societate Jesu, Insulae Lyri, Macione et Pisani, 1932-33.

Hay que reconocer que muchos de los misioneros-etnógrafos lo han sido porque tuvieron que hacer el "viaje" que les hacía recorrer mares, ríos y caminos, leguas y climas diferentes, y los llevaba a una aproximación formal del mundo indígena muy distinta de la que podía tener un hombre nacido bajo estos cielos y en una sociedad, que aun nueva y en gestación era ya la de todos los días para el criollo de Asunción. Es por esta razón por la que, a nuestro parecer, Roque González de Santa Cruz no despliega tanto una facultad de observación antropológica (usando una terminología moderna), cuanto la diagnosis propia del educador y hasta del político que trabaja una realidad guaraní colonial que de una manera u otra es ya su sociedad en su patria, y a la que él ve simultáneamente con ojos de conquistador y de evangelizador, aunque ciertamente no de colono, y menos de encomendero.

2. LA ADAPTACION

Como segunda posición hemos colocado la adaptación. La adaptación es el otro nombre del sentido común, cuando se está en otra cultura. La adaptación crea correspondencias y formula acuerdos que aseguran de una manera u otra la comunicación de persona y con el medio. Esta adaptación se puede extender a múltiples áreas del modo de ser confrontado. Aquí las áreas referidas especialmente son las de la lengua, las del comportamiento social, así como las que se podrían llamar "ecológicas".

2.1. Maestro en la lengua guaraní

La adaptación que el misionero debe y de hecho hace en la lengua tiene una larga tradición jesuítica brasileña y peruana, que el Padre Torres Bollo trae explícitamente, en viniendo como nuevo Provincial al Paragugay.

"Seremos muy observantes de nuestras reglas y de no faltar punto en la oración... y el saber la lengua. A ésta se atiende con sumo cuidado siempre, no se contentando con saberla como quiera, sino con eminenencia"⁷.

Pero hay que recordar que en el Paraguay ya se venía practicando esta adaptación lingüística, sobre todo en la pastoral franciscana, siendo su más conocido y famoso representante, Fray Luis de Bolaños. El Sínodo de Asunción de 1603, recogiendo las directrices del Concilio de Lima de 1583, había ratificado y dado obligatoriedad a la necesidad de tomar la lengua guaraní como medio necesario de predicación en la evangelización (véase Meliá 1969 I: 28-33).

Roque González, como "nacido y natural de esta tierra" y "haber mamado esta lengua (guaraní)" —con expresión que después se aplicará a

⁷HERNANDEZ, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, I, 581.

otros sacerdotes paraguayos—, habla bien esa lengua indígena que se está volviendo ya lengua de criollos y mestizos, es decir “guaraní paraguayo”.

En esa época es sin duda el jesuita que mejor conoce la lengua guaraní y se tienen testimonios de su especial aplicación a la traducción de textos catequéticos al guaraní, como veremos.

Idea y preocupación de Roque González es que el misionero sepa el guaraní y así propone que la residencia de San Ignacio sea casa donde se enseñe la lengua:

“Se podrán sustentar aquí, no digo dos sujetos, sino cuatro; siendo esta residencia seminario de lenguas, por estar aquí lo más acendrado de esta lengua” (Blanco 661).

Parece que efectivamente se le asignó a esta tarea de enseñar el guaraní a sus hermanos y compañeros de misión, pero pronto se debía manifestar su poca disposición psicológica y tal vez poca capacidad didáctica para dicho trabajo, lo que motiva un aviso del mismo Padre General desde Roma:

“Muy gran lengua me dicen ser el Padre Roque González que está en el Paraguay, pero como la condición no es apacible y anida con escrúpulos, síguese poco gusto en sus compañeros; avísolo a Vuestra Reverencia para que procure de él dos cosas; una que se vaya a la mano tratando con más suavidad y amabilidad; otra que con la misma enseñe la lengua a sus compañeros, poniéndole delante lo mucho que servirá con ello a la Divina Majestad cooperando con ese medio al bien espiritual de esas almas” (20 abril 1620) (Blanco 677).

Es en la traducción, como decíamos, donde su nombre debe ser retenido, y el Sínodo de Asunción de 1632 (años después del martirio del Padre Roque) viene a traer como la consagración de su trabajo lingüístico, al nivel de la alcanzada por Bolaños en el anterior Sínodo de 1603.

“Para enseñar a los indios se aprovechen de la traducción del mismo dicho catecismo, el cual está traducido en la lengua guaraní, por el Padre fray Luis de Bolaños, y aprobado por la santa Sínodo que mandó congregarse el señor don fray Martín Ignacio de Loyola y porque a la dicha traducción le falta la de los artículos de la fe y salve, pide y encarga el Padre Diego de Boroa, Rector de la Compañía de Jesús, procure salga a luz. Y se comunique la traducción de los artículos y salve, que hizo el Venerable Roque González de la dicha Compañía, porque el catecismo mayor del dicho santo Concilio Limense es de muy grande provecho para que los padres curas puedan predicar e instruir a sus feligreses en los misterios de la fe, con los sermones que contiene, pide y ruega a los muy reverendos padres Diego de Boroa, Rector de la Compañía, y Marciel de Lorenzana, que por cuanto están traducidos por el Venerable padre Roque González de Santa Cruz, procuren que el dicho catecismo se imprima”. (Remitimos para este Sínodo al manuscrito, que lleva por título: Testimonio del Catechismo y oraciones de la lengua guaraní. Biblioteca del Museo Mitre, Buenos Aires, 14-8-15. ff. 18v. Una transcripción

también parcial del Sínodo de 1631, se encuentra publicada en Trelles, 1882: 13-17).

Según el historiador jesuíta Pedro Lozano, la traducción del catecismo mayor estaría ya concluída cuando el Padre Roque salió de San Ignacio (1614), y el volumen debía todavía obrar en los archivos de la Compañía cuando Lozano escribía su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (1754 - 55) según el modo como se refiere a él:

“quando parece que de noche avia de descansar del mucho trabajo, empleaba gran parte de ella en hacer diferentes traducciones, que se le encomendaban, porque en ellas interesaban los que las pedían la inteligencia perfectísima del Idioma, y la bondad de la letra, para estudiar con menos tedio: que si a la dificultad del idioma se acrece el trabajo de los caracteres mal formados, causa mayor desaliento, como que se ha de pelear con doblados enemigos; pero el del Padre Roque era tal, que hasta aora se lee con gusto, y por darle a otros y facilitarles el trabajo, no reparaba en el propio su ardiente caridad” (Lozano 1755, II: 762-63).

Una situación diferente se presenta respecto a la lengua de los guaycurúes, que pretendió aprender pero no logró, en parte porque su estadía entre ellos no fue prolongada (Bonaëren 5), y en parte porque la lengua era tenida por sumamente difícil. “Los dos primeros años estuve en los guaycurúes aprendiendo una de las más difíciles lenguas que hay en el mundo”, escribirá el que había de ser su compañero de misión y de martirio, el Padre Alonso Rodríguez (Bonaëren 149).

2.2. Gran obrero de indios

Otra área en la que se requiere también un intento de adaptación es la que se refiere a las pautas de comportamiento social, a su vez íntimamente ligadas con la misma organización socio-política y el sistema de comunicación de mensajes. Entran aquí elementos específicamente culturales, pero también dones de simpatía y cualidades de prudencia. Incluso un criterio de adaptación conseguida en la aceptación manifestada explícita o implícitamente por el otro.

Al Padre Roque le aceptaron bien los indios guaraníes al menos al principio. Facilidad en el trato con los indios, prestigio y autoridad, son las notas principales que muestran un buen grado de conformación con el modo de proceder indígena. Parece que en este sentido hay que entender aquellas expresiones de los “catálogos trienales” (Blanco 458-59), de que el Padre Roque es: “grande obrero de indios” (1614); “*talentum ad indos singulare*” (1620); “*talentum... ad Indos eximium ac praestans*” (1623 y 1626); “para con los indios tiene ganada grande opinión, y aun entre gentiles... fuera lástima sacarle de la conquista de la gentilidad” (1626). También lo reconoce un “capitán” indígena, Santiago Cuarecupí, al decir “que los indios le amaban y querían tanto, que lo echó de ver mucho este testigo siempre” (Blanco 436).

Personalidad fuerte y "conquistadora", combina la entrega humilde y servicial con la capacidad para convencer y la intrepidez para imponerse, habiendo captado en parte el movimiento psicológico de la idiosincrasia guaraní, que obedece al "dueño de la palabra".

Se puede notar, sin embargo, que su prestigio y autoridad tienen dificultades a medida que se aleja del centro de la conquista, de Asunción.

Primero es el canto de marcha triunfal de aquellas entradas que hace desde San Ignacio hasta las costas del río Paraná; "son estos indios de buena disposición y fácilmente se les puede dirigir por buen camino" (Blanco 574); convence a dos caciques "pescadores" que se animen a hacerse "agricultores" (Blanco 577-78). Con su calma, virtud muy "guaraní", hace frente a los gritos descompuestos de aquel cacique que se interponía a su paso (Blanco 582). "Vino un cacique del Uruguay a vernos y fue muy contento" (Blanco 589). "No dejó de tener ocasión el Gobernador de maravillarse... con tanta facilidad dejan estos indios sus tierras, sus parientes, y heredades y vienen a poblarse y reducirse donde está el Padre, sabiendo que los dos, o tres primeros años, se pasa tanta hambre y necesidad" (Blanco 590). Pero ya en 1618 se hace cada vez más patente que los guaraníes están decididos a impedir el paso al "español" (Blanco 595), lo cual parece estar en relación con indios "apóstatas", que en buena parte no son más que indios fugitivos del sistema colonial.

Este fenómeno de la resistencia indígena contra el "español" sobrepasa naturalmente el problema de una adaptación, proyectándose sobre el sentido que hubiera debido tener una inculturación en ese momento colonial; tema que hemos de tratar más despacio (ver infra).

2.3. Lo que comen los indios

La adaptación lingüística y una cierta adaptación al modo de comunicación social guaraní, se completaría con la adaptación "ecológica". Entendemos bajo este término de adaptación "ecológica" aquella en que entran costumbres y etiquetas condicionadas en gran parte por el espacio climático que habita el grupo.

De la falta de adaptación ecológica suelen provenir desajustes funcionales, enfermedades, melancolías, nostalgias... La adaptación ecológica se da sobre todo en la comida, en la habitación, en el dormir, en ser capaz de sufrir clima, "aires" y plagas... Pero se extiende también a la adaptación al "ethos" corporal: modo de sentarse, de caminar, de mirar, de satisfacer las funciones fisiológicas, y otras rutinas.

El Padre Roque no parece haber sentido dificultad en adaptarse a la comida. Come lo que los indios, de quienes incluso mendiga su sustento (Blanco 598). Pero esto no va sin un cierto esfuerzo, señalado expresamente:

"Nuestro pasar ordinario este año ha sido como hemos podido, acomodándonos a las comidas de esta gente, que son raíces y maíz, que esto, gloria al Señor, no nos ha faltado; aunque de lo demás de carne y pan ha habido falta y hambre..." (Blanco 661).

Roque González, criollo, acusa otro régimen alimenticio y ciertamente otras apetencias y gustos, no sólo en desear comer carne y pan, sino hasta verduras:

“La comida unas veces un poco de maíz cocido, otras harina de mandioca que comen los indios, y porque solíamos enviar al campo a buscar unas hierbas de que comen bien los papagayos, los indios por gracia dijeron que lo éramos” (Blanco 588).

Es curioso que en esta adaptación a la comida el misionero, implícita e inconscientemente, reclama para sí el reconocimiento de un “mérito”, que no suele reclamar, sin embargo, en tratándose de la adaptación lingüística. Y es un hecho que hasta el día de hoy, la adaptación en la comida viene a constituir uno de los últimos pasos en el camino de lo posible y de lo franqueable, que sólo se le puede pedir al misionero con prudencia.

El Padre Roque, cuando es necesario vive en una chozuela (ibid.) y no hay duda de que es capaz de soportar cansancio e incomodidades del ambiente, pues de lo contrario no hubiera podido emprender aquellas largas y continuas expediciones, como las que de hecho realizó.

Para cerrar este apartado se puede decir algo análogo a lo dicho a propósito de la verificación. Roque no ha tenido que hacer cambios radicales ni en la adaptación lingüística ni en la adaptación “ecológica” superficial; él está en su patria sin ser indio, una patria que, sin embargo, es todavía de los indígenas. Es paraguayo sin ser indígena. Forma parte de esa nueva cultura paraguaya, adaptada, en la cual se ha iniciado un juego de interferencias de dos sistemas que van desembocando a una tercera situación —llegará un día en que el indio guaraní esté verdaderamente desadaptado en el Paraguay—.

La adaptación del criollo tendrá la dificultad de dar el paso sutil de la diferencia dialectal; usando las mismas palabras, viviendo la misma patria, habla ya una lengua diferente, está ya en otra nación. De hecho, más que haberse adaptado a la lengua, se adapta la lengua, y el misionero es entendido, no tanto porque habla el lenguaje del otro, cuanto porque el otro ya se ha hecho al lenguaje del primero.

Roque no viene de fuera; vive lo guaraní en una transformación desde dentro, en un proceso cultural y político ya incoado, y del cual él es incluso un gestor. Su adaptación le permite no estar fuera del proceso nuevo.

3. LA INCULTURACION

Dado el tipo de verificación y de adaptación reconocido en el Padre Roque González, parecería que su inculturación está ya fuertemente hipotecada y prejuzgada.

Por supuesto, no se puede tomar la inculturación de Roque González como la presentan —o la desean— los documentos actuales de la Iglesia;

no hay en este sentido, integración del Padre Roque en el modo de ser guaraní tradicional. Es cierto que la integración no hay que tomarla como el registro pasivo de actitudes, el fundirse como agua dulce en la mar salada. Inculturación tampoco es permanencia estática en un modo de ser de museo ni disolución de libertades en una sociedad anónima; como no es integración, la integración a la sociedad nacional colonial que generalmente se pide y exige a los indígenas. Pero supone, sí, como dirá un escritor moderno, "ser evangelizado", dejarse dar la buena nueva del otro.

Roque González no parece haber sido sensible al mensaje religioso que podían dar aquellos "sacerdotes" de la religión guaraní, profetas y videntes de intensa vida mística, "teólogos de la selva", leales y fieles a la religión como núcleo fundamental de su vida toda. El Padre Roque expresa más bien los prejuicios peyorativos sobre ritos y hechiceros, que por lo demás han sido generales en casi todos los misioneros que se han referido a ellos. Así está claro que no hay en él —y tal vez no se le puede pedir— una integración en la religión guaraní, por lo menos entendida a nivel de contenidos y formas rituales.

3.1. Dentro del proceso colonial

Pero hay otro concepto de inculturación. Es entrar en una cultura para, en ella, participar en un proceso histórico. Es tomar la cultura, no como resultado de lo que fue, sino como energía de lo que será, y por lo tanto, como trabajo en la historia, "comercio", comunicación.

Este tipo de inculturación toma el guaraní en un momento preciso y concreto de su proceso histórico, y así no desconoce que el pueblo guaraní está viviendo un proceso "colonial". Que este tipo de inculturación, sea extremadamente difícil, ya que se injerta en el cambio mismo de estructuras, sin modelos en un pasado dado y conocido, que está dejando de ser, y sin referencia a un futuro, que todavía no es, no debe excluirla de entrada ni hacer renunciar a una acción política en esa historia. Esta inculturación no puede darse sin un juicio histórico sobre el presente, en el que ya se instauran dos sistemas y se anuncia un tercero; para que esta inculturación llegue a ser auténtica, toda ruptura en la comunicación, cualquier aniquilamiento de la libertad del otro y las substituciones forzadas, vienen a ser un peligro de anomía y desintegración; el sistema colonial como tal opera precisamente por rupturas y substituciones forzadas, y por ello no es inculturación, sino asimilación.

El Padre Roque, desde un principio, ya antes de entrar entre los guaraníes del Paraná aparece como un hombre convencido del cambio. Tal vez influye en él poderosamente el pertenecer a una familia, la de Hernandarias, que se esfuerza por hispanizar al Paraguay, que introduce la ganadería en el Río de la Plata, que es un propulsor decidido y convencido del sistema reduccional, como medio de pacificación y de civilización e instrumento de evangelización.

"Estos pobres no tienen quien les mire a la cara y lo peor sin industria de labrar y hacer cassas, y así es menester que lo hagamos nosotros

todo, y si no tenemos bueyes, es cansera pensar que habemos de hacer algo. Dios lo remedie, que todo lo veo "matas y por rozar" (Bo-naëren 6).

Esta carta del Padre Roque recién entrando en la Compañía de Jesús, y cuando está visitando a los guaycurúes, señala ya una de las pautas más claras de la acción reduccional, de la cual es un proyectista entusiasta y un realizador incansable. Su voluntad será después llegar a un nuevo modo de ser del pueblo guaraní, una nueva cultura en el sentido amplio del término; y para ello introduce medios de producción más eficaces y mejor organizados, una agricultura intensa, la reducción poblacional y la nueva religión. Todo esto servirá, si entendemos bien la mentalidad del Padre Roque, para que el indio sea un indio colonial, y no precisamente un esclavo dentro del sistema colonial. La Reducción es la base, la forma y la realización posible y prudente —la única, probablemente, para el Padre Roque— para que la nación guaraní viva su nuevo momento. Lo que el Padre Roque aporta y difunde ha de servirle al indio para su vida colonial, pero no propiamente para su vida guaraní tradicional; parece que él piensa que el indio guaraní tiene que dejar de ser (lo que es) para seguir siendo (de otro modo). Hasta qué punto sea esto posible y en qué medida las Reducciones, como obra total, lo hayan conseguido, queda todavía como una de las preguntas más pertinentes con que se puede abordar el problema de las Reducciones jesuíticas del Paraguay.

3.2. El papel de la nueva tecnología colonial

Es fácil de ver que una inculturación entendida así, no opera por imitación sino por proyección de nuevas formas históricamente viables. Aunque siempre permanece la cuestión de lo que es históricamente viable.

Hay dos importantes cambios utilizados en la Reducción que, aunque no traídos ni inventados por el Padre Roque, tuvieron en él a un promotor convencido: nuevas casas y nueva agricultura. En el mismo proceso, aunque de otro orden, se da la conversión religiosa.

a. Lo que es la casa guaraní tradicional está bien ilustrado en las crónicas y diseños de la época, y aquí no volveremos sobre su descripción. Sólo citamos a modo de ejemplo, lo que dice la *Anua* de 1626-27, refiriéndose a la Reducción de Nuestra Señora de la Concepción.

"cada una (casa) (y lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, cuarenta y a veces más de cien familias; según la calidad del cacique: ni tienen otra división, o apartamiento estas casas, que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos, y sirven para sustentar la cumbre, y de señalar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que hay entre uno y otro pilar, una de esta banda, y otra de aquella" (Blanco 621).

Ahora bien, ya en San Ignacio, la innovación que aporta el Padre Roque va en el sentido de nuevas viviendas y nuevo ordenamiento espacial

de la población, resultante que en cierta manera llegará a ser definitiva de la Reducción, como se puede ver en el estudio de Gutiérrez⁸.

“Este año, habiendo de hacer pueblo estos pueblos, digo indios, nos pareció lo hiciesen con buen orden para irlos poniendo en buena policía y quitar muchos inconvenientes que hay en unas casas largas, que tienen los indios en toda la sierra, y aunque entendimos que no lo tomarían bien, por quererles quitar eso tan antiguo de sus antepasados, no fue así; antes lo tomaron muy bien, están muy contentos en sus casas nuevas, a las cuales se pasaron aun antes de estar acabadas, por estar holgados y anchurosos, y cantar, como dicen, cada gallo de... (ilegible). Está pues el pueblo en nueve cuadras: la una sirve de plaza; cada cuadra seis casas de seis pies, y cada casa tiene, digo hace, cinco lances de a veinte pies, y en cada lance de estos vive un indio con su chusma” (Blanco 660).

Es interesante leer la transcripción resumida e interpretada que de este párrafo hace el Provincial Diego de Torres en su *Anua* de 1614:

“Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos. Para cortar la acostumbrada ocasión para el pecado, me resolví a construirlo a la manera de los pueblos de los españoles” (Blanco 570).

Los dos textos citados son importantes para analizar el movimiento de inculturación. El Provincial ve en la nueva disposición una reducción “a la manera de los pueblos de los españoles”, pero el texto del Padre Roque, aun señalando explícitamente el cambio operado, deja entrever que las nuevas casas permiten la continuidad con el sistema de distribución por familias extensas y cacicazgos. Por una parte las nuevas casas marcan una ruptura con la “materia” precedente; por otra, el cambio es tal que no provoca ruptura. Esta es la cuestión que queda planteada, y que discutiremos a propósito del paso de las cuñas de piedra a las cuñas de hierro.

De ella derivado aparece el problema total de la reducción, como lugar no sólo habitacional sino forma socio-cultural y política. ¿Era la “reducción” la única, o por lo menos la mejor respuesta histórica para formar el guaraní colonial, y para permanecer como nación? El Padre Roque actúa como si así lo creyeran él y sus compañeros jesuitas que en la época han estado trabajando esa realidad. La mejor manera de salvar la comunidad, cambiándola.

b. La introducción de las cuñas de hierro viene a plantear un problema similar.

Las cuñas, a modo de hachas de piedra, eran ya elemento esencial de la cultura agrícola y canoera de los guaraníes.

“Habían... (los indios) dado principio a desmontar para las sembreras, que es la primera cosa que se hace en la fundación de cada

⁸ GUTIERREZ, Ramón, “Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII”, en *Estudios Paraguayos*, Asunción, 1975, II, 2, 83-140.

una de las reducciones, porque no usan los indios sembrar en campo descubierto, por estar la tierra más gastada, y así no se logran las sementeras, pero como en los montes está la tierra defendida por los árboles, que son muy coposos, se conserva más húmeda, y pingüe, y vuelve muy colmados frutos. Para esto pues arrasan gran pedazo de monte conforme al número de familias, a cada una de las cuales se les señala distinto pedazo para sus sembrados, y después de cinco o seis años la dejan por cansada e inútil y desmontan de nuevo otro tanto, por lo cual es necesario que donde se funda algún pueblo, haya muchos montes cercanos. Para derribar estos árboles, y lo que es más, para cavar sus canoas como no saben el uso del hierro (aunque hay minas de él en su Uruguay) usan las cuñas de piedra que es cosa que pone admiración, corten con ellas cuanto es menester con grande facilidad. Después de recucirlos nuestros Padres, les llevan esta misma forma de cuñas, pero hechas de hierro, y con cada una de ellas se gana una familia que se reduce de buena gana, por tener con que hacer sus canoas y sementeras" (Blanco 627).

El papel convertidor de las cuñas aparece continuamente en los relatos fundacionales para que se minimice su importancia decisiva.

Entrando en el Uruguay el Padre Roque, y queriendo fundar una reducción,

"envía pedir... cuyas para comenzar a rozar... que si hay cuñas estará hecha aquella reducción dentro de dos años" (Blanco 611).

El último billete del Padre Roque todavía habla de las famosas cuñas, según testimonio del Padre Vásquez Trujillo.

"Fueron juntándose los caciques comarcanos a ver los Padres y tomar cuñas (que es con lo que se prendan) porque recibida la cuña se obligan a reducirse o si se quieren ir volverla... Este mismo día habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa escribió un billete el Padre Roque al Padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía que estaba aquella reducción cual se podía desear y que si tuvieran cuñas vendrían más de quinientos indios". (Blanco 486-87).

El primer texto sobre las cuñas, que hemos citado, contiene en sí elementos reveladores para la inculturación que analizamos. Como se ve, la cuña de hierro es con respecto a la cuña de piedra, apenas un cambio "material", quedando —aparentemente— la forma y la función de la cuña sin modificación; rozas y canoas se siguen haciendo de la misma manera y para los mismos fines dentro de un mismo —por ahora— sistema. En realidad, todo ha cambiado, porque sin cambiar los instrumentos de producción ha cambiado profundamente la estructura forma de los medios de producción. De hecho, todo comienza por una mayor facilidad y gusto en el trabajo, que es lo que atrae a los caciques, pero enseguida la mayor facilidad de producción se traduce en excedente ganado en tiempo y en producción, tiempo y producción que a su vez generan nuevos modos de vida social y política. Se puede constituir un "pueblo", se instaura el

comercio de excedentes, se diversifica la producción y la fuerza de trabajo, liberado en parte para la artesanía y hasta para un principio de vida "cultural", entendida esta última en su sentido restringido de formas cultivadas de expresión artística.

Es aquí pues, donde la inculturación aporta un cambio estructural, no introduciendo elementos nuevos diferentes que correrían el peligro de ser ignorados y puestos de lado, sino reasumiendo lo que hay para hacerle hacer y decir lo que todavía no es.

Consecuencia ya solamente complementaria es que se vaya introduciendo en el proceso, el arado y la yunta de bueyes (Blanco 581). El papel que en todo este proceso juega Roque González es claro.

"Todo esto se ha levantado mediante los increíbles trabajos del Padre Roque González. El mismo en persona es carpintero, arquitecto y albañil; maneja el hacha y labra la madera, y la acarrea al sitio de construcción, engancho él mismo, por falta de otro capaz, la yunta de bueyes. El hace todo solo" (Blanco 581).

Pero aquí está precisamente la ambigüedad de un trabajo que desemboca fácilmente en la sustitución de roles, de lo que ni las Reducciones antiguas, ni las Misiones modernas, han logrado liberarse y que sigue siendo su "juicio".

Con dos cambios típicos y significativos —el orden espacial de la vivienda y la introducción de cuñas— queda, creemos, planteado el problema de la inculturación y la cuestión de si los cambios aportados son de contenido, manteniéndose una estructura formal análoga, o si hay un cambio propiamente dicho de estructuras.

3.3. Dios de los españoles, no más

La respuesta creemos que no puede ni siquiera abordarse, sin hacer intervenir a la religión.

La inculturación ¿ha mantenido la estructura religiosa fundamental guaraní o la ha destruido y desintegrado, anomizándola, dejándola sin palabra y sin sentido?

Hay que partir del hecho que la religión guaraní no podía ser aceptada por el misionero que viene con otra verdad. Pero, cabe preguntarse si la religión, como la cuña, es más bien sólo forma y función para que el espíritu trabaje el mundo y poco importarían sus contenidos materiales; así el guaraní habría aceptado la religión, aunque sea cristiana, por ser religión.

Fue Métraux quien con perspicacia lanzó la hipótesis de que los misioneros jesuitas son otros "chamanes", y así a la nación guaraní no se la presentaba la alternativa de una religión u otra, sino la elección entre dos tipos de "chamán" o profeta religioso, cada uno de ellos repre-

sentando incluso un orden socio-político diferente y antagónico⁹. Haubert¹⁰, sobre todo en su capítulo: "les nouveaux sorciers" (pp. 101-39) y el párrafo donde habla de "messies contre messies" (pp. 146-158), divulga ese punto de vista, y un trabajo de Necker lo coloca como gozne para su tesis (ver pp. 47-53).

Que los indios hayan conceptualizado como "hechiceros" a los misioneros, hay suficientes testimonios. Ya a Bolaños se le había llamado "hechicero de Dios" (Necker 48).

Quienes instigaron la ejecución de los Padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, toman motivo de que éstos son "hechiceros" falsarios (precisamente por representar otro orden cultural y político).

"Matemos a este hechicero de burla..." (Blanco 533). "¿Para qué queréis tener aquí este fantasma o hechicero?" (Blanco 450).

Sacerdotes guaraníes y caciques en esta época parecen mostrar una fisura interna, tal vez ya provocada por el primer contacto colonial. Mientras los primeros se aferran desesperadamente al orden tradicional, los segundos están más o menos atraídos por las nuevas oportunidades y hasta inclinados a deshacerse de la autoridad "divina" de sus sacerdotes, encontrando en los nuevos sacerdotes una visión más secular del ejercicio político del poder.

Que los nuevos sacerdotes "cristianos" han entrado en la vida guaraní, y la han sacudido hasta la crisis política y religiosa, no hay duda y es lo que aquí analizaremos, dentro de los solos límites de los testimonios que se refieren al martirio del Padre Roque y sus compañeros.

Hay en quienes deseaban la muerte de los sacerdotes "advenedizos", un discurso político-religioso, de una coherencia y lógica, que no tienen nada de los "disparates" con que se los califica (Blanco 410).

Tanto las palabras de Potirava como las "profecías cataclísmicas" de Nesú, constituyen, a pesar de llegarnos a través del perjuicio distorsionador de quien les condena, una pieza maestra de la dialéctica guaraní frente al contacto colonial y del pensamiento religioso, rastreadable hasta hoy en expresiones análogas de aquellos guaraníes tribales actuales que tienen que hacer frente a una situación colonial del mismo género.

3.3.1. Política y religión

Potirava es un "apóstata", es decir un fugitivo de la opresión colonial. Su discurso recuerda el de aquel otro fugitivo que aparece en la "entrada" que hizo el Padre Roque, Paraná arriba, y sus palabras:

⁹ METRAUX, Alfred, *Religion et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967, 11-41.

¹⁰ HAUBERT Maxime, *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*, Paris, Hachette, 1967.

¹¹ NECKER, Louis, *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains; Les premières Réductions du Paraguay (1580-1800)*. Genève, Université de Genève, Faculté de Droit (thèse, mimeo), 1975.

“estoy harto y cansado de oír estas cosas que dices, porque soy cristiano de los de fray Alonso de Buenaventura, yo era el que llevaba su habla a los indios y predicaba las cosas de los cristianos... ya conozco a vosotros y a los españoles...: los españoles envían a éstos a explorar nuestras tierras con títulos de religiosos y luego tras ellos a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres” (Blanco 596).

Otro caso de un fugitivo (pero que al fin se convierte) aparece en Concepción del Uruguay (Blanco 621).

El discurso de Potirava, aunque trasladado del guaraní y prejuiciado, como decíamos, muestra todavía su trabazón interna y su densidad.

“Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así llaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. ¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? ¿La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntaria? ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiera posesión en nosotros más el valle que la selva? ¿Pues por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que peor es a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza? ¿No temes que estos que se llaman Padres disimulen con ese título su ambición y hagan presto esclavos viles de los que llaman ahora hijos queridos? ¿Por ventura faltan ejemplos en el Paraguay de quien son los españoles, de los estragos que han hecho en nosotros, cebados más en ellos que en su utilidad? *Pues ni a su soberbia corrigió nuestra humildad, ni a su ambición nuestra obediencia: porque igualmente esta nación procura su riqueza y las miserias ajenas.* ¿Quién duda que los que nos introducen ahora deidades no conocidas, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio de los hombres, introduzcan nuevas leyes o nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra incredulidad un intolerable cautiverio? ¿Estos que ahora con tanta ansia procuran despojarte de las mujeres de que gozas, por qué otra ganancia habían de intentar tan desvergonzada presunción, sino por el deseo de la presa que han de hacer en lo mismo que te quitan? ¿Qué les va a ellos, si no las quisieran para su antojo, en privarte de que sustentas tan numerosa familia? Y lo que es lo principal, ¿no sientes el ultraje de tu deidad y que con una ley extranjera y horrible deroguen a las que recibimos de nuestros pasados; y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos y por la adoración de un madero las de nuestras verdaderas deidades? ¿Qué es esto? ¿Así ha de vencer a nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio a todos nos toca; pero en tí será el golpe más severo: y si ahora no lo desvías con la muerte de estos alevosos tiranos, forjarás las prisiones del yerro de tu propia tolerancia” (Blanco 525-26).

El ser guaraní se define por una "libertad" ecológica y se opone al disimulado cautiverio del trabajo en la Reducción. Pero lo que llama la atención es el análisis del mecanismo colonial y su dialéctica, que hemos querido subrayar en el texto. La oposición "religiosa" toma como punto de apoyo el hecho de su extranjería. El texto no es xenófobo, como podría pensarse a primera vista, sino anticolonial.

Cuando el misionero es tratado de extranjero con motivo, es decir, porque aparece excesivamente ligado al orden político y cultural de los invasores —"el que los Padres predicaban, era dios de los españoles no más" (Blanco 437)—, debería preocuparse, porque de hecho se le está acusando con razón de falta de "catolicidad", catolicidad que no es imposición de una forma religiosa a todos, sino encarnarse en todos.

3.3.2. Religión política

Las palabras atribuidas a Ñesú son más específicamente religiosas y muestran que se mueve en un pensamiento mitológico y en una práctica ritual, que por otra parte han entrado en él en crisis:

En primer lugar los nuevos religiosos, esos nuevos "hechiceros", eliminan el ritual tradicional, que es palabra inspirada y danza sacramento (véase Meliá 1974)¹²:

"oíganse sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos, y tacuaras" (Blanco 447).

(Y hay que haber participado en danzas rituales guaraníes para presentir de alguna manera el alcance místico y comunitario de este ritual, tanto en el plano emocional como en el social).

Las categorías y expresiones míticas que maneja Ñesú ofrecen llamativas coincidencias hasta verbales con cantos y discursos recogidos por Cadogan entre los guaraníes actuales, en su *Ayvu rapyta*¹³ y antes por Nimuendajú (1914 y 1944)¹⁴, al referir el juicio final de los apapokuváes, guaraníes del Brasil. Ñesú, como también se puede comprobar por comparación con la mitología recogida por los primeros cronistas, se mantiene en la más pura "ortodoxia" guaraní, al recurrir a los temas de las tinieblas, de los tigres devoradores, de la reversión de la tierra, del diluvio y de la ascensión al cielo del mismo Ñesú, que va a abandonar esta tierra llena de males traídos por los invasores. Por otro lado, el anti-ritual que crea, está centrado sobre la reimposición del nombre, que para un guaraní no sólo dice como se llama una persona sino lo que es. Un guaraní es su

¹² MELIÁ, Bartomeu; "De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución"; en *Acción* 23, Asunción, 1974, 4-10.

¹³ CADOGAN, León, *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Sao Paulo. Fac. de Fil., Ciénc. e Letr. Boletim 227, 1959.

¹⁴ NIMUENDAJU UNKEL, Curt. "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guaraní", en *Zeitschrift für Ethnologie* 46, Berlín 1914, 284-403.

nombre. Numerosos testigos atribuyen a Nesú el mismo discurso, lo que sería una prueba de cierta autenticidad.

“Hasta que un indio hechicero llamado Nezá, que era tenido por dios y lo temían mucho los demás indios caciques y hechiceros, hizo junta en el pueblo del Yyuí, adonde él asistía y estaba el Padre Juan del Castillo doctrinando a los indios de él: y allí dijo a los demás indios que convenía que matasen aquellos Padres todos, y quemasen todas las iglesias que había hecho en el Uruguay, y consumiesen aquellas cruces e imágenes que traían: y los que se habían bautizado se volvieran a su ser antiguo y gentilidad, porque él lo quería y mandaba así: y para que viesen el modo que había de tener en borrar el bautismo, llamó a unos niños bautizados, y con un agua que sacaba de debajo de sí, diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo, les lavó la cabeza, pecho y espaldas, y rayó la lengua, diciendo que así se quitaba el bautismo y lo había de quitar a los demás cristianos de todo el Uruguay: y a los dichos niños los bautizó y puso nombres gentiles, diciendo: esta sí es nuestra ley perfecta, y no la que estos Padres enseñan. Y mandó que todos se apercebiesen para poner en ejecución lo que él mandaba que era matar a todos los Padres y destruir el nombre cristiano en la dicha provincia. Y que no temiesen: que él, como dios que era, les favorecería, y pondría tinieblas muy oscuras a los que quisiesen defender a los Padres, y les enviaría tigres que los comiesen. Y que si ellos no harían aquello que les mandaba, los haría comer a tigres, y enviaría un (53) diluvio de aguas que los anegase, y criaría cerros sobre sus pueblos y se subiría al cielo, y volvería la tierra lo de abajo arriba. Con que todos los indios creyeron y temieron, como le temían siempre (Blanco 437).

Este texto como el anterior discurso de Potirava, muestran que por parte de los guaraníes la acción misionera es política y religiosa a la vez. Para un guaraní la trabazón dialéctica entre religión y política es una categoría fundamental de su modo de ser (cfr. Meliá 1974: 6); y una manera diferente de pensar esta relación carece de sentido.

Así carece de sentido la cuestión, por lo demás agudamente planteada por el “abogado del diablo”, Salvator Natucci, cuando expone sus dudas sobre las verdaderas causas de la muerte de los Padres Roque, Alfonso y Juan, y pregunta si la muerte inferida a los misioneros, no tiene en realidad una causa política, por ser “españoles”. “Verum, odium huius venefici contra missionarios, quod ut causa religiosa mortis SS. Dei perhibetur, specie tenus fuit religiosum, reapse vero politicum” (Bonaëren 1933: 153). No se puede negar que hay en quienes mataron a los misioneros una carga enorme de odio contra el español y al mismo tiempo un perspicaz análisis político del proceso etnocida que puede representar esta avanzada de pacificación, como bien argumenta, leyendo los textos de la época, el ya citado “abogado del diablo”. La acción llevada a cabo contra los misioneros no deja de presentar aspectos análogos y muchas coincidencias con los numerosos levantamientos y rebeliones con que los indios guaraníes respondieron a la conquista española, invasora y dominadora y

cuyos verdaderos propósitos se manifestaban pronta y cruelmente aun ante los más ingenuos y confiados indios guaraníes (cfr. Necker 1974).

Por otro lado, los defensores de la dimensión exclusivamente religiosa de la muerte de los misioneros, si bien infirman las razones únicamente políticas de esas muertes, muestran manejar categorías de lo que es la religión, que tal vez se avengan con una cierta teología de los años treinta de este siglo, pero que no convienen para un análisis de la religión como tal y menos de la religión guaraní.

Una y otra posición en el juicio del martirio del Padre Roque, creemos desconoce la realidad guaraní en la cual se dio el enfrentamiento, y esto a pesar del testimonio "etnográfico" del Padre Federico Vogt, S.V.D., que desde principios de este siglo había estado en contacto directo con los guaraníes actuales, de la zona de Monday en el Paraguay y de la provincia de Misiones en Argentina (cfr. Bonaëren 1932: 537-39 y Bonaëren 1933: 151-62).

La confrontación religiosa tiene en realidad dos vertientes: del lado cristiano, vivido por los españoles (y por los promotores de la causa del martirio), la religión cristiana y la religión guaraní chocan en una especie de área espiritual, donde lo que entra en lucha es la "verdad" contra el "error y la superstición", la "virtud" contra el "pecado y el vicio"; del lado guaraní, sin embargo, la religión cristiana viene a introducir un dios de los españoles, y los dos términos de la relación —dios y español— son inseparables históricamente.

Así lo que matan los guaraníes es una religión, pero una religión pensada guaranímente, es decir como amenaza y desestructuración del orden tradicional, ya que viene introduciendo el desorden colonial que es fundamentalmente esclavitud, cautiverio, humillación, sumisión, pobreza y miseria, tal como lo conceptuó magistralmente Potirava.

Esto no invalida para nada la dimensión religiosa de la muerte de Roque González de Santa Cruz. El muere por su religión, que es fe y amor en Cristo; esta fe que debe ser predicada con la palabra en guaraní y con el lenguaje de los sacramentos y otros signos sacramentales —bautismo, matrimonio, santa misa, cruz, iglesia, procesiones, campanas— y este amor, que es amor de hermanos y que se traduce en una nueva economía de trabajo más desarrollado y más productivo, casas más cómodas y sólidas, vestidos, régimen alimenticio abundante y estable, y también liberación de los abusos de hechicerías y de la eventual arbitrariedad de los brujos.

En una palabra, el Padre Roque, como misionero, quiere fundar la Reducción, propuesta concreta, el mismo tiempo que "utópica", de la caridad de Cristo. Pero como no puede hacer abstracción del modo concreto como se procesan las fundaciones de Reducciones y el modo como se extiende la dominación colonial, a pesar de que quiere tomar distancia y desligarse del "abuso" colonial exigido por su propia gente —y para ello es la Reducción—, su muerte acusará toda la ambigüedad propia de los movimientos de expansión religiosa concomitantes con la expansión colonial.

Al Padre Roque lo matan tanto los "sacerdotes jefes" de la religión guaraní como el sistema colonial, esos españoles "figuras de cristiano". Si su muerte es religiosa —y lo es— es la "falsa" religión colonial la principal responsable de su martirio.

Esta larga discusión sobre la posición de la muerte del Padre Roque dentro del sistema guaraní y dentro del sistema colonial español debería haber permitido arrojar alguna luz sobre el sentido que puede tener la entrada de un misionero en una cultura y sus eventuales ambigüedades.

Que la situación del Padre Roque dentro de la cultura guaraní pueda ser designada como inculturación es en gran medida una cuestión de palabras —y debemos reconocer, también una concesión a una moda teológica actual, que proponiéndose la inculturación como esencial para la misión, busca en misioneros insignes del pasado las líneas paradigmáticas de sus actuales proyectos pastorales—.

4. LA CULTURA DE LAS REDUCCIONES Y SU CRISIS

Con el nuevo sistema de casas, con la introducción de las cuñas de hierro y la predicación de la nueva religión cristiana, el Padre Roque González ha entrado en la cultura guaraní y se ha situado dentro de ella. La constante de esta inculturación, si todavía se la puede llamar así, aparece en que hay una entrada en el modo de ser guaraní; hay entrada geográfica, se va a buscar al indio en su hábitat y se lo mantiene en él, no se lo trae de ninguna manera al poblado español, del cual incluso se desea mantenerlo alejado; en esta entrada hay verificación etnográfica y un relativo avance en la adaptación, sobre todo lingüística. Pero hay también una entrada cultural, de mayor alcance incluso que el aparentemente percibido por el mismo misionero.

En el tipo de inculturación que desarrolla Roque González de Santa Cruz hay mucho de criollo y jesuíta, en el sentido de que el indio guaraní es visto como entrando en un nuevo proceso histórico emergente, que tiene que ser así; el indio tiene que ser cristiano y súbdito del rey de España, pero no debe ser sujeto de encomiendas ni de servicio personal, y menos esclavo; no necesita hablar español (ni siquiera teóricamente, ni para ser "político", ni para ser "adoctrinado"); por fin, no es deseable que se mestice. De esta manera, aunque nunca explicitado en estos términos, estaría latente el pensamiento de que hay un destino histórico propio a los guaraníes que no es precisamente el paraguayo. La reducción sería el lugar —causa, condición y fundamento— de esa nueva cultura, que en sus contenidos ha operado sustanciales substituciones —vivienda familiar individualizada, cuñas de hierro, religión cristiana—, pero que en un primer momento no habría destruido aparentemente las estructuras formales del modo de ser guaraní; la Reducción seguía siendo una comunidad de economía agrícola con un modo de ser religioso que lo informaba todo. Promotor y trabajador de estas Reducciones fue el Padre Roque González.

Que los cambios aportados o la historia de la Provincia del Paraguay hayan llegado a deshacer la estructura formal del pueblo guaraní y lo hayan

desculturizado en el sentido fuerte del término, llevándolo por fin a un callejón sin salida —impasse tanto en la vía indígena como en la vía colonial— es el gran juicio y la crisis histórica que todavía pesa sobre las Reducciones.

Pero hacer recaer toda esta problemática sobre la acción del Padre Roque González, en el inicio de las Reducciones, sería retrotraer la historia de un futuro —que un día debía ser— hacia una profecía, que sólo los sacerdotes de la religión guaraní estaban en condiciones de proferir, pero no quienes se movían —y nos movemos— dentro de la mentalidad colonial.