UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA ESPANHOLA
E LITERATURAS ESPANHOLA E HISPANO-AMERICANA

RICARDO DA SILVA ESPINDOLA

**O tempo na sombra da linguagem:
Vigilia del Almirante, de Augusto Roa Bastos**

São Paulo
2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA ESPANHOLA
E LITERATURAS ESPANHOLA E HISPANO-AMERICANA

**O tempo na sombra da linguagem:
Vigilia del Almirante, de Augusto Roa Bastos**

Ricardo da Silva Espindola

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Língua Espanhola e
Literaturas Espanhola e Hispano-
Americana do Departamento de Letras
Modernas da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Mestre em Letras

Orientadora: Profa. Dra. Laura Janina Hosiasson

São Paulo
2013

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. **Laura Janina Hosiasson**, pela oportunidade de realização desta pesquisa e pelas orientações e indicações ao longo do processo.

Aos meus pais, **Leila Regina da Silva Espindola** e **Estanislau Espindola**, pelo apoio incondicional.

Existe é homem humano. Travessia.
Grande Sertão: Veredas, Guimarães Rosa.

RESUMO

Este estudo tem como objeto de análise o romance *Vigilia del Almirante* (1992), de Augusto Roa Bastos. O eixo temático e o instrumental teórico da dissertação foram definidos visando à investigação das relações entre realidade e linguagem no âmbito da ficção histórica, mais especificamente, no romance histórico metaficcional, gênero que problematiza sua própria natureza discursiva, assumindo-se como construção linguística e opondo-se diametralmente ao modelo clássico, que prima pela plasmação realista de feitos e processos históricos em uma fábula elaborada de modo verossimilhante e linear. Tal projeto romanesco pode ser sintetizado em uma frase do próprio Roa Bastos extraída de *Yo el Supremo* (1974): “Escribir no significa convertir lo real en palabras sino hacer que la palabra sea real”.

Enfatiza-se nesta pesquisa o emprego do discurso mítico e da condição de desterro transcendental (cisão entre vida e linguagem) como elementos fundamentais da estrutura de *Vigilia del Almirante*. Roa Bastos explora a incongruência entre realidade e palavra experimentada pelo Colombo histórico, correlacionando-a com dois outros destertos transcendentais: o de D. Quixote e o da civilização guarani. Além disso, o autor retoma nesta obra algumas construções de *Yo el Supremo*, romance também estruturado em torno do mito e cujo protagonista, um desterrado transcendental, também é associado ao cavaleiro andante cervantino.

Tais escolhas são organizadas de modo a gerar um romance inverossímil, não linear e sem o predomínio da invocação dramática, marcado pela presença de diferentes vozes que se contradizem. Isto faz de *Vigilia del Almirante* uma obra complexa, ambígua, polifônica e autocrítica, que não se apresenta como única visão possível sobre o tema. Essa estratégia ficcional tem como objetivo questionar as representações e historiografias tradicionais, conservadoras e mitificadoras de Cristóvão Colombo, revelando-as em sua natureza puramente linguística e destituindo-as de seu caráter de verdade absoluta.

ABSTRACT

This study discusses Augusto Roa Bastos's novel *Vigilia del Almirante* (1992). The thematic axis and theoretical grounds of this dissertation were established with the purpose of investigating the relations between reality and language in the scope of historical fiction – more specifically, in metafictional historical novel, a genre that problematizes its own discursive nature, establishing itself as a linguistic construction and directly opposing the classical model that values a realistic account of historical deeds and processes in a fable that is verisimilarly and linearly developed. This Romanesque project is summarized by Roa Bastos himself, in a sentence extracted from *Yo el Supremo* (1974): “Writing does not mean to turn what is real into words, but to make words real.”

This research emphasizes the use of mythical discourse and transcendental exile (a rupture between life and language) as fundamental elements of structure in *Vigilia del Almirante*. Roa Bastos explores the inconsistency between reality and words experienced by the historical Columbus, correlating it to two other transcendental exiles: D. Quixote's and that of the *guarani* civilization. In addition, in this work the author reuses some constructions from *Yo el Supremo*, a novel that is also structured around myth and whose protagonist, who is in transcendental exile, is also associated to Cervantes' roving rider.

These choices are combined to originate an unlikely, non-linear novel, without the predominance of dramatic evocation, marked by the presence of different conflicting voices. This characterizes *Vigilia del Almirante* as a complete, ambiguous, polyphonic and self-critical work that does not present itself as the only possible standpoint on the theme. This fictional strategy aims to question traditional, conservative and mythicizing portrayals and historiographies on Christopher Columbus, unveiling their purely linguistic nature and not accepting them as a universal truth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
 CAPÍTULO I – O COLOMBO-QUIXOTE DE ROA BASTOS.....	 13
1.1 - <i>VIGILIA DEL ALMIRANTE</i> EM COERÊNCIA COM OS ESCRITOS DE COLOMBO.....	19
1.1.1 – O sagrado interlaçado ao secular.....	19
1.1.2 – O sagrado e o secular colombinos em Posse, Carpentier e Roa Bastos.....	23
1.1.3 – Os dois ‘outros’ do Colombo histórico: o indígena e o europeu.....	27
1.1.4 – Descobertas as Índias e cristianizados os índios.....	31
1.1.5 – A proteção divina e os martírios físicos.....	32
1.1.6 – <i>Christo Ferens</i> e as gretas do seu sofrimento.....	36
 1.2 – A SUBVERSÃO DOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS.....	38
1.2.1 – O Cavaleiro Navegante e o Engenhoso Fidalgo.....	38
1.2.2 – A consciência do desterro transcendental.....	43
1.2.3 – O testamento do Almirante de Roa Bastos.....	45
 1.3 – DIALÉTICA E DESCONSTRUÇÃO: DAS CONCEPÇÕES TEÓRICAS À PRÁTICA LITERÁRIA.....	47
1.3.1 – As contas claras: metafísica ocidental e vanguarda moderna.....	47
1.3.2 – As contas obscuras: o Colombo-Quixote e a desconstrução de Derrida.....	49
 CAPÍTULO II – OS <i>AYVU ROPYTA</i> EM <i>VIGILIA DEL ALMIRANTE</i>	 56
2.1 – MITO E UTOPIA.....	61
2.1.1 – O Pai último-último primeiro.....	61
2.1.2 - <i>Ywy mara eý</i> e o desterro transcendental guarani.....	65
2.1.3 – A fonte das similitudes religiosas e do sincretismo do Almirante.....	69
2.1.4 – Em defesa do pensamento utópico.....	74
2.1.5 – A integração ibero-americana.....	77
 2.2 – MITO E DIGLOSSIA.....	82
2.2.1 – Bilinguismo versus diglossia.....	82
2.2.2 – O legado oral e a literatura escrita.....	85
2.2.3 – Da teoria para a prática: abordando a língua guarani.....	89
2.2.4 – Da teoria para a prática II: abordando o mito guarani.....	97
 2.3 – DO RELATIVISMO CULTURAL À FICÇÃO DE ARQUIVO.....	100
2.3.1 – Lévi-Strauss e os índios demônios.....	100
2.3.2 – Sarmiento, o romance da terra e pós-1950.....	105

CAPÍTULO III – DO SUPREMO DITADOR AO CAVALEIRO NAVEGANTE.....	109
3.1 – PERSONAGENS CONSTRUÍDOS SOBRE A MESMA BASE.....	111
3.1.1 – Escritura ditatorial de cunho mítico.....	111
3.1.2 – O desterro transcendental do Supremo.....	117
3.1.3 – O Almirante em <i>Yo el Supremo</i>	120
3.2 – AS FORMAS DOS ROMANCES.....	123
3.2.1 – Metaficções históricas.....	123
3.2.2 – Polifonia, anacronismos e inverossimilhança.....	124
3.2.3 – O Compilador.....	129
3.2.4 – O Autor-compilador.....	133
3.3 – EROS E A LINGUAGEM.....	137
3.3.1 – A plenitude do fenômeno humano.....	137
3.3.2 – Do ensaio para a ficção.....	138
3.3.3 – Abigaíl.....	140
3.3.4 – Beatriz.....	142
3.3.5 – A Rainha Alferez.....	144
CONCLUSÃO.....	147
BIBLIOGRAFIA.....	150

INTRODUÇÃO

Vigilia del Almirante, terceiro romance do escritor paraguaio Augusto Roa Bastos, tem como proposta problematizar a figura de Cristóvão Colombo e seu feito histórico. Publicada originalmente em 1992, ano do quinto centenário do Descobrimento da América, a obra constitui um contraponto às celebrações conservadoras e alienadas que marcaram a data e, também, aos textos ficcionais e historiográficos que glorificam Colombo e a travessia atlântica sem grandes preocupações com as consequências do processo de colonização, como os gravíssimos prejuízos materiais e culturais sofridos pelas civilizações originárias e a perpetuação de um quadro social de miséria e subdesenvolvimento em todos os países da América Latina.

Partindo dessa postura crítica, Roa Bastos produz um texto iconoclasta, que transgride a imagem clássica de Cristóvão Colombo. O navegante heroico é retirado do pedestal e desconstruído. Isso é feito por meio da invenção de detalhes baixos e não reveláveis de sua vida íntima, pela adesão do personagem a religiosidades indígenas, pela renúncia, ao fim de sua vida, aos bens confiscados, aos títulos suspensos e à condição de Portador de Cristo, e por sua reivindicação, também feita no leito de morte, em favor do ressarcimento material e espiritual dos povos americanos autóctones.

Além de degradarem criticamente o discurso reacionário construído sobre Colombo, essas não fidedignidades configuram inverossimilhanças textuais, “falhas” historiográficas que inviabilizam, continuamente, o pleno enredamento do leitor pelo conteúdo, obrigando-o a perceber a obra enquanto forma artificial. *Vigilia del Almirante*, contrariamente ao romance histórico tradicional, não é pautado pela plasmação realista e mimética de personagens e processos históricos em uma fábula linear, verossímil e envolvente, com o predomínio do sumário narrativo e da invocação dramática de cenas, ações e diálogos. A obra não pretende ser um espelho da realidade, por isso sua forma não passa despercebida. De modo constante, o leitor se vê diante de um texto que se assume como ficção e como discurso inventado a partir da História, explicitando seus mecanismos de produção e problematizando as limitações da palavra enquanto instrumento de captação e registro do mundo real.

Juntamente com as já citadas inverossimilhanças, outras escolhas formais sustentam o predomínio da estrutura sobre a fábula em *Vigilia del Almirante*, como os anacronismos (inverossimilhança cronológica) e o emprego de diferentes vozes (o Almirante, o narrador e o ermitão), que se alternam ao longo das 53 partes que compõem o romance. Essa polifonia

contraditória fragmenta o texto em pontos de vista opostos, evitando a instalação de um fluxo narrativo unilateral e enredador, e revelando que versões distintas podem ser construídas a partir do mesmo acontecimento histórico. Isso obriga o leitor a refletir sobre o ler e o fazer literários, analisando criticamente as diferentes abordagens sem ser convidado a simplesmente aceitar o ponto de vista do autor. Outra opção estética importante é a presença, sobretudo na voz do Almirante, da narração em primeira pessoa, resultando na abolição do distanciamento épico, uma herança dos textos historiográficos que propicia a alteridade do acontecimento, cujo objetivo é produzir uma ilusória coincidência entre palavra e feito, operação outorgadora de credibilidade ao autor. A voz em primeira pessoa denuncia a filtragem pessoal e parcial sempre executada por qualquer autor que se debruça sobre questões históricas.

Devido a essas características, *Vigilia del Almirante* pode ser considerado um romance metaficcional, pois aborda a prática literária, o papel do escritor e o poder da palavra. Isso não ocorre apenas através das escolhas estruturais presentes no texto. O narrador, além de comentar criticamente aspectos da personalidade de Cristóvão Colombo e do Descobrimento, também tece observações sobre a natureza dos discursos históricos e ficcionais, expondo as limitações dessas modalidades em captar a complexidade do real e insistindo no papel criativo do leitor, verdadeiro autor, que reescreve a obra no momento da leitura. Ou seja, trata-se de um romance que relativiza a si próprio, destronando o autor da condição de autoridade sobre o assunto. Roa Bastos apresenta sua representação colombina como apenas mais uma entre tantas de possível invenção, organizando-a de modo aberto, sem estabelecer conclusões definitivas sobre Cristóvão Colombo e o Descobrimento, o que possibilita que cada leitor produza um novo texto ao lê-la.

Com o objetivo de realizar uma análise profícua dessas características de *Vigilia del Almirante*, este estudo parte do pressuposto de que Roa Bastos elaborou seu romance com base no traço idiossincrático mais importante de Cristóvão Colombo: o hábito do descobridor de assumir textos escritos como verdades absolutas, projetando-os sobre a realidade e, assim, confinando e moldando o mundo físico nos limites de determinados discursos. Para o navegante histórico, as regiões encontradas não eram um continente novo, até então completamente desconhecido pelos Europeus. Colombo morreu acreditando ter chegado ao Cipango (Japão) e ao Cathay (China) descritos por Marco Polo, bem como ao Paraíso Terreal das Sagradas Escrituras.

Mais especificamente, o que parece interessar ao escritor paraguaio são as falhas nessa operação do almirante, isto é, as incongruências entre a experiência concreta e a Bíblia, texto

mítico, inquestionável, sem espaço para o novo, capaz de explicar todas as coisas em sua totalidade – definindo, inclusive, aspectos que fogem à compreensão humana, como a origem do mundo e a vida após a morte. Essas incongruências caracterizam aquilo que é chamado de desterro transcendental.

No Capítulo I, analisa-se como Roa Bastos constrói seu personagem, ora em coerência com os *Textos y documentos completos de Cristóbal Colón*, ora subvertendo essas mesmas fontes. Mapeiam-se algumas passagens de *Vigilia del Almirante* em que o Colombo fictício, tal como o histórico, encontra-se sempre sob o manto da proteção divina, sem nunca deixar de acomodar a profunda religiosidade cristã, traço medieval, aos seus interesses materiais, traço moderno.

Contudo, como também será visto no Capítulo I, paralelamente a essa harmonia em relação aos textos oficiais, Roa Bastos insere em seu Almirante fictício elementos totalmente ausentes em Cristóvão Colombo. Em algumas partes, o protagonista se sente absolutamente abandonado por Deus, caindo no mais completo vazio existencial. As palavras se tornam um instrumento ineficiente para a geração de significado. Desabrigado, o Almirante vê a morte apenas com um mudo e insensível despojo. Tamanha ruptura com o transcendental jamais foi experimentada pelo Colombo histórico, que, como será visto, morre sem perder a fé em Deus e culpa Satanás, ou seus próprios pecados, sempre que se depara com cisões entre mundo e palavra, continuando, desta forma, a interpretar a realidade a partir de suas leituras.

Outra nítida transgressão histórica é a incorporação de elementos quixotescos ao Almirante fictício, principalmente na cena final do romance. Roa Bastos chega, inclusive, a traçar paralelos entre os dois personagens, pois o fidalgo cervantino também é um desterrado transcendental. Ele tenta viver na Espanha moderna os ideais medievais dos personagens das novelas de cavalaria, sentindo na carne as inadequações entre vida e texto. No final do primeiro capítulo, constata-se que Roa Bastos criou esse Colombo-Quixote mesclando concepções modernas, da primeira metade do século XX, à desconstrução de Derrida.

Os principais referenciais teóricos desse capítulo são Consuelo Varela, Roberto González-Casanovas, Stephen Greenblatt e Margarita Zamora (pesquisadores dos escritos de Colombo), Georg Lukács (conceitos de totalidade extensiva da vida e desterro transcendental), Erich Auerbach (a ideia fixa de D.Quixote), Eduardo Subirats (as concepções modernas vanguardistas) e Jacques Derrida (desconstrução).

No Capítulo II, examina-se a adesão do Almirante às religiosidades do Novo Mundo, sobretudo à fé guarani. Tal como D.Quixote, a civilização guarani também é caracterizada por

um tipo de desterro transcendental, o que evidencia a conexão dessa outra importante transgressão histórica ao traço fundamental de Colombo, eixo central de *Vigilia del Almirante*. Considerando-se descendentes diretos dos deuses, os guaranis não compreendem por que são submetidos à condição humana e obrigados a vagar pela Terra Má. Tais questionamentos metafísicos não são respondidos por nenhum mito, o que gera uma ruptura entre experiência concreta e os *Ayvu Rapyta*, cantos sagrados dos guaranis. Provavelmente ciente dessa inusitada semelhança entre o povo originário e Cristóvão Colombo, Roa Bastos “guaranizou” seu Almirante de modo muito sutil, quase velado, inserindo poucas expressões em espanhol, retiradas dos *Ayvu Rapyta*, em algumas falas do personagem. Como tais expressões são muito semelhantes a certos termos bíblicos (Terra sem Mal/Terra Prometida), não são percebidas por leitores que não estão familiarizados com a mitologia guarani, o que garante a “camuflagem” do canto sagrado guarani em *Vigilia del Almirante*.

Como será visto no Capítulo II, essa escolha de Roa Bastos condensa algumas questões histórico-sociais e literárias, como as trágicas consequências do Descobrimento para os povos ameríndios, o projeto ficcional de Roa Bastos para a diglossia paraguaia, a utópica integração ibero-americana e a assimilação dialética praticada nas Missões jesuíticas do Paraguai.

O balizamento teórico desse capítulo é dado por Pierre Clastres (desterro transcendental dos guaranis), Bartomeu Meliá (diglossia paraguaia), León Cadogan (interpretação dos *Ayvu Rapyta*) e Roberto González Echevarría (conceito de ficção de arquivo e panorama histórico da presença de elementos indígenas na literatura latino-americana).

Por fim, no Capítulo III observa-se que Roa Bastos já havia construído em *Yo el Supremo* (1974), romance anterior a *Vigilia del Almirante*, um personagem que busca definir a realidade a partir de seus textos e fracassa nessa meta. O Supremo Ditador, personagem baseado na figura histórica de José Gaspar Rodríguez de Francia, primeiro governante do Paraguai independente, produz sua Circular Perpétua, texto de viés altamente mítico, e a remete a todos os burocratas do país. No documento consta o código de conduta que deve ser seguido pelos funcionários do governo e a História das origens do país, ficcionalizada pelo Ditador Perpétuo de acordo com seus interesses. Com isso, o protagonista se transforma no *Dios-Padre*, criador de si mesmo e de sua própria religião, obcecado pelo propósito de transformar seus textos em ação concreta e poder absoluto. A *pluma-recuerdo* do ditador reforça ainda mais suas características divinas e as qualidades míticas de sua escritura. Trata-se de um instrumento capaz de gerar palavras, sons e imagens, produzindo, assim, uma quarta dimensão atemporal vencedora do tempo, da morte e da própria palavra.

CAPÍTULO I – O COLOMBO-QUIXOTE DE ROA BASTOS

O mytho é o nada que é tudo.
Ulysses, Fernando Pessoa.

Escravos cardíacos das estrelas,
Conquistamos todo o mundo antes de nos levantar da cama;
Mas acordamos e ele é opaco,
Levantamo-nos e ele é alheio,
Saímos de casa e ele é a terra inteira,
Mais o sistema solar e a Via Láctea e o Indefinido.
Tabacaria, Fernando Pessoa.

Provavelmente, um dos aspectos fundamentais de *Vigilia del Almirante* (1992) é que configura seu núcleo temático, seja a proposta de Roa Bastos de recriar ficcionalmente a complexidade dos modos de pensar e de agir de Cristóvão Colombo, ora em coerência com os documentos históricos ora subvertendo-os. Como esta operação é realizada por meio de um diálogo com os escritos colombinos (diários, cartas, relações, memoriais, instruções, testamento etc), os textos e documentos do navegador constituem uma das principais referências para a composição do romance, ao lado de obras como *D. Quixote*, *Ayvu rapyta* (cantos sagrados dos guarani) e *Yo el Supremo* (1974), romance anterior de Roa Bastos com o qual *Vigilia del Almirante* possui várias afinidades formais¹.

O discurso escritural de Colombo revela uma característica capital de sua subjetividade, definidora quase que absoluta de seu modo de pensar, e que é justamente a importância indelével da palavra escrita em sua relação com o mundo. Ao projetar suas leituras sobre a experiência viva, definindo esta última a partir delas e confinando-a dentro delas, o Almirante histórico vive dentro de uma espécie de sonho ou utopia, em que tudo é explicado e acomodado dentro dos limites do discurso mítico cristão². Este fenômeno em que a linguagem deixa os limites restritos de um registro oral ou verbal e ganha corpo na experiência viva, modelando-a, transformando-se em verdade absoluta, não sendo entendida como fenômeno cultural mas como natureza³, é o que interessa Roa Bastos em Colombo. Daí o foco do autor paraguaio na relação de Colombo com o discurso mítico (mais especificamente, o cristão),

¹ No capítulo II, é feita uma análise da presença do mito guarani em *Vigilia del Almirante*. As relações do romance com *Yo el Supremo* são estudadas no capítulo III.

² Colombo questiona autoridades seculares, como Ptolomeu, para quem o mundo é esférico, enquanto ele, Colombo, acredita que a Terra tem o formato de uma pera, ver *Relación del Tercer Viaje*, in: Colón, Cristóbal. *Cristóbal Colón Textos y documentos completos* (comp.: Consuelo Varela). Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 213. Já as Sagradas Escrituras jamais são colocadas em xeque, no mesmo documento: “La Sacra Escripura testifica que Nuestro Senõr hizo al Paraíso Terrenal y en él puso el árbol de la vida”. Ibid., p. 215, grifo meu.

³ O mito consiste “en reconvertir la cultura en naturaleza”. Roa Bastos citando Roland Barthes em *Una Cultura Oral*. Hispamérica 46 – 47, 1987, p. 122.

tipo de linguagem que tem estas características, e que ele correlaciona com outro mito, o guarani, e com D. Quixote, personagem capaz de transportar o mundo imaginário das novelas de cavalaria para a realidade concreta.

O mito é definido da seguinte forma por Mircea Eliade, em *Mito e realidade*:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. (...) O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. (...) Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do ‘sobrenatural’) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. (Eliade, 1972, p. 11)

Nesta mesma obra, o pesquisador destaca que, nas sociedades arcaicas onde o mito permanece vivo, ele é tido como “uma ‘história verdadeira’ e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo”⁴. Ou seja, “‘Viver’ os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana”⁵.

Logo, se Colombo, como será comprovado abaixo, toma a Bíblia como verdade absoluta e código de conduta, chegando a acreditar que é um predestinado dos escritos de Isaías e que desembarcou no Paraíso Terreal, saindo assim completamente da experiência cotidiana, pode-se afirmar que as Sagradas Escrituras são os seus textos míticos: “O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da ‘falsidade’ ou ‘ilusão’ tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos”.

Eliade ainda destaca que “os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos* [razão], assim como, posteriormente, à *história*, o *mythos* acabou por denotar tudo o que não pode existir realmente”⁶. Como também será visto mais abaixo, boa parte da complexa e contraditória subjetividade de Colombo, explorada por Roa Bastos em *Vigília del Almirante*, deve-se ao fato do navegante viver em uma época de transição, daí sua necessidade de conciliar o *mythos* cristão, dominante na Idade Média, com conhecimentos práticos (*logos*) de tecnologia naval e, em especial, com questões de ordem material, mercantil, típicos da Idade Moderna.

⁴ Eliade, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 07.

⁵ Ibid., p. 22, grifo meu.

⁶ As duas últimas citas em Ibid., p. 08.

Se o mito conta uma história, tal como afirma Eliade, ele é, essencialmente, uma manifestação linguística, do que resulta ser altamente relevante a conexão entre mito e linguagem. Neste sentido, Ernst Cassirer, em *Linguagem e Mito*, parafraseia a conceituação de Max Müller:

O mito não é, para ele, nem a transformação da história em lenda fabulosa, nem uma fábula aceita como histórica; e, tampouco, surge diretamente da contemplação das grandes configurações e poderes da natureza. Tudo a que chamamos de mito é, segundo seu parecer, algo condicionado e mediado pela atividade da linguagem: é, na verdade, o resultado de uma deficiência linguística originária, de uma debilidade inerente à linguagem. Toda designação linguística é essencialmente ambígua e, nesta ambiguidade, nesta ‘paronímia’ das palavras, está a fonte primeva de todos os mitos. (Cassirer, 1972, p. 18)

Para exemplificar isto, Cassirer cita como exemplo, também retirado de Max Müller, um mito grego em que homens se originam a partir de pedras, fato incompreensível, mas imediatamente concebível se levando em conta que, em grego, homens e pedras são denominados pelo mesmo nome ou, ao menos, por palavras de sons semelhantes. Portanto, o decisivo no desenvolvimento do mito não foi o fenômeno em si, mas a semelhança entre termos⁷. E deste modo resume a formulação de Müller:

A mitologia – assim reza a conclusão a que Max Müller chega – é inevitável, é uma necessidade inerente à linguagem, se reconhecermos nesta a forma externa do pensamento: a mitologia é, em suma, a obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento, e que não desaparecerá enquanto a linguagem e o pensamento não se superpuserem completamente: o que nunca será o caso. (...) Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual. (Cassirer, 1971, p. 19)

Ou seja, para Müller, o mundo mítico é um autoengano enraizado na linguagem, e tal pragmatismo redutor é criticado por Cassirer:

Esta atitude se reduz à simples afirmação daquele realismo ingênuo, para o qual a realidade das coisas é algo direta e inequivocadamente dado, e seria, literalmente, algo tangível. (...) Daqui, é só um passo até as conclusões da moderna crítica cética da linguagem, ou seja, até a completa dissolução do presumido verdadeiro conteúdo da linguagem e o reconhecimento de que este conteúdo linguístico não é senão uma espécie de fantasmagoria do espírito. Ainda mais, por este critério, não só o mito, a arte e a linguagem, mas até o próprio conhecimento teórico chegam a ser mera fantasmagoria, pois nem este pode refletir a autêntica natureza das coisas tais como são, devendo limitar sua essência em conceitos. (Cassirer, 1972, p. 20 e 21).

Diante deste quadro, Cassirer propõe o seguinte caminho para a análise crítica em geral e do mito em particular:

⁷ Cassirer, Ernst. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 18 e 19.

Em lugar de medir o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais por algo alheio, que deva refletir-se nelas mediatamente, cumpre descobrir, nestas próprias formas, a medida e o critério de sua verdade e significação intrínseca. Em lugar de tomá-las como meras reproduções, devemos reconhecer, em cada uma, uma regra espontânea de geração, um modo e tendência originais de expressão, que é algo mais que a mera estampa de algo de antemão dado em rígidas configurações de ser. Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo. (Cassirer, 1972, p. 22)

Portanto, etiquetar Colombo como um mero fanático religioso, soterrado e anulado pelo engano causado pela linguagem sagrada cristã ou como um mero escravocrata, sedento por riquezas e poder, é uma operação empobrecedora, simplista, que ignora a complexidade e especificidade das inter-relações ente *mythos* e *logos*. Pois, como será demonstrado na sequência deste capítulo, Colombo, ao projetar os textos míticos na realidade recém-descoberta do Novo Mundo, simultaneamente também projeta textos seculares (Marco Polo), e faz isto de modo a conciliar sua fé genuína com seus interesses temporais, além de justificar contratempos concretos (perda de uma caravela e dificuldades em encontrar ouro em larga escala) a partir das Sagradas Escrituras (foi por culpa de Satanás ou de seus pecados). Sendo assim, as configurações espirituais do navegante são, de fato, ‘um modo e tendência originais de expressão’, possuindo sua verdade e significação intrínsecas, exploradas por Roa Bastos em *Vigília del Almirante*.

E são justamente estas leituras, tanto as sagradas quanto as seculares, que modelam, alimentam e justificam o projeto de travessia do Atlântico rumo ao Oriente, um pensamento obsessivo convertido em empreendimento concreto, causando profundas transformações na realidade de três continentes. Dentre estas, Stephen Greenblatt destaca: “o despontar da compreensão de que a geografia clássica estava errada e de que todo um novo hemisfério havia sido descoberto, o choque violento entre civilizações, a empresa missionária, a escravização e o morticínio em massa, o imenso projeto da colonização”⁸. Trata-se, portanto, de um evento histórico colossal. “El mayor acontecimiento cosmográfico y cultural registrado en dos milenios de historia de la humanidad”, palavras do próprio Roa Bastos, em sua nota introdutória a *Vigília del Almirante*⁹. Acontecimento este que tem na linguagem verbal um de seus elementos geradores. As palavras também possibilitam que o continente desconhecido não seja interpretado como tal, pois, o Almirante histórico, sempre enclausurado no mundo de

⁸ Greenblatt, Stephen. *Possessões maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 76.

⁹ Roa Bastos, Augusto. *Vigília del Almirante*. Assunção: Servilibro, 2008, p. 11.

suas leituras, acredita piamente ter chegado em Cipango (Japão) e no Catay (China) descritos por Marco Polo.

Motivado e encoberto pelas palavras, o Descobrimento do Novo Mundo é também recriado nos limites da linguagem verbal por Colombo, que não visa uma descrição factual das regiões encontradas, e sim efeitos estéticos capazes de gerar resultados práticos no mundo real. Neste sentido, o navegante busca, sobretudo, persuadir os soberanos espanhóis a salvaguardarem suas posses territoriais, seus direitos políticos e seus privilégios financeiros, e a reconhecerem o valor da empresa descobridora. Pois, sem encontrar ouro em grande quantidade, despojado de seus bens, terras e títulos, apenas resta a Colombo recorrer à retórica do maravilhoso, uma tentativa de validar a empresa e suas reivindicações. Como observa Greenblatt são palavras preches de tudo aquilo que é prometido, sonhado e desejado; legitimadoras, por exemplo, da escravatura que, por vir acompanhada da fé verdadeira, acarretaria uma maravilhosa transformação nos povos autóctones. O maravilhoso pode também substituir o miraculoso, evitando todos os problemas comprobatórios e teológicos suscitados por um milagre. Deste modo, basta apenas Colombo escrever que encontrou o Paraíso Terrenal, mais um feito justificador de suas reclamações¹⁰. Contudo, o descobridor inconsciente fracassa neste intento, morrendo em Valladolid, em 1506, sem conseguir uma audiência com os Reis Católicos.

Estas profundas inter-relações entre linguagem e realidade realizadas por Colombo são exploradas por Roa Bastos em *Vigilia del Almirante*. Mais especificamente, o que interessa ao autor paraguaio são três traços básicos do modo de pensar do personagem histórico: a coordenação entre fé cristã inabalável e interesses comerciais, sem que seja possível estabelecer uma hierarquia entre ambos, a maneira como Colombo se relaciona com o outro, ou seja, com os habitantes das regiões por ele descobertas, e a viagem empírica, no tempo e no espaço concretos, acompanhada pelos martírios físicos e por uma jornada imaginária, espiritual, realizada virtualmente a partir das leituras do navegante.

Em certas passagens do romance, tais aspectos são ficcionalizados em harmonia com os *Textos y documentos completos* (compilação dos escritos colombinos). Em meio a delírios de predestinação e a relatos de sofrimentos corporais, prova de seu sacrifício em prol da cristandade e da Espanha, o Almirante de Roa Bastos permanece sob o escudo de Deus, sem jamais duvidar da proteção divina, mesmo diante de grandes adversidades. E com relação aos

¹⁰ Greenblatt, op.cit. p. 98-106.

povos indígenas, propõe, de modo idêntico ao Colombo histórico, convertê-los ao cristianismo, cobrar-lhes tributos e escravizá-los.

Porém, em outros trechos de *Vigilia del Almirante*, incongruentes com os documentos da época, o protagonista demonstra uma sensação clara de perda do sentido da vida encontrado na fé. A letra, antes sagrada e inquestionável, é considerada mentirosa e incapaz de abarcar a infinitude do universo (p. 182); ocorrendo, portanto, uma ruptura entre linguagem mítica e mundo concreto. O Almirante sente-se vazio, desterrado transcendentalmente, sem mais poder conferir significado à sua existência por meio da conciliação entre a esfera terrena e a celestial. Nesta condição, ele, que de algum modo já possuía a religiosidade guarani inserida em seu espírito, pois utiliza a expressão “*la palabra última-última-primerá*”¹¹ (p. 133), procura refúgio em outra crença autóctone de cunho oral, a taina, jejuando como os ídolos *cemíes*, para adquirir o dom da profecia, ver o passado e o futuro, e assim recuperar o sentido da vida (p. 198).

Do embate dialético entre tais polos na consciência do Almirante, resulta a síntese final da obra, no último capítulo (Parte LIII – Las Cuentas Claras). Em seus instantes derradeiros, o personagem não perde a fé em Deus, embora não se considere mais o Portador de Cristo, e sim o abandonado por Cristo. Ele solicita que o escrivão atire seu “inútil e viciado” testamento no fogo e dita um novo texto, solicitando que os descendentes e sobreviventes das civilizações indígenas sejam indenizados “material e espiritualmente” (p. 313 e 314). As personagens da Ama e da Sobrinha permanecem ao lado Almirante no momento de sua morte, reforçando ainda mais as conexões entre esta cena e o capítulo final de *D. Quixote*, passagem em que o Cavaleiro da Triste Figura recupera a lucidez, pede desculpas a Sancho por induzi-lo a acreditar que há cavaleiros andantes no mundo e morre, após um escrivão ler o seu testamento, também na companhia da Ama e da Sobrinha. Trata-se do último dos muitos paralelos feitos por Roa Bastos entre Colombo e o manchego de Cervantes¹², personagem que remete diretamente o leitor às dificuldades ou até mesmo à impossibilidade de se projetar a palavra escrita sobre a realidade. Ou seja, Roa Bastos, ao mesmo tempo em que reivindica explicitamente um acerto de contas em prol dos índios, contesta implicitamente, por meio do Colombo-Quixote, o efeito no mundo real do texto escrito em geral e desta reivindicação em particular.

¹¹ Nos cantos sagrados guaranis: “Nuestro padre último-último-primeró/ para su propio cuerpo creó de la tinieblas primogenias”. Cadogan, León. *Ayvu Rapyta – textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Boletim da FFLCH-USP, 1959.

¹² Ver Parte VII – Un Júpiter con marmita, Parte XXII – Amadises, Palmerines y Esplandianes, Parte XXIV – Memorias desmemoriadas, Parte XXV – El Caballero de la Triste Figura e Parte LII – El Almirante se despide.

Do confronto entre este manifesto escritural em defesa dos indígenas e a contestação ao alcance deste mesmo manifesto, não resulta uma síntese final, uma saída em que predomine um sobre o outro. Tal concomitância não hierarquizada de contradições sintoniza *Vigilia del Almirante* com a desconstrução pós-moderna de Jacques Derrida, ao passo que a síntese definitiva favorável aos aspectos subversivos do Almirante e não aos historicamente coerentes constitui uma operação típica da metafísica clássica ocidental. Logo, se este romance de Roa Bastos transgride o cânone historiográfico, ousando apontar caminhos e utopias para o futuro, ele também se conecta, de alguma forma, com a vanguarda moderna da primeira metade do século XX.

1.1 - VIGILIA DEL ALMIRANTE EM COERÊNCIA COM OS ESCRITOS DE COLOMBO

1.1.1 – O sagrado interlaçado ao secular

Leonardo Acosta, em um ensaio sobre *El arpa y la sombra*, afirma:

Carlos Marx lo ha demostrado en *El Capital* y otros textos, sin olvidar la empresa colombina, como cuando señala: “El expolio y el latrocinio eran el único fin de los buscadores de aventuras españoles, como lo demuestran también los memoriales de Colón a la corte española”. (Acosta, 1980, p. 36)¹³

Já Todorov argumenta que:

¹³ *El Almirante según don Alejo*, Casa de las Américas, 121. Em *O Capital*, livro 1º, tomo I: “O ouro é uma coisa maravilhosa! Quem o possui é senhor de tudo o que deseja. Com o ouro pode-se até fazer entrar almas no paraíso. (Colombo, em carta da Jamaica, 1503.) Como ao dinheiro não se pode notar o que se transformou nele, converte-se tudo, mercadoria ou não, em dinheiro” (p. 251 e 252). No livro 1º, tomo II: “A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento das populações nativas nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista” (p. 370). Citando W. Howitt: “As barbaridades e as atrozidades crueldades das assim chamadas raças cristãs, em todas regiões do mundo e contra todos povos que puderam subjugar, não encontram paralelo em nenhuma era da história universal” (Ibid.). Afinal, na lógica capitalista: “As leis do comércio são as leis da Natureza e consequentemente as leis de Deus” [E. BURKE], (p. 379, nota 771). Entretanto, literariamente, o mais interessante são as metáforas de Marx presentes nestas passagens em que ele critica o caráter cristão do primitivo, mas já justificado, acúmulo de capital: “Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava então. Era o ‘deus estranho’ que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os todos por terra. Proclamou a extração de mais-valia como objetivo último e único da humanidade” (p. 373). E ainda: “O crédito público torna-se o credo do capital. E com o surgimento do endividamento do Estado, o lugar do pecado contra o Espírito Santo, para o qual não há perdão, é ocupado pela falta de fé na dívida do Estado” (Ibid., grifos meus). In: Marx, Karl. *O Capital – crítica da economia política*, livro primeiro, tomos I e II. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

A vitória universal do cristianismo é o que anima Colombo, homem profundamente piedoso (nunca viaja aos domingos) que, justamente por isso, considera-se eleito, encarregado de uma missão divina (...). Além disso, a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio, e o outro, fim. (Todorov, 1993, p. 10)

De fato, pelos escritos do Almirante, é impossível definir se sua prioridade é material ou espiritual. Em documentos oficiais, a incessante busca pelo ouro não se justifica por si só, sujeitando-se sempre às questões espirituais, como a reconquista da Terra Santa. Contudo, seria simplista reduzir Colombo a um fanático religioso, desprovido de qualquer interesse material, pois os lucros da coroa espanhola é que devem financiar a cruzada no Oriente Médio, não os seus, como fica claro no *Mayorazgo* (1498): “Fui con intención de suplicar al Rey y a la Reina, Nuestros Señores, que de la renta que sus Altezas de las Indias obiesen, que se determinasse de la gastar en la conquista de Jerusalem”¹⁴. E seus ganhos são constantemente reclamados às Sereníssimas Altezas:

Si Sus Altezas hazen mercedes en las dichas islas y tierras firmes o dan franquezas sin consentimiento del dicho Almirante, o no salvan en ellas la parte que le pertenece y manda(n) que le acudan con ella y a él dan poder para la tomar, recibe agravio y Sus Altezas son obligados a le satisfacer todo. (Colón, 1989, p. 298 e 299)

Em carta de Colombo a um de seus filhos, o Almirante insiste: “Es de trabajar de saber si la reina, que Dios tiene, dexó dicho algo en su testamento de mí”. A rainha não o menciona em seu testamento¹⁵. Também é difícil defender a tese de que seu fervor católico seja falso, manifestando-se apenas quando necessário, na forma de argumentos viabilizadores da empresa ou de suas reivindicações. Para Consuelo Varela, o misticismo e o espírito profético e visionário do genovês não foram muito bem aceitos em Portugal, mas encontraram terreno fértil na Espanha não sendo, portanto, algo conveniente aos seus interesses, e sim uma idiosincrasia¹⁶. Em carta ao filho Diego, o Almirante o aconselha a honrar seu povo e a tratar “bien desde el mayor al más pequeño, porque son pueblo de Dios”, pois deste modo, Ele o honrará e o acrescentará¹⁷. E se os reis devem patrocinar a reconquista com suas rendas, o primogênito fica encarregado de doar aos pobres e parentes mais necessitados, em serviço ao Senhor, o décimo de tudo que ganhar¹⁸. Pois servir a Deus talvez seja a principal meta de

¹⁴ Colón, Cristóbal, op. cit., p. 197.

¹⁵ Nota de Consuelo Varela in: Colón, Cristóbal, op.cit. p. 345.

¹⁶ Prólogo in Colón, Cristóbal, op.cit, p. XXVI.

¹⁷ *Memorial a Diego Colón antes de emprender el cuarto viaje*, in: Colón, Cristóbal. op.cit. p. 308.

¹⁸ *Ibid*, p. 308

Colombo: “no hay otro bien salvo servir a Dios, que todas las cosas d’este mundo son nada y el del otro es para siempre...”¹⁹.

O Almirante histórico parece ter preferido coordenar o mítico ao sensível, sem necessariamente subordinar um ao outro. Tal entrelaçamento já está presente no conjunto de leituras utilizado para conceber a travessia do Mar Tenebroso, composto tanto por autores seculares (Aristóteles, Plínio, Polo, Ptolomeu, Sêneca e Toscanelli) quanto por religiosos (Papa Pio II, Pierre d’Ailly, Mandeville, e os livros de *Esdras* e *Isaías*). Greenblatt destaca que como Colombo pretendia chegar ao Oriente, seria fundamental entender o conceito de “Oriente”; e no final do século XV, esse conceito era dado por Marco Polo e Sir John Mandeville, autores de obras lidas pelo navegante. O primeiro calcula constantemente a possibilidade de fazer comércio em suas viagens, enquanto o segundo tem sua própria versão de renúncia a serviço da fé cristã. Portanto, provavelmente, foram estas referências as responsáveis pela ordenação não hierárquica entre o material e o transcendental tão característica da personalidade de Colombo²⁰.

É deste ponto de partida, que o genovês, como observa Gonzalez-Casanovas, elabora seu discurso aos Reis Católicos, prometendo-lhes encontrar o Paraíso Terrenal, uma nova rota de comércio com o Oriente, e a cruzada para a reconquista de Jerusalém, financiada com o ouro proveniente da Ásia. O mesmo pesquisador percebe que os aspectos bíblicos e messiânicos da mentalidade de Colombo integrados com suas ambições de navegação mercantil fazem sentido em uma época transitória, em que a religiosidade da Baixa Idade Média se funde com os interesses expansionistas de uma Espanha recém-unificada, livre do domínio islâmico, e em sintonia com “o utopismo da fase inicial do Renascimento de cunho pragmático”²¹.

Gonzalez-Casanovas também destaca que, para Colombo, a viagem descobridora é uma peregrinação por um mundo imperfeito e uma realização heroica de significado transcendental para o seu tempo e para a posteridade, pois se trata de uma missão para a qual ele foi escolhido por Deus, em nome de toda a cristandade. Entretanto, este peregrino devoto, em sua “propaganda pragmática”, argumenta a favor da exploração do Novo Mundo não somente

¹⁹ Fragmentos de uma carta a Bartolomé, seu irmão (1498), Ibid., p.189. Em outra carta a Diego (1504): “Es cierto que yo he servido a Sus Altezas con tanta diligencia y amor como y más que por ganar el Paraíso, y si en algo ha habido falta habrá sido por el imposible o por non alcançar mi saber y fuerças más adelante”. Ibid., p. 335 e 336. Porém: “quedo rogando a Nuestro Señor Dios por las vidas de Vuestras Alteças y acrescentamiento de muy maiores estados”. *Memorial a los Reyes, sobre la población de las Indias* (1497-98), Ibid. p. 181, grifo meu.

²⁰ Greenblatt, op.cit, p. 45-46.

²¹ Gonzalez-Casanovas, “Renaissance Iberian Narratives of (Self) Discovery”, in: Hanne, Michael. *Literature and Travel*. Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1993, p. 208-215.

devido aos benefícios religiosos que isso trará ao Ocidente cristão (expansão da fé católica), mas também em função dos interesses políticos e do lucro material. E o Almirante histórico ainda alerta seus sucessores contra políticos corruptos e inimigos inescrupulosos que podem trair tanto a fidelidade religiosa quanto o uso racional (capaz de gerar lucros) das terras encontradas. Ou seja, Colombo, contraditoriamente, combina dimensões opostas, a secular e a sagrada, a empírica e a messiânica, mas sem subordinar uma a outra ou vice-versa, e sim as interligando:

He thus recognises the value of professional expertise and technological progress in his mercantile and mariner formation. At the same time, in terms that recall the great patriarchal figures of the Old Testament, he claims, in reference to Christian history and mission, a greater personal authority. (Gonzalez-Casanovas, 1993, p. 214)

Colón's mythology is contradictory, since it combines Renaissance notions of a secular faith in human progress and perfectibility with an Old Testament pessimistic outlook on fallen humanity and apocalyptic vision of judgment against all those who oppose the chosen people and their patriarchs or prophets (which are the symbolic roles he claims for himself in defense against his critics). (Gonzalez-Casanovas, 1993, p. 215)

Ainda a partir das formulações de Gonzalez-Casanovas, é válido registrar que Colombo, por um lado, pode exibir certo orgulho pelo significado simultaneamente cultural (religioso) e histórico (material) que seu empreendimento tem para a Espanha e para a cristandade. Porém, esta altivez não exclui sua dependência em Deus e provém, sobretudo, do caráter divino de sua missão, pois o Senhor confiou a ele o caminho para uma região cuja principal característica sublinhada só poderia ser a riqueza. Na *Relación del Cuarto Viaje* (1503):

Una voz muy piedosa oí diciendo: “O estulto y tardo a creer y a servir a tu Dios, Dios de todos, ¿qué hizo El más por Moises o por David, su siervo? Desque nasciste, siempre El tuvo de ti muy grande cargo. Cuando te vido en edad de que El fue contento, maravillosamente hizo sonar tu nombre en la tierra. Las Indias, que son parte del mundo tan ricas, te las dio por tuyas; tú las repartiste adonde te plugo, y te dio poder para ello. De los atamientos de la mar Occéana, que estaban cerrados con cadenas tan fuertes, te dio las llaves; y fuiste ovedescido en tantas tierras y de los cristianos cobraste tanta honrada fama. (Cólon, p. 322-323)

Por outro lado, paralelamente a esta “melodramática apologia”²² sempre que lhe é conveniente, Colombo se retrata de modo oposto, como uma vítima inocente de forças sobrenaturais que são culpadas pelo seu fracasso material. Na *Carta al Papa Alejandro VI* (1502):

²² Gonzalez-Casanovas, op. cit.

Nuestro Señor muy bien amostró que yo cumpliría, por experiencia amostar que podía dar este año a Sus Altezas çiento y veinte quintales de oro y çerteça que sería así de otro tanto al término de los otros çinco años. Sathanás há destorbado todo esto y con sus fuerças ha puesto esto en término que non haya effecto ni el uno ni el otro, si Nuestro Senõr non lo ataja. La governación de todo esto me habían dado prepetua [sic], agora con furor fui sacado d'ella. Por muy çierto se ve que fue malicia del enemigo y porque non venga a luç tan sancto propósito. (Cólon, pp.312-313)

1.1.2 – O sagrado e o secular colombinos em Posse, Carpentier e Roa Bastos

O Colombo de Abel Posse, em *Los perros de Paraíso* (1983), anseia por algo maior que ouro. Não quer viver no Paraíso Celeste, da alma, mas sim no Terrenal, do corpo, para vencer o tempo humano, que é nada, e conquistar o espaço da eternidade: “El Almirante sintió todo el peso de su terrible responsabilidad. Toda la soledad de un cometido que superaba la mera ambición terrenal de los héroes más ambiciosos”²³. Neste romance, Isabel diz a Colombo: “¿No será que el Señor nos ha dado el supremo privilegio del retorno? (...) ¡No neguemos la presencia de Dios! ¡Haya grandeza! ¡Tierras más, tierras menos, qué importa! ¿No fenecen y no se olvidan los imperios? ¡Coraje!”²⁴. Porém, ao se instalarem neste local, os europeus começam a viver na luxúria sem limites e depois no mais completo ócio. Conforme o tempo passa, se é que passa no Paraíso, uma vontade irresistível de voltar ao trabalho vai se apoderando deles. Retoma-se o comércio, surgem indústrias e prostíbulos: “Los representantes financieros y los hombres de empresa pudieron impulsar el espíritu de creación nublado por la delicia paradisíaca y el consecuente dejarse estar. – El hacer retornó con furor demoníaco”²⁵.

Alejo Carpentier escreveu *El arpa y la sombra* (1979) como uma resposta materialista a duas obras panegíricas e hagiográficas, compostas por autores católicos: *Le Livre de Christophe Colomb* (1933, peça teatral) e *Le Révélateur du globe* (1884, ensaio), de Paul Claudel e León Bloy, respectivamente. Neste romance, o escritor cubano aborda duas tentativas de beatificação do *Gran Almirante* no século XIX, propostas pelos papas Pio IX e Leão XIII, contrapondo-as a um protagonista lascivo que se envolve sexualmente com a Rainha Isabel (chama-a de *Columba*), fala palavrões (*carajo*, *joder*, *puta*), e cuja cobiça por ouro e escravos precede qualquer ideal evangelizador, como constata Doris Wieser:

²³ Posse, Abel. *Los perros del Paraíso*. Buenos Aires: Emecé, 1987, 132.

²⁴ Ibid., p. 199. E: “Sólo uno busca el Paraíso, todos los demás huyen del infierno”. Ibid., p. 133.

²⁵ Ibid., p. 229. E: “Se embotelló el agua de los manantiales y se vendió a precio de oro con receta médica”. Ibid., p. 233.

Ante los numerosos intentos fracasados de convencer a los Reyes, el Almirante novelesco confía, como último recurso, en su capacidad de persuadir con embustes, es decir, con su retórica: ‘*empecé a (...) sustituir el oro y la carne por Palabras*’. (Wieser, 2005, p. 11)²⁶

No final, o fantasma de Colombo, *El Invisible*, assiste a uma assembleia formada por nomes ilustres (Las Casas, León Bloy, Júlio Verne, Alfonso Lamartine e Victor Hugo) que avalia o pedido de canonização. A postulação é negada, dois argumentos em contra são decisivos: o concubinato com Beatriz e o comércio de escravos.

Apesar de seus Almirantes terem objetivos diametralmente opostos, como se trata de textos iconoclastas, revisionistas e materialistas²⁷, Posse e Carpentier coincidem ao defender a tese de que, no evento histórico em questão, há uma supremacia dos interesses mercantilistas sobre a religiosidade. Tal estratégia é parte do combate às representações laudatórias, que revestem Colombo com uma áurea heroica e divina²⁸.

Roa Bastos, por sua vez, ao ficcionalizar o complexo intercâmbio colombino entre o sensível e o supra-sensível, também busca se inserir na corrente dessacralizante e materialista. Entretanto, em *Vigilia del Almirante*, a complexidade dos documentos do Descobrimento não é reduzida à mera busca de bens materiais. Ciente da não transparência dos *Textos y documentos completos*, em que não é possível saber, no entrelaçamento entre o sagrado e o secular, qual é a hierarquia de valores do genovês, o narrador de Roa Bastos afirma: “Para este Caballero Cruzado, la Gloria celestial de Dios, Uno y Trino, está indisolublemente ligada, fundida, confundida con el poder de la Trinidad terrestre del Oro, la Espada y Cruz” (ROA BASTOS, 2008, p. 177)

Ao destacar este enigma colombino, esse narrador explicita sua visão histórico-materialista, conectando os feitos do Almirante às suas consequências concretas:

²⁶ Acosta também destaca esta característica do *Colón* de Carpentier: “Y a fuerza de ir haciendo recuento de mentiras, Colón se va sincerando hasta confesar: ‘*Ganar alma no es mi tarea. Y no se pida vocación de apóstol a quien tiene agallas de banquero*’”. Acosta, op. cit., p. 38.

²⁷ Até mesmo quando cita a Bíblia, Carpentier a conecta com a filosofia materialista: “– ‘Quien roba el pan del sudor ajeno es como el que mata a su prójimo’ – clama terrible Fray Bartolomé de Las Casas. – ‘¿Quien está citando a Marx?’ – pregunta el Protonotario, abruptamente sacado de un profundo sueño. – ‘Capítulo 34 del Eclesiastés’ – aclara el Obispo de Chiapas...” Carpentier, Alejo. *El arpa y la sombra*. Madrid: Siglo XXI, 1979, p. 213. O trecho em que Marx cita Colombo (nota 13 deste capítulo) também é abordado em *El arpa y la sombra*, ver: Ibid., p. 198.

²⁸ Em seu conto *Christopher Columbus and Queen Isabella of Spain Consume Their Relationship*, Santa Fe, January, 1492, Salman Rushdie também opta pela crítica materialista. Seus personagens são desprovidos de necessidades transcendentais. Para *Columbus*, a significação está no mundano por si só: “He is a man of action, revealing himself by deeds. (...) But without the possibility of the voyage he will be obligated to accept the meaninglessness of life”. The New Yorker, 17 de junho de 1991, p. 33 (versão eletrônica). Para *Isabella*, o essencial serve ao material: “The more of the land she swallows, the more warriors she engulfs, the hungrier she gets. (...) All her dreams are prophecies. (...) The dreams help her forecast the weather, negotiate treaties, and invest shrewdly in trade. Ibid. She will never, never, NEVER! be satisfied by the possession of the known”. Ibid., p. 34 (grifos meus).

De todos modos, es casi imposible seguir y penetrar los principios y causas últimas que movieron a este hombre enigmático y contradictorio²⁹, amazotado y sórdido. En perpetua obsesión de la grandeza que no tiene, se concibe y describe a sí mismo como un iluminado y un elegido por Dios. Bajo el signo y los estigmas del poder del oro, de la acumulación del dinero, del poder político y religioso, cuya degradación extrema fue el combustible que iluminó las lámparas del Renacimiento³⁰. El pobre Almirante y su desaforada hazaña náutica no fueron más que un instrumento ciego de los cambios profundos que estaban se produciendo en los imperios de Occidente. (Roa Bastos, 2008, p. 179 e 180)

O Almirante ficcional, em seu turno, usa a famigerada justificativa do Colombo histórico (Carta da Jamaica, 1503, ver nota 13): “El oro es excelentísimo – le escribe en su billete de despedida –. Del oro se hace tesoro y quien lo tiene hace con él cuanto quiere en el mundo... Quien lo haya se tornará poderossísimo, tanto que hasta podrá echar las ánimas al Paraíso... Las riquezas de Oriente que voy a descubrir y traer a España harán de este país el más rico del mundo, el más virtuoso, el católico escudo y blasón de toda Cristiandad...” (ROA BASTOS, 2008, p. 88).

Tal associação colombina entre ouro e paraíso pode ser interpretada a partir de algumas considerações de Eduardo Subirats, em *El continente vacío*. Nesta obra, o crítico espanhol cita um trecho do *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, de Juan Ginés de Sepúlveda (1490 – 1573), em que este teólogo afirma: “recibir el imperio de los españoles ha de serles [aos índios] todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata...”³¹. Na sequência, Subirats destaca o significado simbólico e sobrenatural do ouro para Colombo e para os franciscanos: na época do Renascimento, este metal era considerado uma metáfora para a fé e os sacramentos sendo associado à luta do bem contra o mal. Tal associação pode ser encontrada em manuais para confessionários e bulas da Igreja Católica. Deste modo, o que Sepúlveda propõe é uma troca de “ouros”: o puro da salvação das almas, da conversão; pelo real, de valor econômico, alvo da cobiça europeia, proveniente da gentildade americana, e, portanto, maldito.

Logo, se Colombo possuía em seu espírito esta concepção renascentista do ouro; obviamente, a ideia de que este metal lança almas ao Paraíso pode não se referir apenas ao

²⁹ “Todo en la vida del Almirante es sujeto y objeto de dudas y incertidumbres”. Parte XXI – (Fragmentos de una biografía apócrifa), Roa Bastos, op. cit., p. 141.

³⁰ “Lleva el alma quebrada por la mitad: una parte de ella permanecerá enterrada en el sombrío Medioevo; la otra, apuntará hacia el recién nacido Renacimiento, con el que no tendrá posibilidad alguna de identificarse, pero que de todos modos apoyará su luminoso pie (irradia fé cristã) sobre este escalón de piedra negra (enegrecida pelo dinheiro)”. Parte XXIII – *Cuenta el narrador* El marinero Tiffs, Ibid., p. 158, grifos meus.

³¹ Subirats, Eduardo. *El continente vacío – La conquista del Nuevo Mundo y la consciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994, p. 92.

intercâmbio entre bens materiais e contrapartidas transcendentais, imaginado por Sepúlveda, mas também à concepção de que a fé católica (ouro metafórico), por si só, pode levar almas ao reino dos céus. Assim, o entrelaçamento colombino entre espírito e matéria atinge seu paroxismo, pois ainda que em um plano metafórico, ouro e fé são a mesma coisa.

E no trecho acima, de acordo com o protagonista, ambas as partes saem ganhando: os índios conquistam seu lugar no reino dos céus e purgam-se de seus crimes bestiais (idolatria e antropofagia) ao trocarem o ouro metálico pelo metafórico (o mesmo benefício é conseguido por meio da escravidão, ver próximo item); já os espanhóis ficam ricos com o escoamento do ouro real para a Europa e se transformam no povo mais virtuoso do mundo ('el católico escudo y blasón de toda Cristiandad') por terem 'salvado' os indígenas ao possibilitarem esta troca de 'ouros'. Ou seja, os europeus obtêm um duplo benefício, material e espiritual, e tudo fica justificado.

Ainda em conformidade com os textos históricos, o Almirante deixa escapar seus interesses puramente mundanos: "Hasta los sastres suplican por descubrir. Es de creer que van a sastrear y se les otorga mercedes y premios que cobrarán con mucho perjuicio de mi honra y daño del negocio"³². E ainda nesta parte, o narrador ironiza estes mal encobertos interesses mercantis do protagonista:

Ahora el Almirante va en busca de los tesoros de Yndias. Esos tesoros brillan a lo lejos, en la antigüedad, pero hay que ir a burcarlos en el futuro. (...) Con llenar sus naves de varias toneladas de pimienta, canela, azafrán, clavo de olor, sándalo, benjuí, ruybardo y otras mil y una especias, se daría por satisfecho. Hay también en Oriente la liana, llamada *milhombre*, de cuyo cocimiento se saca el remedio infalible contra las *saetas pallidas* de la sífilis (...). Esto sólo colmaría su sano orgullo de traficar con materias nobles, declama orgulloso y humilde. (Roa Bastos, 2008, p. 87)

Deste modo, fica comprovado que o enigma do Colombo histórico, em torno do que seria seu superobjetivo e seu objetivo secundário, está presente na essência do Almirante de Roa Bastos, de forma coerente com os textos colombinos.

O protagonista de *Vigilia del Almirante*, também de modo idêntico ao personagem histórico, enfrenta dificuldades na aprovação da empresa pelos Reis Católicos (Parte X –

³² "No creo en las glorificaciones póstumas. La posteridad no es rentable" (Parte XXIV – Memorias desmemoriadas, Ibid., p. 164). "El Contrato de Partida estipula en su beneficio 'una décima parte del oro y otras mercaderías que se obtengan. Desde perlas a piedras-ímanes; (...), hombres y mujeres indias, sin despreciar las dychas sirenas, amazonas, dríades, hamadríades y endriagos que puedan resultar de alguna utilidad e como esparcimiento' (...). Peregrinaba ofreciendo a reyes, príncipes, papas y cardenales un mundo portentoso de riquezas. El mendigo en hábito de penitente ofrecía en venta una quimera inaudita" (Parte X – *Cuenta el narrador* Plaze a Sus Altezas, Ibid., p. 80, grifos meus).

Cuenta el Narrador Plaçe a Sus Altezas), rebeliões a bordo (Parte XVII – La Reina alférez e Parte XXVIII – Plática de mesana) e intrigas palacianas que relativizam seu feito (Parte XXVII – Cuenta el Almirante), mantendo, mesmo assim, seus inabaláveis ideais de evangelização e reconquista do Santo Sepulcro (Parte X – Plaçe a Sus Altezas), pois, em seus sonhos de menino, “dormido en una suerte de duermevela o de vigilia en sueños” (Parte XV – Secretos de la arena) vê-se em um imenso areal de ouro puro, sentado em uma cadeira também de ouro, como o Menino Jesus dos vilancicos de sua aldeia natal (ROA BASTOS, 2008, p. 111). E na primeira travessia atlântica, ele tem a sensação de estar subindo pelo espinhaço do mar (Parte III – Del libro de navegación), rumo ao Paraíso Terrenal.

1.1.3 – Os dois ‘outros’ do Colombo histórico: o indígena e o europeu

Nestas acomodações psicológicas entre o efêmero e o eterno, a evangelização, a escravidão e o pagamento de tributos à coroa espanhola têm caráter universal e irrestrito, são válidos para todos os habitantes do além-mar. Colombo garante, na *Relación del Tercer Viaje* (1498), que aonde “los navíos de Vuestras Altezas van y en todo cabo mando plantar una alta cruz, (...) y les digo de nuestra sancta fe todo lo que yo puedo”³³. No mesmo documento, discorre sobre novas terras que encontrou por “virtude divinal” e das gentes do Novo Mundo que “es sin cuento y que todos le pagasen tributo”³⁴. E nos fragmentos de outra carta aos reis escrita entre 1498 e 1500: “Así que aqui ay estos esclavos y brasil, que parece cosa biba, y aun oro, si plaze (a) Aquel que lo dio y lo dará quando viere que convenga...”³⁵.

Porém, como Greenblatt observa, para Colombo, a negociação de tantos índios por tantas cabeças de gado não pode ser puramente mercantil, devendo vir acompanhada por uma contrapartida espiritual³⁶. Trata-se da escravidão libertadora já mencionada acima, concebida como um sonho de transformação maravilhosa:

A transação econômica, tal como Colombo a concebe, será feita pelo bem das almas dos escravizados: os índios são permutados por animais para que se convertam em seres humanos. Essa transformação não os alforriará, apenas fará

³³ Colón, op.cit, p. 218

³⁴ Las Casas acrescenta, em nota: “Estas obligaciones fueron violentas y tiránicas, y nunca de su voluntad hicieron ni supieron obligarse ni a qué se obligaban, ni podían de derecho natural y de las gentes obligarse los súbditos sin sus Reyes, ni los Reyes sin los súbditos, y esto nunca lo hobo”. In, Colón, op.cit, p. 203 e 204.

³⁵ Las Casas, em carta a Colombo, condena ironicamente as pretensões escravocratas de seu irmão: “Cosa es de maravillar, y si fuera otra materia que no requiriera lloro, de reír, que escribía a su hermano sobre cargar navíos de esclavos”. Colón, op.cit, p. 189.

³⁶ Colombo, em fragmento de um memorial ao Rei Fernando (1505-1506): “Los indios d’esta isla Española eran y son...la riqueza d’ella, porque ellos son los que cavan y labran el pan (...) y hacen todos los otros officios e obras de hombres y de bestias de acarreo...” Ibid., p. 358.

deles excelentes escravos. No entanto, terão alcançado a liberdade espiritual. Não há, na transação, riqueza ou conveniência, embora estas sejam bem-vindas, e sim uma passagem da inumanidade para a humanidade (Greenblatt, 1996, p. 98).

Logo, no que diz respeito aos seus objetivos com relação ao ‘outro’, indígena, Colombo permanece em coerência com seu pensamento paradoxal em que conjuga e justifica interesses religiosos e materiais. Ainda segundo Greenblatt, os sonhos de poder, posição e fortuna do Almirante, embora estabeleçam uma relação incômoda com sua religiosidade franciscana, sua ânsia de converter e salvar, e seus delírios apocalípticos, não constituem um polo oposto ao seu lado espiritual. E isto se deve, em boa medida, ao momento histórico em curso, época de profundas e constantes mudanças em que é possível mesclar tais desejos: “A tarefa retórica do imperialismo cristão consiste, pois, em aproximar conversão de bens e conversão de almas”³⁷.

Tal contradição retórica, da forma como é praticada por Colombo, objetiva colocar o máximo possível da experiência sob o controle do discurso, minando qualquer possibilidade de equidade entre europeus e indígenas, ao mesmo tempo em que legitima a total indiferença com relação à vontade dos índios, pois a transação é apresentada como sendo extremamente vantajosa para eles (viver na escravidão em troca de um lugar na eternidade), sem que sejam consultados se a aceitam ou não. Essa linha argumentativa, apesar de todas suas justificativas religiosas, é no fundo somente um anteparo linguístico para “a realidade brutal do poder”³⁸.

Greenblatt também observa as mudanças no modo como Colombo descreve o “outro” indígena. E estas variações, presentes em seus textos, estão sempre intrinsecamente ligadas a interesses seculares. No primeiro contato, o almirante define as comunidades autóctones não como “uma confusão selvagem”, mas como uma “ordem admirável”. Pois acredita ter chegado no grande império sob o domínio do *Gran Kan*, sendo então obrigado a reconhecer que se trata de gente civilizada. Isto inviabiliza o argumento de que estes povos não têm direitos por serem bárbaros, o que facilitaria aos europeus o processo de dominação, sem a necessidade de reservas morais de fundo religioso. A saída para Colombo, nesta fase inicial, de modo a criar um argumento validador de suas decisões unilaterais, é tachar os nativos de medrosos e covardes, “muy mansos y sin saber qué sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros fuyen ciento d’ellos” (COLÓN, 1989, p. 55). Daí a suposta conduta absolutamente passiva e permissiva com relação aos europeus.

³⁷ Greenblatt também registra que na Espanha da Idade Média e do Renascimento o termo *cruzada* não era usado para designar a Cruzada pela Terra Santa. Esta era conhecida como empresa ou negócio, termos que combinam conceitos religiosos e mercantis, op.cit., p. 97.

³⁸ Greenblatt, op.cit, p. 88-90.

Entretanto, em um segundo momento, “os índios são assimilados a uma concepção de barbarismo nômade antiga, como a da Grécia”. A passagem de civilizados para marginais errantes ou até mesmo para canibais acontece devido à dificuldade de pacificá-los ou contê-los. Ou seja, a natureza bestial dos índios, prova da invalidade do seu desejo, habilita o uso da violência para a imposição da vontade dos espanhóis.

E o mais paradoxal em Colombo na sua atitude com relação ao ‘outro’ indígena, é que seu discurso engloba atitudes e percepções eticamente incompatíveis, ora tomando tudo, como foi visto acima, ora não negando nada, como se pode comprovar neste trecho do *Diario del Primer Viaje* (1492):

Yo a cada uno le mandava dar algo, es a saber, algunas contezillas, diez o doze d’ellas de vidro en un filo, y algunas sonajas de latón d’estas que valen en Castilla un maravedí cada una, y algunas agujetas, de que todo tenían en grandíssima exçelencia, y también les mandava dar para que comiesen quando venían en la nao, y miel de açúcar. (Colón, 1989, p.36)

Greenblatt interpreta esta outra contradição colombina da seguinte forma:

Penso que talvez fosse possível etiquetar isto de hipocrisia, mas o termo sugere uma encenação de atitudes morais que não são realmente sentidas no âmago do coração, uma consciência teatral que me parece completamente estranha à fé ardente de Colombo. Penso, antes, que estamos às voltas com um aspecto importante da economia discursiva de Colombo, um traço retórico característico daquilo a que poderíamos chamar seu imperialismo cristão. Esta economia discursiva conjuga estreitamente os opostos e, no entanto, deixa o cerne de sua relação mergulhado em mistério. Colombo toma posse absoluta em nome da coroa espanhola, a fim de fazer um presente absoluto; busca lucros terrenos para financiar um propósito divino; os índios devem perder tudo para tudo receberem (Greenblatt, 1996, p. 96, grifo meu).

Com efeito, o Almirante não é totalmente desprovido de caráter e generosidade. Como sugere Greenblatt, as estruturas mentais de Colombo são mais complexas, não se limitam a um mero acomodamento hipócrita entre mesquinhos interesses mercantis e retórica teológica legitimadora destas metas. A prova disso é que ele se preocupa com o bem-estar físico de outras pessoas pertencentes a alguns círculos mais próximos e limitados: “el diezmo de ella (da renda) luego sin dilación de ora dadlo por servicio a Nuestro Señor a pobres necesitados y parientes antes que a otros”³⁹. E no *Mayorazgo* (1498): “gastar este diezmo en casar mozas de nuestro (dentro) linaje que lo ubieren menester, y hacer cuanto favor pudieren” (COLÓN,

³⁹ *Memorial a Diego Colón* (1502). Ibid., 308. E no *Mayorazgo* (1498): “el diezmo de toda esta renda se dé e ayan las personas de mi linaje mas necesitadas que estubieren aquí o en otra cualquier otra [sic] parte del mundo”. Ibid., p. 195.

1989, p. 198)⁴⁰. Além de se preocupar com os parentes, incumbe seu filho, em uma carta de 1502, de falar com Suas Altezas para que providenciem “la paga d’esta gente pobre que han pasado increíbles trabajos y les traído tan altas nuevas” (COLÓN, 1989 p. 337). Pai afetuoso, Colombo costuma encerrar suas cartas a Diego com a seguinte frase: “Tu padre que te ama más que a sí”. Pois, como afirma na *Carta al ama* (1499), onde “no ay amor todo lo otro çessa” (COLÓN, 1989, p. 268).

Curiosamente, estes nobres sentimentos e preocupações que Colombo restringe às esferas nacionais e familiares são registrados, por ele mesmo, entre aqueles que foram excluídos do seu campo afetivo: os índios. Na *Carta a Santangel* (1493), o navegante relata o amor e o altruísmo dos habitantes do Novo Mundo na relação com os recém-chegados. É uma cordialidade semelhante à dele, tal como foi exposta no parágrafo acima; sem, contudo, ficar restrita a grupos seletos compostos por parentes e amigos: “Ellos de cosa que tengan, pidiéndogela, iamás dicen de no, antes convidan la persona con ello, y muestran tanto amor que darían los corazones” (COLÓN, 1989, p. 142). A mesma constatação já ocorre no *Diario del Primer Viaje* (1492): “Y como vido qu’el Almirante avía resçibido lo que avían levado, todos o los más de los indios dieron a correr al pueblo, que debía estar cerca, para traerle más comida y papagayos y otras cosas de lo que tenían con tan franco corazón que era maravilha” (COLÓN, 1989, p. 91). Portanto, para Colombo a evangelização, a escravidão e o pagamento de tributos são práticas válidas universalmente. Já para os nativos, de acordo com os próprios escritos colombinos, e de modo diametralmente oposto ao do Almirante, é o amor e a preocupação com o conforto material do outro que têm caráter irrestrito.

Os europeus, e não os indígenas, são também o referencial de Colombo na tomada de posse das terras descobertas. Greenblatt ressalta os atos discursivos do Almirante que nomeia, registra, declara, testemunha, proclama etc, observando de modo extremamente escrupuloso uma série de formalidades preconcebidas que não são aleatórias ou espontâneas, e sim em total conformidade com os rituais jurídicos ocidentais:

El Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo d’Escobedo escrivano de toda el armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dixo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho tomó, possession de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores, haziendo las protestaciones que se requirían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hizieron por escripto. (Colón, 1989, p. 30).

⁴⁰ Porém: “en ninguna manera lo herede [o *Mayorazgo*] mujer ninguna, salbo si aquí o en otro cabo del mundo se fallase hombre de mi linage verdadero que se hubiese llamado y llamasse él e sus antecesores de Colón”. Ibid., p. 191. Esta ressalva também aparece em seu testamento (Ibid., p. 361).

Como não é contestado⁴¹, Colombo considera absolutamente legítima sua cerimônia de posse. Obviamente, como os nativos não podiam entender a língua estrangeira, não poderiam objetar estes procedimentos legais. Logo, para Colombo, de acordo com Greenblatt, “o outro (indígena) só existe como um signo vazio, uma cifra”. Os únicos que possuem competência linguística para argüírem contra tal reivindicação colombina são os outros europeus, mas estes não estão no tempo e no lugar apropriados. Portanto, “o ritual de posse, conquanto aparentemente dirigido aos nativos, assume seu pleno sentido quando em relação com outras potências europeias, quando estas vêm a inteirar-se da descoberta”⁴².

1.1.4 – Descobertas as Índias e cristianizados os índios

Os objetivos de Colombo com relação aos povos autóctones também são incorporados em *Vigilia del Almirante* em conformidade com os documentos do Descobrimento. Pois o Almirante de Roa Bastos é igualmente favorável à escravidão universal dos nativos, e deixa isto claro a Suas Altezas:

Con pocos hombres de guarda los ternán todos sojuzgados y les farán fazer todo lo que quieran. Pueden ser muy útiles en las minas e granjerías de toda España e aún de Portugal, granjeándose con ellos muy buen preçio en reparticiones y encomiendas bajo la ley del requerimiento. Creo que haçinados en las tres naves poderé [sic] llevar 400 a 500 esclavos tomados como prisioneros de guerra, en un primer ensayo. (Roa Bastos, 2008, p. 269)

Esta meta escravocrata é expandida para o continente africano e complementada pela evangelização e pelo pagamento de tributos, duas intenções do Almirante histórico também aplicáveis a todo o Novo Mundo: “Fue entonces cuando el ligur dio a su amigo (Las Casas) el consejo de que una vez descubiertas las Indias y cristianados los indios, aprovechara la trata de esclavos negros llevándolos del Africa al mundo recién descubierto para aliviar los trabajos de los naturales” (ROA BASTOS, p. 154, grifos meus). O dominicano fictício, que, de modo semelhante ao real, vai contra tais objetivos radicais do Almirante, desaprova a ideia, salvo a proposta de converter o gentio à fé do Deus católico. Las Casas abona somente a “esclavitud teológica, más atemperada que las otras, de algún modo” (ROA BASTOS, p. 154).

Já a paga de tributos é concretizada, não ficando apenas no plano das especulações do Almirante ficcional: “La princesa Anacaona ordenó a sus servidores que depositaran los

⁴¹ “...yo fallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y d’ellas todas he tomado posesión por Sus Altezas con pregón y vanderá real estendida, y non me fue contradicho”. *Carta a Santangel* (1493), Ibid., p. 140, grifo meu.

⁴² Greenblatt, op.cit, p. 85.

tributos al pie de la Cruz fundadora. (...) Despojóse Anacaona de su diadema de oro, perlas y plumas del papagayo real e la puso suavemente al pie del palo. Las demás la imitaron” (ROA BASTOS, p. 271 e 272). Observa-se, no tratamento deste tema, a mesma mansidão dos índios registrada (ou inventada) pelo Colombo histórico e analisada acima, que possibilita ao Almirante de Roa Bastos também camuflar suas ações unilaterais e arbitrarias: “Llegaban para ponerse a nuestra entera disposición e traían los primeros tributos voluntarios” (ROA BASTOS, p. 271). Evidentemente, a expressão “a nossa inteira disposição” ainda justifica implicitamente, de modo semelhante ao “*muy mansos*” e “*tan temerosos*” dos diários, a sanha escravocrata do protagonista, mais um detalhe, portanto, em harmonia com os escritos colombinos.

1.1.5 – A proteção divina e os martírios físicos

Precedendo ou não o acúmulo de riquezas, as Sagradas Escrituras e os teólogos cristãos determinam a visão de mundo do Almirante histórico, não sendo apenas meros elementos justificadores de seus projetos escravocratas e tributários no Novo Mundo: “Lo que se haz y está para hazer diz San Agostín que ya está fecho antes de la creación del mundo” (*Carta a Diego Colombo*, 1504)⁴³. Colombo sempre encontra um meio de se proteger sob a umbrela divina. Ao perder uma nau (Santa Maria), em pleno 25 de dezembro de 1492, garante que tal desastre foi causado por Deus: “Nuestro Señor avía hecho encallar allí la nao porque hiziese allí asiento e vinieron tantas cosas a la mano, que verdaderamente no fue aquel desastre salvo gran ventura” (*Diario del Primer Viaje*, 1492)⁴⁴. Este trecho revela que para Colombo fatalidades não existem, tudo é resultado da intervenção divina e tem um significado claro. Sem praticamente dar espaço para o acaso, considera-se um predestinado, o escolhido para cumprir profecias bíblicas e para propagar a fé cristã, afinal, Ele “cual tan claro habló d’estas tierras por la boca de Isaías⁴⁵ en tantos lugares de su escriptura, afirmando que de España les sería divulgado su sancto nombre” (*Relación del Tercer Viaje*, 1498)⁴⁶.

E na terceira travessia atlântica, a prova cabal de suas convicções: Colombo passa por Cabo Verde, onde “es la gente mucho más negra” do que em Hargin”. Prossegue em direção ao sul, em uma diagonal para o oeste, e quanto mais meridional a região, mais escura a pele, pois em Serra Leoa, “es la gente negra en estrema cantidad”. Entretanto, após atravessar uma

⁴³ Colón, op.cit, p. 335.

⁴⁴ Ibid, p. 100.

⁴⁵ Os versículos IV, 05; LX, 09 e LXV, 17 dão margem a esta interpretação.

⁴⁶ Colón, op.cit, p. 203.

zona de intenso calor, em meio a raios solares que podem queimar, e perceber a estranha mudança de posição da Estrela Polar, encontra terras temperadíssimas (Ilha de Trinidad), com árvores verdes e formosas, iguais às de Valência em abril. Seus habitantes são os mais brancos que ele já viu nas Índias. São altos, com cabelos longos e lisos, gente astuta, de engenho e, diferentemente dos tainos, não são covardes⁴⁷. Não muito longe dali, segundo o Almirante, está uma fonte que sai do Paraíso Terrenal (desembocadura do delta do rio Orinoco no Atlântico) e origina os quatro principais rios do mundo: Ganges, Tigre, Eufrates e Nilo⁴⁸.

O mesmo homem que calcula a idade da Terra⁴⁹, atravessa o Mar Tenebroso, revela o mundo por inteiro, que “es poco” (*Relación del Cuarto Viaje*, 1503) e, por fim, desembarca nos Jardins Bíblicos. Mais do que descobrir uma nova rota de acesso às Índias, Colombo alcança a totalidade transcendental de modo hiperbólico, conquistando o globo e o integrando ao reino celeste. O ouro para a retomada do Santo Sepulcro “podía haver muy mayor cantidad, si Sathanás non lo esturbara en me empidir mi desiño, porque quando yo fui sacado de las Indias, tenía en filo para dar soma de oro incomparable a cuarenta mil pesos” (*Carta a Diego Colón*, 1504)⁵⁰. E também culpa seus pecados pelo fracasso material: “Sus grandes ocupaciones [dos reis] han sido causa que yo non sea agora en gran renta y este negocio en grande prosperidad (...). Algún pecado nuestro es causa d’ello” (*Carta a Fray Gaspar de Gorricio*, 1501)⁵¹. É curioso notar que, embora seja culpado pelo fracasso na busca de ouro, Satanás não inviabiliza o desembarque no Paraíso Terrenal. Talvez se opusesse à cruzada católica por ser aliado dos mouros...

Sendo assim, fica comprovado que mesmo que a realidade ainda não esteja completamente pacificada, o Almirante circunscreve quase tudo aos limites da linguagem mítica, deixando pouco espaço para o novo e para o fortuito. Para Colombo, como observa Margarita Zamora, a viagem não é apenas uma experiência concreta, um deslocamento no tempo e no espaço físicos. Ela é também um processo subjetivo e cognitivo da consciência individual do navegante, que apreende o espaço através do tempo⁵², ou seja, por meio da memória coletiva de sua civilização (escritos das autoridades clássicas e da Bíblia). Logo, a jornada, além de empírica, é também imaginária, resultante do ato de ler. Ela possui um

⁴⁷ As três citas acima in: *Ibid.*, p. 214

⁴⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁹ “Fasta agora, (siendo) el año del nacimiento de Nuestro Señor de 1481, son 1413 años. (Y desde el) comienzo fasta esta era de 1481 son 5241 años ***(mundo)***5244”. *Apostillas*, *Ibid.*, p. 14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 335.

⁵¹ *Ibid.*, p. 283.

⁵² Zamora, Margarita. *Reading Columbus*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 99 e 100.

significado simbólico, espiritual, dentro do referencial epistemológico de Colombo, a partir do qual é desenvolvida uma hermenêutica para as novas terras encontradas. Em outras palavras, Colombo interpreta o Novo Mundo de acordo com o legado cultural do Velho Mundo, sem perceber sua ignorância absoluta com relação à geografia e às organizações político-sociais das regiões descobertas. Ele, aliás, de modo paradoxal e simultâneo, atinge “a plenitude da compreensão filosófica”⁵³ e também a plenitude da revelação divina:

Yo no hallo ni jamás e hallado escriptura de latinos ni de griegos que certificadamente diga al, sino en este mundo, del Paraíso Terrenal, ni e visto en ningún mapamundo, salvo situado con autoridad de argumento. (...) creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina. (...) porqu’el sitio es conforme a la opinión d’estos sanctos e sacros theólogos. Y asimismo las señales son muy conformes,... (Colón, 1989, p. 215-216).

Zamora também constata que a inter-relação entre profano e sagrado, aspecto importante da Idade Média, também aparece em Colombo em conexão com o tema do Paraíso Terrenal. A pesquisadora argumenta que o termo *negocio*, utilizado pelo navegante para se referir à empresa, refere-se tanto à dimensão espiritual do projeto (*negotium crucis*) quanto aos objetivos mercantis. Pois já nas Sagradas Escrituras, o Paraíso reúne em si ambas polaridades:

This association is found already in the earliest articulation of Judeo-Christian geography in Gênesis 2:10–12, where the great river that nourishes the bountiful Garden of Eden is also the source of the river Pison, which encircles the gold-bearing land of Havilah “and the gold of that land is good”. (Zamora, 1993, p. 136)

Colombo, portanto, combina dois tipos antagônicos de viagem cíclica: a peregrinação, prática essencialmente hermenêutica, jornada espiritual cujo propósito é a descoberta pessoal do significado sagrado do espaço; e a exploração, de natureza secular e pragmática, relacionada à busca de novos mercados e lucros.

E ao atingir o Paraíso Terrenal, além de encontrar o sentido total da vida, a perfeita harmonia entre o material e o transcendental, a partir do mito cristão, Colombo, o predestinado, abre caminho para a superação da trágica condição cristã estabelecida após a expulsão de Adão e Eva, que, ao serem desterrados, foram obrigados a viver em um mundo hostil e com a alma separada do corpo. Logo, encontrar este local bíblico significa, em termos de peregrinação, a superação desta cisão; e, em termos de exploração, uma possibilidade concreta de se obter grandes quantidades de ouro para financiar missões capazes de converter milhares de almas ao cristianismo e cruzadas para a libertação do Santo Sepulcro. Estas

⁵³ Greenblatt, op.cit., p. 110.

operações, segundo Zamora respondem ao anseio milenarista cristão de fim do mundo e de restauração concomitante da integridade humana anterior à expulsão do Paraíso, anseio este intrinsecamente presente na alma do Almirante histórico⁵⁴.

Com suas ações sempre coordenadas ao espírito, Colombo não se permite perambular aleatoriamente, sem finalidade e significado, ao longo de suas viagens. Há ainda a pressão do tempo: tem que encontrar logo o ouro prometido para justificar a empresa aos Reis Católicos. E se perder muitos dias em excursões exploratórias, os mantimentos para os colonos da Espanhola vão se deteriorar. Isto explica a pressa e o constante foco nas metas principais.

Todorov, entretanto, aponta um traço moderno do descobridor: “ele parece encontrar na descoberta da natureza, atividade à qual ele se adapta melhor, um prazer que faz com que esta atividade se baste. Ela já não tem a mínima utilidade, e o meio torna-se fim”⁵⁵. Isto pode ser comprovado no *Diario del Primer Viaje* (1492): “no quiso ir a tierra a surgir (...), porque se detenía más de lo que quería por el apetito y delectación que tenía y resçebía de ver y mirar la hermosura y frescura de aquellas tierras dondequiera entrava”⁵⁶.

Contrariamente ao fortuito, que se manifesta raramente nas ações e nos pensamentos de Colombo, os sofrimentos físicos são quase tão constantes em seus textos quanto à completude essencial. Na descrição de seus tormentos, valoriza seus trabalhos e privações em prol das Altezas Sereníssimas e da cristandade: “qu’el viaje que yo fui a descubrir la tierra firme estoviese treinta y tres días sin concebir sueño y estoviese tanto tiempo sin vista, non se me dañaron los ojos ni se me rompieron de sangre y con tantos dolores como agora” (*Relación del Tercer Viaje*, 1498)⁵⁷. Na *Relación del Cuarto Viaje* (1503): “Allí se me resfrecó del mar la llaga”⁵⁸, Nueve días anduve perdido sin esperanza de vida. (...) yo muy solo de fuera en tan brava costa, con fuerte febre; en tanta fadiga la esperanza de escapar era muerta”⁵⁹. Mas sua fé é indestrutível, tanto que o almirante, neste mesmo documento, ouve a já mencionada voz piedosa lhe dizer: “¿quién te ha afligido tanto y tantas vezes: Dios o el mundo? Los privilegios y promesas que da Dios no las quebranta, ni dice, después de aver recibido el servicio, que su intención no era esta y que se entiende de otra manera, ni da martirios por dar color a la fuerza”⁶⁰.

⁵⁴ Zamora, Margarita, op.cit., p. 137.

⁵⁵ Todorov, Zvetan, *A descoberta de América*, 1993, p. 12.

⁵⁶ Colón, op.cit., p. 65.

⁵⁷ Ibid., p. 210.

⁵⁸ Las casas diz que Colombo tinha gota, mas não fala de nenhuma ferida (nota de Consuelo Varela). Ibid., p. 320.

⁵⁹ Colón, Ibid., p. 322.

⁶⁰ Colón, Ibid. p. 323.

Mesmo depois de passar por infinitas fadigas⁶¹, dores, febres, de sofrer dos olhos, de outras doenças, e de tantas falsas promessas, o Almirante vai a Valladolid tentar uma audiência com os reis. Em carta a Diego, diz: “Bien que esta mi enfermedad me tribule tanto, todavía adereço mí ida”, (COLÓN, 1989, p. 337). Afinal, “La sancta Trinidad movió a Vuestras Altezas a esta empresa de las Indias y por su infinita bondad hizo a mí mensajero d’ello” (COLÓN, 1989, p. 210). Nestas terras, o mensageiro encontra “una isla al Leste que se llamava Guarionex, y otras que se llamavan Macorix y Mayonic y Fuma y Çibao y Coroay, en las cuales avía infinito oro” (COLÓN, 1989, p. 103). Portanto, para Colombo, há outras infinitudes, não somente a espacial⁶²; e elas, de fato, complementam-se.

1.1.6 – *Christo Ferens* e as gretas do seu sofrimento

Esta idiossincrática integração entre totalidade mítica e sofrimento carnal também está presente em *Vigilia del Almirante* de modo que os textos colombinos ressoem pelo romance. Na Parte I – Cuenta el Almirante, as naus estão encalhadas sobre um podredouro de algas. Na cabeça de Juan Zumbado, um homem preguiçoso que perdeu seu nariz por ter roubado alguns maravedis, move-se uma camada de piolhos duros e miúdos. Está congelado, em “una entera falta de circulación de la vida” (ROA BASTOS, 2008, p. 24). Já morreu, mas pensa que ainda vive, pois lembra de sua vida passada em um turbilhão vertiginoso de imagens. A tripulação, composta de desnarigados e desorelhados, “carne de presidio”, definha nesta situação estática, sem poder suprimir a angústia por meio da ação. É um tipo de “sufrimiento frío y sin imágenes” (ROA BASTOS, 2008, p. 24). O Almirante tem a sensação de que sangue escorre de seus olhos, descendo pela pele. Mas mesmo assim afirma: “Voy tan seguro de mí, tan centrada el alma en su eje, que no puedo detenerme a pensar lo peor donde otros imaginan que ya se están hundiendo. Siempre hay un camino mientras existe un pequeño deseo de delirio. Llevo encendida en mí la candela lejana” (ROA BASTOS, 2008, p. 19 e 20).

Com a chama da fé cristã perpetuamente acesa em seu coração, ele, *Christum Ferens*, o Portador de Cristo, ou mais humilde, *Christo Ferens*, “el que lleva para Cristo” (ROA BASTOS, 2008, p. 48), segue pelas paragens infinitas que “ha empezado a poner sus huevos en el ánimo de la gente” (ROA BASTOS, 2008, p. 20). Conforme avança no tempo e no

⁶¹ “Digo de mi viaje que en mil papeles no cabría a recontar as asperezas de las tormentas y inconvenientes que yo e pasado...” *Carta a Nicolás de Ovando* (1504), Ibid., p. 331.

⁶² “...la tierra que nuevamente dio Dios este viaje a Vuestras Altezas, la cual se deve creer que es infinita...” *Fragmento de carta escrita a los Reyes* (1498-1500). Ibid., p. 245.

espaço novo, em direção ao futuro, permanece no passado, firme no terreno antigo e imutável das Sagradas Escrituras, afinal: “Sólo avanzando hacia atrás se puede llegar al futuro. El tiempo también es esférico. No se deve deleznar lo deleznable” (ROA BASTOS, 2008, p 21). E: “El giro circular del tiempo transcurre a contratiempo. La rotación de los años tenuemente retrocede. El universo es divisible en grados de latitudes y longitudes, de cero a lo peor. Es infinito porque es circular. Gira sobre sí mismo dando la sensación de que recula” (ROA BASTOS, 2008, p. 23).

Portanto, o herói de Roa Bastos percebe a realidade de modo cíclico graças à linguagem mítica das Sagradas Escrituras, ele pisa no solo de um continente absolutamente desconhecido para os europeus, inaugurando uma era completamente nova na história da humanidade, e, paradoxalmente, seu espírito recua para o terreno milenar da Bíblia, projetando-o sobre o Novo Mundo, transformando o presente e o futuro em passado, e deste modo concluindo uma jornada interior que é um circuito circular fechado. Nesta operação, ele harmoniza o material com o transcendental, apossando-se das infinitudes espaciais e temporais. É Almirante do Mar Oceano, Governador-geral e Vice-rei das terras encontradas, e é também eterno: como Portador de Cristo e predestinado das profecias de Esdras e Isaías, cabe-lhe um lugar no reino de Deus:

Soy un predestinado, un elegido de Dios. (...) En este caso debo considerar las innumerables vicisitudes a que soy sometido como el camino iniciático de los elegidos que deben atravesar forzosamente las pruebas de su enriquecimiento y purificación espiritual antes de llegar al estado de santidad interior, de purificación, de glorificación, que sirva a la causa de la mayor gloria de Dios y de los hombres. (Roa Bastos, 2008, p. 95)

Esta completude essencial do Almirante, ao viver sua vigília dentro do sonho mítico, retrocedendo para as narrativas milenares bíblicas e vivendo-as no presente, é reiterada em outras passagens do romance⁶³. E ela atinge seu paroxismo em um movimento duplo em que, sem se desvincular dos martírios físicos, passa de predestinado a autor de profecias, incorporando o mito taino ao imaginário católico, uma peculiaridade do Almirante de Roa Bastos que já configura uma subversão da essência do Colombo histórico:

⁶³ “Todo es remembranza. No se inventa nada. (...) Todo es real. Lo irreal sólo es defecto de la mala memoria” (que não lembra o mito explicador de determinada irrealidade, tornando-a real), in: Parte III – Del Libro de navegación, Ibid., p. 38. “Un peregrino, un mendigo, él más despreciable (como sempre, a penúria física e falsa humildade características do Colombo histórico), es necesariamente un ser bifronte que mira hacia el pasado y hacia el porvenir, confundiéndolos a veces. De hecho siempre se confunden. Soy este peregrino bifronte” (Parte XIII – Hacia el Oriente, Ibid., p. 95, grifo meu). “El sueño (ou seja, um mito) es más fuerte que la experiencia y la incluye” (Parte XVIII – Cábala, Ibid., p. 126). “Él sabía ahora que la extrema condensación de un pensamiento (expresso em uma profecia, por exemplo) era ya casi el porvenir” (Parte XXII – Amadis, Palmerines y Esplandianes, Ibid., p. 154).

La pierna acapara todo el sufrimiento del cuerpo para sí. Es un dolor en grietas que me atormenta día y noche. Pero sólo la pierna. Concentrado en la uña del pulgar es cuando el dolor ataca más rudo. La uña entonces ya no está en el pie sino clavada en algún lóbulo del cerebro. (...) Mi enfermedad del ánimo es ver lo que va a pasar. (...) En estas ocasiones veo claramente el futuro como si ya estuviera en él, e incluso como si ya lo hubiera pasado. Porque en realidad siento que todo lo que me va a pasar ya es pasado y crece desde dentro de mí como una gran semilla. (...) Por eso ayuno, como los cemíes, que lo hacen para tener más claras las visiones, según también me reveló el Piloto. (...) – ¡Pero eso es don de profecía! – se santiguó fray Buriel –. ¡Eso solamente Dios Nuestro Señor! ¡Hacer profecías es mortal sacrilegio! (Roa Bastos, 2008, p. 197 e 1980)

O completo encerramento na linguagem mítica do Almirante de Roa Bastos é metaforizado na areia. Para ele, este mineral é o símbolo da predestinação (Parte XVI – El pezón de la pera), pois o universo sempre recua, remontando em direção às origens, da mesma forma que as estruturas mentais do Almirante recuam para as origens cristãs (profecias de Esdras e Isaías, cujas palavras confirmam sua própria predestinação), e como o universo é formado por minúsculas partículas, como grãos de areia, surge a associação entre areia e a predestinação. Nunca se esqueceu das palavras do *signore* Vittorio, velho mestre da escola de Nervi:

Vivimos – decía con una voz que parecía venir de lejos como entre las resonancias de un acueducto – en un universo donde todo remonta hacia atrás, hacia las fuentes, y no hacia adelante como se suele creer. Vivimos – decía – en un universo que se divide constantemente en infinitas partículas. Cada uno de los astros, las estrellas, los seres humanos, las plantas los animales, todo lo que vive tiene la suya pero no puede sacarla de su lugar. (Roa Bastos, 2008, p. 117)

1.2 – A SUBVERSÃO DOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS

1.2.1 – O Cavaleiro Navegante e o Engenhoso Fidalgo

Os desajustes entre texto tomado não como criação linguística humana, mas como verdade absoluta, e projetado sobre a experiência concreta, que não se acomoda nos limites deste texto, é justamente um ponto em comum entre as subjetividades do Colombo histórico e de D. Quixote. O manchego cervantino, graças à excessiva leitura de novelas da cavalaria, vive de acordo com uma ideia fixa, na ilusão de que ele é um cavaleiro andante dos tempos medievais, perambulando pela Espanha medieval, e não um fidalgo empobrecido de finais do século XVI. Como observa Auerbach, muitos episódios de *D. Quixote* representam o embate

entre esta ilusão do protagonista com uma realidade cotidiana e oposta a esta ilusão. Contudo, é somente nos últimos capítulos, momento antes de sua morte, que D. Quixote, gravemente doente, liberta-se desta ilusão, recupera sua lucidez, dita seu testamento e morre. Ao longo do romance, sempre que o pensamento obsessivo corre o risco de ser completamente desmantelado pela realidade, o engenhoso fidalgo encontra uma saída na sua própria ideia fixa, “que o livra tanto do desespero quanto da cura”. É o que acontece, por exemplo, no episódio da Dulcinéia encantada, trecho abordado por Auerbach em sua *Mimesis*.

Na impossibilidade de encontrar a dama imaginária, pois seu amo o enviou a Toboso para procurar Dulcinéia e anunciar-lhe uma visita, Sancho decide enganar seu amo, e o leva ao encontro de três lavradoras feias, montadas em burros, descrevendo-as como sendo a bela Dulcinéia e duas de suas damas. D. Quixote só vê a realidade dura e crua, mas mesmo assim, como sempre (exceto no final), encontra uma forma de continuar na realidade imaginária criada por suas leituras: “Dulcinéia está encantada. Esta saída encontra-se em todos os casos tão logo a situação exterior se coloca em contraste invencível com a ilusão; permite a Dom Quixote conservar a atitude do nobre e invencível herói, perseguido por um mago poderoso e invejoso da sua fama”⁶⁴. Ou seja, o simulacro criado por Sancho e a interpretação de que a feiúra e a vulgaridade da nobre Dulcinéia foram causadas por tal bruxo mantêm D. Quixote “firmemente preso à sua ilusão”.

De modo análogo, como já exposto acima, o Colombo histórico também vive sob o domínio de ideias fixas concebidas a partir de suas leituras sagradas e seculares. Morre em 1506 acreditando ter chegado na Ásia de Marco Pólo e que é um predestinado, o escolhido por Deus para levar Sua palavra a estes confins, bem como para descobrir o Paraíso Terrenal e reconquistar Jerusalém. Sua fé em Deus é inquebrantável, pois em 1504, esgotado pelas inúmeras fadigas e incontáveis decepções, tentando desesperadamente uma audiência com os reis, termina uma carta a seu filho com as seguintes palavras: “Nuestro Señor te aya en su guardia”⁶⁵.

Tal aspecto é incorporado na *Vigilia del Almirante* como exposto no item anterior, e revela aí uma tentativa de aproximar o Almirante da experiência do homem da epopeia, do grego antigo, tal como a descreve Georg Lukács, cuja alma e cujo ato, por meio do texto mítico, estão completamente integrados ao reino transcendental. Ele não tem dúvidas, sua realidade é completamente explicada e confinada no interior da linguagem mítica, em seus aspectos materiais e essenciais, conquistando assim o sentido pleno da existência ou

⁶⁴ Auerbach, Erich, *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 304.

⁶⁵ Colón, op.cit., p. 346.

“totalidade extensiva da vida” sem haver espaço para elucubrações filosóficas: “o grego (da epopeia) conhece somente respostas, mas nenhuma pergunta, somente soluções (mesmo que enigmáticas), mas nenhum enigma, somente formas, mas nenhum caos”⁶⁶. Obviamente, a totalidade transcendental do Colombo histórico é a cristã-medieval, católica, a mesma de Dante, que, de acordo com Lukács, restabeleceu o sentido existencial perdido no mundo grego com o surgimento da filosofia:

Em Giotto e Dante, em Wolfram de Eschenbach e Pisano, em São Tomás e São Francisco o mundo voltou a ser uma circunferência perfeita, abarcável com a vista, uma totalidade: o abismo perdeu o perigo das profundezas efetivas, mas todas as suas trevas, sem nada perder da luz sombria, tornaram-se pura superfície e assim se inseriram à vontade numa unidade integrada de cores. (Lukács, 2003, p. 35)⁶⁷.

Logo, o ponto em comum entre o Almirante real e o personagem cervantino é justamente a impossibilidade de viver esta totalidade, havendo uma profunda desarmonia entre seus textos e a realidade sobre a qual eles são projetados⁶⁸. Sendo que, no caso de Colombo, a ilusão de integração perfeita entre o sensível e o metafísico é mantida culpando Satanás ou seus pecados pelas incongruências entre mito e acontecimentos concretos. Já em *D. Quixote*, os simulacros realizados por Sancho e por outros personagens, ao lado da suposta ação do mago encantador garantem que o fidalgo não perceba tal cisão. Ou seja, ambos

⁶⁶ Lukács, Georg, *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 27. Diferentemente da epopeia, a tragédia grega tem como um de seus princípios a desarmonia entre vida e essência. A destruição do puro sentido existencial impõe aos heróis trágicos incertezas transcendentais que Ulisses não tem. “O mundo da epopeia responde a pergunta: como pode a vida tornar-se essencial? (...) Somente quando a tragédia respondeu (...) à pergunta de como a essência pode tornar-se viva, tomou-se consciência de que a vida como ela é (...) perdera a imanência de essência”. Ibid., p. 31 e 32. E “esse subsolo problemático da tragédia também só se torna evidente, só se torna um problema, na filosofia: apenas quando a essência, completamente afastada da vida, tornou-se a única realidade absolutamente transcendental...” Ibid. 32. Desde modo, surge o “novo homem de Platão, o sábio, (...), o último tipo humano, e seu mundo é última configuração paradigmática da vida que foi dada ao espírito grego”. Ibid., 33

⁶⁷ Esta totalidade extensiva da vida também pode ser encontrada entre os povos do Novo Mundo. Todorov observa que na mentalidade cíclica e finalista dos astecas, por exemplo, não há espaço para novidades, para diferenças, tudo dever ser encerrado dentro da linguagem mítica, que no caso dos astecas não é verbal e sim imagética. Se galeões espanhóis ancoram na costa mexicana, é necessário fabricar uma profecia *a posteriori*. Montezuma então procura Quilaztli, profundo conhecedor das tradições e dos livros pintados. E o velho, sem saber da chegada dos estrangeiros, lhe mostra um desenho muito antigo, herança dos seus antepassados, representando barcos e homens brancos, montados em cavalos e águias... Todorov, op. cit., p. 83.

⁶⁸ Se os desajustes entre vida e palavra na experiência de D. Quixote, diferentemente da de Colombo, não são provenientes das inadequações de um texto mítico (a Bíblia, por exemplo) à nova realidade, mas de escrituras ficcionais, das novelas de cavalarias lidas e tomadas como modelos exemplares, pode ser que Cervantes, ao invés de problematizar diretamente as fissuras na alma cristã do Ocidente, criou uma metáfora perfeita para esta transição histórica do medieval para o moderno, e que é a mesma transição que gera as contradições colombinas. Dotado de um irreverente senso de humor, mas vivendo sob a pesada censura da Igreja, talvez esta tenha sido a única maneira encontrada pelo manco de Lepanto para criticar as limitações e decadência do mito cristão (ou suas profundas transformações sofridas com o aparecimento do capital), ainda que de modo extremamente indireto, quase imperceptível aos seus contemporâneos, evitando desta forma qualquer tipo de punição eclesiástica. Transgressor ou não, involuntário ou não, o texto cervantino possibilita tais interpretações, ratificando sua complexa abordagem da ruptura entre real e ideal mediada pela linguagem.

recorrem novamente a construções linguísticas (Satanás, pecado e mago), para permanecerem sob a umbrela de suas leituras.

Lukács denomina esta separação entre homem e mundo de “desterro transcendental” e a considera uma característica definidora do romance, gênero de heróis problemáticos, habitantes da disjunção entre vida terrena e pátria transcendental, para quem o sentido da vida está oculto ou perdido: “O romance é a forma da virilidade madura: isso significa que a completude de seu mundo, sob a perspectiva objetiva, é uma imperfeição, e em termos de experiência subjetiva uma resignação”⁶⁹. E o gênero romance se consolida como expressão literária precisamente com *D. Quixote*, captando as dilacerações de uma época transitória: de um lado o passado de Dante, medieval, fechado na totalidade extensiva do mito cristão; de outro, o futuro moderno pautado pelo capital em ascensão, o “deus estranho” que, segundo Marx (nota 13), ao assumir a forma do sistema colonial, um belo dia, com um chute e um empurrão, expulsou os velhos ídolos do altar europeu:

Assim, este primeiro grande romance da literatura mundial situa-se no início da época em que o deus do cristianismo começa a deixar o mundo; em que o homem torna-se solitário e é capaz de encontrar o sentido e a substância apenas em sua alma, nunca aclimatada em pátria alguma; (...). É o período do demonismo à solta, período de grande confusão de valores num sistema axiológico ainda em vigência. E Cervantes, o cristão devoto e o patriota ingenuamente leal, atingiu, pela configuração, a mais profunda essência desta problemática demoníaca: que o mais puro heroísmo tem de tornar-se grotesco e que a fé mais arraigada tem de tornar-se loucura quando os caminhos para uma pátria transcendental tornaram-se intransitáveis. (Lukács, 2003, p. 106 e 107)

Como semelhante desterro transcendental foi sofrido por Colombo, nesta mesma época conturbada de profundas transformações, cem anos antes da criação cervantina, o paralelo entre o navegante e D. Quixote é plausível, e já foi realizado por outros autores, antes de Roa Bastos: “Qual um Dom Quixote atrasado de vários séculos em relação ao seu tempo, Colombo queria partir em cruzada e liberar Jerusalém!”⁷⁰. E em Carpentier:

Cuando me culparon de amancebamiento por no haber llebado al altar a mi Beatriz, a quien tanto quise, dejando mi simiente en su propicia aradura, no entendían esos feroces observantes del canon reunidos para condenarme, clérigos helados, vaticanos de prebenda y poltrona, puestos ante mí como sí estuviesen sentados a la derecha de Dios para juzgar a los hombres, que yo, como los magnánimos varones de la Andante Caballería [¿y qué fui yo, sino un Andante

⁶⁹ Lukács, op.cit., p. 71.

⁷⁰ Todorov, op.cit., p. 107. É importante pensar que *A conquista da América* foi publicada pela primeira vez em 1982.

Caballero del Mar?] tuve por Dama a quién jamás traicioné en espíritu,...(Carpentier, 2008, p. 348)⁷¹

Em *Vigilia del Almirante*, são várias as citações diretas de *D. Quixote* assim como os paralelos entre o fidalgo e o Almirante; eis uma passagem como exemplo, no capítulo intitulado “El caballero de la triste figura”:

Cien años después vendría el *Quijote*. Pero el futuro Almirante ya lo había presentido con esa especie de premonición absorta que los héroes sonados inspiran a sus lectores ingenuos y alucinados y los impulsan a imitarlos. (...) El Caballero de la Triste Figura pudo tal vez ser imitado un siglo antes por el Caballero Navegante y ser éste su más notable antecesor. (Roa Bastos, 2008, p. 171)

Entretanto, neste estudo, que tematiza como o romance em questão aborda o motivo da linguagem capaz de sair de seus limites discursivos e interferir diretamente na experiência concreta, e neste capítulo inteiramente voltado para as características do Almirante de Roa Bastos, interessa como o autor paraguaio, ao perceber que ambos personagens projetam suas referências bibliográficas sob uma realidade inadequada a elas⁷², subverte a psicologia do Almirante histórico, conectando seu personagem ao de Cervantes. Tal subversão consiste em fazer o protagonista do romance aceitar sua condição de desabrigado transcendental, de abandonado por Deus (sem, contudo, duvidar da existência Dele), e, simultaneamente, estender seu amor e compaixão, sempre restritos a parentes e pessoas próximas, aos povos do Novo Mundo, operações estas jamais efetivadas pelo Colombo real, e que o Almirante de Roa Bastos realiza na última parte do romance, quando dita a nova versão do seu testamento. Como já foi assinalado, a cena é uma clara paródia do último capítulo de *D. Quixote*.

Uma segunda subversão dos textos de Colombo consiste na tomada de consciência por parte do Almirante de Roa Bastos, em várias passagens ao longo da obra, das limitações da linguagem como elemento definidor e explicador da complexidade do mundo, acompanhada de uma sensação de vazio existencial, de relativa perda de fé. Logo, este Almirante ficcional, ao contrário do manchego cervantino, não permanece o tempo todo na ideia fixa para somente no leito de morte recobrar sua lucidez. E estes momentos de lucidez são contrapostos às passagens já analisadas acima em que o personagem, tal como o Colombo

⁷¹ Em nota nesta edição, Raquel Arias Careaga registra que a comparação entre Colombo e o personagem de Cervantes não é uma ideia original de Carpentier, pois é a metáfora utilizada por Salvador Madariaga em seu volumoso estudo sobre o descobridor.

⁷² “...se atraca día y noche con la lectura de los libros de navegadores y exploradores, los Amadis, Esplandianes, Palmerines y Doce Pares de Mar, (...). Éstos son para él los Caballeros Navegantes. Sin sus salidas al mundo de la aventura, el mundo real no habría sido conocido y él no estaría navegando por el Mar Tenebroso. (...) Asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad todo el aparato de aquellas sonadas invenciones, que para él no había otra historia más cierta en el mundo. Podría decirse que enloqueció de oír y leer historias contadas por otros...” (Parte XXII – Amadis, Palmerines y Esplandianes; Roa Bastos, op. cit, p. 149 e 150).

histórico, vive o pleno sentido da vida a partir do discurso mítico cristão, deste embate se origina a síntese da última parte de *Vigilia del Almirante*.

1.2.2 – A consciência do desterro transcendental

Da mesma forma que a areia metaforiza para o Almirante de Roa Bastos a predestinação e, portanto, o discurso mítico, ele também vê neste minério o símbolo da degradação universal do tempo, “al medir las horas con el caer de sus partículas” e do espaço, “como producto de la desintegración de la tierra y del mar”. Ela ainda é “símbolo del poder que sólo puede reinar sobre la división y desintegración de los súbditos convertidos en partículas dóciles” (Esta e as duas citas anteriores: ROA BASTOS, 2008, p. 116). Durante o motim, ele percebe que o relógio de areia e a clepsidra marcam tempos diferentes. Um grão maior obstruiu o fluxo na ampulheta, interrompendo a contagem das horas. Neste momento, o Almirante recorda dos sonhos com o areal em que se senta em uma cadeira de ouro, como o Menino Jesus. Mas, logo em seguida, sente-se disperso no tempo e no espaço: “Es una sensación que tengo a veces de girar en el vacío; de estar en todas partes y en ninguna, en un lugar que se llevó su lugar a otro lugar, flotando en un líquido placentario ilimitado como el mar” (ROA BASTOS, 2008, p. 112).

A busca frenética por ouro do Colombo histórico, que quase não tem tempo para saciar seu apetite de “ver y mirar la hermosura y frescura de aquellas tierras dondequiera entrava”(COLÓN, 1989, p. 65) termina na total paralisia do leito de morte, situação em que: “Lo real y lo irreal cambian continuamente de lugar [antes o irreal não existia, era só defeito da má memória, e é na memória que o mito se perpetua]. Por momentos se mezclan y engañan. Nos vuelven seres ficticios que creen que no lo son [exatamente como o mito: ficção que se torna verdade]. Recordar es retroceder, desnacer [e não mais viver a plenitude do sentido existencial], meter la cabeza en el útero materno, a contravida” (ROA BASTOS, 2008, p. 23).

Este trecho atesta que para o protagonista, em seus derradeiros momentos, já não existe mais o abrigo seguro na fé cristã. Neste retorno à contravida, para o útero materno, seu destino é ficar cada vez mais diminuto, chegando à condição de feto, e depois; reduzir-se a pequenas partículas (células, semelhante a grãos de areia), até desaparecer de vez, deixando

apenas sua ausência⁷³. É ele quem acaba no “nadir do puro nada”, e não os mexeriqueiros de plantão que pululam na corte (ROA BASTOS, 2008, p. 183). A eternidade o encobre da mesma maneira que encobriu seu tio, o corsário francês Guillaume de Casenove (*Colombo, o Velho*), cujo cadáver é saqueado pelo futuro Almirante:

La eternidad há caído de golpe sobre él. [...] Ya no puede recordar nada porque la eternidad no tiene memoria. La temida muerte no es más que este mudo e insensible despojo. En lugar de temerla, los seres humanos deberíamos desear y amar la muerte puesto que su delgadísima frontera nos separa para siempre de la cruel obsesión de recordar y de soñar [ou seja, da cruel obsessão de recordar o mito e viver dentro dele]. (Roa Bastos, 2008, p. 128 e 129)

Esta não é mais a eternidade em que “flotan las Escrituras con las páginas alborotadas por los aquilones de las edades” (ROA BASTOS, 2008, p. 132).

É também no convento de Valladolid, em seus instantes finais, que o lígure, com seus títulos em suspenso (Parte XIII – *Hacia el Oriente*), relembra outra situação de paralisia: a das naus sobre o podredouro de ervas⁷⁴. Embora tenha dito que estava seguro de si mesmo neste momento da primeira viagem, com a alma centrada em seu eixo, crendo sempre haver um caminho quando existe um pequeno desejo de delírio, o Almirante já dá mostras de sua lucidez com relação às limitações da linguagem mítica: “En estos casos no sirve de mucho recordar. El pasado remonta sobre sí mismo y da al ánima, a la memoria, incluso al estado cadavérico del cuerpo, la menguada ilusión de una resurrección” (ROA BASTOS, 1992, p. 23). Ou seja, de nada serve retroceder ao terreno da linguagem mítica, que é uma forma de recordação. Nesta hora, o mito é apenas um passado que remonta sobre si mesmo, sem o poder de conferir ao personagem a totalidade extensiva da vida. E esta consciência das limitações da linguagem continua se manifestando ao longo do romance: “Hay miles y miles de millones de estrellas en el cielo de la noche. Algo quieren decir, algo dicen, en un language desconocido e indescifrable. Es el libro más inmenso que se ha escrito desde la creación. Es el Libro verdaderamente sagrado pues lo escribió el mismo Dios” (ROA

⁷³ Em *Vigilia del Almirante*, a denominação *Gran Ausente* pode valer tanto para este desaparecimento absoluto do herói desabrigado quanto para o desaparecimento de sua individualidade, soterrada pelas referências bibliográficas sagradas e científicas, bem como para sua ausência nos locais onde pretendia chegar e nunca chegou (o Oriente) e no novo continente, região em que nunca acreditou ter chegado: “A más de un milenio y medio del vaticinio de Sêneca, el Almirante es Jasón pero también Tifis. O por lo menos se toma por ellos, o los toma como alegoría del viaje en el descubrimiento y conquista del Orbe Nuevo, del Vellochino de Oro de la edad moderna. (...) Creerá hasta el último suspiro que ha llegado hasta las tierras fabulosas de Cathay y del Cipango, a los dominios del rey Salomón y de la reina de Saba, a los reinos de Tarsis y de Ofir. Estos eran el destino real de su viaje, destino al que el Gran Ausente jamás llegó. (...) Su destino es saber y no saber. Descubrir y enconbrir” (Parte XXIII – *Cuenta el narrador El marinero Tifis*, Ibid., p. 159, 160 e 161).

⁷⁴ O motivo do leito de morte, presente na primeira e última parte do romance (somado ao tom confessional da voz do Almirante), possibilita a interpretação de que toda a fala do protagonista é uma longa rememoração de sua vida.

BASTOS, 2008, p. 28); e não a Bíblia, criação humana, cultural e não natural: “La Letra se ha hecho para mentir. Cristaliza en la tinta la parte oscura de la verdad, la infinitud del universo en unas decenas de caracteres cuyas posibilidades combinatorias son muy limitadas” (ROA BASTOS, 2008, p. 182).

Sobre o Mar de Sargaços, ele vê um arco de pássaros que se dissolve em duas raias escuras, como “un rasgón en la sombra del tiempo, en el astroso trasero del cielo” (ROA BASTOS, 2008, p. 19). Um prenúncio das cisões que ocorrerão em sua alma.

1.2.3 – O testamento do Almirante de Roa Bastos

Deste modo, fica comprovado que em *Vigilia del Almirante* são incorporadas, de forma semelhante a como aparecem nos documentos históricos, três características essenciais dos textos colombinos: a impossibilidade de se definir qual é a exata hierarquia de valores entre matéria e espírito para o Colombo histórico; a escravidão, a evangelização e o pagamento de tributos válidos universalmente para os povos autóctones e a progressão espaço-temporal (viagem em direção ao novo) acompanhada do imutável (proteção mítica), em meio aos sofrimentos físicos. Sendo que, de forma justaposta a estas peculiaridades do Almirante histórico, o romance explora a inversão da terceira: paralisia espaço-temporal (podredouro de ervas), dilaceração do abrigo transcendental e inanição física (leito de morte).

Tal embate dialético origina a síntese desta ‘reconstrução-desconstrução’ de Cristóvão Colombo, que pode ser resumida a partir das últimas palavras do Almirante, ditadas a um escrvão⁷⁵ na forma de um testamento, parodiando a cena final de *D. Quixote* (ROA BASTOS, 2008, p. 314): 1 – Abre mão de todos seus títulos, sejam eles outorgados, suspensos ou retirados, e de todas as mandas anteriores, salvo aquelas do “Albacea inmortal y todopoderoso, que es Dios mismo”. 2 – Ordena que suas terras e posses, recompensa de um descobrimento não realizado por ele, sejam devolvidas a seus proprietários “genuinos y originarios (respéteseme el pleonismo, que no es tal, señor escribano)”. E que sejam reparados, material e espiritualmente, os danos e o holocausto de mais de cem milhões de índios, aos sobreviventes e descendentes. 3 – Não se considera mais o Portador de Cristo, mas sim o abandonado por Cristo. Na incapacidade física de estampar sua assinatura legal e religiosa (Chisto Ferens), imprime no pergaminho as pontas de seus dedos molhadas na

⁷⁵ Antes, o Almirante moribundo pede ao escrvão que abra o “almario, no de alma sino de cosas” (Parte LIII – Las Cuentas Claras, Ibid., p. 313), pegue o antigo testamento (viciado e inútil) e o queime.

umidade sanguinolenta que mana de seus olhos, firmando o “postrero título de la definitiva desposesión que él se otorgaba a sí y a sus herederos”.

Pode-se concluir que Roa Bastos, nesta parte final da *Vigilia del Almirante*, ratifica a condição de desterrado transcendental do seu Almirante, subvertendo a completude dos escritos históricos. Outra subversão é a universalização da compaixão e do altruísmo de Cristóvão Colombo. Tais qualidades, sempre restritas a círculos fechados em seus textos, são estendidas para todos habitantes do Novo Mundo. Eles não devem ser catequizados e escravizados, mas sim ressarcidos em seus prejuízos. Por fim, é válido ressaltar que, apesar da indiscutível visão materialista do autor paraguaio, os complexos entrelaçamentos entre fé e bens terrenos em Colombo não são reduzidos por uma crítica unilateral. Embora o protagonista abra mão de suas riquezas concretas e acabe completamente desprotegido por Deus, isto não significa que Ele não exista. Ao contrário, não só existe como o único testamento válido é o Dele. Logo, reforça-se mais uma vez que, para este Almirante fictício, a religião cristã não é apenas um argumento hipócrita, viabilizador de projetos mercantis. Além disso, as indenizações aos povos autóctones, desenraizados de sua fé pela evangelização, devem cobrir também estes danos espirituais. Ou seja, para o lígure de Roa Bastos, diferentemente do Colombo histórico, não é o catolicismo que tem caráter geral e absoluto, mas sim a liberdade de culto.

Portanto, fica claro que Roa Bastos não glorifica o genovês tal como fazem seus panegiristas, nem sacrifica sua complexidade em prol de um libelo marxista⁷⁶. Ultrapassando esta dicotomia, em um diálogo profundo com os escritos de Colombo, ora contradizendo-os ora reproduzindo-os, o escritor faz do romance um caleidoscópio, um palimpsesto sobreposto a outro palimpsesto, tematizando algumas das muitas e misteriosas facetas do tema, sem pretender solucionar a enigmática imbricação que Colombo faz entre transitoriedade e eternidade, mas explicitando seu posicionamento ético, sobretudo, na síntese da última parte.

Se em sua agonia final, o Almirante diz: “contemplo con ojos de ahogado este viaje al infinito que resume todos mis viajes, mi destino de noches y días en peregrinación” (ROA BASTOS, 2008, p. 23), esta jornada não é a morte, já que “la temida muerte no es más que este mudo e insensible despojo”, responsável por nos separar para sempre “de la cruel obsesión de recordar y de soñar”. Tal viagem é feita dentro de si mesmo, em seu infinito

⁷⁶ “Este es un relato de ficción impura, o mixta, oscilante entre la realidad de la fábula y la fábula de la historia. (...) Es por tanto una obra heterodoxa, ahistórica, acaso anti-histórica, antimaniquea, lejos de la parodia y del pastiche, del anatema y de la hagiografía”. Nota del Autor, Ibid., p. 11.

interior⁷⁷, tão vasto quanto *a terra inteira*, “mais o sistema solar e a Via Láctea e o Indefinido”. Daí a voz do protagonista ser parte épica e parte lírica, repleta de contradições e extrapolações com relação ao “puñado de sombra vagamente humana que quedó del Almirante” (ROA BASTOS, 2008, p. 11), extraído de suas letras.

E se seu destino é recordar, retroceder, desnascer e colocar a cabeça no útero materno, em sua peregrinação final à contravida, até atingir o nadir do puro nada; por um milésimo, no último segundo, ele renasce na forma de uma consciência elevada, manifesta por meio do novo testamento. Deste modo, ele “nacerá póstumo con quinientos años de retraso”⁷⁸. O navegante de gênio em crisálida se desvencilha de vez do seu pequeno delírio, de sua obsessão hiperbólica que anseia abarcar todos os infinitos possíveis, para se converter na crisálida efêmera do homem comum. Em seu recém-desabrochado humanismo, despoja-se de qualquer pretensão terrena, aceita sua pequenez e reivindica a reparação de danos históricos, pois como diz frei Buril na Parte XXVIII – Plática de mesana: “– La esperanza no es recuerdo, es fruto del porvenir. No viene de la memoria sino de los deseos” (ROA BASTOS, 2008, p. 187).

1.3 – DIALÉTICA E DESCONSTRUÇÃO: DAS CONCEPÇÕES TEÓRICAS À PRÁTICA LITERÁRIA

1.3.1 – As contas claras: metafísica ocidental e vanguarda moderna

Como visto nas páginas anteriores, em *Vigilia del Almirante*, o protagonista é construído ora em completa coerência ora em total desarmonia em relação ao Colombo dos

⁷⁷ “Quiere este texto recuperar la carnadura del hombre común, oscuramente genial, que produjo sin saberlo (...) el mayor acontecimiento cosmográfico y cultural registrado en dos milenios de historia de la humanidad”. Ibid., grifo meu.

⁷⁸ Na continuação da mesma frase: “...y morirá de muerte anticipada. (...) Muere cuando muere Isabel la Católica, su protectora, dos años antes de su propia muerte”. Ibid. Trata-se, portanto, de uma morte na alma, e por razões materiais (a Rainha Isabel era a única que poderia restituir suas posses e títulos perdidos); pois, obviamente, o corpo continua vivo. No final, ocorre o inverso: o corpo morre e a essência renasce aprimorada, quando o Almirante abre mão dos bens terrenos e aceita sua condição humana e desprotegida, fora da guarda divina. Na Nota del autor: “Este hombre enigmático, tozudo, desmemoriado, para todo lo que no fuera su obsesión, nos dejó su ausencia, su olvido. La historia le robó su nombre. Necesitó quinientos años para nacer como mito”. Ibid., p. 11, grifo meu. Ou seja, nascer como mito no quinto centenário do Descobrimento, momento em que seu feito é retomado e celebrado, nas comemorações de 1992. Logo, o nascimento póstumo da frase acima pode se referir tanto a este nascimento mítico quanto ao nascimento da versão não mítica, do homem comum, mas oscuramente genial, cuja carnadura o romance pretende recuperar. Genialidade esta expressa principalmente no novo testamento da parte final.

documentos oficiais, e deste confronto resulta a síntese dialética final, concretizada no novo testamento do Almirante que, sem perder a fé em Deus, mas considerando-se um abandonado por Cristo, solicita a reparação material e espiritual dos povos indígenas do Novo Mundo.

Por ser baseada em uma relação binária entre dois polos e por propor a supremacia de um sobre outro, mais especificamente, do lado subversivo deste Colombo ficcional sobre o lado em conformidade com o histórico, *Vigilia del Almirante*, neste aspecto, vincula-se à metafísica clássica ocidental, e não à desconstrução de Jacques Derrida. Pois, como observa Neurivaldo Campos Pedroso Junior:

A Desconstrução, ao interrogar incansavelmente os diferentes discursos que pretende decompor, operará, muitas vezes, no terreno da ambivalência, da duplicidade e da dubiedade, pois não ocorrerá em reducionismo diante das oposições binárias com as quais a metafísica ocidental está acostumada a operar, sobretudo se considerarmos que será frequente, nos trabalhos desconstrutivistas empreendidos por Jacques Derrida e seus seguidores, o emprego de termos como “nem um nem outro”, “ao mesmo tempo”, “por um lado...por outro...”, longe de se apresentarem como sinônimos de indecisão e/ou imprecisão, o que o emprego destes termos coloca em destaque é a necessidade de se pensar em oposições dialéticas numa posição horizontal e paritária, não em escalas hierárquicas, como a metafísica o fazia. (Pedroso Junior, 2010, p. 11, grifos meus)⁷⁹

Ou seja, para Derrida a constituição de um terceiro termo, que é a solução da forma dialética, deve ser evitada: “Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um”⁸⁰. ‘Tirania’ esta a que Roa Bastos não resiste; pois, o seu Almirante, no derradeiro instante de vida, não vacila entre diferentes possibilidades para o testamento e muito menos morre sem optar por nenhuma. Ele toma claramente uma posição (deseja indenizar os descendentes indígenas material e espiritualmente) que, além de vir na parte final do romance (Parte LIII), sugestivamente intitulada Las Cuentas Claras, é a que fica registrada na disposição legal de seus bens. Portanto, tal arranjo pode ser considerado a solução dialética clássica ou o ‘Um’ na escala hierárquica de *Vigilia del Almirante* que, neste particular, não opta por ambivalências, duplicidades ou dubiedades.

Tal desfecho coloca *Vigilia del Almirante* em sintonia com os ideais das vanguardas modernas da primeira metade do século XX que se pautam, segundo Eduardo Subirats, pela:

Ruptura revolucionaria con los valores tradicionales, con la cultura objetivada, y la defensa histórica de lo nuevo y la emancipación. Las vanguardias fueron y son movimientos de resistencia y de crítica y manifestaciones artísticas en las que se

⁷⁹ Pedroso Junior, Neurivaldo Campos (Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS). *Jacques Derrida e a Desconstrução: uma introdução*. Revista Encontros de Vista – quinta edição – janeiro/junho de 2010.

⁸⁰ Derrida & Roudinesco, 2004, p. 09 *apud* Pedroso Junior, 2010, p. 12.

ensancha el sueño y la utopía. (...) Lo esencial en las vanguardias es su apertura al futuro, su proyección a lo radicalmente nuevo. (Subirats, 1985, p. 11, grifos meus)⁸¹

Segundo o mesmo autor, estas vanguardas de cunho ativista, crítico e resistente:

Nacieron con las nuevas formas de producción y reproducción tecnológica y en favor de ellas. (...) Las nuevas tecnologías y concepciones científicas, surgidas a lo largo del desarrollo industrial del siglo XIX, abrieron explosivamente las puertas a posibilidades plásticas y expresivas revolucionarias. El maquinismo liberó una nueva creatividad. (Subirats, 1985, p. 11)

Para Subirats, tais princípios criativos positivos, éticos e estéticos, bem como técnicos e sociais, teriam esgotado suas capacidades criativas, e, em consequência disso, instalou-se o ceticismo: “Se asume [em 1985] la imposibilidad histórica de trazar una salida a la dialéctica de progreso científico-técnico”⁸² (...). Frente al actual nihilismo histórico es preciso replantear el sentido cultural de las vanguardias” (SUBIRATS, 1985, p 12).

Portanto, ao fechar seu romance com um Colombo diametralmente oposto ao das representações tradicionais e laudatórias, emancipado das historiografias panegíricas, elaborado a partir de uma chave crítica e resistente, que ousa sonhar com um futuro de acerto de contas racional com o passado, com uma saída dialética para o problema indígena, Roa Bastos realiza, em parte, o projeto defendido por Subirats, retomando alguns princípios das vanguardas de início do século XX.

1.3.2 – As contas obscuras: o Colombo-Quixote e a desconstrução de Derrida

A dura crítica de Subirats ao niilismo de algumas correntes vanguardistas em voga em 1985, incapazes de apontar saídas para os embates dialéticos da história contemporânea, justifica-se, segundo o mesmo autor, devido ao fato deste niilismo, “y también el cinismo, son la última verdad de un espíritu vanguardista que borró las huellas de la autonomía artística en su voluntad dogmática de instrumentalizar el arte en la era de la máquina y del consumo de masas”. Máquina esta que não é mais a do século XIX, inspiradora das vanguardas modernas, e sim:

Las nuevas tecnologías [que] se imponen con la fuerza de un principio culturalmente empobrecedor y políticamente coactivo. Esta situación nos obliga hoy a una crítica radical de los aspectos negativos de las vanguardias históricas y actuales: su papel integrador del arte y la vida humana a las exigencias de la reproducción tecnológica y a los imperativos del consumo mercantil, su función cultural como agente de colonización y racionalización de las culturas, su papel

⁸¹ Subirats, Eduardo. *Crisis de las vanguardias y la cultura moderna*. El país, 16 de janeiro de 1985, p. 11 e 12.

⁸² Ou seja, assume-se a impossibilidade de se definir o terceiro termo ou o ‘Um’.

encubridor y, por tanto, legitimatorio, bajo el espectáculo de renovadas formas simbólicas de las viejas estructuras de dominación. (Subirats, 1985, p. 12)

Daí a necessidade, tão defendida pelo autor, “de reformular en el arte aquel sentido social, la relación íntima con la naturaleza, los símbolos de la emancipación y la libertad formal y expresiva que ayer constituyeron la esperanza, hoy olvidada, de un mañana mejor”. E:

Defender la vanguardia frente a nuestro conflictivo destino histórico no significa defender un principio, una idea o un objetivo moral. Se trata más bien de reencontrar una conciencia intelectual y artística capaz de confrontar una crisis para la cual las soluciones políticas y militares no ofrecen una alternativa. (Subirats, 1985, p. 12).

Roa Bastos, embora trace uma saída dialética para a situação indígena, grave questão histórica latino-americana, evita certos exageros cometidos por Subirats; pois, apesar da sofisticação intelectual do crítico espanhol e seus cuidados para não reduzir a argumentação a um dogmatismo de ‘um princípio, uma ideia ou um objetivo moral’, nota-se, em sua linha de raciocínio um tanto quanto prescritiva, a atribuição de um poder excessivo aos trabalhos artístico e intelectual, uma vez que estas atividades teriam a capacidade de confrontar crises que outras esferas (política e militar) já não podem combater.

Esta atribuição, se conferida à palavra ficcional ou historiográfica, pode convertê-las em uma espécie de texto profético, ou até mesmo mítico, já que tal palavra, supostamente, poderia apontar caminhos para o futuro e enfrentar problemas concretos, remodelando a realidade de acordo com suas premissas.

O projeto literário de Roa Bastos visa exatamente o contrário, ou seja, desmistificar as historiografias, despindo-as de qualquer aura de verdade absoluta, revelando suas limitações, suas contradições e seu caráter artificial e evitando qualquer confusão entre texto histórico e o fato concreto⁸³. Este projeto fica claro nas operações transgressoras abordadas neste capítulo e é ratificado em um ensaio teórico do próprio autor:

A la estructura realidad histórica/realidad imaginaria, se oponía un tercer término de sobreterminación negativa: la historia escrita, la historia “oficial” llena de tabués, incoherencias, falsedades y falsificaciones. (...) Mi “proyecto” de novela consistió, pues, en un primer momento, en escribir una *contrahistoria*, una réplica subversiva y transgresiva de la historiografía oficial. (Roa Bastos, 1977, p. 177, grifo meu)⁸⁴

⁸³ Na Parte XVII – Cuenta el Almirante: “Un documento prueba lo bueno y lo malo, y todo lo contrario. Con el mismo documento se pueden fabricar historias diferentes y hasta opuestas”. Roa Bastos, op. cit., p. 183.

⁸⁴ Roa Bastos, Augusto, *Algunos nucleos generadores de un texto*. Escritura, 04, 1977. No trecho citado, o autor se refere ao seu romance anterior, *Yo el Supremo*.

Para ele, não cabe ao romancista apenas desmistificar a história, explicitando a natureza complexa do objeto histórico, mas também desmistificar seu próprio trabalho. Ao abordar suas próprias contradições, sem resolvê-las, o escritor evita que seu texto se transforme em uma outra falsa verdade, substituta da histórica e hipoteticamente capaz de combater as forças concretas:

Engañado por la ilusión de un falso conocimiento, el novelista pequeñoburgués cree que el también ilusorio poder de la escritura (la palabra saturada de ideología burguesa) puede negar y anular el poder objetivo y real de las fuerzas de dominación y opresión. A lo más y a lo único a que podrá llegar es a develar de manera crítica la naturaleza del objeto histórico. (Roa Bastos, 1977, p. 175, grifos meus)

La novela que se pretende “progresista” y que en cierto modo lo es al reaccionar contra la ideología de la colonización, al menos convierte sus contradicciones – las de su autor – en el eje de su contenido dramático. (Roa Bastos, 1977, p. 177)

Em *Vigilia del Almirante*, no que tange especificamente a construção do protagonista, esta crítica simultânea às peculiaridades da história e da ficção, concretiza-se no último capítulo: de um lado, a já supracitada reivindicação a favor da causa indígena, que faz do romance uma obra ‘progressista’, contrária à ‘ideologia de colonização’, sendo, portanto, ‘uma réplica subversiva e transgressiva da historiografia oficial’; por outro lado, e paralelamente, Roa Bastos, ao conectar explicitamente tal síntese final com o manchego cervantino, por meio do testamento e das personagens Ama e Sobrinha, deixa claro o caráter não verdadeiro de seu texto, relevando a natureza não realista, artificial, de seu constructo ficcional, impossibilitando que seu Almirante seja confundido com o Colombo histórico. Ou seja, por meio de seu Colombo-Quixote, o objetivo do autor paraguaio é explicitar que seu romance é, deliberadamente, uma criação estética, portanto, imaginária, incoerente e historicamente inexata, peculiaridades presentes em todos os tipos de textos, sejam eles míticos, histográficos ou ficcionais⁸⁵. E esta construção antimimética, anti-ilusória, por ser concretizada pela associação entre Colombo e Quixote, remete o leitor justamente para a impossibilidade de se projetar a palavra escrita sobre a realidade, moldando-a e confinando-a em seus limites.

Logo, o autor paraguaio constrói uma crítica dialética, utópica e resistente, em sintonia com as concepções delineadas por Subirats; para, de modo sincrônico revelá-la como operação literária, sem, entretanto, destruí-la, mas apenas mostrando sua natureza linguística e

⁸⁵ Na Nota del Autor, em *Vigilia del Almirante*: “Tanto las coincidencias como las discordancias, los anacronismos, inexactitudes y transgresiones con relación a los textos canónicos, son deliberados pero no arbitrarios ni caprichosos. Para la ficción no hay textos establecidos”. Roa Bastos, op. cit., p. 11.

a dificuldade de se transportar linguagem do papel para a vida (Quixote). E como não é definido o ‘terceiro termo’, o “Um” ou síntese final entre esta crítica à colonização e a crítica desta crítica, é possível afirmar que Roa Bastos combina a metafísica clássica ocidental, dialética, racional e materialista, característica das vanguardas modernas, com a Desconstrução pós-moderna de Derrida⁸⁶, que “não implica a noção de escolha de ‘ou um ou outro termo’, mas, sim, de concomitância ou simultaneidade”⁸⁷. Esta é a contradição não resolvida do autor.

E a desconstrução, utilizada por Roa Bastos como instrumento filosófico-literário de leitura e reescritura dos documentos colombinos, embora evite a definição de uma saída dialética, não legitima os interesses da cultura de massa presentes na reprodução tecnológica para o consumo mercantil; portanto, não se vincula às velhas estruturas imperialistas. Seu efeito é justamente o oposto. A desconstrução possibilita, bem como a vanguarda moderna defendida por Subirats, a contestação das ‘forças de dominação e opressão’ devido ao seu caráter de resistência e crítica, já que:

Acaba abalando a dominação do centro, concedendo às margens um lugar de destaque. (...) No plano da Literatura, começam a emergir essas “diferenças” ou essas “margens”, sejam elas as formas não canônicas da Literatura ou as expressões particulares de literaturas antes marginalizadas por situação geográfica ou por opressão ideológica. (Pedroso Junior, 2010, p. 18 e 19)

Posto isto, é possível considerar que o projeto ficcional de *Vigilia del Almirante* se vincula, mais uma vez, com a desconstrução de Derrida. Afinal, trata-se de uma obra escrita “à margem” ou, nas palavras introdutórias do autor, “heterodoxa, ahistórica, acaso antihistórica” fora do cânone literário e historiográfico, que não pretende plasmar realisticamente a figura histórica oficial, heróica, mítica, falsa, arquitetada pelas penas dos historiadores e ficcionistas conservadores e apresentada como o Colombo de fato, mas sim “recuperar la carnadura del hombre común, oscuramente genial”. Também não se pretende, em *Vigilia del Almirante*, revelar a verdade absoluta sobre o Almirante, mas apenas contar uma história, “de las tantas de posible invención [em ‘concomitância ou simultaneidade’ com estas outras tantas] sobre o punhado de sombra vagamente humana que quedó del Almirante” Pois, “este enigmático, tozudo, nos dejó su ausencia, su olvido”, sendo, portanto, impossível captá-lo em sua totalidade.

⁸⁶ “Los tres grandes debates que dominan nuestra modernidad: el de Marx y Hegel, el de Freud y sus antecesores y proseguidores en los dominios de la psicología profunda, y el de Sassure e Derrida”. Ibid., p. 167.

⁸⁷ Pedroso Junior, op.cit., p. 14.

Logo, considerando-se um compilador que “roba, saquea, se apropria de lo ajeno calculada, concienzudamente”⁸⁸, e que “no incurre en la ingenuidad de querer ‘desalienar’ el trabajo artístico y arrasar los privilegios establecidos” (ROA BASTOS, 1977, p. 186), somente se empenhando em, “más modestamente, en mostrar las contradicciones” Roa Bastos, não compila apenas diferentes textos (documentos colombinos, *D. Quixote*, *Ayvu rapyta*, *Colón y su secreto: el predescubrimiento* etc), mas também diferentes concepções literário-filosóficas, aparentemente inconciliáveis: a dialética metafísica ocidental, que, por apontar sempre uma saída, é considerada reducionista por Derrida e seus seguidores; e a Desconstrução, que, por não apresentar saída alguma, provavelmente é interpretada por Subirats, como um dos sintomas do niilismo e do ceticismo contemporâneos.

Este encontro de concepções opostas, sem que se estabeleça uma hierarquia entre elas, pode ser considerada uma contradição do compilador, incapaz de propor uma resposta a um problema histórico-social sem por em xeque esta resposta. Desta forma, em coerência com o trecho do ensaio citado acima, fica comprovado que o autor explora suas próprias contradições e desvela, de forma crítica, a complexidade do objeto histórico em questão. Pois, por mais racional e pertinente que seja a reivindicação favorável dos povos autóctones, Roa Bastos necessita, paralelamente, senão contestar a reivindicação em si, ao menos sinalizar para o leitor que está consciente das dificuldades ou impossibilidade de se concretizar na realidade tal demanda.

Esta escolha, ao relativizar o alcance desta reivindicação, expressa por meio da voz do Almirante, possibilita afirmar que Roa Bastos evita impor uma visão unilateral do tema e procura desmistificar a figura do autor como criador absoluto e guardião incontestável de uma verdade. Abrindo espaço assim para o trabalho criativo e interpretativo do leitor que, ao se deparar com contradições e não com soluções, é estimulado a traçar suas próprias respostas para os problemas em questão. Desta forma, Roa Bastos cumpre, mais uma vez, uma de suas concepções teóricas no campo artístico:

La lectura misma es la única que, en última instancia, puede proponer las interpretaciones y variaciones posibles de un texto, de lector a lector; todas válidas, por contradictorias y opuestas que fueren (...), el lector es el verdadero autor de un libro; vale decir, el sujeto clave en la investigación de los procesos de significancia. (Roa Bastos, 2007, p. 98)⁸⁹

⁸⁸ Ibid., p. 186.

⁸⁹ *El agujero en el texto (o las trampas del sujeto en la historia, en la ficción y en la crítica literaria)*. Casa de las Américas N° 248 – julho/setembro de 2007.

E ao expor suas contradições sem resolvê-las e com isto possibilitar que o leitor “reescreva” o romance, o autor de *Vigilia del Almirante* mostra:

Su desconfianza del ejercicio de la “palavra profética” por parte de los chamanes de la cultura cuyo prestigio brota no del instinto y de la conciencia racial sino de la mediación difusora de los intereses de lucro de la industria cultural. Estos chamanes proclaman con énfasis religioso que la Literatura (con mayúscula) salvará a América Latina. Ponen toda su fe (su mala conciencia) en el poder liberador de la Palabra en una realidad sometida a otros poderes más contundentes. (Roa Bastos, 1977, p. 187)

Portanto, em *Vigilia del Almirante*, o protagonista, em cuja essência estão entrelaçadas de modo indissociável as duas dimensões da vida, a material e a espiritual, oscila ao longo do romance, ora coerente com os textos históricos ora em desarmonia com eles; porém, no final, como resultado do embate dialético desta polaridade, triunfa o lado subversivo. O Almirante, ao reelaborar seu testamento, solicita a reparação dos danos causados aos povos massacrados e saqueados do Novo Mundo, vítimas seculares da opressão e da dominação dos invasores europeus tanto antes quanto depois da independência. Solicitação esta jamais concebida pelo Colombo histórico; e a reparação destes danos deve ser feita “material y espiritualmente en sus descendientes y sobrevivientes” (ROA BASTOS, 2008, p. 314), ou seja, se tais dimensões estão intrinsecamente amarradas na alma do Almirante, também devem estar no acerto de contas com o Descobrimento e a colonização.

Esta síntese final da obra (terceiro termo ou ‘Um’), por apresentar uma saída ao binarismo coerência/subversão dos documentos históricos, sintoniza *Vigilia del Almirante* com a metafísica ocidental clássica e também com certas características da vanguarda moderna da primeira metade do século XX; já que essa corrente estética, com seus ideais de resistência, subversão e emancipação, seria capaz de encampar o sonho e a utopia, ao apontar saídas para problemas histórico-sociais. Deste modo, Roa Bastos realiza com *Vigilia del Almirante*, em 1992, a proposta de retomada destes valores modernos feita por Subirats em 1985, ensaísta que se mostraria, da mesma forma que Stephen Greenblatt, já citado neste capítulo, sensível aos prejuízos temporais e transcendentais sofridos pelos indígenas a partir do Descobrimento⁹⁰.

⁹⁰ Em *El continente vacío*, Subirats, ao comentar o trabalho de revisão historiográfica empreendido por Nathan Wachtel, que estuda a colonização andina no século XVI, destaca diferentes formas de prejuízo sofridos pelos indígenas: “Su investigación reconstruye analíticamente la progresiva de-estructuración colonial del mundo andino bajo sus aspectos demográficos, económicos, sociales y religiosos. De-estructuración como proceso complementario pero no idéntico a la destrucción de vidas, a la devastadora explotación de recursos naturales o el arrasamiento de las ciudades aztecas. De-estructuración como un proceso que conserva, no obstante, determinados aspectos de la cultura y de la sociedad andinas bajo el nuevo significado que les confiere el sistema colonial: un nuevo significado que el colonizado nunca llega a comprender ni articular en un orden alternativo de

Contudo, segundo Roa Bastos, a palavra escrita, embora seja o instrumento utilizado para a realização desta síntese dialética, é incapaz de provocar qualquer transformação histórico-social se vier desvinculada de ações efetivas na realidade⁹¹. Consequentemente, é preciso desmistificar essa palavra escrita. Disso decorre a apresentação do romance como apenas uma ‘história adivinhada’, ‘uma das tantas de possível invenção’, com um protagonista imaginado no presente ou no não tempo e elaborado a partir da relação entre Colombo e D. Quixote, personagem diretamente relacionado às incongruências entre palavra e mundo.

Desta forma, ao concretizar concepções teóricas no plano da criação estética, sem optar pela metafísica clássica em detrimento da desconstrução ou vice-versa, Roa Bastos, por meio desta suposta contradição, cria, em *Vigilia del Almirante*, uma tessitura escritural complexa, para além de dicotomias, realizando uma dupla crítica simultânea: propõe um acerto de contas histórico a favor das civilizações indígenas e contesta o poder transformador da palavra no mundo real.

sociedad y supervivencia” (p. 54). Extraídos de Wachtel, Subirats fornece dois exemplos de *de-estructuración*, um material e outro espiritual:

“Uno de los casos más interesantes de esta de-estructuración lo ofrece la economía incaica basada en el principio del don. Traducido en los términos de una economía monetaria y recontextualizado dentro del sistema europeo de una economía de crédito, aquel principio de intercambio simbólico adquiriría un significado enteramente nuevo. [...] Más bien se convertía directamente en un nuevo mecanismo de expolio que posibilitaba la usurpación legal de los bienes y la misma esclavización de los indios” (p. 54).

“La conquista, de acuerdo con este estudioso, significó el ‘hundimiento de una visión del mundo que llega incluso a sus categorías mentales más íntimas... la derrota (frente a los españoles) se experimenta como una catástrofe de amplitud cósmica... aquí (en Perú) el choque coincide con la muerte del hijo del sol, el Inca. Este asegura la mediación entre los dioses y los hombres... Una vez asesinado este centro, desaparece el punto de referencia viviente del mundo, y es este orden universal el que resulta brutalmente destruido...’. Wachtel expuso la tesis directamente opuesta a la doctrina legitimadora de la ‘conquista espiritual’. En la misma medida en que el nuevo orden colonial no era capaz de sustituir el viejo orden por otro realmente funcional y realmente universal, este processo colonial de de-estructuración es definido como verdadero proceso de ‘deculturación’ del indio (p. 55). In: Subirats, Eduardo. *El continente vacío – La conquista del Nuevo Mundo y la consciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994.

⁹¹ “Las tareas concretas de liberación (...) se dan ciertamente en la palabra en acto, en una praxis global de la acción revolucionaria en todos los relacionamientos de la historia y de la sociedad”. Roa Bastos, op. cit., p. 187.

CAPÍTULO II – OS *AYVU ROPYTA* EM *VIGILIA DEL ALMIRANTE*

O bárbaro é em primeiro lugar
o homem que crê na barbárie.
Raça e História, Claude Lévi-Strauss.

¿Podremos realmente llegar a conocer al Otro
sin violentarlo o adulterar su cultura?
Mito y archivo, Roberto González Echevarría.

No primeiro capítulo deste estudo, analisou-se o modo como Augusto Roa Bastos, em *Vigilia del Almirante*, trava diálogo com os *Textos y documentos completos* de Cristóvão Colombo e com *Don Quijote de la Mancha*, escritos de importância capital na elaboração do Almirante fictício do autor paraguaio. Esta intertextualidade foi abordada a partir da principal característica tanto do Colombo histórico quanto do personagem cervantino: a capacidade de conceber a experiência concreta a partir de um conjunto de leituras, confinando-a nos limites virtuais da linguagem e, conseqüentemente, sentindo na carne os desajustes entre vida e texto.

Feito isto, torna-se fundamental o exame da presença, no mesmo romance, dos cantos sagrados guaranis, os *Ayvu Ropyta*, coletânea de textos míticos que, da mesma forma que os escritos colombinos e *D. Quixote*, desempenham um relevante papel na construção do Almirante de Roa Bastos. Vinculados ao mesmo eixo temático por trás do Colombo-Quixote, ou seja, à projeção de textos sobre a realidade e as inevitáveis incongruências entre mundo e palavra, os cantos sagrados originam uma outra camada expressiva, preta de significados, que possibilita ao leitor realizar uma série de interpretações e comparações.

Uma análise do emprego da oralidade autóctone em *Vigilia del Almirante* deve passar, inevitavelmente, pelas relações desta representação colombina com o restante da obra literária e ensaística de Roa Bastos, produção em que o mito guarani, um dos pilares temáticos do escritor, é uma constante. Neste contexto, o romance em questão ocupa um lugar de destaque devido ao modo diferenciado como a linguagem nativa é empregada, em comparação com os dois romances anteriores, *Hijo de Hombre* e *Yo el Supremo*. Trata-se de um uso complexo dos *Ayvu Ropyta*, comprovando a sofisticação do projeto pessoal de legitimação da cultura oral guarani e da religiosidade popular do Paraguai, manifestações marginalizadas e desvalorizadas pelas classes dominantes, embora definidoras dos alicerces culturais do país.

A fonte destas crenças periféricas e, ao mesmo tempo, essenciais são os *Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, compilados originalmente por León Cadogan. Eles são incorporados ao romance de modo sutil, estratégico, sem que tal origem seja revelada. Cabe

ao leitor não apenas decodificar esta procedência, mas também perceber as conexões formais e temáticas que o autor faz entre os elementos dos *Ayvu Rapyta* e a religiosidade católico-medieval de Cristóvão Colombo. Desta forma, o jogo literário desmistificador, crítico e lúdico, proposto pela associação entre Colombo e D. Quixote, é expandido e enriquecido com esta segunda camada subterrânea, também subversiva, anacrônica, inverossímil e demolidora das versões reacionárias e hagiográficas do descobridor, uma vez que o Almirante de Roa Bastos adere ao universo religioso dos índios do Paraguai.

O resultado destas operações é o Cavaleiro-Navegante-Guarani e a valorização da cultura indígena do Novo Mundo. Roa Bastos parece desejar comprovar de modo silencioso que a tradição oral guarani possui algumas semelhanças com a tradição escritural de Colombo e Cervantes, pois, consideradas as diferenças, este povo autóctone se relaciona com o eterno e o temporal de forma muito semelhante ao Colombo histórico e ao ilustre fidalgo. Tal civilização, segundo Pierre Clastres, também se encontra desterrada transcendentemente, e por isto é pobre em mitos explicativos e rica em pensamento metafísico. De acordo com o mesmo pesquisador, os guaranis são incapazes de compreender porque, sendo eles descendentes diretos de seres divinos, foram abandonados por seus ancestrais na terra má, nunca encontrando o caminho para a Terra sem Mal⁹². E como os deuses não explicam o motivo desta trágica situação, desta incongruência entre os mitos (afirmam sua divindade) e experiência concreta (são humanos), os guaranis não utilizam uma manobra para ajustar texto e vida, tal como fazem Colombo (culpa Satanás e seus pecados) e D. Quixote (culpa o mago encantado). O que este povo nativo sul-americano faz é questionar os deuses sobre o porquê deste estado inferior em que se encontram, disto advém a riqueza em pensamento apontada por Clastres.

Entretanto, esta não é a única semelhança entre guaranis e europeus explorada em *Vigília del Almirante*. Há uma outra mais imediata. Em uma primeira leitura, sem levar em conta os *Ayvu Rapyta*, a expressão “último-último-primeiro”, presente em algumas passagens do romance, e proveniente do primeiro capítulo da compilação de Cadogan (esta fonte não é revelada), pode ser interpretada como uma criação do próprio Roa Bastos, aludindo a certas passagens bíblicas do *Apocalipse*, de *Isaías* e da *Primeira Epístola aos Coríntios*. Ou seja, seria um termo completamente coerente com a mentalidade medieval cristã do Colombo histórico. É provável que o autor, ao omitir a origem guarani do termo, desejasse justamente possibilitar esta leitura alternativa, sublinhando assim eventuais similaridades entre universos

⁹² Clastres, Pierre. *A Fala Sagrada – Mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: Papirus, 1990.

religiosos tão distintos. Afinal, Roa Bastos já havia abordado anteriormente, no ensaio *Tentación de una utopía*, algumas semelhanças entre as religiosidades católica e guarani utilizadas por padres jesuítas nas missões do Paraguai para facilitar a catequização dos índios. Um exemplo desta estratégia é a associação dos *yvuyra juasá*, paus cruzados que sustentam a Terra, com a cruz cristã.

O experimento jesuítico também se faz presente de outra forma no romance. Em uma das primeiras páginas de *Vigilia del Almirante*, Roa Bastos cita Guyravera, xamã guarani dissidente das missões: “Voy perdiendo mi ser mientras me voy humanando”. A mesma citação abre *Tentación de una utopía*, texto em que o escritor conecta suas ponderações de ordem transcendental e linguística com questões histórico-materiais, como a violência sofrida pelos índios no processo de assimilação e o conflito entre a Companhia de Jesus e a Coroa Espanhola que culminou com o fim das atividades desta congregação no Novo Mundo⁹³. Sobre este ponto, o jesuíta e antropólogo contemporâneo Bartomeu Meliá pondera que as reduções do Paraguai, embora não representassem uma ameaça real contra o sistema colonial, simbolizavam uma espécie de utopia anticolonial, por não serem funcionais dentro do projeto espanhol para a região⁹⁴.

Logo, a não explicitação da origem do termo “último-último-primeiro”, destacando as semelhanças entre cristianismo e fé guarani que foram utilizadas estrategicamente pelos jesuítas, remete o leitor às preocupações históricas, sociais e filosóficas. Elas são expostas em *Tentación de una utopía* e retomadas no novo testamento do Colombo-Quixote de *Vigilia del Almirante*, como os prejuízos sofridos pelos índios tanto no plano material quanto no transcendental e a possibilidade de se vislumbrar utopias emancipatórias. Vale salientar que a reivindicação final do protagonista em prol dos índios e o registro no ensaio de aspectos anticoloniais nas missões funcionam como críticas materialistas a correntes retrógradas de poder e não como projetos românticos e ingênuos para a realidade. Da mesma forma que revela as limitações textuais do novo testamento de seu Almirante (capítulo I deste estudo), Roa Bastos deixa claro, em *Tentación de una utopía*, a reduzida dimensão dos fatores anticoloniais característicos das missões.

⁹³ Roa Bastos, Augusto. *Tentación de una utopía* In: *El libro de los libros de Augusto Roa Bastos* (comp. Mirta Roa Mascheroni). Assunção: Sin Frontera y Servilibro, 2006, p. 109. *Tentación de una utopía* foi publicado originalmente em 1991, como prólogo da obra de Jean-Paul Duviols e Rubén Bareiro Saguier sobre as missões jesuítas do Paraguai intitulada *Tentación de la utopía. Las misiones jesuíticas del Paraguay*. A frase atribuída a Guyravera aparece ainda na nota do autor à peça teatral *La tierra sin mal*. In: Roa Bastos, Augusto. *La tierra sin mal*. Cerro Corá e Tacuary: El Lector, 1998.

⁹⁴ Citado por Roa Bastos. *Ibid.* p. 119.

Para além destas relações dos *Ayvu Rapyta* com as problemáticas inerentes ao Colombo-Quixote e a *Tentación de una utopía*, é fundamental contextualizar o emprego do mito guarani, no romance aqui abordado, em mais dois campos, um particular e outro geral: no projeto pessoal do autor de valorização e problematização da tradição autóctone do Paraguai e nos diálogos que a literatura hispano-americana trava com as culturas indígenas.

Investigando-se a presença dos *Ayvu Rapyta* no conjunto da obra de Roa Bastos, percebe-se que a oralidade guarani se faz presente desde seus poemas iniciais até os últimos escritos, como a peça teatral *La tierra sin mal* (1998). Nos seus romances, como já foi dito, este projeto se manifesta nas duas obras anteriores a *Vigilia del Almirante*. Em *Hijo de Hombre*, são inseridos vocábulos guaranis em certos contextos específicos. Foi um experimento inicial e que remete a diglossia do Paraguai. Em *Yo el Supremo*, ocorre a incorporação da sintaxe do idioma indígena ao espanhol. E neste mesmo texto, já está presente a expressão “último-último-primeiro” em meio à citação de versos inteiros dos cantos sagrados em que surge inclusive a figura de *Ñamanduí*, o Criador. Tamanha contextualização não ocorre em *Vigilia del Almirante*.

O emprego do mito guarani nestes três romances, apesar das distinções, é a concretização de um plano teórico do autor. Para Roa Bastos, não cabe à literatura empregar a linguagem indígena como um mero floreio retórico, sem que isto implique em uma problematização das questões sociais inerentes a estas oralidades⁹⁵. O emprego específico do canto guarani, por exemplo, não deve encerrar a ideia de biliguismo, conceito válido quando aplicado a um único indivíduo ou a pequenos grupos, mas incapaz de definir a real situação linguística e social do Paraguai. Este termo sugeriria erroneamente uma espécie de harmonia entre os idiomas espanhol e guarani, corroborando o irreal encontro idílico entre europeus e índios, do que resultaria, tal como planteiam os grupos reacionários, uma mestiçagem pacificada, uma aliança hispano-guarani. É necessária, de acordo com Roa Bastos, uma abordagem crítica do mito guarani que remeta à diglossia de seu país, marcada pelo domínio da escritura do pai sobre a fala da mãe e consequência direta processo histórico. O pai é o violador espanhol e é sua a língua hegemônica, usada em situações formais e oficiais, como a redação de leis e a celebração de missas. A mãe é a indígena violentada, fonte do idioma de importância secundária, reservado para situações informais e familiares. E como não cabia às

⁹⁵ *Una Cultura Oral*. Hispamérica: Revista de literatura, n° 46-47, 1987.

mulheres na sociedade guarani cumprir funções proféticas ou xamânicas, o resultado foi um guarani paraguaio contemporâneo vazio de riquezas míticas⁹⁶.

A incorporação dos *Ayvu Rapyta* a *Yo el Supremo* e a *Vigilia del Almirante* é uma tentativa de preencher este silêncio, esta ausência, e de equilibrar as relações entre o guarani e o espanhol, anulando, ao menos no plano literário, a diglossia paraguaia. Trata-se de um gesto pleno de crítica histórica, social e linguística, cujo ponto máximo é a mescla das religiosidades católica e guarani na alma do Colombo ficcional, sem que haja uma hierarquia entre ambas.

Contudo, esta junção de mitos no espírito do protagonista não condensa apenas uma crítica ao encontro violento e desigual entre duas civilizações e suas graves consequências, como o desequilíbrio linguístico, a oligarquização da sociedade e os índices de subdesenvolvimento, todos reflexos diretos da colonização espanhola no Paraguai. Sem deixar de considerar estas preocupações histórico-sociais de Roa Bastos, ainda é possível trilhar por uma outra linha interpretativa. Os *Ayvu Rapyta*, integrados ao cristianismo de Colombo, não remeteriam exclusivamente ao passado e ao presente do Paraguai em particular e da América Latina em geral, mas também podem ser considerados a metáfora de um projeto para o futuro do continente, em que o Novo Mundo se harmonizaria com o Velho, superando o secular embate não equânime entre civilizações. Esboçada e defendida por Roa Bastos em 1986, em um de seus ensaios⁹⁷, e metaforizada no Colombo cristão-guarani de 1992, a integração ibero-americana visava, no contexto pós-Guerra Fria, à cooperação mútua entre os países ibéricos e os latino-americanos nas áreas social, política, econômica e cultural, com objetivo de promover a melhora das condições de vida nos dois lados do Atlântico, sobretudo nas regiões mais pobres.

No que diz respeito ao contexto mais amplo, ou seja, aos contatos da literatura hispano-americana em geral com as tradições autóctones do continente, pode-se tomar como referencial teórico *Mito y archivo*, obra em que Roberto González Echevarría traça um panorama sobre a presença do outro na produção literária da região. Suas considerações vão desde meados do século XIX até finais do século XX. A partir da pesquisa de Echevarría, é possível inserir *Vigilia del Almirante*, no que diz respeito ao tratamento dado à alteridade, em um conjunto da produção mais recente, iniciado nos anos 1950, que legitima a oralidade pré-

⁹⁶ Meliá, Bartomeu. *Diglosia en el Paraguay (o la comunicación desequilibrada)*. In: Orlandi, Eni Pulcinelli (org.). *Política lingüística na América Latina*. Campinas: Pontes, 1988, p. 117.

⁹⁷ *El dilema de la integración iberoamericana*. Cuadernos Hispanoamericanos, 427, janeiro de 1986.

colombina, considerando-a completa, funcional e colocando-a em paridade com a tradição da Europa.

É justamente o modo como os *Ayvu Rapyta* são empregados no romance que ratifica sua inserção neste tipo de produção capaz de borrar as diferenças entre os textos de referência que se contaminam na sua constituição, evitando que um ponto de vista prevaleça sobre outro, ao mesmo tempo em que se autoquestiona, revelando seu caráter literário. Ainda de acordo com González Echevarría, esta prática ficcional surgiu em oposição ao que se realizava até então: os romances regionalistas ou da terra (anos 1920 a 1950), de cunho etnográfico, pautados na observação do outro, e que foram resultado direto de anseios cada vez mais emancipatórios do mundo pós-colonial. Daí a valorização, nos romances da terra, dos povos originários, mas sem ainda questionar a pressuposta autoridade do escritor (logo, o ponto de vista do observador predomina sobre o do observado) e as limitações de seus instrumentos etnográficos, todos eles oriundos da matriz ocidental, totalmente alheios, portanto, às civilizações nativas⁹⁸. Esta tomada de consciência autocrítica ocorreria somente no ciclo seguinte, iniciado na década de 1950.

2.1 – MITO E UTOPIA

2.1.1 – O Pai último-último primeiro

No altar do Almirante histórico, a fé católica é a única presente e reina absoluta. Suas referências à mitologia grega não implicam, obviamente, em uma adesão a este campo religioso anterior ao cristianismo. Segundo Jacques Heers, é provável que a tragédia *Medeia* de Sêneca inspirou durante anos sonhos e esperanças do genovês, pois ele copia trechos desta peça em seu *Libro de las profecías*, unindo seu projeto à lenda antiga, e substitui Tétis, a esposa de Oceano, por Tífis, piloto dos argonautas, com quem ele se identifica. A imagem dos Argonautas construindo sua nave sob a proteção de Minerva, ajudados por preguiças, sacrifícios expiatórios, e depois enfrentando mil perigos no alto mar, evoca aos olhos de Colombo sua própria aventura. De modo análogo, o mito do velo de ouro é correlacionado à conquista de riquezas incalculáveis nas terras distantes.

⁹⁸ Echevarría, Roberto González. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Estas citações de textos antigos, fontes de ensinamentos e de espelhismos, é produto de uma nova filosofia que marcou sobretudo a década de 1470. Neste período, os humanistas procuraram captar o mundo a partir das obras artísticas e científicas dos homens do passado. É esta nova mentalidade que gera a aliança entre cultura livresca e conhecimento empírico de ação imediata presente no *Diario del Primer Viaje* de Colombo⁹⁹. Logo, a mitologia grega, rebaixada à condição de ficção alegórica com o surgimento do cristianismo, confere ao projeto descobridor uma espécie de embasamento teórico, pseudocientífico, sem jamais operar como elemento mediador na relação de Colombo com o transcendental, papel este que cabe exclusivamente às Sagradas Escrituras.

Como já visto no Capítulo I, este profundo e intransigente cristianismo interligado a interesses materiais, marca indelével de Cristóvão Colombo, está presente em várias passagens de *Vigilia del Almirante* em total harmonia com os textos oficiais. Roa Bastos incorporou ao seu protagonista três idiossincrasias importantes do descobridor, todas derivadas deste amálgama entre espírito e matéria: falta de hierarquia entre fé e interesses financeiros, a escravidão dos índios justificada pela contrapartida espiritual (salvação das almas) e a proteção divina acompanhada de sofrimento físico. E de modo muito semelhante a Jacques Heers, o narrador de Roa Bastos afirma que “el Almirante es Jasón pero también Tífis. O por lo menos se toma por ellos, o los toma como alegorías del viaje en el descubrimiento y conquista del Orbe Nuevo, del Vellochino de Oro de la edad moderna”¹⁰⁰. Na mesma passagem, o narrador também assinala, tal como o historiador francês, a troca da deusa Tétis pelo argonauta Tífis realizada pelo Almirante ao copiar alguns versos de *Medeia*: “cambia el nombre de la diosa Tetis (...), y lo sustituye por el de Tifis, el marinero adolescente, el primero que hizo navío, guía de Jasón en la nave *Argo*”¹⁰¹.

Entretanto, paralelamente a esta precisa coerência histórica, ocorrem transgressões da religiosidade de Cristóvão Colombo, gerando uma estrutura romanesca contrapontual. O Almirante de Roa Bastos, alcunhado de “converso” pelo narrador (Parte XXIII), é adepto da Cabala, prática judaica de interpretação das Sagradas Escrituras (Parte XVIII). E entre os tainos, habitantes das terras encontradas, o personagem percebe que está se desviando para a idolatria e tenta negar esta condição:

⁹⁹ Heers, Jacques. *Cristóbal Colón*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 99 e 100.

¹⁰⁰ Roa Bastos, Augusto. *Vigilia del Almirante*. Assunção: Servilibro, 2008, p 159.

¹⁰¹ Ibid. Algumas outras referências à mitologia grega estão presentes em *Vigilia del Almirante* de modo muito pontual. Na Parte II – *Cuestiones Náuticas*, por exemplo, são citados Hércules, as Harpias do Hades e as Hespérides. In: Ibid. p. 28 e 29.

Su piel, como dije, es de la color de los canarios en los sitios donde no está pintarrajeada e cubierta de tatuajes con figuras de animales, estrellas e un triángulo con un ojo en el centro que es la imagen de su ídolo mayor, el que ya he nombrado y que ahora me abstengo de nombrar, que no se crea, como lo cree fray Buril, que yo también me voy volviendo idólatra por identificar ese triángulo çemí con la Santísima Trinidad. (Roa Bastos, 2008, p. 255).

Contudo, desfavorecido pelas religiões conhecidas, o Almirante se aferra de fato a um improvável auxílio de *Yucahuguamá*, deus supremo dos tainos, e confessa: “He padecido bastante en la irrealidad del mundo como para merecer ahora que los ídolos paganos se ocupen de mí con alguna simpatía concediéndome un poco de realidad”¹⁰².

Este ecletismo religioso subversivo criado por Roa Bastos se completa com os cantos sagrados dos mbyá-guaranis. Embora o protagonista não apele diretamente para *Ñamanduí*, o Primeiro Pai, divindade maior dos *Ayvu Rapyta*, este deus se faz presente de modo indireto em *Vigilia del Almirante*:

La palabra escrita, la *letra*, es siempre robada porque nadie puede llegar al vacío que está antes de la palabra última-última-primer, después de la cual todas fueron palabras robadas y todas las que sigan serán palabras robadas hasta la última-última-última que sea escrita en el mundo. Irremediamente. (Roa Bastos, 2008, p. 133)

O estranho termo composto presente nesta fala do Almirante fictício foi extraído dos primeiros versos dos *Ayvu Rapyta*, que são iniciados com o relato do surgimento de *Ñamanduí*, o Criador: “Nuestro Padre último-último primero/ para su propio cuerpo creó de las tinieblas primogenias./ Las divinas plantas de los pies,/ el pequeño asiento redondo,/ en medio de las tinieblas primogenias/ los creó, en el curso de su evolución”¹⁰³. León Cadogan, primeiro pesquisador a ter acesso aos *Ayvu Rapyta*, questionando um índio sobre o significado da expressão “último-último-primeiro”, obteve a seguinte resposta: “Habiendo concebido las normas que regirían sus futuras actividades, habiendo concebido su futura morada terrenal, en virtud de haber existido en los últimos confines del espacio es que le llamamos nuestro Padre último-último primero (*Ñande Ru Pa-pa tenonde*)”¹⁰⁴.

Terminada sua autocriação, *Ñamandu Ru Ete*, outro nome do Criador, gerou os fundamentos da linguagem humana (*Ayvu Rapyta*, no idioma indígena), criando o instrumento para estabelecer as normas regentes de suas futuras atividades. Surge assim a palavra-alma dos guaranis, em meio às trevas primitivas, a partir da sabedoria do Criador, tornando-se parte

¹⁰² Ibid. p. 208.

¹⁰³ Cadogan, León. *Ayvu rapyta - Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*. São Paulo: Boletim da FFLCH – USP, 1959, p. 13. Ao contrário de Roa Bastos, Cadogan não emprega o segundo hífen.

¹⁰⁴ Ibid. p. 16.

do seu próprio corpo, antes da existência da terra, antes das coisas serem conhecidas¹⁰⁵. É por isto que a palavra última-última-primeira, de acordo com o Almirante ‘guaranizado’, é precedida por um vazio inescrutável, pois nada havia antes dela. E sendo parte do corpo do Criador, ela transcende à mera função de mediação da linguagem, tornando-se força genitora. Por isto, todas as palavras subsequentes são consideradas roubadas desta fonte oral originária.

Neste emprego do mito guarani, por meio da expressão ‘último-último-primeiro’ e de uma referência implícita à palavra-alma, Roa Bastos realiza uma construção diferente da explícita identificação de *Yucahuguamá* com a Santíssima Trindade. Ao descontextualizar a expressão composta de sua fonte original, o canto sagrado, ela parece ser uma alusão indireta a determinados aspectos do cristianismo, como a ideia de que Deus é o começo e o fim, presente no *Apocalipse* (XXI, 06) e também em *Isaías*, uma das leituras preferidas de Colombo: “Eu sou o primeiro e o último, não há outro Deus afora eu” (XLIV, 06). A referência pode ser também ao ‘primeiro Adão’, ‘alma vivente’, batido por Satanás e sucedido pelo ‘segundo Adão’, Jesus Cristo, ‘espírito vivificante’ (*Primeira Epístola aos Coríntios* - XV, 45).

Logo, o canto indígena sul-americano não é trabalhado do mesmo modo que o mito taino. Em nenhum momento, Roa Bastos cita nomes de divindade no idioma guarani ou trechos inteiros dos *Ayvu Rapyta*, muito menos os correlaciona diretamente com o cristianismo. Sua opção minimalista consiste em inserir no romance uma ou outra expressão dos cantos sagrados, em espanhol, sem revelar sua origem, e que remetam a passagens bíblicas. Cabe ao leitor identificar os *Ayvu Rapyta* como fonte oculta destas expressões, interpretá-las no contexto da mitologia guarani e ainda realizar outras possíveis interpretações.

Com relação a estes outros significados, vale destacar que, além de remeter à gênese guarani, a passagem citada também condensa concepções teóricas do autor em torno da literatura escrita e da oralidade popular paraguaias. Em *Una Cultura Oral*, texto crítico, Roa Bastos censura o modo como a cultura dominante se apropria de manifestações populares, praticadas pelos setores marginalizados da sociedade:

En el terreno específicamente literario, las tentativas de “transculturación” (nombre prestigioso dado a ciertas manipulaciones de sustitución) pretenden, supuestamente, subvertir y transgredir las leyes del sistema, o los valores y tabúes de la cultura tradicional. Estas leyes operan permanentemente desde arriba hacia abajo, impidiendo la eclosión de esos acentos de rebelión y liberación que subyacen intrínsecamente también en la cultura iletrada, aunque no se perciban como tales.

¹⁰⁵ Ibid. p. 19.

(...) Raramente la producción literaria “cultura” se apropria de la producción popular iletrada para atacar y transformar verdaderamente los “valores” literarios tradicionalmente reaccionarios. (...) De tal modo, los recursos retóricos y los manierismos experimentalistas se convierten un fin en sí del hecho literario. (Roa Bastos, 1987, p. 89 e 90)

Advém desta crítica a ideia presente em *Vigilia del Almirante* de que a palavra escrita, “la letra” mencionada no trecho reproduzido acima, não apenas rouba a oralidade popular, mas também não atinge o vazio que existe antes dela, ou seja, não a compreende de modo profundo, em sua raiz, em sua essência, considerando seus significados míticos e as graves questões histórico-sociais inerentes ao tema. Para Roa Bastos, se a palavra reacionária transforma a tradição popular em um mero ornamento textual, o ato de escrever combativo deve, por oposição, encerrar “un compromiso inescapable con su tiempo y con su espacio históricos”¹⁰⁶. É este anseio em confrontar “los ‘valores’ literarios tradicionalmente reaccionarios”, perpetuadores da versão heróica de Colombo e indiferentes aos graves problemas indígenas, que levam o autor paraguaio a subverter o almirante histórico, fazendo-o taino e guarani, bem como defensor, em seu novo testamento (ver capítulo I deste estudo), de reparações materiais e transcendentais favoráveis às civilizações nativas.

2.1.2 - *Ywy mara eý* e o desterro transcendental guarani

Este mesmo emprego dos *Ayvu Rapyta* descontextualizado de sua fonte se repete com outro elemento importante da mitologia guarani, a Terra sem Mal, *Ywy mara eý*, citada pelo narrador na Parte XIII – *Hacia el Oriente*:

Cuando recibió las Tablas de la Ley, tras los cuarenta días del Éxodo, Moisés dudó de la palabra del Señor que le había ordenado sacar a su pueblo de la esclavitud. (...) Fue condenado a no entrar jamás en la *Tierra de Promisión. La Tierra sin Mal* fue para él la tierra de todos los males. Murió a los 120 años contemplando desde el Monte Nebo la *Tierra Prometida* convertida en *Tierra Prohibida*. (Roa Bastos, 2008, p. 96)

Graças às semelhanças entre Terra sem Mal e Terra Prometida, o termo guarani é totalmente desvinculado dos *Ayvu Rapyta* e integrado com facilidade em outro contexto. Provavelmente, o que motivou Roa Bastos a relacionar Canaã com *Ywy mara eý* é o fato de ambas serem o destino final de povos em peregrinação. Moisés, segundo a Bíblia, conduziu o povo judeu pelo deserto em direção à terra prometida a Abraão, atual Estado de Israel. Já o povo guarani perambulou pelas selvas sul-americanas em busca da Terra sem Mal.

¹⁰⁶ Roa Bastos, op. cit. p. 90.

Conduzidos pelos *Karaí* (profetas), milhares de índios se lançaram em uma busca apaixonada por este paraíso terrenal. Eles viajavam frequentemente de leste para oeste, na direção do sol nascente, e às vezes no sentido inverso, rumo ao poente¹⁰⁷.

Para Pierre Clastres, questões políticas podem ter desencadeado tal onda de migrações religiosas. A profecia dos *Karaí* seria o sintoma espiritual de uma crise na sociedade guarani. Desde muito antes do Descobrimento, a comunidade primitiva, sem Estado, estaria sendo ameaçada por potências de dominação territorial, personificadas pelos *mburuvicha* (chefes). É esta situação instável que teria propiciado o surgimento do mito da Terra sem Mal, tão difundido pelos *Karaí*. O mundo havia se tornado excessivamente ruim, sendo impossível permanecer nele por mais tempo, tornou-se então necessário abandoná-lo e se instalar na terra onde o mal estava ausente¹⁰⁸.

Sem conseguirem encontrar a perfeição paradisíaca de *Ywy mara eý*, os guaranis atuais esperam que os deuses lhes anunciem a chegada do tempo acabado, das coisas não mortais, do estado de perfeição em que os homens possam transcender sua condição¹⁰⁹. Por isso, hinos, cantos e preces deste povo expressam um desejo essencial dirigido aos deuses: “Façam-nos semelhantes a vós!”. Fica, por conseguinte, evidente seu repúdio à condição humana, estado miserável a que são submetidos no instante do nascimento. Os guaranis não querem nascer, querem retroceder ao que, de acordo com os mitos, já são antecipadamente: deuses¹¹⁰. Esta peculiar relação com o transcendental é uma idiossincrasia capital desta civilização autóctone, perpetuada ao longo de gerações pela memória coletiva, e provável inspiradora das seguintes palavras do Almirante de Roa Bastos, mais um indício de sua ‘guaranidade’ implícita: “Recordar es retroceder, desnascen, meter la cabeza en el útero materno, a contravida” (ROA BASTOS, 2008, p. 23).

O desterro transcendental da civilização guarani, caracterizado por este inatingível anseio de supra-humanidade, pode ser considerado mais profundo e doloroso que o de Cristóvão Colombo e o de D. Quixote. Enquanto o descobridor lígure e o fidalgo manchego, a partir de suas leituras, tornam-se um submisso servidor de Deus, escolhido para realizar uma profecia de Isaías, e um herói da cavalaria medieval, que sentem na carne as incongruências entre vida e texto, o *mithos* guarani lega ao seu povo a certeza de que um dia eles já foram como os próprios deuses, condição esta perdida e provavelmente irre recuperável. Porém, sua fé não inclui a humilhação, a servidão humilde, nem a resignação. Sem aceitarem as regras

¹⁰⁷ Clastres, op. cit. p. 11.

¹⁰⁸ Ibid. p. 11 e 12.

¹⁰⁹ Ibid. p. 12.

¹¹⁰ Ibid. p. 23 e 27.

divinas, reivindicam a restituição de sua “verdadeira natureza de seres destinados à totalidade acabada do bem viver no coração eterno da morada divina” (CLASTRES, 1990, p. 58).

Sentenciados a uma existência doente, inacabada, e sem compreender o motivo desta condenação, os guaranis, diante de tamanha incongruência entre vida e linguagem mítica, não tentam costurar tais cisões culpando seus próprios pecados ou Satanás por suas desventuras, nem creem ser tudo resultado das atividades de mago encantado, justificativas dadas por Colombo e D. Quixote, respectivamente. Estes índios diferem completamente do genovês, que morre sem aceitar as inadequações de suas leituras projetadas sobre a realidade concreta, e do fidalgo manchego, que só percebe no leito de morte a impossibilidade de se transportar o ideário medieval para experiência viva da Espanha moderna. Para os guaranis, não é possível a cômoda operação em que as dimensões material e celestial são perfeitamente harmonizadas. O fato de eles serem humanos e não deuses não é justificado por nenhum mito; a realidade, portanto, não pode ser explicada nem pacificada pela linguagem, ela não se conforma aos limites de uma narrativa religiosa. Disto advêm constantes questionamentos: Por que são humanos demais? Por que eles, os eleitos das divindades, foram reduzidos à imperfeição e à incompletude? Por que não encontram *Ywy mara ej*, a Terra sem Mal? Por que continuam em *Ywy mba'e megua*, a terra má?

Esta inquietude existencial teria gerado, de acordo com Pierre Clastres, uma civilização pobre em mitologia explicativa, mas rica em metafísica. Pois, ao contrário dos outros povos pré-colombianos, capazes de uma inventividade mitológica exuberante, os guaranis possuem um corpus mítico relativamente pequeno. “Se os guaranis tem menos mitos pra nos contar, é porque dominam mais pensamento para nos opor” (CLASTRES, 1990, p. 13). Logo, neste aspecto, tendo em vista as considerações do etnólogo francês endossadas por Rubén Bareiro Saguier¹¹¹, tais índios, em sua condição de completo desabrigo transcendental, por optarem mais pela reflexão do que pelo mito, por questionarem seus próprios deuses diferem de

¹¹¹ Escritor paraguaio doutor em letras pela Universidade Paul Valéry-Montpellier III que, além de poeta e narrador, é um dos mais importantes pesquisadores da cultura indígena de seu país. Na introdução à sua coletânea de textos guaranis, Saguier não apenas atesta as considerações de Clastres sobre a cultura destes índios sul-americanos como reproduz *Profetas en la jungla*, texto de Clastres em que estas questões são novamente abordadas. “Considero que la mejor introducción a un texto como *Ayvú Rapytá* es el artículo “Profetas en la jungla”, en el que Pierre Clastres desentraña la noción del canto ritual guaraní, y la pasión del cantor en su situación cultural particular. Clastres no sólo revela las profundas raíces, la fuente de donde brota la literatura guaraní, sino que lo hace con belleza y fervor. In: Saguier, Rubén Bareiro (comp.). *Literatura Guaraní del Paraguay*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 04. Consultada em sua versão eletrônica disponível em: <www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=87&begin_at=64&tt_products=70> Acesso em: 08 fevereiro 2013.

Cristóvão Colombo, homem portador de uma religiosidade medieval, que jamais colocaria em xeque o Deus cristão e as verdades absolutas da Bíblia.

Ao construir seu Colombo-Quixote-Guarani, uma clara subversão dos textos historiográficos, Roa Bastos, portanto, possibilita ao leitor perceber que, apesar das diferenças assinaladas, existe um ponto em comum entre o almirante, o manchego e o índio paraguaio: a condição de desterro transcendental. Provavelmente, o objetivo do escritor ao propor esta tripla conexão é colocar a tradição oral do seu país em pé de igualdade com o clássico cervantino e com os textos do Descobrimento, ambos cânones da cultura ocidental. Ou seja, mais uma vez, como no caso do emprego da expressão ‘último-último-primeiro’, o projeto pessoal de valorização e desmarginalização da cultura oral do Paraguai se faz presente. A semelhança dos termos escolhidos com aspectos da cristandade (Terra sem Mal/Terra Prometida) é uma primeira indicação deste desejo de equidade que é ampliado pelas afinidades ainda maiores entre a cultura autóctone do Novo Mundo e a europeia moderna (pós-Idade Média), como a condição de desterro transcendental e o pensamento questionador observados por Castres. E o entrelaçado Colombo-Quixote-Guarani culmina, na última cena do romance, com o Almirante no seu leito de morte, acompanhado dos personagens Ama e Sobrinha, ditando a um escrivão seu novo testamento, clara paródia do último capítulo de *D. Quixote* e expressão máxima deste anseio por paridade: ciente do holocausto de mais de cem milhões de índios, o Colombo de Roa Bastos solicita, na nova versão do documento, a reparação material e espiritual das civilizações pré-colombianas.

Esta crítica que também é ao etnocentrismo do descobridor, para quem os índios eram seres inferiores, comparáveis a mulas de carga e passíveis de escravidão, não se faz presente apenas no sincretismo religioso e no novo testamento do protagonista, mas também em uma citação feita pelo narrador do próprio Bartomeu Meliá, estudioso da língua e da cultura guarani:

Llega furtivamente el Almirante hasta el Golfo de Paria y retrocede. Es más fácil convertir la isla de Cuba en tierra firme, (...). Quedó allí anunciada – dice el jesuita Bartomeu Meliá, (...) – la triple negación de América: la de una economía suficiente, la de las religiones verdaderas, la de lenguas y culturas propias. Meliá, antropólogo, lingüista, humanista, fue uno de los primeros en calificar el descubrimiento como encubrimiento. (Roa Bastos, 2008, p 281).

Complementando esta menção, o narrador, em coerência com os documentos históricos, lembra que o Almirante diz aos reis não notar nenhuma seita entre os nativos, crendo por isto que eles se tornarão cristãos muito rapidamente. O narrador também observa que o navegante os considera gente muito pobre, embora esteja recebendo tudo destes pobres. “Niega la

economía indígena al tiempo que es alimentado y sostenido por ella” (ROA BASTOS, 2008, p. 282).

Em vista disto, pode-se concluir que Roa Bastos, ao realizar uma construção valorativa em torno de *Ywy mara eý*, associando-a à Terra Prometida das Sagradas Escrituras, e ao citar esta crítica feita por Bartomeu Meliá, busca novamente aquele inescapável compromisso com seu tempo e espaço históricos de que o próprio autor fala. Proposta ficcional que, com suas subversões e coerências históricas, desencobre o encoberto pelo Descobrimento, contrapondo-se à redução da cultura indígena a meros floreios estéticos, típicos da literatura conservadora e insensível tanto à complexidade do pensamento guarani quanto à trágica situação social em que se encontra este povo.

2.1.3 – A fonte das similitudes religiosas e do sincretismo do Almirante

É possível que a ação missionária dos jesuítas entre os guaranis do Paraguai tenha sido o núcleo gerador deste tratamento conferido ao mito autóctone em *Vigilia del Almirante*. Em um artigo teórico anterior ao romance, Roa Bastos já observa que os membros da Companhia de Jesus utilizaram justamente algumas semelhanças entre fé católica e mito guarani para facilitar o processo de catequização dos índios. E tal como no romance, a tematização destas afinidades se desdobra em uma crítica histórico-social. Sem deixar de considerar tanto o caráter violento da evangelização quanto as limitações do anticolonialismo das missões, o escritor vislumbra vestígios utópicos questionadores do domínio espanhol, em meio às contradições intrínsecas do experimento jesuítico. Logo, o sonho de igualdade e reparação presente no emprego dos *Ayvu Rapyta* e no testamento final do protagonista de *Vigilia del Almirante* pode ser compreendido como uma expressão literária do elogio que Roa Bastos faz, no ensaio, ao pensamento utópico.

É em *Tentación de una utopía*, texto crítico de 1991, que o autor destaca os *yvyra juasá*, paus cruzados que sustentam a terra, facilmente correlacionáveis à cruz católica. A afinidade entre o Paraíso cristão e a Terra sem Mal, locais de eterna bem-aventurança, também é registrada. E, sem maiores explicações, Roa Bastos afirma haver ainda muitos outros pontos de encontro entre as duas tradições, como por exemplo, o Primeiro Pai, chamado pelos jesuítas de *Tupã*, divindade menor no panteão guarani¹¹².

¹¹² Roa Bastos, op. cit. p. 115.

Provavelmente, o escritor está se referindo a *Ñande Ru Pa-pa tenonde*, Pai último-último primeiro, uma das outras denominações de *Ñamanduí* ou *Ñamandu Ru Ete*, o Criador. Nem mesmo León Cadogan, com suas longas e minuciosas investigações, conseguiu definir de modo irrefutável a origem deste nome. Após uma primeira pesquisa, o etnólogo paraguaio acreditou se tratar de um caso de sincretismo a partir de ‘papa’, autoridade máxima da Igreja Católica. Esta tese é proveniente de conversas com dois guaranis, o primeiro, um cacique, disse: “Pa-pa es bueno para los *juruá* (cristãos), pero no para nosotros”, e o segundo, ao se referir ao ser supremo, afirmou: “*Ñamandu Ru Ete Tenonde gua*, a quienes vosotros llamáis *Pa-pa Tenonde*”. Intrigado com estas constatações, Cadogan percorreu várias comunidades guaranis do Paraguai, ouvindo inúmeras versões dos mesmos hinos e orações. Como o nome *Ñande Ru Pa-pa tenonde*, Pai último-último primeiro, raramente era invocado nestes cantos, o pesquisador passou a cogitar que a origem da expressão ‘Pa-pa’ fosse mesmo fruto do contato com catequizadores católicos. Contudo, ao encontrar mais de uma comunidade empregando o termo para designar a figura central de sua teogonia, Cadogan se declara impossibilitado de assegurar que o elemento mais importante da fé guarani, em algumas tribos, seja de origem externa¹¹³. Logo, se o Pai Primeiro a que Roa Bastos se refere já possuía esta designação antes da chegada dos europeus, ele pode ter sido relacionado ao papa, líder da Igreja Católica, servindo como um importante instrumento da estratégia jesuítica de aproximação e dominação pelas similitudes.

Também em *Tentación de una utopía*, o escritor frisa outra estratégia da atuação jesuítica no Paraguai, anterior ao uso das afinidades míticas, viabilizador dele e, portanto, ainda mais importante: aprender o idioma dos guaranis para utilizá-lo no cotidiano, facilitando a catequese. Coube ao franciscano Frei Luis de Bolaños elaborar o primeiro vocabulário e a primeira gramática. Em seguida, o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya aperfeiçoou tais trabalhos ao redigir *Tesoro de la lengua guaraní*. Realizada esta etapa, a Companhia poderia utilizar aquela que, segundo Voltaire, seria sua principal arma na conquista espiritual: a persuasão¹¹⁴.

Porém, se a língua foi preservada, o espaço foi completamente modificado. As famílias dispersas (*fuegos*), unidas apenas pela coerência tribal, foram aglutinadas, criando núcleos de futuros povoados. Índios espalhados não poderiam ser ‘civilizados’ nem cristãos, pois

¹¹³ Cadogan, op. cit. p. 16.

¹¹⁴ Roa Bastos, op. cit. p. 114.

manteriam seus hábitos bárbaros e pecaminosos, era preciso submetê-los a uma liberdade reduzida. “Lengua indígena, vivienda espanhola”¹¹⁵.

Nesta nova e quase urbana organização social, os costumes cerimoniais guaranis não seriam aparentemente sacrificados. Entretanto, agindo a partir do cerne dos valores indígenas tradicionais, os jesuítas começaram seu lento trabalho de conversão, e foi neste delicado processo que as similitudes míticas atuaram como armas poderosas. Assim, a ritualização da vida social, típica dos guaranis, passou a girar em torno do “bom uso do tempo”, ou seja, do tempo minuciosamente regulado e distribuído em atividades religiosas. De acordo com Roa Bastos, a imersão dos índios nesta rotina saturada de cerimônias foi possível graças à substituição da cunha de pedra pelo machado de ferro. Ao ser introduzido no trabalho agrícola, o novo instrumento gerou um excedente de tempo que, em termos práticos, significava mais horas dedicadas a missas e orações¹¹⁶.

O território das missões é, por conseguinte, viabilizado e definido por este intercâmbio não recíproco entre civilizações. A Cia. de Jesus não impôs ao povo da selva uma ruptura radical com seu *tekó ymá* (modo de ser tradicional), mas foi transformando-o aos poucos. Nas palavras de Roa Bastos, a conversão dos guarani foi dialética¹¹⁷. Contudo, esta estratégia conciliatória da dominação jesuíta não significa que o processo não tenha sido violento. Aos índios, cientes da inevitabilidade de sua destruição, restavam duas saídas: integrar-se à congregação católica ou combater até a morte os membros da Companhia e seus irmãos convertidos¹¹⁸.

É muito provável que esta requintada linha de ação jesuíta tenha sido o modelo de Roa Bastos não apenas para a inserção dos *Ayvu Rapyta* em *Vigilia del Almirante*, por meio das afinidades míticas, mas também para a forma como os mitos autóctones, guarani e taino, são empregados no romance. Os missionários, como foi visto, mantiveram o idioma e os rituais indígenas para, lenta e progressivamente, inserirem a cristandade no espírito dos guaranis, e foram justamente as tais similitudes religiosas e a capacidade persuasiva dos padres que garantiram uma transição suave, dialética, sem a imposição de uma doutrina estrangeira. Roa Bastos, por sua vez, utiliza a mesma estratégia integradora da Companhia de Jesus, mas ao inverso. É o Almirante, um europeu, que é assimilado dialética e paulatinamente à fé indígena, sem abandonar o cristianismo.

¹¹⁵ Roa Bastos, op. cit. p. 116.

¹¹⁶ Roa Bastos, op. cit. p. 117.

¹¹⁷ Roa Bastos, op. cit. p. 125.

¹¹⁸ Roa Bastos, op. cit. p. 122 e 126.

A primeira etapa deste processo é a introdução dos *Ayvu Rapyta* na própria fala do protagonista, que parece ter o canto sagrado incorporado à sua personalidade. Como já foi analisado, isto ocorre por meio de dois elementos da mitologia guarani: a Terra sem Mal e a expressão ‘último-último primeiro’, parte de uma das denominações do Criador. Ambas são desconectadas de sua origem e, ao que tudo indica, pertencem ao cristianismo, única fé professada pelo Colombo histórico e fortemente presente no Almirante de Roa Bastos. Assim, aparentemente, a língua e a fé do descobridor foram mantidas intactas, mas ele já está ‘guaranizado’ em sua essência desde o início do romance. A expressão “último-último-primeiro” aparece pela primeira vez na Parte IV: “Tal vez estuviera despierto. En la vigilia de los inocentes éstos ven el principio de lo último-último-primer” (ROA BASTOS, 2008, p. 43).

Somente em um segundo momento, nas partes finais da obra (XXXI, XLI, XLVIII), o Almirante adere abertamente ao culto taino. Relacionando *Yucahuguamá* com a Santíssima Trindade, nega idolatrar o ídolo *cemí* triangular; entretanto, ele não apenas solicita ao deus taino “um pouco de realidade”, mas acaba mergulhando completamente nesta religião antilhana. O Ermitão, personagem inspirado em Ramón Pané, hieronimita designado por Colombo para aprender a língua taina, que relata que:

El Almirante estaba sumido en una gran depresión. No decía una palabra, pero bien se veía que se hallaba al borde de la muerte. (...) Hacia el amanecer me dijo que antes de morir quería ver al brujo del santuario de *Yucahuguamá*, el ídolo supremo dos indígenas antillanos. No hubo manera de disuadirle. Me mandó con palabras de moribundo que fuese a buscarle. Así lo hice. (Roa Bastos, 2008, p. 292)

A conclusão desta ‘guaranização’/‘cemização’ do protagonista se realiza com a supracitada cena final do romance: em seu derradeiro momento de vida, ele ainda crê em Cristo, embora se sinta abandonado por Ele; e apesar disso, não deixa de reconhecer as crenças do Novo Mundo, pois demanda a reparação tanto material quanto espiritual dos descendentes das civilizações originárias.

Comprova-se, portanto, que Roa Bastos, de modo análogo à estratégia missionária, não propõe uma abrupta e traumática substituição de um universo religioso por outro. E se os guaranis do Paraguai, mesmo submetidos à evangelização, preservam até hoje sua fé nativa, o Almirante, ainda que adorador de *Yucahuguamá*, não abandona o cristianismo. Ou seja, da mesma forma que a dialética e paulatina conversão nas missões nunca foi completa, a paganização do Almirante também não é absoluta.

Logo, ao utilizar a empresa missionária como parâmetro para subverter o rigoroso catolicismo de Cristóvão Colombo, Roa Bastos, não apenas realiza um projeto valorizador da cultura indígena, como contrapõe o etnocentrismo do descobridor, capaz de comparar os índios a bestas de carga e de propor a escravidão como único caminho para a salvação destes povos (ver Capítulo I deste estudo), ao etnocentrismo da Companhia de Jesus. Este último é mais sofisticado, pois compreende a organização social, a língua e a religião do outro para melhor incorporá-las ao seu universo cultural, chegando ao ponto de, como será visto mais abaixo, vislumbrar uma utopia anticolonial e uma sociedade igualitária mista, composta por índios e jesuítas.

Este amálgama de religiosidades pré-colombianas com a fé católica, marca indelével do protagonista de *Vigilia del Almirante*, não deixa de remeter também ao sincretismo hispano-guarani do Paraguai contemporâneo. Em *Una Cultura Oral*, Roa Bastos observa que tal expressão da religiosidade popular de seu país, com sua carga de animismo e messianismo, é uma herança justamente deste encontro entre a tradição ritualística guarani com o catolicismo dos jesuítas¹¹⁹. O autor recorre a um texto de Meliá, *El guaraní conquistado y reducido*, para melhor compreender o fenômeno:

...la religiosidad popular paraguaya, a pesar de su carácter fragmentario, muestra en líneas generales una religión popular distorsionada por el proceso colonial que en parte expolia al pueblo de su palabra y de la posibilidad de su propia inteligibilidad, estableciendo dicotomías muy propias de toda colonización. Junto con una variedad “alta” de religión oficial y jerárquica el pueblo tiene que reinventar una expresión religiosa considerada “baja”, poco formalizada, en gran parte despallabrada, sin formulaciones teológicas, que le dan un aspecto de caos, de confusión, de sincretismo y de superstición, que las élites culturales deprecian. (Meliá, 1986 apud Roa Bastos, 1987, p. 87 e 88)

Consequentemente, um Almirante adepto do sincretismo hispano-guarani configura um plano de elevação da cultura popular paraguaia. Ao transgredir o célebre descobridor, fazendo-o católico, taino e guarani, Roa Bastos concretiza, mais uma vez, seu projeto de combate aos valores literários tradicionalmente reacionários que são incapazes de reconhecer e compreender as culturas popular e indígena, marginalizando-as ou, no máximo, transformando-as em meros floreios retóricos vazios, desprovidos de qualquer crítica histórico-social.

Entretanto, para Roa Bastos, não basta simplesmente rechaçar o pensamento conservador e instalar a prática escritural crítica, progressiva. É preciso também reconhecer o reduzido alcance desta literatura combativa, mostrando sua incapacidade de transformar o

¹¹⁹ Roa Bastos, op. cit. p. 87.

mundo a partir da palavra e suas limitações ao representar a realidade do outro. Em *Algunos nucleos generadores de un texto narrativo*, Roa Bastos assume que, em *Hijo de Hombre*, equivocou-se justamente neste quesito. Crente no ilusório poder da letra, capaz de confrontar as forças reais de dominação, ele afirma ter retratado a classe camponesa paraguaia, inculta e analfabeta, com objetivos de transformação social, revelando assim sua má consciência de classe, seu total desconhecimento da realidade desta camada social, mascarado por um falso e pequeno-burguês senso de progressismo e humanismo. Para o autor, cabe à literatura, portanto, fazer sua autocrítica, problematizar suas restrições, uma vez que não pode haver reconfiguração das forças dominantes a partir do papel, nem conciliação entre a ideologia do autor e a do outro retratado por ele¹²⁰. Tal concepção aparece também em *Vigilia del Almirante*, sintetizada nas seguintes palavras do narrador (Parte XIII): “Los libros de novelistas y poetas describen por signos y figuras de la mente la realidad que la tinta paraliza y desfigura. Siempre dicen algo diferente de lo que dicen”. Ou seja, ao tentarem transportar a realidade para os signos, os escritores inevitavelmente a deformam. Seus textos, de modo consciente ou não, falam mais de si mesmos (da sua má consciência de classe, por exemplo), revelando esta deformação e não a realidade.

2.1.4 – Em defesa do pensamento utópico

Ainda em *Tentación de una utopía*, Roa Bastos observa que, uma vez delimitado o espaço das missões e iniciada a práxis doutrinadora, começa também a utopia anticolonial dos jesuítas. Tratava-se de um projeto moral, social e religioso, com o objetivo de criar uma comunidade humanista, inicialmente ilhada, mas que serviria de modelo para a transformação do regime colonial como um todo. Era o protótipo de um estado-nação miniaturizado, mas que nunca chegou a existir. Este sonho dos jesuítas, segundo o autor paraguaio, baseava-se em uma série de reformas parciais, capazes de produzir transformações progressivas. A meta final era liquidar a seguinte contradição inerente às missões:

La comunidad de bienes, su producción y distribución colectivizada e igualitaria, el trabajo y la vida social ritualizados eran reales, pero el control económico estaba en manos de los padres, del mismo modo que la organización de la producción y el gobierno político de las reducciones. (...) El poder real era de los padres. (Roa Bastos, 2006, p. 120)

¹²⁰ Roa Bastos, Augusto. *Algunos nucleos generadores de un texto narrativo*. Escritura n° 4, ano II, Caracas, julho – dezembro de 1977, p. 175.

Quando o projeto utópico começou a ameaçar esta hierarquia teocrática, adveio a expulsão¹²¹. Afinal, tratava-se de um ‘mau’ exemplo que poderia contaminar outras regiões da colônia, desencadeando uma onda de rebeliões contra a metrópole.

Como tudo não passou de um ideal não concretizado, Roa Bastos estranha que muitos considerem a empresa missioneira uma utopia de fato, no sentido elevado do termo, tendo como referência os modelos mais prestigiados do humanismo clássico e renascentista, desde a república de Platão à ilha áurea, imagina por Erasmo e Thomas More. Para o autor, as missões jesuítas revelam na verdade um sistema de forças históricas, políticas, sociais e econômicas, em cujo contexto o pensamento utópico é apenas vislumbrado. A concepção imaginária de um governo ideal desponta e já se extingue, transformando-se em seu oposto, no jogo de interesses em conflito. Estas postulações de Roa Bastos se sustentam em Meliá, um dos referenciais teóricos para a elaboração de *Tentación de una utopía*:

En uno de sus ensayos de etnohistoria (*El guaraní conquistado y reducido*) el ya citado Meliá explica con sinceridad crítica esta contradicción: Generalmente se tiende a presentar las reducciones como una utopía: pero todo depende de qué se entiende por utopía. Lo más peligroso es que las reducciones sean presentadas como un idilio conservador, olvidándose de lo que estas reducciones supusieron de cuestionamiento al sistema colonial y de ambigüedad en este mismo cuestionamiento. Las reducciones fueron utopía anticolonial, pero no llegaron a ser política real contra la colonia, las reducciones, disfuncionales dentro del sistema, no se atrevieron a atacar el sistema colonial en sus mismas raíces. Este fue el drama de la expulsión de los jesuitas que tuvieron que obedecer al sistema en contra de un ideal de justicia en favor de los indios que sólo pudo ser realizado a medias, y que al fin se volvió contra los indios y jesuitas a la vez. (Roa Bastos, 2006, p. 119)

Logo, o natimorto projeto jesuíta, para Roa Bastos, chegou sim a se concretizar na realidade, a se converter em história, ainda que somente na forma de contestação ao sistema colonial e de pensamento utópico. E partindo deste caso particular, o autor estende seu elogio ao conceito geral de utopia:

La historia moderna de las ideologías (en esta época de su crisis generalizada que abarca los campos más opuestos y antagónicos) debería tomar seriamente en cuenta el valor inmanente de los elementos utópicos como componente de las ideologías y considerar la gama de sus transformaciones (o desviaciones) posibles en un contexto histórico determinado. Este valor de las ideologías es inmanente al mundo, a la historia, a la sociedad, no solamente a un universo abstracto o metafísico, y es en los contextos reales donde tales valores se objetivan y ejercen su irradiación a través de sus mutaciones, o se extinguen. (Roa Bastos, 2006, p. 121)

¹²¹ A expulsão dos jesuítas foi decretada em 17 de fevereiro de 1767 por Carlos III. Martín, Carmen Martínez. *El padrón de Larrazábal en las misiones del Paraguay (1772)*. Revista Complutense de Historia de América, 29, 2003, p. 26.

Provavelmente, advém desta teorização a utópica reivindicação, em *Vigilia del Almirante*, por um futuro em que as civilizações nativas sejam reparadas “material y espiritualmente en sus descendientes y sobrevivientes” (Parte LIII). Ou seja, o anseio final do personagem moribundo, manifestado no seu novo testamento, reflete este elogio ao pensamento utópico feito em *Tentación de una utopía*.

De modo análogo, a sofisticada inserção dos *Ayvu Rapyta* no romance pode representar outro projeto utópico de Roa Bastos presente em *Una Cultura Oral* e já citado aqui: reconhecer o valor e a complexidade das culturas indígena e popular do Paraguai, manifestações depreciadas e marginalizadas por certos setores da elite cultural. Com seu Colombo cristão-taino-guarani, o autor põe em pé de igualdade a religião católica, hierarquizada e oficial, com o sincretismo hispano-guarani, expressão informal e considerada inferior. E ao explorar as similitudes entre mito indígena e cristianismo, Roa Bastos demonstra que os *Ayvu Rapyta*, devido a sua sofisticação, constituem material tão profícuo ao romancista quanto os escritos colombinos e *D. Quixote*, legados do mundo europeu. Com isto, confere-se o devido valor e prestígio aos fenômenos culturais ditos “baixos”, efetuando-se, ainda que somente no contexto ficcional e restrito de *Vigilia del Almirante*, a utópica indenização cultural dos povos pré-colombianos.

2.1.5 – A integração ibero-americana

O pensamento utópico também se faz presente em outro projeto defendido por Roa Bastos: o pacto colaborativo entre América Latina e a Península Ibérica. Em 1986, no ensaio *El dilema de la integración iberoamericana*, o escritor apoia a criação de um bloco supranacional, democrático, capaz de anular o domínio econômico e tecnológico exercido pelos países desenvolvidos. Preservando a soberania de cada nação, seria posto em prática um sistema de interdependência horizontal, pautado pela estreita cooperação entre os membros e com o objetivo de promover o progresso social nesta comunidade de povos¹²².

Elaborado nas vésperas do quinto centenário do Descobrimento, em oposição às comemorações pomposas e conservadoras, e também como uma alternativa à bipolarização do mundo (EUA versus URSS), o projeto integrador visava à etapa final das relações entre América Latina e a Península Ibérica. Após cinco capítulos de intercâmbio transatlântico,

¹²² Roa Bastos, Augusto. *El dilema de la integración iberoamericana*, Cuadernos Hispanoamericanos, 427, janeiro de 1986. Em *Vivir la historia hacia el futuro* (07/10/1985) e *El nuevo descubrimiento* (16/11/1985), artigos para o jornal espanhol *El país*, o autor já havia defendido este projeto de colaboração.

descobrimento, conquista, colônia, emancipação e reconciliação, a integração se justificaria pela “necesidad de vivir la historia hacia el futuro. Lo que significa regir la historia y construir con sus eventos una trama coherente y perfectible, no dejarse arrastrar por ella como por una obnubilación en marcha” (ROA BASTOS, 1986, p. 23).

Algumas metas sociais, políticas, econômicas, científicas, técnicas e culturais do futuro bloco intercontinental são listadas por Roa Bastos no final do ensaio¹²³. Elas foram definidas em 1983, na capital espanhola, em um congresso com representantes da América Latina e a Península Ibérica realizado com o apoio do governo espanhol e do *Instituto de Cooperación Iberoamericana*. Entre os objetivos culturais deste malogrado plano de integração, Roa Bastos já destaca, tal como faria no ano seguinte em *Una Cultura Oral*, a necessidade de se reconhecer como autônomas e livres as diferentes tradições culturais existentes dentro do bloco integrado, principalmente as manifestações indígenas e marginais¹²⁴.

Para o escritor paraguaio, todas estas metas do pacto ibero-americano não constituíam um mero constructo retórico, circunstancial, mas sim um projeto realista, uma utopia concreta:

La toma de conciencia crítica del proyecto de integración no tiende a un planteamiento abstracto o reduccionista de la compleja cuestión. Hay, ya queda dicho, una retórica de este proyecto, como hay otra nostálgica de los mitos y símbolos del fenecido esplendor imperial. (...) Lo normal sería que la oposición dicotómica verbal se transformara en una oposición dialéctica real, y que ella se orientara naturalmente hacia su síntesis. (Roa Bastos, 1986, p. 29)

O autor acreditava que a execução de um projeto com tamanha dimensão política, econômica e cultural deveria começar justamente pelo combate a esta retórica nostálgica. Seria preciso compreender profundamente o passado histórico, revelando aquilo que Roa Bastos chama de “tiempo cargado de culpa”, pois somente este conhecimento mútuo liberaria os países americanos e europeus de preconceitos, confusões e mal-entendidos, gerando assim uma maior consciência histórica. Era necessário, sobretudo, atacar a eufemística ideia de “encontro de dois mundos” ou “encontro de culturas”:

No hubo tal idílica convivencia ni era posible que la hubiese. Lo que hubo fueron luchas terribles en las que las culturas autóctonas acabaron devastadas y sus portadores sometidos o aniquilados, como ocurre siempre en las guerras de conquista, en los largos y desordenados imperios coloniales. También esto hay que asumirlo en todos sus alcances y con toda honradez sin que nadie derrame ceniza sobre su cabeza ni se rasgue las vestiduras. (Roa Bastos, 1986, p. 24)

¹²³ Ibid. p. 39, 40 e 41.

¹²⁴ Ibid. p. 41.

Entretanto, em *El dilema de la integración iberoamericana*, não se imputa somente à metrópole pelo etnocídio físico e cultural dos povos originários:

Y es en nombre de los supuestos derechos de vida y cultura de los indígenas que los representantes de las culturas mestizas del continente prosiguen también hasta hoy echando en cara a los europeos la culpa de esta metódica e incesante inmolación. (...) Lo que vino después, de susno hizo sino demostrar que criollos y mestizos habíamos aprendido la lección en lo que ella tenía de perverso, aventajando incluso a los metropolitanos en el ejercicio cruel de la dominación. (Roa Bastos, 1986, p. 25)

A Espanha contemporânea não pode, em vista disso, ter sua credibilidade e seu papel no processo integrador questionados em função do passado. Pois, como observa a etnóloga Laurette Séjourné, citada por Roa Bastos:

Nos hemos dado cuenta también de que la acusación sistemática a los españoles desempeña un papel pernicioso en este vasto drama, porque sustrae la ocupación de América a la perspectiva universal a la cual pertenece, puesto que la colonización constituye el pecado mortal de toda Europa. (...) Por el contrario, España se singulariza por un rasgo de importancia capital: hasta nuestros días ha sido el único país de cuyo seno se hayan elevado poderosas voces contra la guerra de conquista. (Séjourné apud Roa Bastos, 1986, p. 27)

Tal sentimento anti-hispânico, anacrônico e ainda vivo, dificulta o diálogo entre América Latina e a Península Ibérica, e é um dos elementos inviabilizadores do projeto integrador. Projeto este que assim permanece mal compreendido, em meio às incertezas, confusões e preconceitos derivados da má consciência crítica. Daí esta urgência por uma ética do conhecimento histórico:

Es esta ética del conocimiento y del comportamiento históricos, transformada en pasión moral y convertida en conciencia crítica, la que no teme orientar y llevar su acción con prudencia, pero con firmeza inquebrantable hacia el cumplimiento de los grandes designios y objetivos que emanan de la propia naturaleza de la comunidad: la realización de un proyecto viable de integración. (Roa Bastos, 1986, p. 26)

Para validar tal projeto “realista y al mismo tiempo visionario”, localizado em algum lugar entre “lo utópico y lo posible”, Roa Bastos sublinha que foi a paixão moral que levou Las Casas, Motolinía e Sahagún, todos frades católicos, a se oporem aos horrores da conquista. E para reafirmar as reais possibilidades do pacto integrador, rechaçando-o, mais uma vez, como “mero diseño retórico”, o autor cita algumas palavras atribuídas ao presidente do governo espanhol: “La visión utópica de quienes acogieron los sueños de Cristóbal Colón en La Rábida debe presidir, 500 años después, los esfuerzos de transformación de nuestra comunidad en una real alternativa que quiebre la actual bipolaridad del mundo” (ROA BASTOS, 1986, p. 23 e 24, grifo meu).

A própria Espanha se torna uma referência histórica para a efetivação do projeto utópico, servindo de exemplo para o bloco intercontinental que deve buscar a independência em relação às superpotências da Guerra Fria e a intensa colaboração recíproca, mas preservando sempre suas particularidades culturais:

España sabe mucho de esto. Sufrió, impuso, aprendió, a lo largo de su historia, innumerables y decisivas experiencias. No trepidó en llevarlas a sus más extremos límites en su lucha por mantener incólumes su independencia, su soberanía, su cohesión y unidad en la diversidad de sus pueblos y regiones, de sus culturas y lenguas en torno al núcleo aglutinante de la nación estado. (Roa Bastos, 1986, p. 23).

Roa Bastos, portanto, utiliza uma estratégia muito semelhante à dos missionários jesuítas. Se a Companhia de Jesus preservou alguns aspectos da fé indígena para, a partir das afinidades destes elementos com o cristianismo, pôr em prática o projeto de conversão dos guaranis; o escritor paraguaio, por sua vez, constrói sua defesa em prol da integração se apoiando justamente em dois fatores caros à retórica “nostálgica de los mitos y símbolos del fenecido esplendor imperial”: o passado glorioso da Espanha, nação que desde sempre lutou pela sua pluralidade e autonomia, e o “utopismo” do próprio Cristóvão Colombo, figura heroica e mítica para o pensamento reacionário, cujo projeto descobridor saiu do plano retórico e se efetivou na prática, tal como deve acontecer com o pacto ibero-americano. Ou seja, da mesma forma que o mito indígena é empregado na lenta, gradual e conciliatória cristianização dos nativos, Roa Bastos combate dialeticamente as saudades do império utilizando dois pilares deste conservadorismo saudosista, pois destaca tanto do passado espanhol quanto da empresa descobridora particularidades correlacionáveis ao projeto integrador.

Contudo, não foi possível transformar a ética do conhecimento histórico em paixão moral que, por sua vez, seria convertida em ações reais. A consciência crítica do projeto integrador permaneceu apenas no campo retórico, sem conseguir confrontar dialeticamente a nostalgia reacionária na experiência concreta, gerando assim as graduais transformações desejadas. Apesar da lucidez e sofisticação de sua argumentação, capaz de combater a nostálgica retórica a partir dos próprios “mitos y símbolos del fenecido esplendor imperial”, Roa Bastos não logrou contribuir para a viabilização plena da integração ibero-americana.

Sendo um intelectual contemporâneo, ciente das limitações de sua escritura e profundo conhecedor das incongruências entre palavra e vida, o escritor paraguaio, diante do fracasso da utopia intercontinental, jamais poderia imitar Cristóvão Colombo e D.Quixote. Obviamente, fica vedada a Roa Bastos a possibilidade de projetar a utopia textual do plano

integrador e vivê-la plenamente, na mais completa paz de espírito, burlando inevitáveis desarmonias entre linguagem e realidade.

A única alternativa que restou ao autor foi realizar ao menos uma das metas definidas no congresso de 1983: promover a difusão e a valorização das culturas indígenas e periféricas latino-americanas, o que foi feito, ao menos na prática literária, com o Colombo taino-guarani de *Vigilia del Almirante*.

O sincretismo do personagem pode também ser interpretado como uma metáfora para a integração ibero-americana, uma vez que as religiosidades originárias do Novo Mundo se integram dialeticamente ao cristianismo europeu na alma do Almirante de Roa Bastos. Da mesma forma que o pacto não rechaça a Espanha atual, propondo uma relação igualitária entre América Latina e a Península Ibérica, o Colombo de Roa Bastos não deixa de ser cristão ao aderir às crenças nativas. Se o discurso intercontinental se apóia, em parte, em dois mitos do conservadorismo, aparentemente alheios ao projeto de integração (Espanha imperial e o projeto descobridor), revertendo-os a seu favor, o Almirante ‘guaraniza-se’, como foi visto, a partir de elementos do próprio cristianismo estranhos à tradição indígena, mas correlacionáveis aos *Ayvu Rapyta*. E se o projeto integrador prevê um confronto real com seus opositores, levando paulatinamente ao estabelecimento do bloco de países; *Vigilia del Almirante*, de modo análogo, sintetiza dialeticamente o confronto de religiosidades (o Almirante custa a assumir sua adesão a *Yucahuguamá*) na transformação final do protagonista. Ele morre cristão, mas abandonado por Cristo e defensor da causa indígena. Assim sendo, o sincretismo deste Colombo ficcional, além de remeter ao plano de valorização e desmarginalização das culturas indígenas, à sofisticada conversão jesuíta por meio das afinidades míticas entre as crenças católica e guarani, à limitada utopia anticolonial das missões e a defesa que Roa Bastos faz da práxis utópica em termos gerais, remete ainda à dialética do projeto de integração ibero-americana, uma utopia específica também defendida pelo escritor.

Comprova-se, portanto, que Roa Bastos, com *Tentación de una utopía*, *El dilema de la integración iberoamericana* e *Vigilia del Almirante*, aborda temas como a utopia jesuíta das missões e a integração ibero-americana tanto em artigos teóricos quanto em obras ficcionais. Ao explorar ambas modalidades discursivas para problematizar tais questões, o autor efetiva na prática literária uma concepção resumida pelo narrador de sua representação colombina:

¿Se excluyen y anulan el rigor científico y la imaginación simbólica o alegórica? No, sino que son dos caminos diferentes, dos maneras distintas de concebir el mundo y de expresarlo. Ambas polinizan y fecundan a su modo – para decirlo en

Na impossibilidade de reger a história, vivendo-a em direção ao futuro por meio do pacto ibero-americano, Roa Bastos transforma suas argumentações do ensaio de 1986 nas construções ficcionais do romance de 1992, após quase duas décadas sem publicar textos literários inéditos. Para Milagros Ezquerro, catedrática especialista na obra de Roa Bastos, este longo hiato ocorreu porque o autor se sentia responsável pelo destino do Paraguai, bem como se solidarizava com a luta contra as ditaduras latino-americanas. Por isto, no período entre *Yo el Supremo* (1974) e *Vigilia del Almirante*, o autor teria se dedicado ao trabalho social e à produção de ensaios políticos¹²⁵. Ou seja, Roa Bastos, de fato, deixou a literatura de lado para tentar contribuir de alguma forma na materialização de suas utopias concretas. E apesar do fracasso da integração ibero-americana, o escritor pode presenciar, em 1989, o fim da ditadura de Alfredo Stroessner no Paraguai, feito que representou, de certo modo, a realização de uma das utopias possíveis, pois Roa Bastos tinha sido obrigado a deixar o país por conta desta ditadura, tornando-se um de seus maiores críticos. É somente com o fim deste longo e violento período que o escritor exilado pode retornar ao Paraguai e à ficção, publicando *Vigilia del Almirante* e mais três romances na sequência: *El Fiscal* (1993), *Contravida* (1994) e *Madame Sui* (1996). Entretanto, a volta à produção literária não colocou um ponto final nas ações sociais e no engajamento político. De acordo com Helene Weldt-Basson, Roa Bastos, em seus últimos anos de vida, tornou-se membro de uma comissão encarregada de investigar violações dos direitos humanos durante a ditadura de Stroessner, além de se inscrever no Partido Encuentro Nacional, como uma forma de colaborar para a consolidação da democracia no Paraguai¹²⁶. Tais constatações da crítica norte-americana ratificam o constante interesse do autor em participar da “oposición dialéctica real”, evitando assim permanecer apenas no plano restrito da retórica.

É importante notar que esta retomada da produção narrativa, embora profundamente marcada pelo pensamento utópico, não é dogmática nem panfletária, apesar das quase duas décadas de militância e de escrita combativa em que se chega a defender, como em *El dilema de la integración iberoamericana*, o abandono da retórica e a realização de ações concretas para que a utopia intercontinental se cumpra de fato. Crítico dos poetas e romancistas que “describen por signos y figuras de la mente la realidad que la tinta paraliza y desfigura”, e

¹²⁵ A entrevista em que Milagros Ezquerro tece estes comentários está nos extras do DVD do filme *El Portón de los Sueños – Vida y obra de Augusto Roa Bastos* (1998), dirigido por Hugo Gamarra E.

¹²⁶ Weldt-Basson, Helene Carol (org.). *Postmodernism's Role in Latin America Literature – The life and work of Augusto Roa Bastos*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 04.

valorizador do leitor, considerando-o o verdadeiro autor da obra, Roa Bastos evita transformar sua ética progressista e reformista em verdade absoluta e incontestável, capaz de ganhar forma na realidade. Em outras palavras, as utopias de *Vigilia del Almirante*, como as reivindicações do novo testamento e a valorização das culturas autóctones, não podem se tornar mito. E para desmistificar seu próprio discurso, Roa Bastos procura evitar que o leitor aceite o romance passivamente, lembrando-o que a recepção está livre para interpretá-lo, reinventá-lo e desconstruí-lo. Além disso, o autor cria inverossimilhanças, como a ‘quixotização’ e a ‘guaranização’ de Colombo, escolhas que revelam o caráter artificial, não realista, da ficção literária. Com isto, evita-se que o romance seja entendido como fonte de verdades a respeito do tema, ou seja, ele se assume como “historia adivinada, una de las tantas de posible invención sobre el puñado de sombra vagamente humana que quedó del Almirante” (Nota do Autor, p. 11, grifo meu) . Logo, se a ética do conhecimento histórico deve se converter em paixão moral que, por sua vez, transforma-se em ação viabilizadora de utopias possíveis; a paixão moral também deve orientar a criação ficcional, para que esta possa ter como base o pensamento utópico, mas sem se tornar instrumento de doutrinação ideológica e reconhecendo sempre suas limitações.

2.2 – MITO E DIGLOSSIA

2.2.1 – Bilinguismo versus diglossia

A presença do canto sagrado guarani em *Vigilia del Almirante* também constitui parte de um outro projeto literário do escritor: a abordagem crítica da diglossia paraguaia. Teoricamente delineado no ensaio *Una Cultura Oral* e concretizado em seus contos e romances, este projeto visa contestar o conceito de bilinguismo que, por encerrar a ideia de equilíbrio ou harmonia entre idiomas, camufla os problemas histórico-sociais característicos do Paraguai, país em que, de acordo com o censo de 2002, 52,6% da população se comunica em espanhol e guarani, 28,8% fala apenas guarani e 10% somente espanhol. Os 8,6% restantes utilizam outra língua¹²⁷.

Apesar deste expressivo uso do idioma autóctone juntamente com o espanhol, Bartolomé Meliá refuta a ideia de que o Paraguai é um país bilíngue:

¹²⁷ Sandoval, Luis Ortiz. *Bilingüismo y educación: la diferenciación social de la lengua escolar*. América Latina Hoy: Revista de ciencias sociales, vol. 60, 2012, p. 141.

El guaraní-parlante tiene una serie de campos que le son vedados, porque en ellos no puede hacer oír su voz: más aún, ni siquiera los piensa, al carecer del instrumento adecuado de la expresión lingüística (...). Como se ve, verdaderos bilingües (...) son imposibles en el Paraguay, ya que es imposible manejar con facilidad igual, ni casi igual, las dos lenguas, española y guaraní. La razón está en que hay temas inaccesibles de hecho para el guaraní, y esto debido a la evolución concreta del guaraní, no a defectos estructurales de la lengua en sí. (Meliá, 1988, p. 113)

O guarani paraguaio, variação limitada do idioma indígena devido ao caráter etnocêntrico do processo de colonização, ficou restrito à comunicação oral, informal e familiar, constituindo o que seria a variedade linguística baixa ou inculta. Enquanto o espanhol, variedade culta ou *standard*, tornou-se a língua oficial, empregada na comunicação protocolar e escrita, inclusive na redação das leis. Tal desequilíbrio permite que a peculiar situação linguística seja classificada como diglósica, a partir da definição de Macnamara e Fishman. Meliá cita um trecho do texto de Vallverdú, *Aproximación a la historia del bilingüismo en Cataluña*, que por sua vez transcreve a definição de Macnamara, noção mais aplicável ao caso paraguaio: “Según advierte Macnamara (1967) (...), el término ‘diglosia’ ha ido generalizándose hasta comprender cualquier situación en que se da una variedad *alta* (A) o *standard* (empleada en la comunicación más culta o formal) y una variedad *baja* (B) o relativamente inculta (empleada en la comunicación más familiar) (VALLVERDÚ, 1972 apud MELIÁ, 1988, p 112 e 113). E, em *Una Cultura Oral*, Roa Bastos se embasa nas conceituações do linguista norte-americano Joshua A. Fishman para também classificar o Paraguai com país diglósico e não bilíngue:

En este esquema conceptual de bilingüismo y diglosia, el ya citado Fishman incluye como ejemplo el caso del Paraguay junto con los de la Suiza Alemana y el de la comunidad judía en la Europa anterior a la primera guerra mundial. En esta comunidad, los varones empleaban el hebreo como variedad *alta* (A) o estándar, empleada en la comunicación culta o formal, y el yidish como variedad *baja* (B), o relativamente inculta, empleada en la comunicación familiar y coloquial. (...) Bilingües alternan el empleo de dos lenguas y diglósicos emplean una u otra según la función que socialmente se atribuye a la misma (Roa Bastos, 1987, p. 93 e 94).

Segundo Meliá, o suposto bilinguismo paraguaio, ao pressupor igualdade entre os idiomas, deriva da mítica (tomando-se mito no sentido de fábula ideológica) aliança hispano-guarani e da não menos mítica mestiçagem perfeita, sem conflitos, sem dominações. Para reforçar esta crítica do pesquisador jesuíta, Roa Bastos, também em *Una Cultura Oral*, transcreve as palavras do linguista catalão Lluís V. Aracil, destacando a carga ideológica quase sempre presente no mesmo conceito:

La afirmación del bilingüismo suele ir cargada de un elevado potencial valorativo que lo sitúa al margen de la simple constatación objetiva. En los mismos alegatos, va implícito que el bilingüismo es una condición venturosa que hay que alabar y defender. En un país donde dos lenguas tropiezan a cada momento y una desaloja a la otra, la mitificación del bilingüismo como valor supremo tiende inequívocamente a neutralizar – idealmente cuando menos – las inevitables tensiones del conflicto. (Aracil, 1966 apud Roa Bastos, 1987, p. 95).

Se, no Novo Mundo, o contato entre as civilizações tivesse acontecido de modo recíproco, isto poderia ter resultado em um biliguismo equilibrado. Historicamente, contudo, esta situação ideal não aconteceu¹²⁸. O que houve de fato foi um regime colonial marcado pelo etnocentrismo, pelo imperialismo e pela dominação. Neste contexto, um número razoável de variáveis pode interferir no processo linguístico. No caso específico do Paraguai, Meliá destaca o comércio de mulheres índias no século XVI com uma variável importante:

La mujer adquiere valor económico, y por eso se la vende, se la juega, se la trueca (cfr. Bruno 1966: 188). Recuérdese que estaban las famosas “rancheadas” con la clara intención de la “saca de las mujeres” que pronto destruyó por completo la etnia guaraní, sobre todo de los alrededores de Asunción. (Meliá, 1988, p. 116)

Com tais ‘ranheadas’, a poligamia se tornou uma prática comum. De acordo com relatos da época citados por Meliá, alguns espanhóis chegaram a ser proprietários de quarenta mulheres. E já em 1650, relata-se que muitas índias, preocupadas com a sorte de seus filhos, começaram a rejeitar os homens guaranis, desejando ter filhos apenas com os espanhóis, pois não queriam amamentar servos (Cadogan, 1971 apud Meliá, 1988, p. 11). Fato que por si só derruba a tese da aliança hispano-guarani.

Os filhos gerados a partir destas ‘uniões’ aprendiam a língua da mãe, como era natural, e conservavam a língua do pai, como uma questão de honra. É aí que se insinua a relação diglósica do Paraguai: “una lengua formal (‘punto de honor’) y otra lengua no formal (‘lengua de las madres’)”¹²⁹. Provavelmente, esta honra se devia ao fato de que escrever e rezar, práticas que gozavam de prestígio na sociedade colonial, eram realizadas exclusivamente em espanhol. Como a mãe estava em uma posição socialmente inferior, pois havia sido reduzida à condição de objeto de troca ou venda, sua língua jamais teria o mesmo valor que a do pai. Para Roa Bastos, esta violenta discriminação inicial da mulher não apenas corroborou para o desequilíbrio linguístico, mas também se perpetuou ao longo da história de seu país:

¹²⁸ De acordo com Meliá, um perfeito bilinguismo coordenado pode acontecer a nível pessoal e em grupos pequenos, como sociedades científicas, por exemplo. Meliá, op. cit. p. 114.

¹²⁹ Meliá, op. cit. p. 116.

La situación de inferioridad discriminatoria que pesa sobre la mujer como dadora de la lengua y de la educación de los hijos y como ser humano simplemente, influye negativamente y con alcances muy profundos sobre los valores de la cultura bilingüe en constante deterioro. Esta regresión cultural corresponde al sistema corrupto y arcaico de parentesco que perdura en el Paraguay y en el que la mujer no es más que una ‘incapaz’ legal, una ‘pieza’ procreadora y de trabajo, muchas veces un objeto decorativo con funciones puramente sexuales en el intercambio anómalo de bienes y servicios de esta sociedad corrompida por el poder caudillesco del hombre fuerte, del ‘macho’ caricaturalmente carismático pero aceptado y consentido como tal. (Roa Bastos, 1987, p. 101 e 102).

É desta forma, portanto, que surge o chamado guarani paraguaio. Língua desde sempre fixada em uma posição secundária devido aos valores etnocêntricos e machistas, oriunda do idioma nativo que, na configuração social da colônia, ficou restrita ao colóquio informal, sem o mesmo valor que possuía na comunidade indígena. Língua também discriminada e não sistematizada e, conseqüentemente, muito vulnerável à influência do espanhol. Daí ela ser chamada por um escritor do século XVIII de ‘jerigonza’ (linguagem complicada), de ‘agregado de barbarismos e solecismos’, de ‘corrompida e adulterada’¹³⁰.

E o guarani paraguaio é também um idioma ‘carregado de grandes silêncios’, sem profundidade religiosa, uma vez que a mulher guarani, fonte desta fala, por não poder exercer funções proféticas e xamânicas, desconhecia os mitos e os cantos sagrados. Sem contar que:

El valor simbólico que una mujer guaraní tenía dentro de un sistema de parentesco bien estructurado, queda destruido cuando esta mujer pasa al sistema económico de venta y de ‘pieza’ para el trabajo. Está claro que en estas condiciones la mujer no le puede dar al hijo mestizo *toda* su lengua... (Meliá, 1986 apud Roa Bastos, 1987, p. 101).

Logo, juntamente com o mito do bilinguismo, existe no Paraguai um complexo de inferioridade linguística, de não saber falar¹³¹, resultado direto deste empobrecimento do idioma nativo ao passar da comunidade indígena para a paraguaia. Por isto, Meliá afirma que certos campos e temas são inacessíveis ao guarani paraguaio em razão da “evolución concreta del guaraní, no a defectos estructurales de la lengua en si”.

2.2.2 – O legado oral e a literatura escrita

Em *Una Cultura Oral*, Roa Bastos também refuta a irreal aliança hispano-guarani e o simétrico bilinguismo paraguaio. O autor, tal como Meliá, procura comprovar a situação diglósica de seu país e explicitar os fatores históricos que originaram e perpetuaram este

¹³⁰ Meliá, op. cit. p. 118.

¹³¹ Meliá, op. cit. p. 118.

desequilíbrio linguístico, como a violência da colonização espanhola continuada pelas oligarquias mestiças após a independência.

Roa Bastos, ainda em consonância com Meliá, observa que os conflitos seculares entre os universos linguísticos indígena e europeu resultaram em uma interpenetração erosiva, deformante, cuja principal consequência foi a “hispanização” do guarani, em seu léxico e em sua sintaxe, o que fez do guarani paraguaio um dialeto, se comparado à língua indígena original. O escritor também nota que houve a “guaranização” do espanhol e o surgimento de uma terceira língua, pouco expressiva, o *jopará*, “mezcla o adulteración de ambas lenguas, cuyo índice de propagación en ambas zonas, la urbana y la rural, los censos no pueden dar ni siquiera aproximativamente”¹³². Contudo, apesar de admitir a influência do idioma indígena sobre o europeu, Roa Bastos evita endossar o princípio de reciprocidade linguística. Em *Una Cultura Oral*, ratifica-se a constatação de Meliá: o espanhol paraguaio, idioma formal, é o dominante, pois “la sociedad colonial y poscolonial tuvo siempre – lo sigue teniendo en el neocolonialismo actual – el dominio de la palabra escrita; es decir, la escritura do poder, como instrumento de dominación, explotación y represión” (ROA BASTOS, 1987, p. 99).

De toda esta problemática linguística e histórico-social, o mais importante para o escritor é que, embora o desequilíbrio diglósico tenha empobrecido o guarani e colocado o espanhol em uma posição superior, a oralidade é o elemento definidor da identidade cultural do Paraguai:

Es la palabra oral la que, a pesar de ser dominada, ha prevalecido en la entonación y especificidad comunicacional de esta cultura escindida y desequilibrada. En otros términos: frente a la palabra escrita hacedora de la norma y de la ley; es decir, frente a la escritura del poder y el poder de la escritura (...), es el contrapoder de la palabra hablada el que ha impuesto el ‘tono’ y la modulación interior de la cultura paraguaya. (Roa Bastos, 1987, p. 99).

Roa Bastos admite ser difícil demonstrar que a idiossincrasia cultural do Paraguai, ao menos no que diz respeito à língua, reside em sua tradição oral, pois a própria ideia de identidade de uma cultura é extremamente difícil de ser definida, uma vez que engloba uma série de fatores da vida e da história nacionais. Mesmo ciente disto, o autor tenta validar sua hipótese observando que as manifestações orais são vivas, em contínuo movimento de invenção, sendo geradas e recriadas sobre módulos genuínos. E o mais importante: estas manifestações são frutos do pensamento coletivo, por conseguinte, mais representativas da civilização paraguaia como um todo. Já a literatura nacional, para Roa Bastos, por ainda ser

¹³² Roa Bastos, op. cit. p. 97.

colonizada, distorce o gênio coletivo, como costuma acontecer em sociedades dependentes e atrasadas¹³³.

Tal visão pode ser considerada limitada não somente pelo seu alto grau de generalização, mas também porque não leva em conta os efeitos do atraso e da dependência sobre os módulos criadores supostamente genuínos, que podem estar sujeitos, por exemplo, à influência da cultura de massa. Sem contar que a influência externa sobre a oralidade pré-colombiana, geradora do sincretismo hispano-guarani, faz-se presente desde a conquista, a ponto de León Cadogan não poder definir se a expressão ‘Pai último-último primeiro’ é, de fato, uma criação original guarani ou derivada do cristianismo. Em *A Fala Sagrada*, Pierre Clastres apresenta versões do mito *A Origem do Fogo*, coletadas entre os chiripa-guarani, em que estão presentes elementos não tradicionais, como o cavalo, o fósforo e os homens brancos¹³⁴. Clastres também constata que *Ñande Jara* é a designação guarani para Cristo, Nosso Senhor, e também símbolo da luta da fé indígena contra a dos europeus¹³⁵. Logo, indubitavelmente, as manifestações orais provenientes da tradição guarani e fortemente presentes, sobretudo, na cultura popular do Paraguai, constituem um importante fator na definição da identidade nacional. Entretanto, da mesma forma que a literatura escrita, esta oralidade não está livre da influência de elementos externos.

Apesar de reconhecer esta importância da oralidade no contexto cultural paraguaio e o desequilíbrio diglótico, situação em que ocorre o predomínio do espanhol sobre o guarani, Roa Bastos rejeita projetos simplórios, pseudonacionalistas, como institucionalizar o ensino do guarani ‘puro’, não ‘hispanizado’, e o programa de educação bilíngue. Para autor, qualquer ação neste sentido deve, necessariamente, correlacionar as questões linguísticas com os processos dominação, exploração e repressão geradores da situação diglótica:

Como expresa Meliá con fundados escrúpulos: (...) “Se puede decir que la literatura en guaraní y las políticas que la suponen, como son la enseñanza del guaraní puro y la educación bilingüe, practican de hecho la reducción y perpetúan el estado de diglosia. La lengua guaraní del paraguay actual no ha encontrado todavía en la literatura un aliado ideal”. Falta aún una genuina concepción pedagógica que pueda fundamentar tal enseñanza en la correlación de los hechos de la lengua con los hechos históricos, sociales y étnicos, y en la elaboración de una gramática adaptada al uso actual del guaraní. Cosas que sólo pueden lograrse adecuadamente a través de rigurosas investigaciones sobre el terreno y en contacto directo y permanente con los destinatarios de tal enseñanza. (Roa Bastos, 1987, p. 104 e 105, grifo meu)

¹³³ Roa Bastos, op. cit. 108 e 109.

¹³⁴ Clastres, op. cit. p. 103.

¹³⁵ Clastres, op. cit. p. 136.

No que diz respeito à literatura, Roa Bastos afirma que os potenciais leitores ‘médios e massivos’ do Paraguai aceitam a vivacidade e a fantasia dos relatos orais. Porém, eles têm grande dificuldade de adentrar na artificialidade, nos mecanismos de ilusão e de sugestão do relato ficcional escrito, pois estes leitores demandam uma alta dose de verossimilhança histórica e realista, provavelmente pautada nas versões reacionárias da história ou na autoridade de algum autor estrangeiro. Diante deste quadro, a ficção deve, para Roa Bastos, da mesma forma que o ensino escolar, evitar abstrações idealistas, como a restauração de um hipotético guarani “puro”, vernáculo, na produção de textos narrativos, por exemplo.

Com o objetivo de fazer frente a esta colonização ideológica e o desequilíbrio diglósico, o autor acredita que a melhor opção para a prática literária seria “intentar establecer creativamente en los textos literarios escritos en castellano y en guaraní un movimiento de genuina intercomunicación: hacer *pasar* a la escritura naturalmente, sin forcejos artificiales y retóricos, la entonación de la oralidad” (ROA BASTOS, 1987, p. 103, grifo meu). Ou seja, em *Una Cultura Oral*, propõe-se tanto a incorporação da cultura oral aos textos ficcionais quanto um diálogo em pé de igualdade entre os idiomas guarani e espanhol. Pois, ao ter como fator constituinte a oralidade, elemento definidor da identidade nacional, a literatura caminharia para a descolonização e, simultaneamente, com a “genuína intercomunicação” entre ambos os idiomas, seria eliminada, ao menos na ficção, a relação de dominância que existe no quadro diglósico. Eis a “receita” de Roa Bastos para que o guarani paraguaio tenha um “aliado ideal” na literatura, tal como Meliá solicita.

Após definir esta meta para as letras do Paraguai, Roa Bastos fecha o ensaio reafirmando que uma obra literária “vale por la verdad de las representaciones que irradia al ser concebida y construida sobre el foco de la energía social (leia-se oralidade) y bajo la ley del tiempo que a estas obras y a sus autores les toca vivir y expresar (leia-se colonização e seus efeitos)”. Contudo, talvez ciente de ter sido um tanto quanto prescritivo em sua argumentação, além de rejeitar a valorização de uma obra em função das “ideas y opiniones proclamadas por su autor en la forma más primaria y superficial del dogma del compromiso”, Roa Bastos sustenta que seu ideal literário pode ser efetivado somente a partir da mais completa liberdade do escritor:

Este juego o conjugación de la energía social con la libertad individual es el que no ha sido comprendido ni practicado por el realismo socialista y otros *ismos* no menos simplistas y confusos. (...) De lo que ahora se trata es que el mito formal de la libertad sea reemplazado por la imaginación auténticamente liberadora (...), y que el universo de lo imaginario emerja con más fuerza y profundidad de las fuentes mismas de la realidad y de la historia. (Roa Bastos, 1987, p. 112)

Em vista disto, pode-se concluir que a superação do desequilíbrio linguístico do Paraguai é mais uma das utopias de Roa Bastos, ao lado do reconhecimento das culturas marginais e da integração ibero-americana. E de modo similar ao que ocorre nestes dois casos já analisados, o pensamento utópico se desdobra em duas linhas de ação: um projeto de ações concretas, para a realidade, e a abordagem literária do tema. No caso da diglossia paraguaia, a ação concreta seria o ensino escolar capaz de correlacionar “los hechos de la lengua con los hechos históricos, sociales y étnicos”, e a abordagem literária consiste na intercomunicação equânime, teoricamente delineada em *Una Cultura Oral* e concretizada em contos, nos romances *Hijo de Hombre*, *Yo el Supremo* e *Vigilia del Almirante*, e em outros textos do autor.

2.2.3 – Da teoria para a prática: abordando a língua guarani

Embora tenha escrito poemas em guarani no início de sua carreira, como o grupo de textos intitulado *Ñane ñe'eme*, parte integrante da obra *El naranjal ardiente*¹³⁶, é na produção em prosa (produção esta realizada por completo em espanhol) que Roa Bastos coloca em prática seu projeto de intercomunicação entre idiomas. No conto *El Karuguá*, por exemplo, narrativa de *El trueno entre la hojas* (1953), o guarani é utilizado em algumas falas dos personagens, juntamente com o espanhol inculto, típico da zona rural. Isto acontece quando o personagem, em situação informal, expressa algo íntimo, sentido profundamente: “El padre de la mitaquñá ko e' el tío. La cosa siempre se sabe, che karaí. Y si eso juera todo. Pero no. Eso hereje sigue ofendiendo a Dio en el karuguá. Eso lugar etá maldito. Anã ko oikó upepe”¹³⁷. No mesmo conto, o idioma indígena é utilizado para designar nome de um pequeno povoado decadente: “Había, además, otro poderoso motivo para que el colono de Yvyrá-Kaigüe fuese visto con malos ojos en el pueblo”¹³⁸.

Em *Hijo de Hombre* (1960), primeiro romance de Roa Bastos, o guarani exerce estas mesmas funções que em *El Karuguá*, além de estar presente nos apelidos capazes de condensar as principais características ou até mesmo a trajetória dos personagens. Para a pesquisadora acadêmica María Verónica Serra, Casiano Jara tem como apelido *Amoité*, vocábulo que pode ser traduzido literalmente como ‘muito além’, porque se trata de um

¹³⁶ De acordo com Miguel Ángel Fernández, em sua introdução a uma coletânea de poemas de Roa Bastos, a primeira edição de *El naranjal ardiente* data de 1960 e, em 1983, foi publicada uma nova versão “quase completa”. In: Roa Bastos, Augusto. *Poesías Reunidas*. Assunção: El Lector, 1998, p. 13.

¹³⁷ Roa Bastos, Augusto. *Cuentos Completos – Tomo II*. Assunção: Editorial El País, 2007, p. 28.

¹³⁸ Ibid. p. 27.

personagem que sobreviveu à explosão de Sapukai, à escravidão nos ervais, que salvou sua mulher e seu filho recém-nascido e é capaz de transformar um vagão abandonado em abrigo para rebeldes. Ou seja, Jara consegue viver “muito além” dos condicionamentos que lhe são impostos¹³⁹. Serra também observa que, em *Hijo de Hombre*, o nome de plantas, animais e estados do tempo aparecem em guarani. Deste modo, embora tenha escolhido o idioma dominante para narrar a história, o autor reserva para a língua dominada o importante papel de sintetizar significados por meio dos apelidos, e a utiliza para impregnar seu texto com as cores e os tons específicos do guarani, ao utilizá-lo nos diálogos dos personagens e para nomear topônimos e elementos naturais.

Logo, em *El Karuguá* e *Hijo de Hombre*, textos em que predominam os temas rurais e regionais, com toda sua carga de cultura oral e popular, o emprego do guarani possibilita a Roa Bastos evocar com mais eficácia personagens, situações e ambientes relacionados a esta temática. Comprova-se, por meio das operações citadas acima, a busca do autor em tentar “captar y expresar con más naturalidad la expresión de ese sentimiento de afectividad colectiva muy especial que se da en guaraní con su trasfondo mítico y animista, su proximidad a la naturaleza y su estructura de elementos fónicos y fonéticos” (ROA BASTOS, 1987, p. 103, grifo meu). A isto, acrescenta-se o fato de que a língua autóctone não é simplesmente inserida no romance, como um mero ornamento. Assim como o espanhol, ela possui funções bem definidas nas obras, o que representa uma tentativa de anular o desequilíbrio diglótico, bem como um esforço em valorizar a oralidade, elemento fundamental da cultura do Paraguai e marginalizado pelo pensamento colonizado.

Com relação a *Yo el Supremo*, Milagros Ezquerro assinala que, apesar da presença de vocábulos guaranis para designar sobretudo nomes de animais e plantas, a abordagem crítica da diglossia não se limita a introduzir vozes, expressões e gírias indígenas que não modificam substancialmente o espanhol. Em sua introdução à obra-prima de Roa Bastos, a pesquisadora observa que a estratégia utilizada no romance em questão consiste em:

Escribir un castellano “habitado” por el guaraní, modificado, informado por él. Tarea difícil pero imprescindible. Para conseguirlo Roa Bastos ha inoculado – por decirlo de alguna manera – la esencia lingüística del guaraní dentro del castellano, o sea, que ha trabajado el castellano, como se trabaja una masa de pan, para incorporarle la peculiaridades esenciales de la lengua india. (Ezquerro, 1987, p. 73)

Ezquerro cita as seguintes características de *Yo el Supremo* que comprovam a impregnação do espanhol pelo guarani: a) abundância de comparações, imagens e metáforas;

¹³⁹ Serra, María Verónica. *Bilingüismo y dualidad en Hijo de Hombre de Augusto Roa Bastos*. Espéculo: Revista de Estudios Literarios, n°32, 2006.

b) representação de conceitos e abstrações por meio de objetos concretos (*meteoro-azar*, *pluma-recuerdo*); c) abundância de formas justapostas totalmente alheias ao espanhol: *cruz-legua*, *espejo-persona*, *ver-de-vista*, tais expressões introduzem no espanhol a estrutura fundamental do guarani, língua aglutinante, não flexiva, que justapõe duas ou mais palavras para formar uma nova; d) grande quantidade de jogos de palavras também baseados em um princípio aglutinador, fundem-se duas palavras originando uma terceira que carrega o sentido das anteriores, assim se cria uma expressão nova, inusitada e chamativa: *prolistamente* (*prolijamente* + *listamente*), *sabiorondo* (*sabiondo* + *orondo*)¹⁴⁰.

Ou seja, com esta criativa experimentação morfológica, o idioma dominante é remodelado e enriquecido pelo guarani, língua marginalizada, o que constitui uma crítica ao desequilíbrio diglótico mais significativa e complexa do que a presença pontual, embora não gratuita, de vocábulos indígenas nos textos anteriores. E na linguagem de *Yo el Supremo*, Roa Bastos consegue concretizar com eficácia uma metáfora para a concepção de que na base da cultura paraguaia, mesmo colonizada, dependente e dominada pela língua ibérica, está presente o universo guarani, de modo não muito aparente, mas garantindo a identidade do país.

Em *Vigilia del Almirante*, ocorrem, de modo pouco abundante, tanto o emprego de vocábulos indígenas quanto a inoculação do guarani no espanhol por meio de neologismos formados por aglutinação. Desta forma, o autor faz com que a problemática do desequilíbrio diglótico paraguaio e seu desejo de genuína intercomunicação entre as duas línguas reverberem em sua abordagem do Descobrimento, evento histórico que teve como consequência a colonização do Novo Mundo, origem da peculiaridade linguística do Paraguai.

Sendo assim, pode-se afirmar que as questões histórico-sociais inerentes à diglossia paraguaia, tão caras a Roa Bastos, vinculam-se indiretamente a Cristóvão Colombo, pois, em última instância, foi a empresa descobridora que desencadeou o processo gerador de tal situação linguística. Provavelmente, esta relação indireta com o assunto central, bem como a ausência de personagens e temas paraguaios, impuseram ao autor o uso mais rarefeito, mas não menos significativo, do guarani em *Vigilia del Almirante*, em comparação com seus contos e romances anteriores. Logo, a presença do idioma indígena no romance em questão, além de se justificar pela relação com o tema, também concretiza um outro tratamento romanesco dado ao guarani, diverso do que ocorre em *Hijo de Hombre* e em *Yo el Supremo*, obras em que o uso da língua autóctone é muito mais frequente.

¹⁴⁰ Ezquerro, Milagros. *La escritura de Yo el Supremo*. In: Roa Bastos, Augusto. *Yo el Supremo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, p. 74.

Podem ser citados como exemplos de neologismos criados por aglutinação, em *Vigilia del Almirante*, *almario* (*alma* + *armario*) e *dracociélagos* (*dragón*; *draco*, em latim + *murciélagos*; “morcego”, em português). Outra importante palavra inventada por Roa Bastos presente no romance é *moriencia*: “Tales imágenes y muchas otras semejantes son las que dan a su moriencia la continuidad ilusoria de un tiempo falso porque no es más que la ausencia de tiempo” (ROA BASTOS, 2008, p. 296). Antonio Carmona, pesquisador paraguaio, assinala que o termo intitula um conto e um volume de contos sobre *Manorá*, povoado inventado pelo autor. *Moriencia* pode ser interpretada como um equivalente, em espanhol, para *Manorá*, que significa “caminho para a morte”¹⁴¹. Este sentido está presente na passagem em que a palavra é empregada, pois, neste trecho (Parte XLIX), o ermitão descreve o estado de espírito do Almirante, que “no está dormido ni muerto, solamente agoniza”, em seu leito de morte em Valladolid.

Para o ancião jazente, o tempo se transformou em uma sucessão incoerente de imagens, e nenhuma palavra poderia captar e expressar estas oscilações extremamente rápidas “como relámpagos de la conciencia; relámpagos necesariamente oscuros en la callada tempestad del fin último. Ninguna escritura podría transcribir su vertiginoso delirio”. Em vista destas palavras do ermitão, *moriencia* também pode ser compreendida como um neologismo formado pela aglutinação de *morir* com *ausencia*, pois, em seus instantes finais, o Almirante se encontrava em um estado de “ausência de tempo”, tendo no máximo uma falsa sensação de continuidade, uma vez que o tempo se transformou neste fluxo de imagens veloz e caótico que passa por sua consciência e não pode ser expresso em palavras.

Outra ausência é a de palavras capazes de captar e expressar esta agonia final do personagem. E uma última ausência pode ser a falta de esperança do Almirante, nestes seus derradeiros minutos, de encontrar vida após a morte, pois, como visto no primeiro capítulo deste estudo, ele se considera um abandonado por Cristo. E em alguns momentos, parece ter perdido a fé em Deus, tornando-se consciente de seu desterro transcendental e mergulhando em uma profunda apatia em que a realidade conhecida e suas partes desconhecidas, como o que segue depois da morte, não podem mais ser explicadas e apaziguadas pelo mito cristão. O conteúdo de escrituras religiosas, sonhado e recordado pela memória coletiva e tido com verdade inquestionável pelo Colombo histórico vai se dissipando, e o Paraíso Celestial está completamente ausente:

¹⁴¹ Glossário de Antonio Carmona para *Vigilia del Almirante*, In: Roa Bastos, op. cit. 338.

La eternidad há caído de golpe sobre él. [...] Ya no puede recordar nada porque la eternidad no tiene memoria. La temida muerte no es más que este mudo e insensible despojo. En lugar de temerla, los seres humanos deberíamos desear y amar la muerte puesto que su delgadísima frontera nos separa para siempre de la cruel obsesión de recordar y de soñar. (Roa Bastos, 2008, p. 128 e 129).

Com relação à escassa inserção de termos guaranis, busca-se uma descontextualização semelhante à que ocorre no emprego de elementos míticos dos cantos sagrados. Assim como a Terra sem Mal e a expressão “último-último-primeiro” podem ser associados ao cristianismo e não aos *Ayvu Rapyta*, os poucos vocábulos guaranis presentes são facilmente tomados (pelo leitor não familiarizado com línguas indígenas) como sendo de origem taina, pois palavras oriundas desta cultura nativa caribenha também são utilizadas, bem como alguns aspectos de sua religião já abordados acima. Sem contar que o primeiro contato do Colombo histórico no Novo Mundo foi com os tainos. E neste ponto, *Vigilia del Almirante* é historicamente coerente, o protagonista desembarca em Guanahani (Parte XL) e trava contato com os adoradores de *Yucahuguamá* (Parte XLI). Logo, esta clara referência a muitos aspectos tainos pode induzir o leitor a tomar como parte desta tradição certos nomes guaranis.

Um bom exemplo disso é a personagem *Araguarí*, uma belíssima jovem taina, filha do cacique da ilha Adamei e dada como presente pelo Almirante ao seu amigo Miguel de Cuneo¹⁴² (Parte XXI). Esta índia, após uma longa e feroz resistência, finalmente se entrega a D. Miguel, depois de ser chicoteada com extrema violência por este navegador italiano. Sua entrega total foi “quando le reveló su nombre secreto, Araguarí, el que le habían dado según las tradiciones tainas”. Entretanto, no auge de um deleite jamais imaginado, D. Miguel sente uma dentada que lhe corta o sexo pela raiz. Como a personagem é apresentada desta forma, tudo indica que seu nome é de origem caribenha, como, por exemplo, o de uma figura histórica presente em *Vigilia del Almirante* (Parte XLIV): *Anacaona*, líder taina casada com *Caonabo* e irmã de *Bohechío*, ambos caciques e todos contemporâneos à época do Descobrimento. Porém, *Araguarí* é uma expressão guarani cujo significado, em parte, remete ao personagem de Roa Bastos: “Ara es el firmamento, el cielo, y es día; Ara I, Ara Mirí, Ara Jera, Ara Poty son, según el diccionario Mby’a de Cadogan, nombres personales sagrados (femeninos). Guary, según el mismo, es un mamífero carnívoro grande”¹⁴³.

Outro exemplo é a palavra *avaporú*, que em guarani se refere aos homens (*ava*) comedores de carne¹⁴⁴. Com este vocábulo, fica ainda mais explícito o objetivo de associar a

¹⁴² Michele da Cuneo, navegante italiano de origem ligure que participou da segunda viagem de Colombo ao Novo Mundo.

¹⁴³ Carmona, Antonio, op. cit. p. 324, grifo meu.

¹⁴⁴ Ibid. p. 325.

tradição autóctone sul-americana à caribenha: “*Avaporú*, nombre que en lengua indígena tupí-guaraní-taína significa comedores de gente, según el informante Chasej que conosci en la *Isla de las Mujeres*, muy docto en estas cuestiones” (Parte XLIII, grifo meu). Ou seja, Roa Bastos emprega *avaporú* no lugar de *caribe*, designação dos índios antropófagos, vizinhos dos tainos, que dominaram parte da América Central e da Venezuela. Daí esta palavra ter adquirido, em espanhol, o significado de homem cruel e desumano¹⁴⁵.

Um último caso que pode ser citado como exemplo disto é a construção que Roa Bastos faz em torno da expressão guarani *yvaga-rata*: “El piloto se aproximó y observó la cabeza abierta del ave. Halló con estupor que en el lugar del cerebro había un pequeño espejo ovalado. Vio en él las estrellas de la noche. A su pregunta los naturales le dijeron que se llamaban *yvaga-rata*, o fuego-del-cielo” (Parte XXXI). Nesta passagem, o narrador descreve a cena em que o piloto pré-descobridor conta ao Almirante tal experiência vivida nas terras do Novo Mundo¹⁴⁶. O rei taino envia ao piloto um pássaro de plumagem totalmente escura. Com uma faca de pedra, o emissário abre a cabeça desta ave que parece continuar viva. O navegador europeu contempla estes *yvaga-rata* no interior do animal, e, em seguida, vê o reflexo de uma multidão de homens vestidos de ferro no espelho que ocupa o lugar do cérebro. Em um primeiro momento, eles parecem vir do céu, mas na verdade desembarcam em grandes galeões. As imagens se desvanecem, o pássaro negro morre. Tais *fuegos-del-cielo* estão, por conseguinte, vinculados a uma profecia. E como é dito na mesma Parte XXXI, *Yucahuguamá*, deus supremo dos tainos, antevê “la llegada de los hombres blancos vestidos y barbados, venidos del cielo”. Este prenúncio é compartilhado com o piloto por meio do pássaro escuro.

Em *Hijo de Hombre*¹⁴⁷, o mesmo composto já é utilizado e encerra os mesmos significados escatológicos que em *Vigilia del Almirante*:

- Fue cuando el cometa estuvo a punto de barrer la tierra con su cola de fuego. De allí solía arrancar. El decía *yvagá-ratá*, con lo que la intraducible expresión *fuego-del-cielo* designaba al cometa y aludía a las fuerzas cosmogónicas que lo habían desencadenado, a la idea de la destrucción del mundo, según el Génesis de los guaraníes.
Me acuerdo del monstruoso Halley, del espanto de mis cinco años, conmovidos de raíz por la amenazadora presencia de esa víbora-perro que se iba a tragar el mundo. (Roa Bastos, 1979, p. 20 e 21)

¹⁴⁵ Diccionario de la Lengua Española – Real Academia Española, 22º edição.

¹⁴⁶ Para alguns pesquisadores, Alonso Sánchez de Huelva teria chegado à América antes de 1492. Sua existência, contudo, nunca foi comprovada. A tradição em torno do enigmático pré-nauta é estudada por Juan Manzano y Manzano em *Colón y su secreto: el predescubrimiento*, outra importante referência para Roa Bastos na composição *Vigilia del Almirante*.

¹⁴⁷ A citação abaixo é extraída da seguinte edição: Roa Bastos, Augusto. *Hijo de Hombre*. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1979.

Mais do que expressões poéticas, *yvaga-rata* (fogo do céu) e *mboi-jagua* (víbora-cachorro) são alusões claras ao mito guarani. Rubén Bareiro Saguier, ao analisar este trecho de *Hijo de Hombre*, afirma que o *mboi-jagua*, figura apocalíptica desta mitologia indígena e a ameaça de destruição da terra imperfeita (*Yvy rupa reko achy*), já destruída uma vez (Capítulo VI dos *Ayvu Rapyta*), mesclam-se com o temor popular “mais ou menos milenarista” que a aparição do cometa *Halley* engendrou nesta época, 1910, no Paraguai¹⁴⁸. Este significado original é preservado em *Vigilia del Almirante*, uma vez que os *yvaga-rata* surgem nesta obra também vinculados a uma profecia de destruição. A chegada em galeões dos homens brancos, barbudos e vestidos de ferro teve, como já é mais que sabido, consequências trágicas para os povos ameríndios.

A escolha de uma ave como elemento guardador de aspectos míticos relacionados a uma profecia sobre a chegada dos homens brancos remete também, quase que inevitavelmente, a um deus autóctone de importante papel na conquista do México: *Quetzalcóatl*, divindade do panteão asteca, possuidora de aspectos aviários em sua constituição (tem a forma de um pássaro-serpente ou serpente emplumada) e que foi fundamental, devido ao seu próprio vaticínio, para explicar e justificar ao povo asteca o desembarque de Hernán Cortés em terras mexicanas.

Em *A conquista da América*, Todorov define *Quetzalcóatl*, baseando-se nos relatos indígenas, como sendo uma figura histórica (líder político) e lendária (divindade). Ele é forçado a deixar seu reino e fugir para o leste, em direção ao Atlântico. *Quetzalcóatl* desaparece, porém, de acordo com certas versões, e esta é a sua profecia, ele promete voltar um dia para recuperar suas posses. Todorov observa que esta noção de retorno de um messias não ocupa papel importante na mitologia asteca, e o próprio *Quetzalcóatl* é apenas um deus entre outros. Contudo, graças a estas características biográficas, tal divindade é identificada a Cortés. É neste momento que *Quetzalcóatl* passa o desempenhar um papel dominante e seu retorno, concretizado na figura do conquistador espanhol, torna-se totalmente inquestionável. Disto advém a pouca resistência de Montezuma à dominação estrangeira.

Logo, em *Vigilia del Almirante*, estas imagens proféticas de homens vestidos de ferro desembarcando de galões, cintilando dentro de um pássaro, podem ser associadas ao mito do pássaro-serpente asteca. É interessante destacar também que *Quetzalcóatl* e os *yvaga-rata* ou *mboi-jagua*, além de estarem vinculados a questões proféticas ou milenaristas em suas

¹⁴⁸ Saguier, Rubén Bareiro. *De nuestras lenguas y otros discursos*. Biblioteca virtual universal, p. 112. Disponível em: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/132457.pdf>> Acesso em: 06 de março de 2013.

respectivas tradições, também possuem semelhanças visuais. Em náuatle (língua asteca), *quetzalli* significa ‘preciosa pluma verde’, expressão que deu origem a ‘quetzal’, nome da ave de brilhante plumagem desta mesma cor, encontrada na América Central; e *coatl* significa serpente¹⁴⁹. Por este motivo, tal divindade é representada no *Codex Telleriano-Remensis* como uma serpente emplumada, cuja forma se assemelha justamente aos *yvaga-rata* ou *mboi-jagua*, a serpente-cachorro¹⁵⁰.

Sem invalidar esta possível interpretação para o pássaro negro, é necessário registrar que sua origem também pode estar nos *Ayvu Rapyta*. No capítulo XIV dos cantos sagrados, surgem duas aves anunciadoras de desgraças: o *Araku vaí* ou *Piakái vaí*, que, de acordo com Cadogan, é o ‘*Syryko*’, pássaro da família Rallidae (algumas espécies são negras), um espírito mau na forma de ave da mitologia guarani; e o *Tajasu guyra*, o *Nycticorax nycticorax hoactli*, com relação a este animal, Cadogan afirma: “Según las creencias de nuestros criollos, el Tajasu guyra anuncia desgracias; para los Mbyá, un festín de carne de cerdo”¹⁵¹.

Com estas escolhas, Roa Bastos consegue, portanto, não excluir *Vigilia del Almirante* de seu projeto ficcional problematizador, por meio de vocábulos guaranis, do desequilíbrio diglótico do Paraguai. Projeto este que já havia sido posto em prática, como foi visto, em seus dois romances anteriores e em sua contística. Porém, ao criar uma representação colombina, uma dificuldade se impôs ao autor: a questão diglótica, uma particularidade nacional, apesar de ser consequência das etapas seguintes do Descobrimento, não possui ligações diretas com os acontecimentos e personagens deste feito histórico. Colombo chegou no Caribe e não no Paraguai. A solução encontrada foi conectar as palavras guaranis à cultura taina, descontextualizando-as de sua procedência. Devido às semelhanças fonéticas entre os dois campos linguísticos, os pontuais termos sul-americanos camuflam-se em meio aos elementos antilhanos, cabendo ao leitor perceber a origem destas palavras e interpretá-las, pois, tal como acontece nos textos anteriores, os vocábulos guaranis sempre condensam significados. Deste modo, Roa Bastos faz com que a diglossia paraguaia reverbere minimamente na obra em questão, na medida certa de sua relação com o tema central, garantindo assim que *Vigilia del Almirante* se conecte, com relação a tal assunto, ao restante de sua obra.

A presença da tradição guarani, da taina e da asteca (caso seja aceita a interpretação do pássaro negro como uma referência a *Quetzalcóatl*) parece ter como objetivo representar

¹⁴⁹ Florescano, Henrique. *The myth of Quetzalcoatl*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, p. 01.

¹⁵⁰ O *Codex Telleriano-Remensis* é um manuscrito com pinturas produzido no México, no século XVI, com conteúdo ritualístico e histórico.

¹⁵¹ Cadogan, op. cit. p. 136.

metonimicamente o conjunto das civilizações originárias latino-americanas. Ou seja, Roa Bastos também amplia seu projeto de valorização e desmarginalização das manifestações culturais indígenas e populares do seu país para uma escala continental. Isto se concretiza não apenas nas correlações entre os aspectos guaranis e tainos abordados acima, mas também em várias palavras de diferentes origens indígenas ou populares que são empregadas no romance: *carey* (voz cubana, espécie de cipó), *chirimoya* (voz americana, espécie de fruta), *cemí* (voz taina, imagem sagrada), *casabí* ou *casabe* (voz haitiana, pão de mandioca), *titundia* (dança popular cubana), *areíto* (voz taina, canto e dança populares), *henequén* (voz maya, espécie de planta; em guarani, o equivalente é *urucú*)¹⁵². Esta proposta mais extensa, não restrita a um só universo nativo ou popular, justifica-se pelo alcance da proeza descobridora de Cristóvão Colombo, acontecimento histórico cujos efeitos abalaram a totalidade das civilizações autóctones americanas, destruindo ou marginalizando suas manifestações simbólicas.

2.2.4 – Da teoria para a prática II: abordando o mito guarani

O emprego de elementos da mitologia indígena na elaboração de textos literários em espanhol também pode ser entendido como parte do projeto ficcional de Roa Bastos em torno da diglossia paraguaia, uma vez que o emprego de tais elementos concretiza, mais uma vez, operações de valorização e desmarginalização da língua autóctone, além de consolidar um diálogo equilibrado entre o idioma europeu e o originário, pois o último, sem ser reduzido a mero ornamento vazio, cumpre importantes e significativas funções dentro destes textos, todas equiparáveis às do espanhol, embora diferentes. Em termos teóricos, tal proposta é expressa em *Una Cultura Oral*, juntamente com o desejo abordado acima de exploração dos aspectos linguísticos do guarani (fonética, lexicologia, semântica):

En ella, en la lengua de la cultura oral, es donde está inscrito y es de donde emerge ese texto primero de naturaleza oral. (...) En mi oficio de escritor de ficciones, he experimentado siempre, vivencialmente, la presencia crepuscular de ese texto primero, audible más que legible, que remonta del hemisferio subyacente del guaraní, y he sentido la necesidad de incorporarlo y trasfundirlo en los textos escritos en castellano; integrarlo en la escritura, si no en su materialidad fonética y lexical, al menos en su riqueza semántica, en sus reverberaciones significativas; en su radición mítica y metafórica; en sus modulaciones que hablan musicalmente de la naturaleza, de la vida y del mundo. (Roa Bastos, 1987, p. 110, grifo meu)

¹⁵² A origem e o significado destas palavras foram extraídas das notas da tradução da edição brasileira do romance, In: Roa Bastos, Augusto (trad. Josely Vianna Baptista). *Vigília do Almirante*. Primeiro de Maio: Mirabilia, 2003, p. 297 e 298, e do já citado glossário de Antonio Carmona, In: Roa Bastos, op. cit. p. 324 e 334.

Na prática narrativa, isto se efetiva com a presença explícita destes elementos míticos em muitos textos do autor. Em *El Trueno entre las hojas*, por exemplo, está presente o *Yasy Yateré* (cuja variante brasileira é o Saci-pererê), personagem maléfico, devorador de crianças, a quem se atribui, no conto *La tumba viva*, o desaparecimento dos filhos de alguns peões. A filha de um fazendeiro acredita que, com uma cruz de ouro, pode afugentar o *Yasy Yateré*; porém, ao se lançar nesta empreitada, ela desaparece como os demais. Em *La Rogativa*, texto da mesma obra, começa a chover depois da morte da menina protagonista. Ela havia procurado por *Yasy möröti*, uma flor mítica anunciadora da chuva. A seca de *La Rogativa* é atribuída ao Tigre azul, personagem da mitologia guarani que teria bebido a água disponível. O Tigre azul está presente no mito da criação e destruição do mundo: “Tendido está en su hamaca (= el Gran Padre)/ de fibras de coco, dormitando,/ con el eterno tigre azul debajo/ y una lechuza inmóvil en la frente”¹⁵³. Em outro mito, o mesmo personagem devora a lua, provocando o eclipse¹⁵⁴.

Em *Hijo de Hombre*, o mito guarani se faz explicitamente presente nos *yvaga-rata* (fogos do céu) e no *mboi-jagua* (víbora-cachorro), já analisados no item acima porque, além de serem elementos da mitologia, constituem exemplos do uso de vocábulos guaranis em *Vigilia del Almirante*.

Em *Yo el Supremo*, a expressão “último-último-primeiro” já está presente. Entretanto, ao contrário do que acontece na representação colombiana, este composto não surge isolado, completamente desvinculado dos *Ayvu Rapyta*. O que ocorre é exatamente o contrário. A voz ditatorial de Francia cita versos inteiros dos cantos sagrados e ainda faz referência ao *Fundamento del Lenguaje Humano*, título do segundo capítulo da compilação dos cantos sagrados feita por Cadogan. Ou seja, estes versos não são desconectados de sua fonte e associados a outro universo cultural, como em *Vigilia del Almirante*. E mesmo o leitor que desconhece os *Ayvu Rapyta*, pode reconhecer a origem indígena (ou, no mínimo, não cristã) desta passagem, pois se menciona em tal trecho *Ñamanduí*, divindade máxima dos guaranis:

Nuestro Padre Último-Último-Primero en medio de las tinieblas primigenias sacó de sí al colibrí para que lo acompañara. Habiendo creado el fundamento del lenguaje humano/ habiendo creado una pequeña porción de amor/ el Colibrí le refrescaba la boca/ el que sustentaba a Ñamanduí con productos del Paraíso fue el Colibrí. (Roa Bastos, 1987, p. 483)

¹⁵³ Tradução literária livre de Roa Bastos, 1948, In: Fischer. Sibylle M. *El Trueno entre las hojas – Cultura popular y ficción o la arqueología de lo real*. Cuadernos Hispanoamericanos 493/94, julho – agosto de 1991 (edição dedicada a Roa Bastos), p. 166.

¹⁵⁴ Ibid.

A segunda e a terceira frase podem ser encontradas na quarta estrofe do segundo capítulo dos *Ayvu Rapyta*, e as duas últimas estão na quinta estrofe do primeiro capítulo.

Contrastando estas aparições claras do mito guarani em *El Trueno entre las hojas*, *Hijo de Hombre* e *Yo el Supremo* com a presença desta mesma religiosidade de modo camuflado em *Vigilia del Almirante*, por meio de pouquíssimas expressões, sempre em espanhol, desvinculadas de sua origem e associadas à tradição judaico-cristã, a conclusão a que se chega é que Roa Bastos, tanto no emprego de vocábulos quanto no de mitos guaranis, teve que desenvolver uma estratégia específica para integrar este romance em seu projeto literário problematizador da diglossia paraguaia, em coerência com o tema do Descobrimento e com a figura histórica de Cristóvão Colombo; assuntos, como já dito, não diretamente relacionados às peculiaridades histórico-sociais do Paraguai, mas que tiveram como consequências a conquista e a colonização do Novo Mundo, origens do desequilíbrio diglótico.

É importante também notar que, em *Yo el Supremo*, como observa Milogros Ezquerro, a morfologia guarani habita o espanhol, modificando-o, pois Roa Bastos inocula a essência da língua indígena na ibérica; já em *Vigilia del Almirante*, é a fé guarani que habita a religiosidade católica do Almirante. E a inoculação desta essência mítica, por ter sido feita por meio de pouquíssimos elementos que guardam semelhanças com o cristianismo, passa praticamente despercebida para a grande maioria dos leitores, sendo perceptível somente àqueles familiarizados com a língua e a mitologia guarani. Ou seja, como já havia anunciado em *Una Cultura Oral*, Roa Bastos incorpora o guarani a um texto em castelhano não em sua materialidade fonética e lexical, mas sim em sua “radiação mítica” e nas suas “reverberações significativas”.

Esta presença subjacente do mito guarani no espanhol de *Vigilia del Almirante* e camuflada no catolicismo do protagonista metaforiza de modo eficiente a ideia de Roa Bastos de que, “frente a la escritura del poder y el poder de la escritura (...), es el contrapoder de la palabra hablada el que ha impuesto el ‘tono’ y la modulación interior de la cultura paraguaya”. Em outras palavras, este Almirante ficcional, tal como o histórico, detém o poder da escritura, porta documentos que lhe possibilitam tomar posse das terras encontradas, e está firmemente amparado pela fé católica, ou seja, pelo poder da escritura bíblica. Contudo, é nisto que ele difere do Colombo histórico para se transformar numa metáfora do Paraguai, suas “modulações interiores” são definidas também pela religiosidade guarani, ela é parte intrínseca de sua personalidade, ainda que presente de modo velado, crepuscular.

Por conseguinte, a presença implícita dos *Ayvu Rapyta* no romance, que, como foi visto neste capítulo, pode ser relacionada ao pensamento utópico das missões jesuítas e da integração ibero-americana, também pode ser compreendida como o símbolo de uma terceira utopia: o fim do desequilíbrio diglótico paraguaio, pois as semelhanças míticas entre a Terra sem Mal dos guaranis e a Terra Prometida bíblica e entre o Pai Último-Último Primeiro e a Santíssima Trindade, do modo como são exploradas pelo escritor, sugerem uma genuína intercomunicação entre os idiomas autóctone e europeu, sem o predomínio de um universo cultural sobre o outro. O Almirante de Roa Bastos é tão católico quanto guarani e taino.

É ainda necessário assinalar que, exatamente como ocorre no emprego de vocábulos guaranis em contextos tainos, a incorporação à religiosidade cristã do protagonista de aspectos indígenas sul-americanos e caribenhos, bem como a amplitude do tema do Descobrimento, feito histórico que afetou a totalidade das civilizações americanas, possibilitam não restringir a interpretação deste Colombo católico-taino-guarani apenas às questões paraguaias, como a diglossia e a marginalização das culturas guarani e popular deste país. Com seu personagem, Roa Bastos produz uma metáfora de uma utopia válida para o conjunto dos países latino-americanos, pois, da mesma forma que o Paraguai, estas nações possuem uma cultura oficial de origem europeia, presente na lei, na organização social e na língua, a que se mesclam elementos indígenas e populares marginalizados, apesar da sua importância na construção das identidades nacionais, na definição do que Roa Bastos chama de “tono”, de “modulación interior” destes países. Logo, o Colombo cristão-indígena metaforiza a necessidade de haver um equilíbrio entre o legado europeu e o pré-colombiano na América Latina como um todo, pois tal subversão literária consiste em balancear as relações entre cultura dominante e cultura dominada justamente ao recriar o personagem histórico cujo feito deu origem a este conjunto de povos marcados por tal desequilíbrio sócio-cultural.

2.3 – DO RELATIVISMO CULTURAL À FICÇÃO DE ARQUIVO

2.3.1 – Lévi-Strauss e os índios demônios

Ao propor este diálogo entre culturas ameríndias e entre elas e a tradição europeia judaico-cristã, Roa Bastos remete o leitor a um pensamento de Lévi-Strauss delineado em *História e Raça*. Para o antropólogo francês, a noção de diversidade cultural não deve ser

concebida de maneira estática, uma vez que é impossível a obtenção de amostras de determinadas culturas perfeitamente puras. Afinal, as sociedades humanas nunca se encontram isoladas, e é justamente devido a estes laços estreitos que unem certos povos, e não ao isolamento, que surge o desejo de oposição, de distinção:

Muitos costumes nasceram (nas sociedades pré-colombianas sul-americanas e norte-americanas), não de qualquer necessidade interna ou acidente favorável, mas apenas da vontade de não permanecerem atrasados em relação a um grupo vizinho (...). Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem. (Lévi-Strauss, 2000, p. 57, grifo meu).

Partindo desta conceituação, o aparecimento de vocábulos da língua guarani em contextos tainos, como se eles fossem parte do campo linguístico caribenho, bem como as relações entre o pássaro negro, *Quetzalcóatl*, *yvaga-rata* e *mboi-jagua*, podem ser entendidos como uma expressão literária destes pontos de ligação que unem as várias culturas do Novo Mundo. Afinal, como o próprio Lévi-Strauss afirma na mesma obra, elas mantinham contatos muito estreitos entre si¹⁵⁵. De modo análogo, o paralelo entre mito guarani e cristianismo, em *Vigília del Almirante*, encerra a ideia de que culturas completamente separadas podem ter semelhanças. Ou seja, neste caso, mais uma vez, enfatizam-se as conexões e não as diferenças.

Sobre estes pontos de parecença entre ocidentais e índios, ainda em *História e Raça*, Lévi-Strauss observa que, nas Grandes Antilhas, alguns anos após o Descobrimento, os espanhóis enviavam comissões de investigação para ver se os nativos possuíam ou não alma. Na mesma época, os índios afogavam prisioneiros brancos com o intuito de verificar, por meio de uma vigilância prolongada, se seus cadáveres estavam sujeitos à putrefação. Para Strauss, este fato ilustra eficazmente o paradoxo do relativismo cultural:

É na própria medida em que pretendemos estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com aqueles que tentamos negar. Recusando a humanidade àqueles que surgem como os mais “selvagens” ou “bárbaros” dos seus representantes, mais não fazemos que copiar-lhes as suas atitudes típicas. O bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie. (Lévi-Strauss, 2000, p. 60, grifo meu)

Tendo como base estas afirmações do antropólogo francês, o Colombo histórico pode ser considerado um “bárbaro”, um “selvagem”, justamente por recusar a humanidade aos índios, por compará-los a burros de carga e por defender a escravização e a cristianização destes povos como o único caminho para a salvação de suas almas, rejeitando assim de forma

¹⁵⁵ Lévi-Strauss, Claude. *Raça e História*. Lisboa: Presença, 2000, p. 56.

absoluta suas religiosidades. Ao fazer o seu Almirante tanto católico quanto guarani e taino, Roa Bastos subverte criticamente o Colombo histórico, humanizando-o (de acordo com a visão de Lévi-Strauss); pois, por não crer na barbárie autóctone, por não rejeitar os mitos indígenas, tal personagem, ao contrário da figura histórica, não é bárbaro e sim civilizado.

Este sólido, complexo e crítico projeto de Roa Bastos para o mito e a língua indígena se opõe diametralmente a outras representações colombinas em que prevalece o relativismo cultural, a invalidação das religiosidades do Novo Mundo e, portanto, a barbárie, na definição de Lévi-Strauss.

Se os primeiros espanhóis a desembarcarem no Novo Mundo chegaram a investigar se os índios possuíam alma, Lope de Vega, um século depois, em seu drama *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (1614)¹⁵⁶, também não hesita em colocar os povos originários em um plano inferior ao dos europeus, destituindo-os de civilização e de inteligência, atributos que podem ser conquistados por um bárbaro do Novo Mundo somente se este contar com o auxílio do Deus cristão:

DULCANQUELLÍN: ¿Mis dioses han tenido con el tuyo
alguna pesadumbre antes de ahora?

TERRRAZAS: ¿Quieres que en breve te declare y muestre
quién son sus dioses, y quién es el nuestro
así en grosero modo, porque entiendas
de su naturaleza alguna cosa,
cuanto la puede perceber un bárbaro?

DULCANQUELLÍN: No deseo otra cosa.

TERRRAZAS: Dios te inspire,
entendimiento y luz, su luz te envíe.

(Lope de Vega, p. 66, 2013)

Na continuação de sua fala, Terrazas explica a Dulcanquellín o que é a Santíssima Trindade e conta como Cristo nasceu da Virgem, morreu por amor ao homem, ressuscitou e voltou para o Céu. O espanhol ainda narra a história de Lúcifer, o inimigo de Deus que vive entre os índios, metido em seus ídolos, apresentando-se como o deus pagão deles. Na mesma cena, o Demônio aparece para Dulcanquellín e se denomina justamente o deus dele (*Tu dios*). O Demônio incita o índio contra os espanhóis e Dulcanquellín ataca Terrazas com uma massa, mas surge uma cruz ao som de uma música, a luta se encerra e os índios se rendem aos espanhóis e ao cristianismo:

DULCANQUELLÍN: Mal hemos hecho en matarillos.

Vámonos al padre a ver.

TACUANA: Desde hoy comienzo a temblallos.

¹⁵⁶ Utiliza-se aqui a edição eletrônica desta peça feita por Ricardo Castells, disponível em: <<http://www.comedias.org/lope/NMundo.pdf>> Acesso em: 17 de abril de 2013.

TAPIRAZÚ: Hoy, palo, el cetro has de ser
del rey de aquestos vasallos.
Danos otra vez perdón.
DULCANQUELLÍN: Sin duda, que es verdadera
la cristiana religión;
quien dijere que no, muera.

(Lope de Vega, p. 72, 2013)

Pode-se afirmar, por conseguinte, que o relativismo cultural de Vega é extremamente radical, pois o autor nega por completo a validade das religiões nativas, associando-as ao Demônio e fazendo com que seus personagens indígenas aceitem de modo imediato e sem resistência a fé católica.

Tal intransigência do célebre dramaturgo fica ainda mais patente ao se contrastar esta passagem de *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* com a sofisticada assimilação dialética posta em prática nas missões jesuíticas que optaram estrategicamente por conhecer a língua, os hábitos e mitologia indígena; para, por meio de um intercâmbio não recíproco entre civilizações, ir paulatinamente transformando o modo de vida e o sistema de crenças autóctones. Isto não significa, obviamente, que a ação da Companhia de Jesus no continente americano não tenha sido violenta. Contudo, esta ação não se pauta na mais completa negação do outro, tal como Lope de Vega, um contemporâneo dos jesuítas, faz neste texto dramático. Ou seja, não se pode justificar a visão de Vega como sendo algo inevitável, resultado direto do contexto em que o autor viveu e escreveu. O relativismo cultural dos europeus em relação aos povos americanos se manifestou de diversas formas, tanto de modos mais tacanhos quanto de outros mais requintados.

De modo análogo a Lope de Vega, o dramaturgo francês Paul Claudel, na peça *Le livre de Christophe Colomb* (1933), identifica os deuses do Novo Mundo com demônios. Em uma das cenas deste drama lírico, o Explicador faz uma rápida introdução dizendo que é hora de olhar o que se passa na América, pois chegou a “hora em que para ela vai terminar essa longa noite anterior ao seu nascimento, e quando o primeiro raio de Sol vai tocá-la e restituí-la à humanidade”¹⁵⁷. Em seguida, em uma praia decorada com “construções fantásticas e semidesmoronadas”, “todos os demônios da América fantasiados à moda de ídolos mexicanos” se reúnem. Um deles, *Quetzalcoatl*, utiliza a estrela vespertina para visualizar Colombo em Palos, partindo com as três caravelas. Então, um destes demônios (Claudel também os denomina de “deuses”), intitulado Apresentador, convoca várias outras divindades (deuses do salitre, do limo, da febre, da fome, os boráxicos, os amoníacos etc) para atrapalharem os planos de Colombo. Abaixo desta fala do Apresentador, uma rubrica indica

¹⁵⁷ Claudel, Paul. *O livro de Cristóvão Colombo*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 43.

que, em uma tela, devem ser projetadas todas estas “mitologias confusas”. Na sequência, o Apresentador instrui os demônios a pegarem na ponta de um cabo e puxá-lo, pois os companheiros da África estão segurando a outra ponta e farão o mesmo:

O APRESENTADOR

Assim! Assim! Com mais força! Todos juntos!

TODOS OS DEUSES

He-han! He-han! He-han! He-han!

(Puxam e soltam, e o trabalho prossegue com uma formidável energia. Na frente deles, há um demônio que bate num gongo para marcar o compasso. Uns diabinhos correm ao longo das fileiras para refrescar os trabalhadores com leques. Outros aplicam aos preguiçosos, também em cadência, grandes golpes de vara)

O APRESENTADOR

Bate! Bate neles! Morde-os! Surra-lhes a espinha! Com vontade, com alegria! Está bem! O mar ferve desde o Amazonas até o Cabo das Tormentas! Que tumulto! Que agitação! Veremos o que o senhor Cristóvão Colombo vai fazer aí dentro com suas pequenas caravelas!

(Claudel, 1967 p. 46 e 47)

Comprova-se desta forma que o extremo relativismo cultural de Vega se repete, três séculos depois, em Claudel. E a semelhança entre os dois dramaturgos não reside apenas na associação dos deuses indígenas a demônios. Ambos desqualificam os povos do Novo Mundo, reduzindo-os a seres inferiores. Em Lope de Vega, Dulcanquellín entenderá somente alguma coisa da explicação de Terrazas, o quanto sua condição de bárbaro permitir. Já em Claudel, são as mitologias ameríndias que são confusas.

Por fim, é curioso destacar que o autor francês reduz justamente *Quetzalcoatl* a um demônio. Tal divindade havia sido identificada a Cortés pelos astecas, e o conquistador do século XVI não rejeitou esta associação por considerar *Quetzalcoatl* um demônio. Ao contrário, aceitou-a de bom grado, utilizando-a de modo hábil para facilitar o processo de conquista do México. Portanto, mais uma vez, como na comparação entre Lope de Vega e os jesuítas, percebe-se também, ao se cotejar Claudel com Cortés, as diferentes graduações do relativismo europeu, que vai desde a verificação se os índios realmente possuíam alma, passa pela associação de seus deuses a demônios, pelo menosprezo por suas mitologia e chega até o reconhecimento de suas relações com o transcendental para melhor dominá-los.

Em *Vigilia del Almirante*, Roa Bastos combate todas estas variedades do relativismo cultural ocidental. Suas construções em torno das semelhanças entre elementos guaranis e cristãos, bem como a riqueza de significados destes elementos guaranis por si só (analisada por Cadogan, Clastres e outros), comprovam que tal tradição não é de modo algum confusa, mas sim sofisticada. A criação de um Colombo católico-taino-guarani, por outro lado, coloca as religiosidades indígenas e a ocidental em pé de igualdade, as primeiras não são associadas

ao inimigo (Satanás) da segunda e nem reconhecidas apenas para validar o cristianismo do Almirante de Roa Bastos. Ele, de fato, adere aos mitos indígenas, o que já implica, obviamente, no reconhecimento da alma dos índios. Por fim, a alma dos povos originários é mais uma vez reconhecida na parte final do romance, no momento em que o protagonista, em seu leito de morte, ao ditar seu novo testamento, solicita que estas civilizações sejam reparadas material e também espiritualmente.

2.3.2 – Sarmiento, o romance da terra e pós-1950

No contexto específico da literatura hispano-americana, o relativismo cultural desfavorável aos povos originários surge, por exemplo, em Domingo Faustino Sarmiento, presidente argentino (1868 – 1874) e autor da obra *Facundo - Civilización y Barbarie - Vida de Juan Facundo Quiroga* (1845), texto fundamental da literatura do Rio de la Plata que busca delinear as características históricas e sociais da Argentina, com o objetivo de estabelecer uma definição sociológica do país fundada justamente no conflito entre civilização e barbárie. Em *Mito y archivo*, González Echevarría afirma que os escritos de Sarmiento estão impregnados de um “racismo científico”, condenador da influência nociva que as raças não europeias exerceram na trajetória moral, intelectual e material da América Latina. Para Echevarría, foi o desejo de modernização, tão presente nas repúblicas latino-americanas no século XIX, que as afastou completamente da herança indígena e as colocou contra o índio daquele momento. Nesta conjuntura, a literatura romântica, em particular a poesia, criou figuras idealizadas dos nativos, provenientes de modelos importados da Europa, sobretudo de Chateaubriand¹⁵⁸.

Com a Primeira Guerra Mundial, as convicções ideológicas ocidentais do século XIX começam a ser descartadas. Na América Latina, o discurso positivista entra em decadência e a narrativa da região deixa de ser mediada pelas ciências naturais e pela teoria da evolução. Entram em cena dois novos mediadores: a antropologia e etnografia. Neste período, segundo González Echevarría, a tradição europeia perde importância como ponto de referência e o conceito de cultura passa a ser concebido de modo plural. O nativo, antes repudiado, agora passa a ser considerado e estudado de modo rigoroso. Era preciso integrar os Estados e a consciência latino-americana a este “outro interno” desqualificado por Sarmiento. Trata-se de um discurso totalizador que prometia integrar entidades e civilizações completamente

¹⁵⁸ Echevarría, op. cit. p. 206.

separadas e, muitas vezes, em guerra entre si. O objetivo disto era possibilitar à região desenvolver sua própria identidade e proclamar uma origem distinta, não ocidental, separando-se assim da Europa destroçada pela Primeira Guerra. Os estudos antropológicos e etnográficos deste período se pautavam por uma rigorosa observação da realidade, e isto influenciou a literatura, gerando as convenções realistas do romance regionalista ou da terra que prevaleceram de 1920 a 1950. Um exemplo clássico desta ficção é *Doña Bárbara* (1929), do escritor venezuelano Rómulo Gallegos¹⁵⁹.

A partir de 1950, a narrativa hispano-americana começa a questionar as limitações do discurso etnográfico. Nas três décadas anteriores, este tipo de conhecimento havia se tornado uma fonte capital de informação para boa parte dos romances, que passaram então a ser tomados como verdade inquestionável, por serem derivados da observação minuciosa da realidade. Para Echevarría, entre 1920 e 1930, “la relación de la novela latinoamericana con el discurso antropológico es homóloga a su relación en periodos anteriores con la ley y la ciencia” (ECHEVARRÍA, 2000, p. 209). Em outras palavras, não se contestava a autoridade dos instrumentos antropológicos e etnográficos operantes nos romances da terra, instrumentos estes provenientes, paradoxalmente, da tradição que se desejava negar: a ocidental.

Somente na década de 50, tal discurso é submetido a uma crítica séria, e, por conseguinte, ele começa a ser compreendido mais como retórica e literatura do que como método eficaz de leitura da realidade. A etnografia passa então a ser vista apenas como uma consciência que analisa outra, perdendo sua aura de autoridade e autenticidade.

Esta crise epistemológica produz, na literatura, a emancipação do objeto de estudo, que não fica mais sujeito à visão unívoca do autor-antropólogo e à mimesis legitimadora. O discurso unilateral cede lugar à polifonia reveladora das contradições, das diferentes visões que podem ser construídas a partir de um mesmo tema. É o fim dos romances que desejam explicar de modo cabal e inequívoco certos aspectos da realidade. Nasce as ficções de arquivo, tradição em que *Vigilia del Almirante* se encaixa. Esta nova fase é marcada pela negociação entre dois ou mais sujeitos conscientes e politicamente significativos, pelo autoquestionamento, pela revelação do caráter literário das obras como forma de questionar o discurso autoritário da etnografia, da antropologia e dos romances regionalistas: “El archivo pone en tela de juicio la autoridad al hacer que discursos en guerra mantengan una contigüidad promiscua y mutuamente contaminadora, una contigüidad que a menudo borran las diferencias que los separan” (ECHEVARRÍA, 2000, p. 212).

¹⁵⁹ Ibid. p. 207, 208, 210 e 211.

É exatamente o que Roa Bastos faz em sua representação colômbina. O autor paraguaio, ao revolver os arquivos historiográficos e mitográficos europeus e latino-americanos, encontra, por um lado, os escritos de Colombo e a tradição cristã encerrada na Bíblia; por outro, os *Ayvu Rapyta* e *Yucahuguamá*, e conjuga todos estes elementos em seu Almirante fictício, construindo um Colombo católico-guarani-taíno, evitando gerar uma hierarquia entre tais fatores constitutivos. Desta forma, Roa Bastos equipara os discursos europeus aos indígenas, impedindo que uma cultura prevaleça sobre as demais. As fronteiras entre as culturas autóctone e europeia são borradas, sobretudo, por meio das semelhanças entre as fés católica e guarani, operação que contesta de modo claro a supremacia de uma tradição sobre a outra.

Neste tipo de texto, o discurso do outro, ou seja, a literatura indígena (seus mitos, por exemplo) é finalmente reconhecida em sua riqueza e complexidade. E como ela é colocada em pé de igualdade com outros discursos não autóctones, cria-se um texto heterogêneo e múltiplo. Com isto, estabelece-se um contraponto crítico aos discursos dominantes, hegemônicos, que, por não tolerarem outras visões diferentes da sua, revestem-se de um caráter unilateral, definitivo e sagrado:

Este lenguaje de carácter sagrado [típica dos discursos dominantes] no puede sostenerse [na ficção de arquivo], sin embargo, porque no hay un discurso hegemónico que lo respalde, una autoridad que le dé la entonación apropiada (...) La nostalgia por este lenguaje sagrado es evidente en las doctrinas que reescriben el pasado como teológico, apocalíptico y conducente a una sola historia. Estas alegorías quedan fuera del Archivo. La heterogeneidad de las culturas, lenguas, fuentes, comienzos, está en la esencia de la negatividad fundadora del Archivo, un pluralismo que es una subversión o una sub-versión de la fábula maestra. (Echevarría, 2000, p. 240)

Em vista disso, ao criar um Almirante que é, simultaneamente, católico, guarani e taíno, Roa Bastos produz esta heterogeneidade típica das ficções de arquivo assinalada por Echevarría. Pois, ao contrário do que acontece em Lope de Vega e Paul Claudel, em *Vigilia del Almirante*, uma religiosidade não prevalece sobre a outra, não há um discurso hegemônico, “uma autoridade de que dê a entonação apropriada”. Deste modo, a “fábula maestra” conservadora, proclamadora do cristianismo como único caminho verdadeiro e que associa os deuses indígenas ao demônio, é duramente criticada.

Por fim, com este personagem totalmente inverossímil e historicamente incoerente, o escritor explicita o caráter literário, puramente discursivo e artificial de sua obra. Roa Bastos não busca um efeito realista justamente para alertar o leitor que *Vigilia del Almirante*, assim como qualquer texto ficcional, é, sobretudo, uma construção linguística. Tal escolha

diferencia o romance de certas ficções de carácter mimético, que pretendem dar conta de modo analítico e inequívoco de aspectos da realidade, com o objetivo de se tornarem um reflexo direto dela, como por exemplo, os romances regionalistas calcados na etnografia e na antropologia produzidos entre 1920 e 1950. E esta é mais uma característica de *Vigilia del Almirante* que permite classificá-la como uma ficção de arquivo segundo a definição de Echevarría, pois, “el Archivo no privilegia la voz del conocimiento antropológico, ni tampoco se guía por el discurso de la antropología en el método o la práctica”¹⁶⁰, e esta modalidade narrativa “se dirige contra la autoridad del metadiscurso, al demostrar que lo literario no es una categoría independiente fuera del lenguaje, sino el lenguaje mismo en su manifestación más vulnerable y reveladora”¹⁶¹.

¹⁶⁰ Ibid. p. 212.

¹⁶¹ Ibid.

CAPÍTULO III – DO SUPREMO DITADOR AO CAVALEIRO NAVEGANTE

Miserable honor el de entregar el ansia
de inmortalidad a las palabras, que son
el símbolo mismo de lo perecedero.
Yo el Supremo, Augusto Roa Bastos.

A woman waits for me, she contains all, nothing is lacking,
Yet all were lacking if sex were lacking.
A woman waits for me, Walt Whitman.

Juntamente com os *Textos y documentos completos* de Cristóvão Colombo, com *Don Quijote de la Mancha* e com os *Ayvu Rapyta*, cantos sagrados dos índios guaranis, um outro texto também serviu de referência fundamental para a elaboração de *Vigilia del Almirante*. Trata-se de *Yo el Supremo* (1974), romance do próprio Roa Bastos, consagrado pela crítica como sua obra-prima, cujo núcleo gerador é a figura histórica e folclórica do ditador perpétuo José Gaspar Rodríguez de Francia, primeiro governante do Paraguai independente.

O cotejamento entre os dois textos revela que alguns procedimentos da *novela del dictador* são retomados na representação colombina e adaptados ao tema do Descobrimento e à recriação ficcional do descobridor. Destes pontos em comum, destaca-se uma importante semelhança entre os dois protagonistas. O *Karaí-Guasú* (Grande Chefe) de *Yo el Supremo*, da mesma forma que o Colombo fictício, tenta confinar a realidade nos limites da escritura e sente na carne as inadequações entre palavra e vida. Em vista disto, Francia é tão desterrado transcendentemente quanto Cristóvão Colombo, a civilização guarani e D. Quixote. Inclusive, em um de seus ensaios, o autor compara seu Supremo Ditador ao manchego cervantino, colocando o segundo em uma posição moral superior à do primeiro (“duplos de ídoles opostas”)¹⁶². É o mesmo paralelo entre o descobridor genovês e o Cavaleiro da Triste Figura feito em *Vigilia del Almirante*.

Além dos protagonistas possuírem a mesma idiosincrasia basilar, nota-se a reutilização de elementos formais de *Yo el Supremo* em *Vigilia del Almirante*. Ambos os textos são marcados pelo não predomínio da linearização narrativa e da invocação dramática. São obras que, ao contrário dos romances históricos tradicionais, não visam à verossimilhança, o distanciamento épico e a plasmação realista de cenas encadeadas em uma progressão temporal, recursos que não explicitam a natureza artificial dos textos ficcionais e garantem o

¹⁶² In: *Don Quijote en el Paraguay*. Cuadernos Hispanoamericanos, n° 480, julho de 1990. Este texto é uma versão ampliada do discurso que Roa Bastos proferiu ao receber o Prêmio Cervantes, em 1989.

enredamento do leitor. Os dois romances caracterizam-se pela contradição, pela metalinguagem, por anacronismos, pela presença de múltiplos pontos de vistas, pelo conflito de vozes antagônicas e por diferentes modalidades escriturais, como o monólogo interior e o ensaio. Questiona-se desta forma a legitimidade de muitos discursos historiográficos e romanescos que, devido à sua extrema unilateralidade, apresentam-se como portadores de verdades inquestionáveis, automitificando-se.

A comparação entre as duas obras revela também importantes diferenças entre os dois protagonistas. O Almirante, em seu último instante de vida, pode se redimir dos seus pecados e expirar em paz. Seu novo testamento é ditado a um escrivão, ele abre mão de todos seus privilégios, títulos e posses, ordena que os índios sejam reparados material e espiritualmente e renuncia à condição de Portador de Cristo. Considera-se abandonado por Cristo, mas não perde a fé em Deus. Somente as ordens Dele, o Testamenteiro imortal e todo-poderoso, são válidas. Já o Ditador Perpétuo, ao morrer, é aprisionado em um terrível inferno. Em meio às fezes, à urina e ao suor de outros condenados, não importa o quanto ele grite, ninguém ali ouve sua voz ditatorial. Sua fome gigantesca não pode ser saciada, e sua estimada “*no-persona*” é devorada por roedores e larvas necrófagas.

Logo, um novo Almirante nasce no leito de morte, com esta súbita lucidez que ele manifesta. E com esta total subversão da figura histórica, Roa Bastos aproxima ainda mais seu Colombo de D. Quixote, que viveu louco e morreu são. Para o Almirante, pode não ser o fim definitivo, mas sim o início de uma vida de fim impossível, pois ainda teme a Deus, portanto, pode alcançar a eternidade. Além disso, outorga aos seus herdeiros sua “*definitiva desposesión*” e o ônus de cumprir as ordens do novo testamento, atitudes que denotam arrependimento e pedido de perdão, aumentando assim suas chances de alcançar o reino dos céus. O *Karai-Guasú*, em seu turno, não renasce ao morrer. Seu desterro transcendental é completo e absoluto. Imerso na mais profunda escuridão e no mais profundo silêncio, ele é totalmente destruído pelas pequenas criaturas que comem seus despojos mortais, em meio à fome e ao sofrimento.

Outro ponto díspar entre os dois personagens que merece destaque é o modo como cada um se relaciona com o universo feminino e o erotismo. O Ditador Perpétuo de *Yo el Supremo* é caracterizado pela completa solidão e pela renúncia aos prazeres carnavais. Tal personagem, essencialmente misógino, considera-se uma autocriação abstrata e declara que desejaria não ter sido engendrado no útero de uma mulher e sim no pensamento de um homem.

O Colombo histórico, da mesma forma que o Supremo Ditador, tem a misoginia como traço intrínseco. Contudo, Roa Bastos explora este aspecto do navegador de um modo diverso ao da *novela del ditador*. Ao contrário de *Yo el Supremo*, *Vigilia del Almirante* conta com um maior número de personagens femininas. Quem é capaz de gerar vida por si só não é o protagonista, e sim uma destas personagens, Dona Pepina Palma. E o Almirante, ao contrário do *Karai-Guasú*, rende-se ao prazer sensual, por mais que lute contra seus instintos.

Nas passagens em que as personagens femininas estão presentes, a dimensão corpórea, âmbito do amor, da beleza, do prazer e do desejo, sempre aparece de alguma forma conectada à linguagem. Com as personagens Abgaíl e Beatriz, o Almirante encontra o prazer físico, sendo que a primeira é associada à sabedoria, e a segunda ao discurso historiográfico laudatório e enganador. E a Rainha Alferes simboliza simultaneamente a mais perfeita integração entre os sexos e o triunfo do *logos* (razão) sobre o mito, que, ao ser superado desta forma, não implica uma subsequente condição de desterro transcendental, mas sim a tomada de consciência crítica em relação às limitações do mito como fonte de sentido e verdade. A Rainha Alferes representa, portanto, a superação da linguagem mítica. Nela, encerra-se a ideia de que a plenitude da vida pode ser conquistada por meio da integração entre homem e mulher e pelo uso do pensamento racional.

3.1 – PERSONAGENS CONSTRUÍDOS SOBRE A MESMA BASE

3.1.1 – Escritura ditatorial de cunho mítico

Em *Yo el Supremo*, publicado dezoito anos antes de *Vigilia del Almirante*, Roa Bastos já havia construído um personagem que anseia por confinar a realidade nos limites da palavra escrita, e que também, tal como Cristóvão Colombo, sente na pele as limitações desta operação, ou seja, as incongruências entre palavra e experiência concreta, levando-o ao estado de desterro transcendental.

A diferença entre o Almirante de 1992 e o Supremo de 1974 é que o primeiro se limita a aderir a narrativas míticas de diferentes religiosidades, como as Sagradas Escrituras cristãs e os *Ayvu Rapyta*, enquanto o segundo elabora seu próprio texto de cunho mítico, tornando-se, de acordo com Milagros Ezquerro, não apenas o Pai Fundador da nação paraguaia, como também o *Dios-Padre*, a reencarnação do Pai Último-Primeiro da cosmogonia guarani. Ele

não nasce do encontro de duas pessoas, pois se origina a partir de si mesmo e sua presença onímoda se faz por meio de suas palavras ditatoriais¹⁶³.

De todas as modalidades escriturais de *Yo el Supremo* (anotações, caderno privado, notas incluídas, notas de rodapé, pasquim etc), a que mais se assemelha ao *mythos* religioso é a Circular Perpétua. A finalidade deste documento oficial ditado a Patiño, secretário do Supremo, é a transmissão de códigos de conduta aos funcionários da República e a educação destes mesmos burocratas, que são incultos, devendo, por conseguinte, aprender a História do seu país, suas origens e seu destino. É a definição de mito de Mircea Eliade, já citada no Capítulo I, que fundamenta esta interpretação da Circular Perpétua do *Dios-Padre* como uma forma de texto mítico:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (Eliade, 1972, p. 11, grifo meu).

Eliade destaca ainda que, nas civilizações que vivem sob o domínio do mito, tal tipo de discurso é fonte de modelos para a conduta humana, conferindo significação e valor à existência, pois ele conta “uma ‘história verdadeira’ e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo”. Esta é uma característica também presente na Circular Perpétua, já que, além de relatar o acontecido nos primórdios da nação, ela consiste em um compilado de ordens, procedimentos e informações destinado aos burocratas paraguaios, para ser seguido ao pé da letra, moldando o comportamento e a personalidade destas pessoas.

Para Milagros Ezquerro, é a profunda desconfiança do Supremo, em relação aos historiadores presentes e futuros, que o leva a dar sua própria versão da História, inventada por ele mesmo, contra as patranhas dos “profetas do passado”. Ou seja, em função desta desconfiança, ele converte a História em matéria narrativa puramente ficcional, com profundo enfoque nos relatos de origem, o que ratifica, mais uma vez, o caráter altamente mítico da Circular Perpétua:

De algún modo la Historia [da maneira como é abordada na Circular Perpétua] adquiere los caracteres del tiempo mítico: pasado intemporal con permanente eficiencia, tiempo reversible sin imperativos lógicos. Así la Historia ya no existe como Historia, sino como materia narrativa, o sea que, digerida por la escritura,

¹⁶³ Ezquerro, Milagros. *Yo el Supremo en la obra de Augusto Roa Bastos*. In: Roa Bastos, Augusto. *Yo el Supremo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, p. 18.

toma su significación dentro de la narración y de la red de significados que ésta instituye. (Ezquerro, 1987, p. 53, grifo meu)

Pode-se afirmar, portanto, que a Circular Perpétua não é mito propriamente, e sim História mitificada. Por um lado, possui características míticas essenciais: a falta de imperativos lógicos e constante eficiência intemporal. Entretanto, por outro lado, leva em conta o processo histórico (ainda que o modifique), aspecto este ausente no texto mítico: “O mito não é nem a transformação da História em lenda fabulosa [operação realizada na Circular Perpétua], nem uma fábula aceita como histórica; e, tampouco, surge diretamente da contemplação das grandes configurações e poderes da natureza” (Müller apud Cassirer, 1972, p. 18).

A própria denominação deste documento remete diretamente a atributos das narrativas míticas. “Circular” pode ser aquilo que se transmite de pessoa a pessoa, pela palavra oral ou escrita, podendo assim chegar a todos os membros de certa coletividade, característica inerente aos *mythos*, modalidade discursiva cuja fonte é sempre a memória coletiva das civilizações. A mesma palavra pode ainda significar “redondo”, sem princípio nem fim, exatamente como o tempo reversível da linguagem mítica, sem imperativos lógicos, não baseado na observação de uma sequência linear, cronológica, de fatos concretos, mas sim na perpetuação cíclica (“perpétuo”: eterno, contínuo, que dura para sempre) de códigos de conduta e de narrativas ficcionais que fornecem sentido à vida e ao mundo, em suas dimensões materiais e transcendentais.

Transmitidas as ordens e as versões historiográficas do *Dios-Padre* aos seus subalternos, o passo seguinte é converter a Circular Perpétua em ação concreta, em obras que garantam a consolidação e a perpetuação do poder supremo. Tal anseio do protagonista é sintetizado por ele mesmo: “Escribir no significa convertir lo real en palabras sino hacer que la palabra sea real. Lo irreal sólo está en el mal uso de la palabra, en el mal uso de la escritura” (ROA BASTOS, 1987, p. 161).

Em *Don Quijote en el Paraguay*, Roa Bastos declara que este objetivo capital do Supremo Ditador, esta ambição de transformar letra em realidade, advém do clássico cervantino. A partir do Cavaleiro da Triste Figura, que tenta transportar o mundo fictício das novelas de cavalaria medievais para a Espanha moderna do século XVII, o autor cria o Cavaleiro Andante do Absoluto:

El núcleo generador de mi novela, en relación con el *Quijote*, fue el de imaginar un *doble* del Caballero de la Triste Figura cervantino y metamorfosearlo en el Caballero Andante de lo Absoluto; es decir, un Caballero de la Triste Figura que

creyese, alucinadamente, en la Escritura del Poder y en el Poder de la Escritura, y que tratara de realizar este mito de lo absoluto en la realidad de la Insula Barataria que él acababa de inventar; en la simbiosis de la realidad real con la realidad simbólica, de la tradición oral y de la palabra escrita. (Roa Bastos, 1990, p. 09, grifo meu)

Conforme já visto no Capítulo I, o protagonista de *Vigilia del Almirante* também é associado ao manchego cervantino. O que permite a repetição desta conexão é o fato de que Cristóvão Colombo, assim como D. Quixote e Francia, também tenta viver suas leituras na experiência concreta. Logo, o Cavaleiro Navegante comprova a proposta do autor de retomar aspectos de *Yo el Supremo* em *Vigilia del Almirante*, como a problematização do discurso mítico e a condição de desterro transcendental:

Cien años después vendría el *Quijote*. Pero el futuro Almirante ya lo había presentido con esa especie de premonición absorta que los héroes sonados inspiran a sus lectores ingenuos y alucinados y los impulsan a imitarlos. [...] El Caballero de la Triste Figura pudo tal vez ser imitado un siglo antes por el Caballero Navegante y ser éste su más notable antecesor. (ROA BASTOS, 2008, p. 171)

E tanto o Supremo Ditador quanto o Almirante são colocados em uma posição moral inferior à de D. Quixote. Embora compartilhem com o manchego esta mesma idiosincrasia capital, são considerados duplos opostos dele, sem a mesma grandeza espiritual do célebre personagem de Cervantes:

¿Podía hacer yo otra cosa, a la sombra del gran modelo, que imaginar un doble totalmente opuesto al carácter, a los sentimientos, a la cosmovisión renacentista y erasmiana de *Don Quijote*? Su locura era sabiduría (...). La locura de *El Supremo Dictador* no era sino alucinación de lo absoluto, omnubilación ególatra de la razón, cerrazón de luz. (Roa Bastos, 1990, p. 11, grifo meu)

El Caballero de la Triste Figura pudo tal vez ser imitado un siglo antes por el Caballero Navegante y ser éste su más notable antecesor. Sólo que lo hizo al revés y se convirtió en su polo opuesto. Le faltó la grandeza de alma que el otro tenía. (Roa Bastos, 2008, p 171, grifo meu)

Tudo é possível para a escrita alucinatória, egocêntrica, absoluta, mítica e divina do protagonista de *Yo el Supremo*, da mesma forma que tudo é possível para o discurso mítico. A realidade deve ser configurada a partir da Circular Perpétua. Aos subalternos, tal como aos seguidores de determinada religião, resta apenas recordar os pensamentos e as obras do ditador, eternizando-os, e evitando qualquer novidade, qualquer fuga dos domínios da Circular Perpétua: “Nadie puede pensar lo impensado; solamente recordar lo pensado o lo obrado. El que no tiene memoria, copia, que es su manera de recordar” (ROA BASTOS, 1987, p. 161).

Esta concepção do Ditador Perpétuo é reconfirmada na descrição que o compilador faz da caneta do protagonista. O próprio nome do objeto, *pluma-recuerdo*, já remete às suas propriedades mitificantes: é a caneta-memória capaz de transmitir para o papel os pensamentos do Supremo, perpetuando-os de modo inalterável, garantindo assim que esta espécie de *mythos* ditatorial seja transmitida ao longo de gerações. E a *pluma-recuerdo*, ao conjugar três formas diferentes de texto, gera uma quarta dimensão que, por ser cíclica e atemporal, comprova, mais uma vez, as propriedades míticas deste instrumento:

Escribir al mismo tiempo que visualizar las formas de otro lenguaje compuesto exclusivamente con imágenes, por decirlo así, de *metáforas ópticas*. Esta proyección se produce a través de orificios a lo largo del fuste de la pluma, que vierte el chorro de imágenes como una microscópica cámara oscura. (...) Pienso que en otro tiempo la pluma debió también estar dotada de una tercera función: reproducir el espacio fónico de la escritura, el texto sonoro de las imágenes visuales; lo que podría haber sido el *tiempo hablado* de esas palabras sin formas, de esas formas sin palabras, que permitió a *el Supremo* conjugar los tres textos en una cuarta dimensión intemporal girando en torno al eje de un punto indiferenciado entre el origen y la abolición de la escritura; esa delgada sombra entre el mañana y la muerte. Trazo de tinta invisible que triunfa sin embargo sobre la palabra, sobre el tiempo, sobre la misma muerte. (Roa Bastos, 1987, p. 330)

Novamente, como na Circular Perpétua, está presente a ideia de intemporalidade, de não linearização cronológica, de circularidade, peculiaridades intrínsecas aos textos míticos, que, preservados pela memória coletiva, tendem a ter suas narrativas explicadoras da origem e do fim das coisas e seus códigos de conduta preservados, sem grandes transformações, ao longo do tempo.

É também o *mythos* que triunfa sobre a palavra, pois não é considerado apenas mera construção linguística, humana, incapaz de dar conta do eterno, do transcendental e das origens da vida e do mundo, apesar de ser exatamente isto. Ele é considerado natureza, e não cultura, dado concreto e incontestável da realidade, para todos aqueles que vivem sob sua umbrela. É o texto mítico que vence o tempo e a morte, pois, como é bem sabido, muitas narrativas religiosas narram como seria a vida após a morte, no reino celestial ou no inferno dos condenados, e também processos de reencarnação que são tomados como verdades absolutas pelos seguidores destes tipos de fé.

Logo, sendo traço de tinta capaz de abolir a palavra, o tempo e a morte, gerando uma quarta dimensão de realidade, a escritura suprema produzida pela *pluma-recuerdo* é essencialmente mítica. Afinal, mito é linguagem que se projeta sobre o espírito humano, gerando esta quarta dimensão, um autoengano enraizado na palavra, região onde tudo é possível:

A mitologia – assim reza a conclusão a que Max Müller chega – é inevitável, é uma necessidade inerente à linguagem, se reconhecermos nesta a forma externa do pensamento: a mitologia é, em suma, a obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento, e que não desaparecerá enquanto a linguagem e o pensamento não se superpuserem completamente: o que nunca será o caso. (...) Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual. (Cassirer, 1927, p. 19)

Esta visão acerca da irrealidade e da memória, em que tudo é recordação, baseada nas propriedades do *mythos*, é transportada, sem grandes alterações, do trecho da fala absoluta do *Karaí-Guasú*, citado acima, para a voz do personagem principal de *Vigilia del Almirante*: “Todo es remembranza. No se inventa nada. Sólo pequeñísimas variaciones de lo ya dicho, acontecido y escrito. Todo es real. Lo irreal sólo es defecto de la mala memoria” (ROA BASTOS, 2008, p. 38).

O que possibilita esta similitude entre as falas dos dois personagens é, como já foi dito, o fato de que o Colombo histórico, tal como o Ditador Perpétuo, projetava sobre a realidade suas fontes bibliográficas, acreditava que o Novo Mundo era na verdade o Extremo Oriente, o Cipango e o Cathay, descritos por Marco Polo, e o mais importante: tomava a palavra bíblica como verdade incontestável. Conforme analisado no Capítulo I deste estudo, Cristóvão Colombo entrelaçava a fé católica aos seus interesses financeiros, defendia a escravização como forma de salvar as almas dos índios e, mesmo em meio aos maiores sofrimentos físicos, acreditava estar sempre sob a proteção divina. Todas estas características, como também já foi visto no Capítulo I, estão presentes em algumas passagens de *Vigilia del Almirante*, e é justamente por ter tais peculiaridades que o protagonista afirma ser tudo reminiscência, tudo real, sendo irreal apenas defeito de má memória¹⁶⁴. Afinal, não é preciso inventar nada de novo, nem mesmo enxergar as coisas como novas, desconhecidas até então, basta projetar sobre elas a memória do mito cristão já existente, transformando o irreal em real, e instalar o Jardim de Éden e as minas do Rei Salomão no continente encontrado, considerando-se um

¹⁶⁴ Fé interligada a interesses financeiros: “En perpetua obsesión de la grandeza que no tiene, se concibe y describe a sí mismo como un iluminado y un elegido por Dios. Bajo el signo y los estigmas del poder del oro, de la acumulación del dinero” (Parte XXVI – Libro de las memorias). Escravização e conversão dos índios: “Fue entonces cuando el ligur dio a su amigo (Las Casas) el consejo de que una vez descubiertas las Indias y cristianados los indios, aprovechara la trata de esclavos negros llevándolos del Africa al mundo recién descubierto para aliviar los trabajos de los naturales” (Parte XXII – Amadises, Palmerines y Espladianes). Proteção divina: “Soy un predestinado, un elegido de Dios. (...) En este caso debo considerar las innumerables vicisitudes a que soy sometido como el camino iniciático de los elegidos que deben atravesar forzosamente las pruebas de su enriquecimiento y purificación espiritual antes de llegar al estado de santidad interior, de purificación, de glorificación, que sirva a la causa de la mayor gloria de Dios y de los hombres” (Parte XIII – Hacia el Oriente) e o martírio físico: “La pierna acapara todo el sufrimiento del cuerpo para sí. Es un dolor en grietas que me atormenta día y noche. Pero sólo la pierna. Concentrado en la uña del pulgar es cuando el dolor ataca más rudo. La uña entonces ya no está en el pie sino clavada en algún lóbulo del cerebro” (Parte XXX – El Visionario).

predestinado das profecias de Isaías para atingir estas terras longínquas. É assim que o Almirante cria sua quarta dimensão intemporal, em um alucinatório processo em que o texto é transformado em realidade, vencendo a palavra, o tempo e a morte. As Sagradas Escrituras estão para ele da mesma forma que a Circular Perpétua e a *pluma-recuerdo* estão para o Ditador Perpétuo.

3.1.2 – O desterro transcendental do Supremo

Apesar de todas as propriedades míticas da *pluma-recuerdo* e da Circular Perpétua do ditador de *Yo el Supremo*, ele, tal como acontece com o protagonista de *Vigilia del Almirante*, fracassa no seu intento de produzir uma perfeita simbiose entre “realidade real” e “realidade simbólica”. O traço de tinta invisível não triunfa sobre a palavra, o tempo e a morte. A quarta dimensão originada pela *pluma-recuerdo* se desvanece, juntamente com a voz ditatorial, enquanto o Supremo é desterrado para um terrível inferno no final do romance.

Em algumas passagens ao longo da obra, o *Karái-Guasú* demonstra ter consciência das limitações de sua escrita mitificante. Ou seja, diferentemente de D. Quixote, que recupera a lucidez somente no leito de morte, permanecendo sempre preso à sua ideia fixa, e de modo idêntico ao Almirante, ele oscila entre dois polos: crença absoluta na capacidade que sua palavra teria de moldar a realidade, conforme visto no item anterior, e plena percepção da própria condição de desterrado transcendental¹⁶⁵.

Já no começo da obra, o personagem lamenta que a palavra humana seja somente fruto do quimérico, sem nenhuma relação com a vida. A morte, outrora derrotada pela *pluma-recuerdo*, não pode nem mesmo ser conhecida pelos homens. O impossível (como a quarta dimensão gerada pela escritura) é visto como algo inútil. Somente uma palavra que seja livre, independente, solitária, ou seja, que não seja fruto do pensamento humano, como a escritura suprema, pode se transformar em feito concreto:

Los animales se comunican entre ellos, sin palabras, mejor que nosotros, ufanos de haberlas inventado con la materia prima de lo quimérico. Sin fundamento. Ninguna relación con la vida. ¿Sabes tú, Patiño, lo que es la vida, lo que es la muerte? No;

¹⁶⁵ No Item 1.2.2, do Capítulo I deste estudo, registra-se alguns exemplos de que o protagonista de *Vigilia del Almirante* possui consciência da sua condição de desterrado transcendental. Como na passagem que o Almirante reflete sobre a morte do seu tio, o corsário francês Guillaume de Casenove (*Colombo*, o Velho): “La eternidad ha caído de golpe sobre él. (...) Ya no puede recordar nada porque la eternidad no tiene memoria. La temida muerte no es más que este mudo e insensible despojo. En lugar de temerla, los seres humanos deberíamos desear y amar la muerte puesto que su delgadísima frontera nos separa para siempre de la cruel obsesión de recordar y de soñar” (da cruel obsessão de recordar o mito e viver dentro dele). (Roa Bastos, 2008, p. 128 e 129)

no lo sabes. Nadie lo sabe. (...) Además, sería inútil saberlo, admitido que es inútil lo imposible. Tendría que haber en nuestro lenguaje palabras que tengan voz. Espacio libre. Su propia memoria. (...) Un espacio donde esa palabra suceda igual que un hecho. (...) ¿Pero existe lo que no hay? (Roa Bastos, 1987, p. 102)

Parafraseando o Rei Salomão, o Ditador Perpétuo afirma que o tempo, outrora vencido pela *pluma-recuerdo*, devora o ferro com a ferrugem e o homem com a incerteza (ROA BASTOS, 1987, p. 580). Em uma passagem, o personagem descarta qualquer possibilidade do tempo e da morte serem vencidos pela palavra, ela se torna um mero símbolo do efêmero: “Miserable honor el de entregar el ansia de inmortalidad a las palabras, que son el símbolo mismo de lo perecedero”. Tal sentença, sintoma claro do profundo desterro transcendental experimentado pelo Supremo, é atribuída a “um melancólico deão”, que seria Jonathan Swift, segundo nota de Milagros Ezquerro. Contudo, na continuação deste pensamento, o ditador, ainda citando o mesmo deão, retoma a possibilidade de se vencer a morte a partir da adesão à dimensão divina, sagrada, âmbito definido invariavelmente pelo discurso mítico. A expressão *Las manos de Dios* é a prova deste vínculo que o Supremo estabelece com o transcendental. Porém, este deus pode ser interpretado, no contexto do romance, como sendo ele mesmo, o *Dios-Padre*, o autor a quem a humanidade pertence, e o *Libro* seria sua Circular Perpétua, texto capaz de matar os homens em sua individualidade, traduzindo-os para um idioma “melhor”, catalogando-os em somente um volume, e “elevando-os” à quarta dimensão gerada pela *pluma-recuerdo*.

Toda la humanidad pertenece a un solo autor. Es un solo volumen. Cuando un hombre muere, no significa que este capítulo es arrancado del Libro. Significa que ha sido traducido a un idioma mejor. Cada capítulo es traducido así. Las manos de Dios (...) encuadernará [sic] nuevamente todas nuestras hojas dispersas para la Gran Biblioteca donde cada libro yacerá junto a otro, en su última página, en su última letra, en último silencio. (Roa Bastos, 2008, p. 585)

Se a palavra, em um primeiro momento, é vista como “símbolo do perecível”, nesta segunda citação de Swift, ela passa a ser a metáfora para a eternidade e para a evolução do homem. Logo, a justaposição deste trecho ao anterior denota a clara oscilação do personagem entre os polos do estado de desterro transcendental e da fé radical na palavra, e, no final do romance, o primeiro polo prevalece sobre o segundo. Após morrer, o Supremo experimenta o mais completo desterro transcendental. Ele desce a um local onde há fileiras e mais fileiras de redes de dormir, umas sobre as outras. Nesta região, ninguém o reconhece, ninguém o ouve nem o vê. Para os habitantes deste espaço, ele existe apenas na forma de esquecimento, de vazio. O *Karaí-Guasú* tem que ocupar a última rede, a mais baixa de uma das fileiras. Caem sobre ele os dejetos e o suor de todos que estão acima, enquanto uma variedade de pequenos

animais ataca a carne de sua “*estimada no-persona*”. É a suprema impotência, ele deixa de ser um deus total, não pode mais ser visto e ouvido por meio das imagens, dos sons e das palavras da *pluma-recuerdo*. O ditador é então atacado por uma fome que o levaria a devorar o mundo inteiro, o universo inteiro, tal como faz sua Circular Perpétua, texto que tem como objetivo abarcar todas as coisas. E o narrador (a desposseção do personagem é tão absoluta que ele não narra esta passagem final, o *yo* onipresente ao longo da obra, dá lugar ao *tú*) termina sugerindo que o ditador pode ser condenado eternamente a esta fome, sem jamais conseguir alcançar um ovo que seria seu último desjejum.

Este trecho do romance revela que Roa Bastos optou, apesar de construir seu ditador a partir de D. Quixote, por condenar seu protagonista a um final totalmente oposto ao do Cavaleiro da Triste Figura. Pois, para o autor, o manchego morre:

Con la última irónica y plácida sonrisa de su desvanecida locura-sabiduría guiñando un ojo al lector, a la posteridad, al mundo, sobre lo humano y lo divino, en el trascendente mutis final. *Don Quijote* sabe que la muerte no es el fin de todo sino el comienzo de una vida de imposible fin; en ella Cervantes tenía puesto su fe, su anhelo de posteridad. La posteridad no se regala a nadie, pero él supo ganarla con la plenitud y largueza que su obra merece. (Roa Bastos, 1990, p. 11)

A D. Quixote são permitidos a superação da loucura e o retorno à lucidez, o protagonista de *Yo el Supremo* é desovado para este tenebroso inferno, sem que sua loucura, sua alucinação do absoluto, “omnubilación ególatra de la razón, cerrazón de la luz”, ceda lugar à lucidez. O Engenhoso Fidalgo, por ser cristão, morre com a certeza de salvação da alma, daí sua morte ser o início de uma vida de final impossível. O *Karái-Guasú* não se salva espiritualmente. Ao contrário, é condenado à fome, ao sofrimento e à solidão infinitos. E se Cervantes soube ganhar, com plenitude e amplidão, a merecida eternidade por meio de sua obra, ao Supremo restou-lhe o silêncio e o esquecimento.

Já o protagonista de *Vigilia del Almirante* não é silenciado em seu leito de morte. Ele relega à posteridade sua lucidez adquirida no último instante de vida, momento em que solicita a reparação dos povos nativos do Novo Mundo e abre mão de suas posses e títulos, sendo ainda possível que o Almirante salve sua alma e alcance o reino dos céus, pois, além de se purgar dos seus pecados, por meio deste novo testamento, não perde sua fé em Deus, embora se considere um abandonado por Cristo.

Portanto, pode-se concluir que Roa Bastos construiu o Ditador Perpétuo e o Almirante tendo como modelo D. Quixote, com a diferença que o manchego permanece, ao longo da obra inteira, sob o domínio de sua ideia fixa, recobrando a lucidez apenas no último capítulo, nos minutos finais de vida, enquanto os personagens do autor paraguaio oscilam entre a

certeza da coincidência entre “realidade real” e “realidade simbólica” e a consciência das incongruências entre vida e palavra. E o momento final do Almirante muito se assemelha ao do manchego cervantino, estando inclusive os personagens Ama e Sobrinha presentes ao seu lado, no leito de morte. Já o fim do Supremo Ditador é diametralmente oposto ao de D. Quixote.

3.1.3 – O Almirante em *Yo el Supremo*

Roa Bastos não apenas retoma estes elementos fundamentais (mito e desterro transcendental) de *Yo el Supremo* em *Vigilia del Almirante*, partindo desta semelhança fundamental entre os dois personagens históricos, mas também antecipa sua representação colombina no romance do ditador. É provável que o autor já tivesse em mente o projeto em torno da figura histórica de Cristóvão Colombo na época de elaboração de *Yo el Supremo*, pois, nos reconhecimentos finais de *Vigilia del Almirante*, agradece a dois amigos (Eva e Carlos Abente) que guardaram por mais de quarenta anos o esboço inicial e as notas do romance. Como a obra foi publicada em 1992, é possível que este esboço e as anotações tenham sido feitos nos finais dos anos 1940 e início dos 1950, bem antes de *Yo el Supremo*, que data da década de 1970.

O que de fato comprova a presença de *Vigilia del Almirante* no romance anterior de Roa Bastos é a inserção na fala do Supremo de elementos oriundos do universo colombino, presentes nos textos do Colombo histórico, e que seriam novamente utilizados na obra de 1992. Um destes elementos é a Estrela do Norte ou Estrela Polar, esfera celeste que serviu como ponto de orientação para o descobridor em sua travessia atlântica, relacionada aos desejos amorosos tanto do jovem Ditador Perpétuo quanto do jovem Almirante ficcional, como se pode constatar nos seguintes trechos de *Yo el Supremo* e *Vigilia del Almirante*, respectivamente:

Desde muy niño amé a una deidad a quien llamé la Estrella-del-Norte. Más de una veleidad quiso ocupar su lugar tomando otras formas falsarias sin poder engañarme. Un día de mi juventud dirigí a un espíritu la pregunta: ¿Quién es la Estrella-del-Norte? Mas los espíritus son mudos. (Roa Bastos, 1987, p. 146)

En otro tiempo, coqueteaba conmigo [a Cassiopeia]. Allí ella. Sólo siento nostalgia de la Estrella Polar. (...) En mis tiempos de grumete, espiaba la aparición de la Estrella Polar sobre el horizonte. (...) Ínglima y sola, reina soberana del alba, antes de dar su lugar a Venus, la de los brazos quebrados y sexo resplandeciente, ornado de vello galáctico. (Roa Bastos, 2007, p. 28)

Outro exemplo da aparição de aspectos colombinos na fala suprema é a citação de Plínio, autor clássico que foi uma das principais leituras de Colombo. O naturalista romano surge de maneira muito parecida nas duas obras. Em *Yo el Supremo*: “Plinio se arrojó al Etna. El volcán lo devolvió en un vapor que conservaba intacta su forma, su sonrisa burlona, hasta el tic de su ojo izquierdo, el tuerto, que guiñaba sin cesar” (ROA BASTOS, 1987, p. 583). Em *Vigilia del Almirante*: “Al seno de una mujer, precisó discretamente Plinio el Viejo [comparou a Terra a um seio] antes de caer, presa de su insaciable curiosidad de lo natural, en el cráter del Vesubio (...). Sus deyecciones devolvieron, siglos después, una de las sandalias de Plinio¹⁶⁶” (ROA BASTOS, 2007, p. 25).

Obviamente, sendo o Ditador Perpétuo histórico um homem culto, as fontes para a citação de Plínio e da Estrela do Norte, em *Yo el Supremo*, poderiam ser documentos relacionados a Francia e não a Colombo. Logo, neste caso, trataria-se não de uma incorporação de aspectos colombinos ao romance anterior, mas sim de se salientar, de modo implícito, duas coincidências entre as figuras históricas. De uma forma ou de outra, ao inserir tais elementos nos dois romances, Roa Bastos estabelece uma inegável e explícita conexão entre os personagens. Escolha que constitui uma espécie de pista sutil a respeito de algo maior, mais importante e já analisado acima, a construção do Ditador e do Almirante sobre a mesma base, sobre o mesmo traço quixotesco característico de cada um deles, sobre a peculiaridade que as duas figuras históricas tinham em comum: a projeção de suas leituras sobre a realidade, vivendo os textos na experiência concreta e sofrendo as inevitáveis inadequações entre vida e linguagem.

Por fim, em uma anotação à margem, na Circular Perpétua, o *Karáí-Guasú* faz uma referência direta a Cristóvão Colombo:

El bagre de Takuary se volvió espina. El pez nace de una espina. El mono de un coco. El hombre del mono. La sombra del huevo de Cristóbal Colón gira sobre la Tierra del Fuego. La sombra no es más difícil que el huevo. La sombra huye delante de sí misma. Todo llega. El sólo estar viniendo ya es estar llegando. (Roa Bastos, 1987, p. 324)

Apesar desta menção explícita do nome do descobridor, a passagem não configura uma possível inserção de elementos colombinos na fala suprema, tal como acontece nas passagens transcritas acima em que constam a Estrela do Norte e Plínio, o Velho. O trecho em questão

¹⁶⁶ Plínio, o Velho, teria tentado se aproximar do Vesúvio, após acontecer uma explosão neste vulcão. Movido pela curiosidade de naturalista, ele teria se dirigido a Pompeia. Entretanto, as altas temperaturas e as densas nuvens de fumaça parecem ter obrigado a embarcação em que ele estava a se desviar para Stabia, onde estas nuvens contendo gases tóxicos também chegaram, fazendo centenas de vítimas na região, entre elas, Plínio.

sintetiza, sobretudo, a ideia de ciclicidade temporal. O peixe volta a ser espinha e da espinha nasce o peixe. Logo, isto pode ser interpretado como uma alusão à não linearização cronológica da Circular Perpétua, propriedade mítica deste documento que, como o próprio nome sugere, deve circular perpetuamente. Esta sugestão de um tempo cíclico é reforçada na última frase: “somente estar vindo já é estar chegando”. Vale destacar que o protagonista de *Vigilia del Almirante* que, em muitos momentos ao longo da obra, é tão adepto ao discurso mítico cristão quanto o navegante histórico, também concebe o tempo do modo similar: “Sólo avanzando hacia atrás se puede llegar al futuro. El tiempo también es esférico” (Parte I). Ou seja, o futuro para ele, que nada mais é do que o Descobrimento do Novo Mundo, é, na verdade, um “avanço para o passado”, uma vez que não considera a região encontrada um novo mundo de fato, mas sim um velho mundo, já descrito por textos do passado, como as Sagradas Escrituras bíblicas.

O ovo de Colombo, famosa metáfora proverbial, é uma expressão utilizada para se referir a qualquer problema aparentemente muito difícil de ser resolvido, mas que, ironicamente, possui solução simples e fácil. Durante um jantar, alguém teria perguntado ao Almirante histórico se ele achava que alguém teria realizado a empresa descobridora, caso ele não tivesse concretizado tal proeza. Em resposta, Colombo desafiou os presentes a colocar um ovo em pé sob uma de suas extremidades. Ninguém conseguiu. O navegante então bateu de leve o ovo contra a mesa, quebrando um pouco da casca em uma das pontas, fazendo com que ele ficasse achatado e parasse em pé. Ou seja, qualquer um poderia ter feito aquilo, mas somente ao genovês ocorreu a solução. Depois que ele descobriu o caminho, qualquer um poderia segui-lo. Porém, antes foi preciso que ele tivesse a ideia e a colocasse em prática.

O ovo de Colombo simboliza, portanto, o projeto e a execução do Descobrimento. O Almirante realizara um sonho similar ao do Supremo há um pouco mais de três séculos antes da ditadura perpétua. Colombo tirou as palavras do papel, do mundo simbólico, e as executou na “realidade real”, promovendo, ao menos para ele mesmo, o sonho quixotesco, ou seja, a perfeita simbiose entre “realidade real” e “realidade simbólica”. Afinal, morreu acreditando ter aportado no Cipango e no Cathay descritos por Marco Polo, além de ter encontrado o Paraíso Terreal bíblico. Um feito cuja sombra, ou seja, cujas consequências histórico-sociais, ainda pairam sobre o continente, girando sobre ele, da mesma forma que a sombra da Circular Perpétua deveria, de acordo com a vontade do *Karaí-Guasú*, girar sobre o Paraguai.

Curiosamente, quando se encontra no terrível inferno das fileiras de rede de dormir, o Supremo Ditador tenta comer justamente um ovo, elemento simbolizador do pensamento

convertido em prática, feroz obsessão deste personagem, que ele conservará até mesmo em meio aos seus eternos sofrimentos de além-túmulo.

3.2 – AS FORMAS DOS ROMANCES

3.2.1 – Metaficções históricas

Roa Bastos não se limitou a criar o protagonista de *Vigilia del Almirante* a partir dos mesmos parâmetros (mito e desterro transcendental) usados na elaboração do Supremo Ditador. O autor também retomou na sua representação colombina, com algumas adaptações, muitos aspectos formais de *Yo el Supremo*.

Um primeiro aspecto que pode ser destacado, presente nas duas obras, é a rejeição do modelo clássico de romance histórico. Roa Bastos evita a plasmação realista, mimética, de feitos e processos históricos, em um tipo de fabulação em que predomina a invocação dramática de personagens, cenas e ações, gerando um encadeamento narrativo, linear e verossímil. Tal realismo ficcional busca representar o mundo concreto de forma persuasiva, convincente, e, para tanto, evita problematizar seus elementos formais, sua natureza discursiva, escritural. As operações formais que estruturam o romance histórico clássico estão camufladas, passam despercebidas, e o leitor é enredado pelo efeito de realismo e pelos recursos narrativos do fluxo textual, como a criação de expectativa, de suspense, em torno do que vai acontecer mais à frente, por exemplo. Estes romances não questionam as limitações da palavra como ferramenta para descrever fatos históricos, nem contestam suas fontes historiográficas ou refletem sobre a prática da escrita ficcional e o papel do escritor. É justamente por se pautarem por este tipo de problematização do fazer literário que *Vigilia del Almirante* e *Yo el Supremo* podem ser consideradas obras metaficcionais, ou seja, obras que explicitam conscientemente seus mecanismos de produção, não possibilitando ao leitor esquecer que está diante de uma construção artificial, mais uma entre tantas possíveis, e que não pretendem ser reflexo direto do real¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Estas considerações sobre as diferenças entre o romance histórico clássico e o metaficcional foram feitas tendo como base um ensaio de Andreas Bolander sobre *Vigilia del Almirante*. O pesquisador elabora suas considerações a cerca do romance metaficcional tendo como base as obras de Seymour Chatman (*Reading Narrative Fiction*) e de Ana M. Dotras (*La novela española de metaficción*). In: Bolander, Andreas. *Vigilia del Almirante como texto de metaficción*. Romansk Forum, n° 16, 2002, p. 31-40. Disponível em: <<http://www.duo.uio.no/roman/Art/Rf-16-02-2/esp/Bolander.pdf>> Acesso em: 13 de julho de 2013.

O resultado desta lógica metaficcional, que rege as duas obras, é a fragmentação textual, a não linearidade e a polifonia. O único narrador em terceira pessoa, tão utilizado no romance histórico clássico (e também nos textos historiográficos), cujo tom unívoco e impessoal busca o efeito de fidedignidade fatural e de autoridade, cede espaço a mais de uma voz, sendo algumas em primeira pessoa, que se intercalam e entram em conflito. Estes diferentes pontos de vista originam um texto ambíguo, contraditório, que demanda uma postura crítica e ativa do leitor. Ele é convidado a refletir sobre as diferentes visões possíveis sobre o mesmo tema e sobre as diversas possibilidades discursivas que podem ser construídas a partir de tal assunto. Forma e conteúdo são colocados em xeque nos dois romances. Eles relativizam a si mesmos por meio destas diferentes vozes, evitando o enredamento narrativo e o ponto de vista unilateral do modelo clássico.

Devido a estas características, *Yo el Supremo* e *Vigilia del Almirante* podem ser classificados, de acordo com a conceituação de Fernando Aínsa, como *nuevas novelas históricas*, tipo de romance fortemente presente na produção latino-americana dos finais dos anos 1970 até o início dos 1990. Para Aínsa, depois dos romances de legitimação nacional (modelo romântico), daqueles que desejam ser crônicas fiéis da História (modelo realista), dos impregnados de formulações estéticas (modelo modernista) e dos experimentais (modelo vanguardista), surge o novo romance histórico caracterizado justamente pela polifonia contraditória, pelo anacronismo, pela multiplicidade de pontos de vista capazes de borrar os referenciais imediatos e de relativizar toda verdade histórica, resultando e em uma releitura desmistificadora do passado, por meio de sua reescritura crítica¹⁶⁸.

3.2.2 – Polifonia, anacronismos e inverossimilhança

A organização gráfica de *Yo el Supremo* consiste em 43 blocos textuais não enumerados e sem título. No interior de cada um destes blocos, constam fragmentos de diferentes tipos de fontes escriturais: *apuntes*, *cuaderno privado*, *circular perpetua*, *notas incluidas*, *notas al pie de página*, *voz tutorial*, *cuaderno de bitácora* etc. A voz do *Karái-Guasú* é onipresente ao longo destes blocos e na maioria das modalidades citadas, o que produz a sensação de um longo monólogo em que o protagonista, em textos públicos, delineia suas ordens, sua versão mitificada da História paraguaia, suas concepções políticas e filosóficas. É a expressão do “*él*” do Supremo, pública e solene. Nos escritos privados, expressão do “*yo*”, ele elucubra de modo

¹⁶⁸ Aínsa, Fernando. *La reescritura de la Historia en la nueva narrativa latinoamericana*. Cuadernos Americanos, n° 28, 1991, p. 13 e 17.

solitário e secreto. São as impressões mais íntimas do ditador, seus sentimentos e suas questões existenciais. Este aparente monólogo supremo avassalador, que parece dominar completamente o texto, é, contudo, contrapontado por outras vozes marginais, e disto advém uma complexa polifonia. As notas do compilador, por exemplo, como observa Ezquerro, acrescentam outras perspectivas e pontos de vista ao monólogo ditatorial, produzindo assim segunda camada significativa¹⁶⁹.

De modo similar a *Yo el Supremo*, *Vigilia del Almirante* é composta por 53 partes, e não capítulos, numeradas e intituladas. Estas unidades são agrupadas de modo a formar basicamente dois tipos de conjuntos de partes que se alternam ao longo do romance: os narrados pelo Almirante e os narrados pelo narrador. As Partes I, II, III, IV, V, VI e VII são contadas pelo Almirante, as seguintes, da VIII à XIII, são contadas pelo narrador; no próximo agrupamento, da XIV à XXII, o Almirante retorna, e assim sucessivamente¹⁷⁰. Esta alternância entre narrador e Almirante é interrompida apenas no último conjunto de partes, da XLVIII à LIII, que é narrado pelo ermitão. A primeira parte de um novo conjunto é sempre intitulada pela expressão *Cuenta el narrador* ou *Cuenta el Almirante* ou *Cuenta el ermitaño*, indicando a mudança de voz, e pode ser ou não acompanhada de um título complementar. Exemplos: Parte XXXIV – *Cuenta el narrador* e Parte XL – *Sábado, 13 de Octubre/Cuenta el Almirante*. A Parte VIII, embora nomeada como *Cuentan los Cronistas/El piloto desconocido*, é contada pelo narrador. É na parte seguinte, também contada pelo narrador, que constam algumas versões sobre o piloto pré-descobridor de cronistas da época do Descobrimento, como a de Gonzalo Fernández Oviedo, Francisco López de Gómara, frei Bartolomé de Las Casas, Pedro Mártir de Anglería e frei Ramón Pané. Logo, em *Vigilia del Almirante*, predominam duas vozes majoritárias, a do Almirante e a do narrador, sendo minoritária a voz do ermitão por narrar apenas o agrupamento final de partes. Os cronistas não chegam a constituir uma voz de fato porque não narram nenhum bloco de partes. Eles são apenas citados de modo resumido pelo narrador.

Contrariamente ao que ocorre nos segmentos *Yo el Supremo*, as partes de *Vigilia del Almirante* não são compostas de diferentes fontes escriturais, não há subdivisões desta natureza no interior delas. E, na representação colombina, também de modo adverso ao que ocorre na *novela del dictador*, uma voz não predomina de modo avassalador sobre as demais.

¹⁶⁹ Ezquerro, Milagros. *Aproximaciones a Yo el Supremo*. In: Roa Bastos, Augusto. *Yo el Supremo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, p. 41.

¹⁷⁰ Parte XXXI constitui uma exceção à regra de alternância entre os blocos contados pelo Almirante e os contados pelo narrador. Embora nela se faça presente a voz do Almirante, ela é precedida e sucedida por partes do narrador.

Há um equilíbrio entre a voz do Almirante e a do narrador. A primeira, em primeira pessoa, é carregada de subjetividade, de confissões íntimas, como se o autor tivesse como meta, partindo dos textos de Colombo, imaginar o irrealizável, ou seja, aquilo que não está dito nestes documentos. Estas passagens se assemelham ao Caderno Privado do Supremo:

No son, los pobres [membros da corte que boicotam a empresa], más que pequeños homúnculos perrunos de diario, sin otra cosa que hacer que ladrar al trasero de los viandantes. Han sido castrados y amaestrados para eso. Con algo tienen que justificar y merecer la diaria pitanza. Pero ¿qué harían los reinos sin esta fauna de pequeños mamíferos infradotados! (...) Fray Buriel, el dogo eclesiástico, familiar del Santo Oficio y agente doble, viene en la nao. Me lo han endilgado como capellán. El sabe a qué viene. No es difícil imaginarlo. (Roa Bastos, 2008, p. 54)

Para Fernando Aínsa, a abolição da distância épica e da alteridade do acontecimento, típicas do romance histórico tradicional, com o emprego da primeira pessoa e com a exposição de detalhes íntimos do personagem em uma espécie de monólogo interior, representa a retirada da figura histórica do seu pedestal, constituindo uma “degradação” ou “desconstrução” dos mitos do discurso oficial¹⁷¹.

A voz do Almirante inclui também passagens mais parecidas com a Circular Perpétua, com o predomínio de um tom solene, público, em que ele argumenta a favor da empresa descobridora e de sua própria pessoa:

¿Qué es lo que llevo hacia Él? La extensión de la humanidad cristiana en las nuevas tierras. La propagación de la fe católica sobre la redondez del globo. La gloria de la expedición, si se cumple, será la de descubrir nuevos pueblos y ponerlos bajo el signo del Nombre de Cristo y del Símbolo de su Sacrificio, a la potestad de los Príncipes Católicos y del Soberano Pontífice. (Roa Bastos, 2008, p. 48)

A fala do narrador, por sua vez, é quase sempre em terceira pessoa¹⁷², e exerce função semelhante à das notas do compilador de *Yo el Supremo*, pois se opõe à voz do Almirante, comentando, analisando e criticando aspectos do Descobrimento e do seu realizador. Em muitas partes desta voz, predomina o tom mais ensaístico:

Sus reiterados errores que roían a cada paso la gran empresa con imprevistos desvíos y bifurcaciones, con irredimibles frustraciones, le fueron agriando el carácter y la voluntad. Su inagotable capacidad de engaño no sólo con los demás sino también con respecto a sí mismo, acabó por no poder ocultarle que, en vez de profeta de la epifanía prometida de un nuevo mundo y del encuentro de dos mundos, no era más que un fracasado, un malogrado, el peregrino errante del comienzo, un excluido ejemplar y sin remedio. (Roa Bastos, 2008, p. 278)

¹⁷¹ Aínsa, op. cit. 19 e 20.

¹⁷² A Parte IX, embora seja contada pelo narrador, é em primeira pessoa. Nela, o narrador conversa com um historiador sobre a possível autenticidade do piloto pré-descobridor. Tal historiador é uma provável referência a Juan Manzano y Manzano, cuja obra *Colón y su secreto: El predescubrimiento* elenca as versões dos cronistas da época sobre este assunto e esta disposição é praticamente reproduzida por Roa Bastos nesta parte.

Outra característica metaficcional importante de *Yo el Supremo*, também presente em *Vigilia del Almirante*, é a inverossimilhança temporal. Milagros Ezquerro observa que o conceito de tempo que rege a *novela del dictador* não é o mesmo das cronologias dos historiadores. Passado e futuro se entrelaçam no presente do personagem. Sua perspectiva não é a de um homem morto em 1840, mas sim a de um homem vivo em 1973¹⁷³. O ditador faz referências a personagens da guerra do Chaco (1932–1935), a Guimarães Rosa e a outros aspectos posteriores ao Franca histórico. De modo similar, o Almirante também tem uma perspectiva temporal que extrapola a época do descobridor histórico, séculos XV e XVI. Bolander registra que o personagem de Roa Bastos se converte em crítico de obras a seu respeito escritas após sua morte, como a de Bartolomé de Las Casas e de Hernando Colón, filho do navegador. Segundo o protagonista, tais textos descrevem coisas não ocorridas ou ocorridas de outra maneira. O mesmo pesquisador destaca que o Almirante pode visualizar os futuros traumas causados pelo seu feito, e solicitar a reparação material e espiritual dos povos do Novo Mundo¹⁷⁴.

Tal anacronismo impede, de acordo com Bolander, uma abordagem pretensamente objetiva do tema e do personagem. Evitando a transparência realista e rechaçando a ideia de “verdade histórica” a respeito de Cristovão Colombo, Roa Bastos chama a atenção para a lógica que rege o texto. Desta forma, o leitor não é enfeitado pela fábula, pelo conteúdo, mas sim desafiado, em face deste estranhamento, a refletir sobre o tema e seus efeitos no presente, já que a obra inclui a contemporaneidade, e a refletir também sobre a forma e a linguagem utilizadas, ou seja, sobre a natureza artificial da palavra.

Há ainda, em *Vigilia del Almirante*, outras inverossimilhanças, além da temporal. Como o fato do Colombo de Roa Bastos aderir às religiosidades do Novo Mundo (guarani e taina), aspecto da obra analisado no Capítulo II, e possuir características claramente quixotescas. A construção de um Colombo-Taino-Guarani-Quixote, bem como as contradições oriundas da polifonia e dos anacronismos, é mais uma prova de que o autor quer evitar qualquer possibilidade de biografia fidedigna à História. Se, para o Ditador Supremo, não se deve converter o real em palavras e sim fazer com que a palavra seja real, ou seja, tirá-la do papel e pôr em prática, no mundo concreto, para Roa Bastos, também não se deve desejar converter o

¹⁷³ Ezquerro, op. cit. p. 53.

¹⁷⁴ Bolander, op. cit. p. 35. O personagem faz referência à aids, outra marca da inverossimilhança temporal: “Hay también en Oriente la liana, llamada *milhombre*, de cuyo cocimiento se saca el remedio infalible contra las *saetas pallidas* de la sífilis, el sida, esos flagelos virídeos traídos por los Caballeros Templarios”. (Roa Bastos, 2008, p. 87, grifo meu)

real em palavras, a ideia de romances realistas é rechaçada pelo autor. E, para ele, fazer com que a palavra seja real significa problematizar a escritura, seu próprio discurso, relativizando-o, denunciando-o como tal. Afinal, a letra é um constructo humano limitado, incapaz de captar a verdade e a natureza. Com isto, Roa Bastos evita que seu texto se transforme em algo similar à Circular Perpétua, absoluta e inquestionável, semelhante ao mito, e transformadora da História em matéria narrativa, ressignificando-a de acordo com seus interesses pessoais.

Esta crítica à palavra autoritária e unilateral, desejosa de ser compreendida como verdade, não está presente apenas nas diretrizes formais que definem o romance. O narrador anônimo, além de analisar Colombo e seus feitos, também tece comentários sobre estas questões em torno da prática escritural. Ele critica a pretensa objetividade científica do historiador, para quem o uso da terceira pessoa é obrigatório, recurso que confere ao seu texto credibilidade, pois o historiador se pretende um “restaurador” de fatos reais, como se fosse possível reproduzir perfeitamente no papel os “caóticos” e “indecifráveis” feitos históricos, e ainda interpretá-los de modo definitivo. Por isto, o *yo* na voz do Almirante e todas as contradições frutos da polifonia, concretizações formais desta crítica do narrador que explicitam o abismo existente entre texto e realidade:

El historiador científico siempre debe hablar de otro y en tercera persona. El *yo* le está vedado. Los historiadores son de hecho “restauradores” de hechos. A partir de documentos reales, fabrican la ficción de teorías interpretativas semejantes a las “historias” y a los diagnósticos clínicos sobre la mente humana. ¿Y son menos caóticos e indescifrables los hechos, llamados “históricos”, que los inescrutables laberintos de la mente? (Roa Bastos, 2008, p. 72)

O texto ficcional é visto de forma análoga pelo narrador, ou seja, como algo também distante da verdade. Logo, se o realismo literário é rejeitado nas escolhas estéticas que regem o romance, ele também é rejeitado na própria fala de cunho ensaístico do narrador:

Hay un punto extremo, sin embargo, en que las líneas paralelas de la ficción llamada *historia* y de la historia llamada *ficción* se tocan. El lenguaje simbólico siempre habla de una cosa para decir otra. Alguien escribe tales historias sobre Gengis Khan, Julio César o Juan el Evangelista y no tiene por qué decir la “verdad” sobre ellos. Toma sus nombres e inventa una vida totalmente nueva. O finge escribir una historia para contar otra, oculta crepuscularmente en ella, como las escrituras superpuestas de los palimpsestos. (Roa Bastos, 2008, p. 72)

Entretanto, apesar de notar esta semelhança entre os dois tipos de texto, o narrador os situa em domínios diferentes e, simultaneamente, destaca a importância do leitor como força ativa. Sendo o autor final da obra, o leitor pode reinventá-la de acordo com sua própria

sensibilidade, o que configura, novamente, a negação da autoridade do autor, já presente na polifonia de vozes contraditórias e na ausência de um ponto de vista único e impessoal:

¿Cómo optar entre hechos imaginados y hechos documentados? ¿No se complementan acaso en sus oposiciones y contradicciones, en sus respectivas y opuestas naturalezas? ¿Se excluyen y anulan el rigor científico y la imaginación simbólica o alegórica? No, sino que son dos caminos diferentes, dos maneras distintas de concebir el mundo y de expresarlo. Ambas polinizan y fecundan a su modo – para decirlo en lenguaje botánico – la mente y la sensibilidad del lector, verdadero autor de una obra que él la reescribe leyendo, en el supuesto de que lectura y escritura, ciencia e intuición, realidad e imaginación se valen inversamente de los mismos signos. (Roa Bastos, 2008, p. 61)

As três vozes do romance, o Almirante, o narrador e o ermitão, também narram, por meio da invocação de cenas com ações e diálogos e de sumários narrativos, muitas passagens da vida do protagonista, mesclando fidelidade aos textos históricos e invenção. Sem obedecer a uma linearidade cronológica, o romance contempla momentos da juventude do descobridor na Ligúria, época em que trabalha como cardador e se envolve amorosamente com Simonetta, filha de nobres locais (Parte XXI), da passagem dele pelo convento da Rábida, onde tem contato com frei Juan Pérez e frei Antonio de Marchena, dois importantes aliados na viabilização da empresa descobridora (Parte IV), das complicadas negociações com a corte de Castela (Parte X), dos motins a bordo das naus na primeira travessia (Parte VII), do contato com os povos do Novo Mundo (Parte XLI) e da morte do Almirante em Valladolid (Parte LIII), entre outros momentos.

Estes trechos narrativos não conferem à obra um caráter mais clássico, típico dos romances históricos tradicionais, nem efeito realista, uma vez que eles não são verossimilhantes (o Almirante adere às religiosidades do Novo Mundo) e não predominam, constituindo apenas mais uma das modalidades discursivas presentes no texto, ao lado do monólogo interior do Almirante, de tom confessional e viés lírico (pois extravasa os sentimentos, os estados de espírito e as percepções do personagem), e ao lado também das teorizações do narrador.

3.2.3 – O Compilador

Obviamente, *Yo el Supremo* e *Vigilia del Almirante* são assumidamente obras ficcionais, produtos da imaginação do autor. Pois, embora tenham como base documentos históricos e os incorpore fielmente em algumas passagens, são romances pautados por anacronismos,

inverossimilhanças e transgressões à História¹⁷⁵. Ou seja, *Yo el Supremo* e *Vigilia del Almirante* são, acima de tudo, invenções de Roa Bastos, que têm como ponto de partida personagens e fatos históricos, e não coletâneas que reúnem, exclusivamente, excertos de outros textos e documentos historiográficos.

Contudo, em *Yo el Supremo*, o escritor optou por apresentar sua criação não como produto da imaginação, e sim na forma de diversos fragmentos justapostos lado a lado, retirados de supostas fontes textuais históricas. Trabalho feito pelo Compilador, que seleciona estes extratos, organiza-os nos 43 blocos e os comenta. É ele, portanto, o responsável pela fragmentação contraditória e polifônica da obra. Graças a esta lógica, o romance não é apresentado como resultado de imaginação criativa, autoral, mas sim de leitura seletiva, realizada por alguém que não inventa, que apenas coleta, organiza e comenta marginalmente. Esta importante idiosincrasia da *novela del dictador* foi, com algumas significativas mudanças, retomada em *Vigilia del Almirante*.

Além de núcleo gerador da polifonia e da fragmentação, características metaficcionais de *Yo el Supremo*, o Compilador, por si só, também constitui um traço metaficcional. A organização na forma de compilação de excertos, acompanhada de notas, faz com que a obra se assemelhe a uma espécie de esquema formal ou plano de execução. Tal escolha remete o leitor a todo o processo prévio de seleção e construção realizado pelo autor. É como se Roa Bastos desejasse expor o esqueleto, a estrutura do texto, aspecto sempre não aparente nos romances históricos clássicos. Nestas obras, o conteúdo (fábula linear, verossímil e enredadora) predomina sobre a forma, com o objetivo de criar uma falsa coincidência entre palavra ficcional e processo histórico, de não revelar as diferentes referências textuais operantes na obra que, além de também serem palavra e não necessariamente fato concreto, podem se contradizer umas às outras.

O Compilador, por conseguinte, contribui para que *Yo el Supremo* seja sempre lido como construção artificial, resultado de leituras, e não, nem sequer parcialmente, como reflexo direto da realidade. Por outro lado, o emprego do Compilador evita que a obra seja apresentada como fruto da imaginação (*cosa nueva*): “Ya habrá advertido el lector que, al revés de los textos usuales, éste ha sido leído primero y escrito después. En lugar de decir y

¹⁷⁵ Milagros Ezquerro cita os seguintes documentos como principais fontes históricas de *Yo el Supremo*: 1) Documentos originais da época da Ditadura Perpétua: Autos de José Gaspar Rodríguez de Francia, correspondências, ofícios, memoriais, memórias de personagens históricos importantes, entre outros textos; 2) Obras testemunhais de viajantes europeus que passaram pelo Paraguai: Juan Rengger, Marcelino Longchamp, John Parish e Willian Parish Robertson; 3) Estudos historiográficos, como os de F. Wisner de Morgenstern, Guillermo Cabanellas e Julio César Chaves. Ezquerro, op. cit. p. 42 e 43. *Vigilia del Almirante* se apoia, sobretudo, nos *Textos y documentos completos de Cristóbal Colón*, conforme visto no Capítulo I.

escribir cosa nueva, no ha hecho más que copiar fielmente lo ya dicho y compuesto por otros” (Nota final do Compilador). E, por não organizar seu texto em uma estrutura fechada, com um único ponto de vista, fragmentando-o, sem estabelecer uma visão pretensamente definitiva sobre o tema, Roa Bastos convida o leitor a reescrever *Yo el Supremo* durante a leitura. O autor oferece o “esboço”, o “plano de execução”, extratos do suposto arquivo preexistente, a partir do qual cada leitor produz seu texto final, uma “coisa nova”, produto da imaginação de cada um¹⁷⁶.

Para Milagros Ezquerro, a figura do Compilador, em *Yo el Supremo*, comprova uma postura muito particular em relação à escritura e à linguagem: “Supone que se considere al lenguaje y a toda obra de lenguaje como bien común y colectivo, y no como la propiedad privada e intangible de un ‘autor’. La noción de ‘autor’ es rechazada a causa de las connotaciones ideológicas que acarrea, y sustituida por la noción de ‘compilador’” (EZQUERRO, 1987, p. 44). Ainda de acordo com Ezquerro, em *Yo el Supremo*, as noções de criação, originalidade, inspiração e propriedade inalienável, características do conceito de autor herdado do século XIX, são confrontadas, por meio do Compilador, com o trabalho de segunda mão, o plágio deliberado, a cópia, a imitação e o conceito de bem coletivo. O artista é despojado de sua condição de ser especial, sagrado, dedicado a uma tarefa mágica ou divina. “Llamar creación al trabajo del escritor es atribuirle abusivamente una función teocrática: en esa medida la sustitución del ‘autor’ por el Compilador permite situar la tarea literaria en una perspectiva artesanal que la desmitifica, desde luego, pero que, a la vez, la libera de mil trabas y tabúes que, en cierto modo, la agarraban” (EZQUERRO, 1987, p. 65, grifos meus).

Partindo desta perspectiva analítica, o fracasso do Supremo Ditador, um deus-pai, em seu intuito de criar uma realidade própria a partir de sua escrita ditatorial mítica, gerada pela *pluma-recuerdo* e materializada na Circular Perpétua, pode ser compreendido como uma crítica não somente às ditaduras em geral e às paraguaias em particular, mas ao próprio ofício de escritor. Para Gerald Martin, as operações estruturantes de *Yo el Supremo*, que resultam no rebaixamento ou destronamento do autor e instalação do compilador, possibilitando ao leitor uma função ativa e criativa, revelam a perspectiva autocrítica de Roa Bastos¹⁷⁷.

A ausência da figura autoral que, portanto, está distante e solitária, representaria a angustiada e impotente consciência do intelectual latino-americano disposto a problematizar aspectos históricos e sociais do seu continente. Pois, embora saiba que o sofrimento físico do

¹⁷⁶ Esta fragmentação em diversos pontos de vista persiste até mesmo no apêndice final de *Yo el Supremo*, em que diferentes historiadores discorrem sobre os restos mortais do ditador e a migração destes restos.

¹⁷⁷ MARTIN, Gerald. *Journeys through the Labyrinth: Latin American Fiction in the Twentieth Century*. Londres: Vigo, 1989.

povo é muito mais importante que qualquer sofrimento metafísico do escritor, Roa Bastos, na condição de intelectual latino-americano, reconheceria a dupla impotência de sua escritura diante desta situação. Em primeiro lugar, o escritor nada pode fazer frente ao poder concreto das ditaduras que assolaram a região, força política responsável pelo grave quadro social da América Latina.

Roa Bastos himself in the early 1970's, confronted with the dilemma of what to write, for whom to write, and whether in any case writing is anything other than a irrelevant or even cowardly thing to do in a continent where dictators are everywhere in power and where the great mass of the population is illiterate and condemned by uneven development to a consciousness anterior to that which has historically produced the novel as a literary form. The question, put very crudely, is this: does the practice of writing fiction have anything at all to contribute to the process of national and continental liberation? Or is the writer condemned, perhaps fatally, to be on the other side? (Martin, 1989, p. 281)

Em segundo lugar, por pertencer a uma classe social diferente das populares, está completamente separado dela. Logo, é incapaz de compreendê-la e representá-la ficcionalmente:

In Latin America, however, the 'normal' distance between the novelist and his reader becomes an unbridgeable chasm. Whereas the poet who sings, chants and speaks, merely has to consider the universal problems of the level of formal and conceptual sophistication in order to determine the class character of his aesthetic construction, the novelist appears virtually condemned to represent his only class, the bourgeoisie. ('What meaning can writing have ... when by definition it does not have the same sense as the everyday speech of ordinary people?' – citação de *Yo el Supremo*). (...) The abyss between the Latin American novelist and his indigenous, peasant and worker characters is one of the aspects which gives rise to those central metaphors, 'solitude', 'absence' and 'distance'. (...) Such contradictions are the very fabric out of which *I the Supreme* is constructed, providing a classic example of the anguished self-consciousness of a writer who would claim to represent the 'Third Word'. (Martin, 1989, p. 283)

O autor está desterrado. Suas palavras não podem interferir diretamente na realidade, não possuem qualquer efeito contra as ditaduras. O autor está ausente, distante e solitário. Há muitas lacunas entre o intelectual e o mundo, entre o intelectual e o povo, entre linguagem e realidade, entre teoria e prática. Consequentemente, a figura do compilador em *Yo el Supremo*, um erudito solitário, fechado em seu próprio circuito de leitura, organização e exegese, releitor recortador e colador de textos alheios, pode ser considerada uma expressão literária desta dupla impotência experimentada por Roa Bastos, enquanto escritor engajado latino-americano. E, provavelmente, tal dupla impotência levou-o a abandonar o fazer literário por 18 anos e a se dedicar, por se sentir responsável pelo destino do Paraguai, a ações

sociais e à produção de texto críticos, conforme observa Milagros Ezquerro que, além de pesquisadora, foi amiga do autor, convivendo com ele durante este período¹⁷⁸.

3.2.4 – O Autor-compilador

Em *Vigilia del Almirante*, a ideia de compilação está presente, mas não de uma maneira tão explícita quanto em *Yo el Supremo*. Como já dito acima, o romance sobre Cristovão Colombo de Roa Bastos não é composto por fragmentos de diferentes fontes textuais, comentados por um compilador. Entretanto, a organização em agrupamentos de partes narradas por três vozes diferentes indica claramente a presença de uma quarta força atuante no texto, organizadora desta configuração. É como se alguém tivesse selecionado trechos de falas do Almirante, do narrador e do ermitão, agrupando-os na sequência apresentada, mas sem assinalar a fonte das falas ou tecer comentários marginais.

Esta quarta força é o Autor e é identificada como o próprio Roa Bastos, pois o romance é aberto com um pequeno texto intitulado *Nota del Autor* e com as iniciais do escritor ao fim: A.R.B. Nesta nota, válida para o conjunto total de grupos de partes narradas pelas três vozes, o Autor afirma: “Podemos contar en lengua de hoy su historia adivinada; una de las tantas de posible invención sobre el puñado de sombra vagamente humana que quedó del Almirante. (...) Después de todo, un autor de historias fingidas escribe el libro que quiere leer y que no encuentra en ninguna parte” (grifos meus). Logo, em função da expressão “nota do Autor”, das iniciais ao término e da afirmação de que se trata de uma “história adivinhada”, entre “tantas de possível invenção”, pode-se concluir que o Autor não apresenta seu texto da mesma forma que o Compilador apresenta *Yo el Supremo*. *Vigilia del Almirante* não é introduzida ao leitor como uma compilação de textos alheios, resultado de pesquisa e leitura, mas sim como produto da imaginação autoral, adivinhadora desta “história de possível invenção” que ele quer ler e não encontra. Em muito difere estas palavras iniciais de Roa Bastos da observação final do Compilador de *Yo el Supremo* que, também na forma de nota, afirma já ter advertido o leitor a respeito da natureza do seu texto: foi lido primeiro e escrito depois; em lugar de escrever e ler coisa nova, somente copiou de modo fiel o dito e o composto por outros (*Nota final del Compilador*).

¹⁷⁸ Conforme já dito no Capítulo II, a entrevista em que Milagros Ezquerro faz estas afirmações está nos extras do DVD do filme *El Portón de los Sueños – Vida y obra de Augusto Roa Bastos* (1998), dirigido por Hugo Gamarra E.

Ainda na *Nota del Autor*, Roa Bastos já antecipa que o romance é metaficcional, voltado para a “realidade da fábula”, ou seja, a forma será problematizada, como de fato acontece nas escolhas estéticas e nas análises críticas do narrador já abordadas acima: “Éste es un relato de ficción impura, o mixta, oscilante entre la realidad de la fábula y la fábula de la historia”. Também nesta nota de abertura, Roa Bastos deixa claro que o leitor não está diante de um romance histórico clássico, pautado pela verossimilhança e pela coerência em relação aos documentos do Descobrimento: “Tanto las coincidencias como las discordancias, los anacronismos, inexactitudes y transgresiones con relación a los textos canónicos, son deliberados pero no arbitrarios ni caprichosos. Para la ficción no hay textos establecidos”.

Consequentemente, embora a noção de autor esteja presente em *Vigilia del Almirante*, isto não significa que Roa Bastos, tomando uma postura diametralmente oposta a de *Yo el Supremo*, tenha passado a se identificar com os romancistas históricos clássicos. A obra não será apresentada como uma versão definitiva sobre o tema, fiel aos documentos históricos, buscando o efeito de verossimilhança, isto é, a ilusão de que a palavra ficcional reproduz fielmente acontecimentos passados. Roa Bastos não se apresenta como uma autoridade sobre o tema, sua versão é apenas uma entre tantas possíveis, e a verossimilhança mimética é evitada por meio da criação do Colombo-Quixote-Guarani-Taino, por exemplo.

Além de figura criativa a serviço da transgressão metalinguística, o Autor também possui características semelhantes às do Compilador de *Yo el Supremo*. Se a obra é uma “fábula da História”, significa que documentos históricos foram lidos e, de alguma forma, incorporados ao texto. Isto fica comprovado pela presença clara, no romance, dos *Textos y documentos completos de Cristóbal Colón*, de *Colón y su secreto: El predescubrimiento*, obra historiográfica de Juan Manzano, e de muitos outros textos. Inclusive, nos reconhecimentos finais, Roa Bastos faz seus agradecimentos a alguns historiadores consultados para a elaboração do romance: Francisco Morales Padrón, Consuelo Varela, Juan Gil e Paolo Emilio Taviani, e conclui dizendo que, sem todos eles e uma longa lista de estudiosos da História colombiana, sua “história fingida” não poderia ter sido imaginada nem escrita.

E este livro que o Autor tanto deseja ler e não encontra em lugar nenhum, por isto tem que escrevê-lo, é “el libro irreplicable que surge, cada vez, en un punto exacto de confluencia entre la experiencia individual y la colectiva, en la piedra de toque de un personaje arquetípico”. Para fazer confluir a sua experiência pessoal com a memória coletiva, o Autor também teve que compilar textos como os *Ayvu Rapyta* e inseri-los no romance, incorporando assim a experiência coletiva dos guaranis ao romance. E, obviamente, a presença de *D. Quijote*

em *Vigilia del Almirante*, texto fortemente impregnado na memória hispano-falante americana e europeia, também constitui um caso de mescla de memória individual com a coletiva.

O papel fundamental que estes textos de origem tão diversas têm no romance demonstram que o Autor, tal como o Compilador, também trabalha com material de segunda mão, com o plágio deliberado, com a cópia, com a imitação e com o conceito de bem coletivo. Logo, se o lado criativo do Autor, por si só, já havia se desmitificado por não se pretender autoridade e nem apresentar seu texto como espelho da História, uma segunda desmistificação é feita por meio deste lado compilador do Autor, tornando-o definitivamente um humilde artesão, e não um ser divino dedicado a uma “função teocrática”.

Tão solitário e desterrado quanto o Compilador de *Yo el Supremo*, o Autor-compilador de *Vigilia del Almirante* também está separado por um abismo do outro. Ele só pode falar de si mesmo, de suas leituras, do que sabe da literatura do outro indígena, e problematizar este seu falar autocentrado, mostrando as limitações e a artificialidade do seu discurso, que não pode sair do papel e ser transformado em prática. A prova disso é que as reivindicações em prol do outro indígena são feitas pelo próprio Almirante, em uma cena que o parodia capítulo final de *D. Quijote*. Passagem duplamente inverossímil. Cristóvão Colombo nunca teve a intenção de ressarcir os povos originários do Novo Mundo, nem tampouco morreu ao lado da Ama e da Sobrinha de D. Quixote, após ordenar que seu testamento seja queimado e outro, completamente oposto ao anterior, seja validado. Com esta transgressão dos documentos oficiais, Roa Bastos, sem obviamente desvalidar sua crítica aos desdobramentos da empresa descobridora, deixa claro ao leitor a natureza puramente discursiva de *Vigilia del Almirante*, revelando lucidez em relação às limitações do seu texto, que não tem o objetivo ingênuo e ilusório interferir no mundo concreto, moldando a realidade à sua imagem e semelhança.

Pode-se concluir, portanto, que em muito se assemelha o Compilador desterrado e solitário de *Yo el Supremo* com o Autor-compilador de *Vigilia del Almirante*, figura também solitária, distante e ausente, fechada em si mesma e consciente em relação ao pouco alcance de suas palavras. A diferença é que o primeiro, ao contrário do segundo, não se assume como uma mescla de criador e compilador, negando uma característica inegável do texto ficcional e assim radicalizando a crítica à noção de autor como criador dotado de originalidade, de inspiração, e dedicado a um fazer sagrado, quase divino.

Por fim, no que tange às escolhas formais da produção romanesca de Roa Bastos, é importante ser destacado que a fragmentação e a não linearidade narrativa de *Yo el Supremo* foi retomada somente em *Vigilia del Almirante*. Em seus outros romances, Roa Bastos opta

pelo predomínio do fluxo narrativo mais linear e da invocação mais constante de cenas, personagens, diálogos e ações.

O autor estreia com *Hijo de Hombre* (1960), obra que, além de já possuir capítulos narrados em primeira e terceira pessoa, também já apresenta algumas características metaficcionais, chamando a atenção do leitor para sua condição textual. Miguel Vera, alter ego de Roa Bastos, é personagem e narrador. Na terceira parte do romance, é reproduzido um fragmento da carta de uma nova personagem, Rosa Monzón, que se apresenta como compiladora e conservadora dos escritos de Miguel Vera. Logo, o texto se assume como tal, bem como evita a hegemonia do distanciamento épico com o emprego da narração em primeira pessoa. Entretanto, em *Hijo de Hombre*, predomina a linearidade narrativa, com a descrição de cenas, diálogos e ações. Algumas histórias são contadas ao longo do romance, como a do Cristo de Itapé, a fuga de Cassiano Jara e Natí, a prisão e a libertação de Miguel Vera e a morte de Cristóbal Jara. A temática, o espaço e alguns personagens que reaparecem ao longo do texto funcionam como elos entre estas diferentes narrativas.

Após a fragmentação de *Yo el Supremo* e *Vigilia del Almirante*, textos em que não se conta uma fábula com começo, meio e fim bem definidos, ocorrendo apenas passagens mais narrativas, em meio a outras modalidades discursivas, Roa Bastos retoma a lógica de *Hijo de Hombre* em *El Fiscal* (1993), *Contravida* (1994) e *Madame Sui* (1996). Nestas obras, como em seu romance de estreia, o autor se concentra mais em contar histórias, sem deixar de lado a problematização do texto. Félix Moral, por exemplo, protagonista de *El Fiscal*, é um escritor paraguaio exilado, outro alter ego de Roa Bastos, obcecado com a ideia de assassinar o ditador Alfredo Stroessner. Sem a radicalização formal de *Yo el Supremo*, a obra aborda novamente a incapacidade do intelectual de interferir no mundo concreto, de promover transformações reais. Provavelmente, Roa Bastos tenha decidido voltar a estruturas mais sóbrias, mais narrativas e menos fragmentadas, com a apresentação de momentos históricos de modo mais verossímil, por desejar se aproximar mais do público de seu país. No ensaio *Una Cultura Oral*, o autor já observa:

El lector paraguayo – no menos que el escritor – tiene muchas dificultades para adentrarse en la artificialidad de la escritura y en los mecanismos de sugestión e ilusión de las ficciones, salvo que éstas vengan respaldadas por el prestigio de autoridad de los autores extranjeros de fama. Los lectores potenciales medios y masivos de la literatura escrita aceptan la vivacidad y la fantasía del relato oral pero rechazan la falta de verosimilitud “histórica y realista” – o la exigen, en sus rasgos más gruesos – en el relato escrito. (Roa Bastos, 1987, p. 97)

Após confrontar esta peculiaridade do leitor paraguaio com *Yo el Supremo* e *Vigilia del Almirante*, Roa Bastos parece ter aceitado tal conjuntura nacional e decidido fazer concessões à verossimilhança histórica e realista no final de sua carreira, com o objetivo de dialogar de modo mais efetivo com seu público-alvo, mas sem deixar de problematizar a palavra, marca registrada de sua produção ficcional.

3.3 – EROS E A LINGUAGEM

3.3.1 – A plenitude do fenômeno humano

Para George Steiner, o bilinguismo de Oscar Wilde (escreveu *Salomé* em francês) expressa uma simbologia ligada à dualidade sexual deste escritor e aos novos direitos de instabilidade e experiência que ele reivindicava para a vida do artista. Uma peculiaridade de Wilde que faria dele uma das verdadeiras fontes do caráter moderno. Em *Extraterritorial*, o incesto é visto por Steiner como o tema por meio do qual Nabokov dramatiza sua devoção pelo russo e as infidelidades às quais o exílio o forçou (traduziu autores russos para o francês e para o inglês). Espelhos, incesto e uma constante trama de línguas seriam os centros conexos da arte de Nabokov¹⁷⁹.

As inquietações do crítico em relação a estes dois aspectos fundamentais da condição humana são resumidas em sua frase cabal: “Sabemos absurdamente pouco sobre a harmonia vital entre eros e a linguagem” (STEINER, 1990, p. 17).

Este complicado e tentador desafio pode ser enfrentado a partir de um parágrafo de Roa Bastos (bilíngue como Wilde e exilado como Nabokov) de *La Lección de Rulfo*, um breve ensaio sobre *Pedro Páramo*¹⁸⁰:

Quizá este viejo mito de la fecundidad de la vida más allá de la muerte, esta ausencia del tiempo que también se había devorado al espacio, los melancólicos espectros del amor y del deseo que claman por reencarnarse sin cesar en el misterio del cuerpo y de la belleza soñada como quintaesencia del fenómeno humano, era lo que más atraía a los jóvenes lectores. (Roa Bastos, 1985, p. 14)

No trecho, eros e a linguagem aparecem lado a lado e como formadores da plenitude humana. “La fecundidad de la vida más allá de la muerte, esta ausencia del tiempo que

¹⁷⁹ Steiner, George. *Extraterritorial – A literatura e a revolução da linguagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990., p. 17 e 18.

¹⁸⁰ Roa Bastos, Augusto. *La Lección de Rulfo*. Cuadernos Hispanoamericanos, nº 421 – 423, 1985.

también se había devorado al espacio” remete diretamente às narrativas míticas, a este fenômeno cultural linguístico, tomado como natureza, definidor de todas as coisas, materiais e transcendentais, de toda a experiência humana na vida e na morte, que permite ao indivíduo viver sem angústias existenciais, na certeza do que virá no além-túmulo, daí a ausência de tempo e a conquista (ilusória, porque é autoengano enraizado na linguagem) da eternidade.

Porém, a dimensão espiritual da vida não garante a totalidade existencial humana sem a dimensão corpórea: “los melancólicos espectros del amor y del deseo que claman por reencarnarse sin cesar en el misterio del cuerpo y de la belleza soñada como quintaesencia del fenómeno humano”.

Logo, se o espírito é configurado por meio da linguagem (*mythos*), o corpo tem sua razão de ser em eros (beleza, prazer, amor e desejo). Deste modo, a experiência humana se manifesta em sua completude, mas não para os habitantes de Comala, desterrados em um limbo transcendental, onde “los vivos no recuerdan que han muerto y los muertos no recuerdan su existencia pasada” (ROA BASTOS, 1985, p. 13). Eles também não conquistam a realização física por meio do amor e do desejo. Para fugir da tirania paterna, Susana San Juan casa com Pedro Páramo, mas é incapaz de corresponder ao profundo amor que ele sente por ela, pois ainda ama seu falecido marido, Florêncio. E assim configura-se, na obra-prima de Juan Rulfo, o duplo desterro dos personagens (espiritual e corpóreo), vinculado à truculência da aristocracia rural e à corrupção da igreja, injusta com os pobres, não os absolvendo dos seus pecados, negando-lhes a entrada no céu, e sendo condescendente com os ricos, constantemente perdoados.

3.3.2 – Do ensaio para a ficção

Roa Bastos não se limitou a abordar estas questões em torno de eros e a linguagem em *La Lección de Rulfo*. A temática aparece também em sua produção ficcional e constitui um ponto de divergência entre *Yo el Supremo* e *Vigilia del Almirante*. O Supremo Ditador é caracterizado pela solidão. Afinal, o poder absoluto não pode ser compartilhado. Obcecado em transformar sua Circular Perpétua em ação concreta, ele se dedica completamente ao pensamento, à escritura e ao exercício do poder, renunciando aos prazeres carnavais. Como observa Gerald Martin, o *Karái-Guasú* abre mão de sua humanidade, dos efeitos da hereditariedade e do ambiente, considerando-se autocriação abstrata, um *Dios-Padre*, condição que justifica sua obsessão por confinar a realidade nos limites da escritura ditatorial:

In order to justify his right to such absolute power over the objective reality of nation, the Left-Wing Dictator in a sense renounces his claim on humanity and converts himself into a totally abstract self-creation. He denies effects of heredity ('confabulations of chance') or of the environment ('gestating myself through my own will') upon himself, and abstains from all pleasures of the sense in order to carry out his self-appointed task on behalf of the people who gave him *carte blanche*. (Martin, 1989, p. 287, grifos meus)

Para Martin, o Ditador Perpétuo deseja sufocar e anular tudo aquilo que não pode controlar ou prever, pois desta forma seu poder absoluto não será ameaçado. Por isto, ele não renuncia somente ao reino dos sentidos, mas também à sabedoria indígena que postula a dependência da alma em relação ao corpo, proclamando desejar ser engendrado a partir do pensamento de um homem e não do útero de uma mulher:

Later Francia, who has acknowledged that for the Indians the body is primary because the soul is its dependent, insists that he has no evidence that he himself was ever actually born: "I don't want to be engendered in a woman's womb. I want to be engendered in a man's thought". In short, for reasons which are apparently progressive, Francia sets out to suppress or repress everything that he cannot actually predict or control, not least his on response to the realm of the senses, including all the word's "indigenous" ancestral wisdom. (Martin, 1989, p. 289)

A extrema misoginia do Supremo se expressa também no fato de que ele, ao contrário dos demais seres humanos, considera-se nascido duplo de si mesmo. Ao invés de Um nascido de Dois, seria Dois nascido de Um, o que configura mais uma negação do útero materno como origem de sua vida e da genealogia natural: "La única maternidad seria es la del hombre. La única maternidad real y posible. Yo he podido ser concebido sin mujer por la sola fuerza de mi pensamiento. (...) Yo he nacido de mí y Yo solo me he hecho Doble" (ROA BASTOS, 1987, p. 250). Milagros Ezquerro observa que esta duplicidade do personagem se manifesta na forma do "él" da Circular Perpétua, expressão pública, solene e em terceira pessoa, e no "yo" do Caderno Privado, expressão solitária e secreta, em primeira pessoa. E tal duplicidade constitui um mecanismo basilar da estrutura do romance¹⁸¹.

Já o Colombo de Roa Bastos, por sua vez, não renuncia ao reino dos sentidos. De modo a configurar uma crítica à misoginia do Colombo histórico, que não desejava ter mulheres como herdeiras, o Almirante é sempre colocado em posição de inferioridade em relação ao gênero feminino. É uma mulher, Dona Pepina, quem consegue gerar vida a partir de si mesma, realizando o sonho do Supremo Ditador. Em outro momento, o protagonista é completamente dominado por Abgaíl, não conseguindo resistir, por mais que tente, ao desejo sexual despertado por ela. Esta autossuficiência da *hembra* e a perdição do *hombre* evoluem

¹⁸¹ Ezquerro, op. cit., p. 59.

para a harmonia entre os sexos, presente na relação do Almirante com Beatriz e na metáfora do Rei e da Rainha Alferes, sem haver o triunfo do sexo masculino sobre o feminino, e sim a integração entre ambos. E como será visto abaixo, o gênero feminino aparece geralmente interligado à linguagem do *logos* racional, e não à linguagem mítica, originando outro tipo de conexão entre eros e a linguagem, diferente daquela percebida por Roa Bastos em *Pedro Páramo*.

3.3.3 – Abigaíl

Estas relações entre eros e a linguagem em *Vigilia del Almirante* constituem uma complexa construção que vai desde a mutilação genital de D. Miguel de Cuneo, por meio de uma feroz dentada da índia Araguari (Parte XXI), com toda a carga simbólica da antropofagia cultural e da crítica à devastação das civilizações autóctones pela colonização, até ao amor platônico do Almirante pela Estrela Polar (Parte II):

En mis tiempos de grumete, espiaba la aparición de la Estrella Polar sobre el horizonte. (...) Con el gorro sobre la cara la contemplaba con el agujero y notaba que había cambiado de lugar, que estaba aún más hermosa. (...) Me sentía lleno de adoración por ella. Y la verdad es que sigo siendo un lunático de las estrellas y llegaré sin duda a ser un cuerdo estrellado. No alcanzaré sin embargo a ser sepultado bajo la Cruz del Sur con el epitafio, elegido por mí: “Está aquí el peregrino./Equivocó el camino...” (Roa Bastos, 2008, p. 28)

Este amor platônico pode ser entendido como uma metáfora para a não correspondência entre a cosmovisão do Almirante fictício e a realidade geográfica. Afinal, o lígure projetava, sobre as ilhas do Caribe, os antigos reinos do Cipango e do Cathay (Japão e China, respectivamente) e situava no extremo norte da América do Sul o Paraíso Terreal, que estaria na ponta do mamilo de um mundo não esférico, cujo formato seria o do seio de uma mulher. O peregrino não encontrou o caminho, equivocou-se, suas leituras não correspondiam à realidade. O Oriente e o paraíso bíblico não o corresponderam. Tal como a Estrela Polar, eles haviam “mudado de lugar”, e poderiam apenas ser contemplados à distância, jamais alcançados.

No que tange a outras conexões entre eros e a linguagem, a análise comparativa das Partes XIV, XVII e XXIX revela tanto a evolução do amor e do desejo, caracterizada pela crescente harmonia entre os gêneros, quanto a migração do mito paralisante para as possibilidades racionais da linguagem.

Na Parte XIV, o protagonista relata a história de Dona Pepina Palma, uma habitante das Canárias que, aos 85 anos, pariu um filho sem o menor auxílio de sêmen. “Con los huevos de la memoria calentados bajo mi trasero durante 85 años”, é a resposta dela quando questionada sobre como conseguiu tal proeza. Com esta personagem, Roa Bastos opõe *hombre*, criação do desejo, a *hembra* (varão e mulher ao mesmo tempo), criação da necessidade. A mulher, nesta mesma Parte XIV, é vista como vencedora da morte, portadora de uma porção de eternidade, sem nunca envelhecer, sem a necessidade de nenhum garanhão garboso para procriar. Enquanto o homem é um ser inferior do qual a mulher toma posse total e natural. E, mesmo quando é perverso, desvalido e infame, ele ainda pode receber de uma determinada mulher a porção de amor, de paixão, de felicidade, de tragédia, de fugacidade e de eternidade que só ela pode lhe oferecer.

O Almirante, em particular, é a personificação da luxúria, e tenta se justificar dizendo que a santidade não se concebe nem se pratica sem a lubricidade, sem as tentações extremas da carne. San Juan de la Cruz, Antônio de Pádua, Santo Agostinho e Maria Madalena, hetaira e santa, são exemplo disso. Para conter os duros clamores da carne, ele imagina uma de suas amantes completamente sem pele. Abigaíl, moça viçosa e belíssima, transforma-se então em uma aparição de além-túmulo:

Me sonreía y me tendía los brazos. Más repelente que la *Amante resucitada* pintada por Grünewald en un aquelarre de trasmundo. (...) Abigaíl sin piel ya no era Abigaíl. Las venas azules seguían latiendo bajo una blanquísima membrana inconsútil que enfundaba todo su cuerpo. (...) Veía su carne en el pan cortado sobre la mesa, que no podría volver a comer jamás sin sentir en su blanda miga descortezada el sabor de la muerte. (Roa Bastos, 2008, p. 105)

Mas a pele de Abigaíl volta a florescer e, em uma sesta, ela lhe suga os lábios e a língua. Completamente vencido, o Almirante conclui que “la lengua adolescente tenía la sabiduría de las lenguas vivas más habladas de la humanidad”.

Além da clássica vinculação entre eros e *thánatos*, a Parte XIV de *Vigilia del Almirante* possibilita ainda uma leitura simbólica: *hembra* = América (feminilidade, fertilidade, pureza, natureza, elementos personificados em Dona Pepina) versus *hombre* = Europa (virilidade, vício, culpa, cultura e morte, aspectos presentes na relação que o Almirante estabelece com Abigaíl); outra oposição arquetípica.

A dicotomia *hombre/hembra* também pode ser pensada à luz de eros, da linguagem e da plenitude da vida. A não harmonia com o desejo e com o amor, claramente presente na relação do protagonista com Abigaíl, é acompanhada, nesta mesma parte, por uma ruptura também com a linguagem, como fica claro nas seguintes lamentações:

Reescribiendo mis recuerdos en el mar de sargazos de la memoria, me he convertido en espantapájaros de mis desventuras. Es lo grotesco de querer resucitar el pasado cuando el tiempo no es más para quien escribe. Recordar es retroceder hacia la nada que es morir. La vida es un perpetuo retroceso hacia el fin último. (Roa Bastos, 2008, p. 102 e 103)

A *hembra* é portadora da eternidade e vencedora da morte, o *hombre* experimenta o tempo e a morte, e sua escritura nada pode contra isso. A ruptura é dupla, com eros e com a linguagem. O desabrigo é total.

Além desta plena integração com a natureza (eternidade e autoprocriação) e do domínio total de eros¹⁸², a *hembra* também tem em seu poder a linguagem, pois cabe à mesma Dona Pepina Palma, mãe por si só aos 85 anos, uma outra missão: “escribía las cartas que las muchachas le pedían para comunicarse con sus enamorados navegantes, ella había conocido esos dolores y sabía transformarlos en palabras de vida y esperanza para los jóvenes”.

Paralelamente, a língua de Abigaíl é possuidora da sabedoria das línguas vivas mais faladas da humanidade e fonte de satisfação sexual: “Succionó con sus labios los míos y su lengua me erizó la piel, me hizo correr un temblor convulsivo por la piel, por cada una de las vértebras, por todo el cuerpo”. Esta passagem talvez seja o ponto mais intenso de junção entre eros e a linguagem no romance de Roa Bastos, unificando na língua (órgão erótico e linguístico) o cúmulo do prazer sexual e a sabedoria, grau mais alto da linguagem, acima do mito, o qual pode ser considerado base da inocência da humanidade, confinada e uniformizada pelo autoengano produzido por esta forma de linguagem. Por estes motivos, a língua de Abigaíl já antecipa, de certo modo, as questões racionais da Parte XVII, em torno da Rainha Alferes.

3.3.4 - Beatriz

Se com Abigaíl o Almirante vivencia a mais completa desarmonia com eros, sem conseguir resistir ao vício da luxúria e, conseqüentemente, padecendo da culpa, na Parte XXIX, ele experimenta a perfeita integração entre *hombre* e *hembra* com a bela Beatriz de Arana¹⁸³, “una mujer verde, un viento marino (...), hecha de la pasta de las Amazonas y las sirenas (...), y su cuerpo hablaba, ¡Con qué elocuencia, mi Dios!” (grifo meu). É ela quem o

¹⁸² Também na Parte XIV: “Su entrega sumisa y aterciopelada le hace creer al varón que es él quien la posee imperativa y furiosamente. Pero es la mujer quien le sorbe los tuétanos delicadamente, incasablemente. Puede dejarle los huesos vacíos, chuparle la última gota de sangre”.

¹⁸³ Beatriz Enríquez de Arana (1467–1521), amante de Cristóvão Colombo (não se casaram) e mãe de seu filho Hernando.

adestra na estranha arte da *cromokinesis*, método que consiste em concentrar a energia da mente nas regiões vitais do corpo segundo as sete cores do espectro: “¡Rojo!, decía Beatriz y ambos debíamos poner los dos lóbulos del cerebro en el sexo. ¡Amarillo!, y todo nuestro ser se condensaba en el vientre. (...) ¡Azul!, el cerebro se llenaba de cielo, la frente se refrescaba con el viento de la cumbres”.

A autossuficiência feminina e a perda masculina por conta do desejo são substituídas pela necessidade da integração carnal entre os gêneros. Tanto que o Almirante se pergunta se Deus desejou enclausurar eternamente Adão e Eva na insuportável solidão de dois em companhia, sob seu olhar onipresente e eterno. Para o personagem, “el desjardinamiento inaugural estuvo previsto por el Creador desde el principio, de hecho fue el comienzo de los tiempos para la especie humana”.

Tal necessidade de união dos corpos por motivos biológicos, “amor do corpo”, que consiste “em tomar um do outro o que a este sobra e ao outro falta”, é acompanhada pelas constantes reivindicações afetivas de Beatriz (“amor do espírito”, que “basta-se a si mesmo”). Ela acusa seu companheiro de virtuoso egoísta, empregador dos solos só para si, e demanda que o “flautim” dele seja tocado para ambos até o fim, sem parar no meio do caminho. O Almirante procura então se entregar ao amor “en una suerte de indiferencia hechizada por infinita capacidad de goce de la hembra, este embrujo se vuelve entonces más intenso que el transporte carnal”. É um gozar com o gozo da mulher, que o do homem nunca pode igualar. Por fracassar nesta meta, ele se considera não um virtuoso egoísta, mas sim um péssimo executante, com finais abruptos e incontidos no melhor do andante. E para manter tal “encanto na indiferença”, em certa ocasião, o Almirante coloca sua concentração em um rato que luta para abrir um túnel até a cozinha:

Mientras el roedor cavara el túnel yo podía seguir simulando el movimiento aunque no el son de la zampoña, ahorrar esfuerzo improductivo, decir no al sexo aceptándolo, gozar de una abstinencia prevaricadora en el pecado. (...) Cayó la última barrera. Con un chillidito de alegría saludó el ratón la turbia claridad que se filtró al fin por la grieta. Beatriz también chilló con su típico ulular y me llenó de besos, en realidad inmerecidos. (Roa Bastos, 2008, p. 194 e 195).

Deste encontro erótico do Almirante com Beatriz, nasce o filho: “De aquellas navegaciones salió mi hijo Hernando. (...) Detesta el mar pero defiende la gloria marinera de su progenitor. Será mi albacea testamentario. Tiene la inteligencia que yo no poseo” (grifos meus). Ou seja, da integração libidinal e afetiva dos pais (a desarmonia em eros da Parte XIV é resolvida aqui), nasce a linguagem do filho (testamento). E Hernando não será apenas o executor testamentário de Cristóvão Colombo, mas também um dos seus mais ferrenhos

panegiristas, capaz de distorções e omissões para perpetuar a áurea de heroísmo e brilhantismo do pai¹⁸⁴. Este filho, por meio de sua pena, cria um Colombo heroico para fazer oposição aos fiscais reais, que chegaram, inclusive, a tentar provar que foi Martín Alonso Pinzón o verdadeiro responsável pelo Descobrimento¹⁸⁵. Portanto, também na Parte XXIX, eros é associado a uma forma de linguagem que, embora não seja fonte de sabedoria como a língua de Abigail, também se pauta pela razão e não pelo *mythos*, pois é produzida visando determinados objetivos materiais bem definidos.

3.3.5 – A Rainha Alferez

Na Parte XVII, em meio ao clima de rebelião das naus, o Almirante joga uma partida de xadrez com Rodrigo Escovedo. Este escrivão corcunda pergunta ao protagonista por que ele chama uma peça de Rainha Alferes. A resposta é:

La guerra no es el lugar adecuado para una dama. En su lugar, al lado del rey, se hallaba el gran visir, o *farzín*. El los tratados de los *Juegos de Axedrez* que mandó compilar Alfonso el Sabio, el gran rey de las *Partidas*, el visir o *farzín* se llama Alferza, o sea *alférez mayor*. (Roa Bastos, 2008, p. 120)

Questionado sobre como o *alférez mayor* se converteu em dama, o Almirante afirma que foi de modo natural, e explica que a existência dos gêneros, chamados naturais, repousa em uma razão central, chave da existência humana: o homem, mesmo quando rei, não pode existir sem a mulher. Os gêneros não se limitam a formas puramente biológicas de existência, não se reduzem a mera anatomia dos órgãos genitais. Eles respondem a uma lei da natureza segundo a qual, masculino e feminino, macho e fêmea têm funções específicas, imutáveis e impermutáveis.

Logo, o Rei e a Rainha Alferes unidos no jogo de xadrez simbolizam a harmonia, a reciprocidade e a conexão total entre os sexos, a plenitude em eros, sonho realizado pelo Almirante com Beatriz e não conquistado por Susana San Juan, personagem de *Pedro Páramo*, e pelos “melancólicos espectros del amor y del deseo [de Comala] que claman por

¹⁸⁴ Uma profunda análise das distorções hernandinas pode ser encontrada em: *Colón y su secreto: el predescubrimiento*, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, de Juan Manzano y Manzano. Em sua prosa apaixonada, este historiador espanhol destaca, por exemplo, que Hernando omite o piloto anônimo pré-descobridor, cuja existência, se comprovada, acabaria com a glória de Colombo. Manzano observa que, em *Historia del Almirante*, Hernando reduz o enigmático protonauta a um mero navegante português de identidade conhecida (Vicente Diaz) e história comprovada: tentou atravessar o Atlântico antes de 1492, mas desistiu da empreitada, não oferecendo, portanto, nenhum risco à façanha colombina.

¹⁸⁵ Ibid.

reencarnarse sin cesar en el misterio del cuerpo y de la belleza soñada como quintaesencia del fenómeno humano”.

Nesta mesma Parte XVII, para relacionar tal plenitude em eros com a linguagem, Roa Bastos associa o tabuleiro de xadrez ao “jogo da língua”, por meio da gramática do Padre Nebrija, citada pelo Almirante:

De todas las comparaciones que se puede imaginar, la más demostrativa es la que se establece entre el juego de la lengua y una partida de ajedrez. En ambos juegos estamos ante un sistema de valores y asistimos a sus modificaciones. Una partida de ajedrez es como una realización artificial de lo que la lengua nos presenta bajo una formula natural. (Roa Bastos, 2008, p. 121)

Segundo o Almirante, o Rei Alfonso, o Sábio, proclamou que a perfeição do xadrez se deve ao fato de que seus lances não tendem ao triunfo do “meu” ou do “seu”, mas sim da inteligência abstrata. A sorte de um não insulta a má sorte do outro. Logo, o jogo de xadrez, comparável à linguagem, pode ser entendido aqui como uma perfeita metáfora para a palavra ficcional. Na ficção literária, também não precisa haver um triunfo do meu ou do seu, ou seja, de uma ideologia sobre outra. Ao invés disso, pode haver o triunfo da inteligência abstrata, que é o resultado do embate dialético entre autor e leitor, que reescreve a obra enquanto a lê, havendo assim um intercâmbio e não o triunfo do “meu” autoral sobre o “seu” da recepção. Esta lógica está presente em *Vigilia del Almirante* e *Yo el Supremo*, obras que não visam ao triunfo do autor sobre o leitor, pois questionam a si mesmas, revelam sua natureza artificial e limitada e contemplam pontos de vista contraditórios sobre o mesmo tema.

Roa Bastos, portanto, com a metáfora do Rei e da Rainha Alferes do jogo de xadrez, estabelece uma dupla harmonia, em eros e na linguagem. A harmonia na “realidade real”, ou seja, entre os sexos, com cada um exercendo funções específicas, imutáveis e impermutáveis, que parece remeter simbolicamente ao anseio do autor por harmonia entre o continente *hembra*, a América, e o continente *hombre*, a Europa, e entre os polos do oprimido e do opressor, entre homens e mulheres, entre ricos e pobres, entre índios e mestiços. É o mesmo anseio por justiça social, por equilíbrio entre as forças político-sociais que atuam na realidade, presente no novo testamento do Almirante, com seus itens favoráveis às civilizações autóctones.

Já a harmonia na “realidade simbólica” consiste em descartar qualquer tipo de texto, mítico ou não, que é imposto de modo vertical e unilateral, bem como a rejeição da palavra como fonte de verdade, como espelho da natureza. A palavra, para Roa Bastos, deve ser compreendida apenas como representação, da mesma forma que o xadrez é uma representação da guerra e não a guerra de fato. No âmbito textual, autor e leitor devem dialogar de modo

equilibrado, sem a supremacia de um sobre outro, sem o que o texto, tal como a Circular Perpétua, seja imposto ao leitor, moldando sua realidade e definindo sua conduta.

Ou seja, na metáfora do jogo de xadrez, a palavra é rebaixada e desmistificada por completo, não é vista como um instrumento capaz de vencer o tempo, a morte e a própria palavra. E, diante da inevitabilidade da condição de desterro transcendental, resta aos habitantes da “realidade real” somente uma alternativa: esquecer a quarta dimensão intemporal e qualquer outra ambição suprassensível, e voltar-se para si mesmos, para a concretude do amor, do prazer sexual, da beleza, e para a solução dos aspectos problemáticos do mundo, pois o mundo transcendental é apenas uma ilusão gerada pela linguagem. É a utopia crítica e materialista de Roa Bastos, situada entre “lo utópico y lo posible”, “realista y al mismo tiempo visionaria”, que também se faz presente na metáfora do Rei e da Rainha Alferes¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Conforme já visto no Capítulo II, Roa Bastos emprega estas expressões para definir o projeto de integração ibero-americana. In: Roa Bastos, Augusto. *El dilema de la integración iberoamericana*, Cuadernos Hispanoamericanos, n° 427, janeiro de 1986.

CONCLUSÃO

Comprova-se, ao final deste estudo, que os escritos de Colombo, *Don Quijote de la Mancha*, *Ayvu Rapyta* – Cantos Sagrados dos Guaranis e *Yo el Supremo* são importantes referências para a composição de *Vigilia del Almirante*. Comprova-se, também, que tal romance pode ser analisado a partir das conceituações de mito estabelecidas por Mircea Eliade (*Mito e realidade*) e Ernst Cassirer (*Linguagem e mito*), além das definições de totalidade extensiva da vida e desterro transcendental delineadas por Georg Lukács (*A teoria do romance*).

Tal instrumental teórico possibilita a percepção do ponto em comum entre os textos e documentos do navegante histórico e as três demais obras empregadas pelo autor. Esse ponto consiste, justamente, nas rupturas entre linguagem e mundo real vivenciadas por Colombo, traço fundamental de sua personalidade, de acordo com o pouco que pode ser vislumbrado dela por meio da documentação historiográfica. Considerando que, guardadas as devidas proporções, rupturas semelhantes podem ser notadas no cavaleiro cervantino, na civilização guarani e no Ditador Perpétuo, é possível afirmar que Roa Bastos, embora tenha construído *Vigilia del Almirante* utilizando três fontes estranhas ao tema do Descobrimento, consegue conectar esses textos à sua fonte primária. Desta forma, a característica mais importante de Cristóvão Colombo funciona como núcleo gerador básico do romance, e as incongruências entre a “realidade real” e a “realidade simbólica” experimentadas pelo Almirante se desdobram em uma proposta romanesca ampla e complexa, graças ao modo como o autor utiliza cada uma dessas quatro referências fundamentais.

Desse eixo temático advêm três operações basilares: o rebaixamento da imagem heroica de Cristóvão Colombo, as críticas às trágicas consequências do Descobrimento, como a devastação material e espiritual das civilizações indígenas, e a problematização da palavra enquanto instrumento de registro e exame dos feitos históricos.

Ao associar Colombo a D.Quixote, Roa Bastos confere ao seu Almirante qualidades que a figura histórica jamais possuiu, como a humildade de não se considerar o Portador de Cristo, mas sim um reles abandonado pelo filho de Deus, e a lucidez que o faz renunciar às suas posses materiais e reivindicar a reparação dos povos autóctones. Com essa e outras transgressões (descrição de aspecto baixo da vida íntima do personagem e sua clara adesão à religiosidade taina), o Colombo celebrado e mitificado pelas representações conservadoras é retirado do pedestal e desconstruído. Trata-se de um gesto iconoclasta, que efetiva um

contraponto às glorificações e celebrações acríticas do quinto centenário do Descobrimento, bem como às representações ficcionais ou não ficcionais de cunho panegirista e hagiográfico.

Paralelamente, a sutil presença do mito guarani na fala do Almirante condensa, de modo velado, importantes questões de caráter histórico-social, como a marginalização das culturas indígenas e populares da América Latina, o desequilíbrio diglósico do Paraguai e o projeto de integração ibero-americana. Ao ocultar os *Ayvu Rapyta* em *Vigilia del Almirante*, com a inserção de poucas expressões dos cantos sagrados em espanhol, remetendo a elementos bíblicos, Roa Bastos gera uma camada crítica subterrânea, problematizadora das forças concretas atuantes na realidade latino-americana, o que intensifica o viés contestatório do romance, já presente na degradação da imagem tradicional de Cristóvão Colombo. Além disso, os fatores histórico-sociais por trás do Colombo “guaranizado” antecipam e intensificam as reivindicações finais do Almirante moribundo em prol dos índios.

Por fim, retomando escolhas formais (fragmentação, polifonia e anacronismo) e elucubrações sobre a palavra escrita de *Yo el Supremo*, Roa Bastos revela as limitações de seu próprio texto; é o estrato autocrítico de *Vigilia del Almirante*. O discurso ficcional, enquanto instrumento eficaz para captar e problematizar a realidade, é relativizado e posto em xeque. O autor se assume como desterrado transcendental, explicitando insistentemente as restrições de sua escritura e o abismo que separa a “realidade real” de sua “realidade simbólica”. Ademais, já na nota introdutória, define seu texto como apenas mais uma representação colombina entre tantas de possível invenção.

O resultado dessa lógica composicional é um romance não realista, não linear e inverossímil. *Vigilia del Almirante* não envolve o leitor por meio de uma fábula pautada pelo sumário narrativo, pela invocação dramática e pelo distanciamento épico, com narração em terceira pessoa, originando um texto unilateral. Os diferentes pontos de vista e os recursos metaficcionais fragmentam o fluxo narrativo, evitando que o leitor seja “hipnotizado” pelo conteúdo. Ele é forçado a ter uma postura ativa, a refletir sobre a forma e sobre as diferentes interpretações que podem ser construídas com relação ao tema. Com isso, Roa Bastos inviabiliza a mitificação de sua obra. Ela se opõe diametralmente à Circular Perpétua do Supremo Ditador, ou seja, não pretende se passar por relato fidedigno da História, nem como fonte de verdades inquestionáveis. O autor paraguaio evidencia, constantemente, a artificialidade e arbitrariedade de sua escritura. Diante dessa não simbiose entre a “realidade simbólica” e a “realidade real” em *Vigilia del Almirante*, é inevitável que o leitor se torne, também, um desterrado transcendental. A este, resta apenas reescrever o texto no momento da

leitura, interpretando-o e ressignificando-o a partir de suas leituras prévias e de sua sensibilidade, criando outra “realidade simbólica” que também não coincide com a “realidade real”, e podendo, assim, cair em um círculo vicioso que o separaria ainda mais do mundo concreto.

Em vista disso, é possível concluir que Roa Bastos, por um lado, de fato não outorga à palavra ficcional nenhum poder transformador. Para o escritor, a produção de escritores engajados nada pode contra as forças que exercem o poder concreto. Como Geral Martin observa, *Yo el Supremo* expressa a impotência do romancista latino-americano frente às ditaduras da segunda metade do século XX. Entretanto, por outro lado, apesar da lucidez em relação às suas limitações, o autor paraguaio não abre mão de traçar metas para um futuro melhor. Sua “utopia crítica” postula que delírios utópicos situados entre o sonho e a realidade produziram, há 500 anos, o Descobrimento do Novo Mundo. Sendo assim, outros delírios utópicos contemporâneos deveriam, também, ser efetivados, como a integração ibero-americana, a indenização das civilizações ameríndias e a superação da miséria e da pobreza na América Latina. Portanto, devido à inutilidade da escrita e da leitura e à urgência de ações concretas de transformação social, deveriam autores e leitores encerrar ou, ao menos, suspender temporariamente suas sofisticadas atividades intelectuais e converter retórica em atitude pragmática, imitando Francia e Colombo, mas com metas opostas? Por que o “homem humano” faz com facilidade a travessia entre mito e experiência viva, configurando completamente a segunda a partir do primeiro, e tem tantas dificuldades em converter concepções racionais em prática transformadora? Ironicamente, coube a Cristóvão Colombo realizar essa dupla travessia, deixando como “legado” ao “homem humano” contemporâneo um colossal desafio: fazer a travessia oposta, anuladora ou, ao menos, amenizadora da “herança” do navegador. Aparentemente, é para esse desafio que apontam *Vigilia del Almirante*, os ensaios de Roa Bastos sobre o Descobrimento, seu abandono da atividade literária por duas décadas e, inclusive, seus constantes elogios à índole e à moral elevada de D. Quixote, personagem anacrônico na aparência, e revolucionário na essência.

BIBLIOGRAFIA

D) OBRAS LITERÁRIAS

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. São Paulo: Editora 34, 1998.

CADOGAN, León. **Ayvu rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá**. São Paulo: Boletim da FFLCH – USP, 1959.

CARPENTIER, Alejo. **El arpa y la sombra**. Madrid: Akal, 2008.

CARPENTIER, Alejo. **El arpa y la sombra**. Madrid: Siglo XXI de España, 1999.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha**. Edição Bilíngue. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2007.

_____. **O engenhoso cavaleiro D. Quixote de La mancha**. Edição Bilíngue. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2007.

CLAUDEL, Paul. **O livro de Cristóvão Colombo**. Petrópolis: Vozes, 1967.

POSSE, Abel. **Los perros del paraíso**. Buenos Aires: Emecé, 1987.

ROA BASTOS, Augusto. **Contravida**. Assunção: El lector, 1994.

_____. **Cuentos Completos – Tomo II**. Assunção: Editorial El País, 2007.

_____. **El Fiscal**. Madrid: Alfaguara, 1994.

_____. **Hijo de Hombre**. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1979.

_____. **Hijo de Hombre**. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1990.

_____. **La tierra sin mal.** Cerro Corá e Tacuary: El Lector, 1998.

_____. **Madame Sui.** Buenos Aires: Seix Barral, 1996.

_____. **Poesías Reunidas.** Assunção: El Lector, 1998.

_____. **Vigilia del Almirante.** Madrid: Alfaguara, 1992.

_____. **Vigilia del Almirante.** Assunção: Servilibro, 2008.

_____. **Vigília do Almirante.** Trad. Josely Vianna Baptista. Primeiro de Maio: Mirabilia, 2003.

_____. **Yo el Supremo.** Madrid: Catedra, 1987.

RULFO, Juan. **Pedro Páramo.** Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1991.

RUSHDIE, Salman. **Christopher Columbus and Queen Isabella of Spain consummate their relationship, Santa fé, january 1492.** The New Yorker, em 17 de junho de 1991.

SAGUIER, Rubén Bareiro (comp.). **Literatura Guaraní del Paraguay.** Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. Consultada em sua versão eletrônica disponível em: <www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=87&begin_at=64&tt_products=70>. Acesso em: 08 fevereiro 2013.

VEGA, Lope de. **La famosa comedia del nuevo mundo descubierto por Cristóbal Colón.** Edição eletrônica de Ricardo Castells. disponível em: <<http://www.comedias.org/lope/NMundo.pdf>> Acesso em: 17 de abril de 2013.

II) OBRAS TEÓRICAS

ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura.** São Paulo: Editora 34, 2003.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de estética e de literatura: a teoria do romance**. São Paulo: Hucitec/Annablume, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I - Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: brasiliense, 1986.

CANDIDO, Antonio; ROSENFELD, Anatol; PRADO, Décio de Almeida; SALLES GOMES, Paulo Emílio. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada – Mitos e cantos sagrados dos índios guarani**. Campinas: Papirus, 1990.

ECHEVARRÍA, Roberto González. **Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FLORESCANO, Henrique. **The myth of Quetzalcoatl**. Bartimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

GREENBLATT, Stephen, **Possessões maravilhosas**. (*Marvelous Possessions*, 1991) Edusp, 1996.

HEERS, Jacques. **Cristóbal Colón**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Publifolha, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. Lisboa: Presença, 2000.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **La novela histórica**. México: Era, 1966.

MANZANO, Juan Manzano y. **Colón y su secreto: el predescubrimiento**, Madrid: Ediciones de Cultura Hispânica, 1989.

MARTIN, Gerald. **Journeys through the Labyrinth: Latin American Fiction in the Twentieth Century**. Londres: Vigo, 1989.

MARX, Karl. **O Capital – crítica da economia política**, livro primeiro, tomos I e II. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

McHALE, Brian. **Postmodernist Fiction**. London: Routledge, 1997.

RAMA, Angel. **La novela latinoamericana**. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1979.

ROSENFELD, Anatol. **O Teatro épico**. São Paulo: Perspectiva, 1985.

SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**, São Paulo: Cosac Naify, 2006.

STEINER, George. **Extraterritorial – A literatura e a linguagem da revolução**. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

_____. **Sobre la dificultad y otros ensayos**. Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1978.

SUBIRATS, Eduardo. **El continente vacío – La conquista del Nuevo Mundo y la consciencia moderna**. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TRAJANO, Gérson. **As histórias da História**. Portal Literal, 2003. Disponível em: <<http://portalliteral.terra.com.br/artigos/as-historias-da-historia>>. Acesso em: 17 de setembro de 2009.

WELDT-BASSON, Helene Carol (editora). **Postmodernism's role in Latin America literature – The life and work of Augusto Roa Bastos**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2010.

ZAMORA, Margarita. **Voyage to Paradise**. In *Reading Columbus*. Berkeley, 1993.

III) ENSAIOS CRÍTICOS

ACOSTA, Leonardo. El Almirante según don Alejo. **Casa de las Américas**, 121, jul.-ago. de 1980, p. 26-40.

AÍNSA, Fernando. La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana. **Cuadernos Americanos**, 28, jul.-ago. de 1991, p. 11-31.

BOLANDER, Andreas. Vigilia del Almirante como texto de metaficción. **Romansk Forum**, n° 16, 2002, p. 31-40. Em: <<http://www.duo.uio.no/roman/Art/Rf-16-02-2/esp/Bolander.pdf>> Acesso em: 13 de julho de 2013.

EZQUERRO, Milagros. Aproximaciones a Yo el Supremo. In: Roa Bastos, Augusto. **Yo el Supremo**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, p. 26-72.

_____. La escritura de Yo el Supremo. In: Roa Bastos, Augusto. **Yo el Supremo**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, p. 73-75.

_____. Yo el Supremo en la obra de Augusto Roa Bastos. In: Roa Bastos, Augusto. **Yo el Supremo**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, p. 17-25.

FISCHER, Sibylle M. El Trueno entre las hojas – Cultura popular y ficción o la arqueología de lo real. **Cuadernos Hispanoamericanos**, 493/94, julho – agosto de 1991 (edição dedicada a Roa Bastos).

GONZALEZ-CASANOVAS, Roberto J. Renaissance Iberian Narratives of (self) Discovery: The Voyage as History, Story and Mith. In: **Literature and Travel** (Ed. Michael Hanne), Rodopi, 1993.

MARTÍN, Carmen Martínez. El padrón de Larrazábal en las misiones del Paraguay (1772). **Revista Complutense de História de América**, 29, 2003, p. 25-50.

MILTON, Heloisa Costa. Visões e versões da história: Cristóvão Colombo na ficção hispano-americana. In: Fernando Villarraga Eslava; Teresa Cabañas M. (Org.). **O Quintal do Vizinho**. Santa Maria: PPGL Editores, 2007, v. 35, p. 13-29. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/revistalettras/artigos_r35/art1.pdf>. Acesso em 17 de setembro de 2009.

MELIÁ, Bartomeu. Diglosia en el Paraguay (o la comunicación desequilibrada). In: Orlandi, Eni Pulcinelli (org.). **Política lingüística na América Latina**. Campinas: Pontes, 1988.

MIRANDA, Dilmar. **Carnavalização e multidimensionalidade cultural – antropofagia e tropicalismo**, Tempo Social, 09 (02), 1997, p. 125 – 154.

PEDROSO JUNIOR, Neurivaldo Campos (Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS). Jacques Derrida e a Desconstrução: uma introdução. **Revista Encontros de Vista** – quinta edição – janeiro/junho de 2010, p. 09-20.

ROA BASTOS, Augusto. Algunos nucleos generadores de un texto narrativo. **Escritura** n° 4, ano II, Caracas, julho – dezembro de 1977, p. 167-193.

_____. Descubrir el encubrimiento, **El país** [trecho do discurso feito por Roa Bastos na apresentação de *Vigilia del Almirante*], 14/10/1992.

_____. Don Quixote en el Paraguay [ampliação do discurso feito por Roa Bastos ao receber o prêmio Cervantes, em 1989]. **Cuadernos Hispanoamericanos** 480, 1990, p.7-16.

_____. El agujero en el texto. **Casa de las Américas** 248, 2007, p. 93-101.

_____. El autor como lector de su obra. **Quimera** 78-79, junho de 1988.

_____. El dilema de la integración iberoamericana. **Cuadernos Hispanoamericanos**, 427, janeiro de 1986.

_____. El nuevo descubrimiento, **El País**, 16/11/1985.

_____. El texto cautivo. **Hispanamérica** 30, 1981, p. 03 -28.

_____. Imagen y perspectivas de la narrativa latinoamericana actual in: ZEA, Leopoldo (comp.). **Fuentes de la cultura latinoamericana**. México: FCE, 1993, p. 111-124.

_____. La Lección de Rulfo. **Cuadernos Hispanoamericanos** 421 – 423, 1985.

_____. Perfil del clásico. **Monteagudo** 06, 1988, p. 18-19.

_____. Tentación de una utopía In: **El libro de los libros de Augusto Roa Bastos** (comp. Mirta Roa Mascheroni). Assunção: Sin Frontera y Servilibro, 2006.

_____. Vivir la historia hacia el futuro, **El país**, 07/10/1985.

_____. Una Cultura Oral. **Hispanamérica: Revista de literatura**, n° 46-47, 1987.

SAGUIER, Rubén Bareiro. De nuestras lenguas y otros discursos. **Biblioteca virtual universal**. Disponível em: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/132457.pdf>> Acesso em: 06 de março de 2013.

SANDOVAL, Luis Ortiz. Bilingüismo y educación: la diferenciación social de la lengua escolar. **América Latina Hoy: Revista de ciencias sociales**, vol. 60, 2012, p. 139-150.

SERRA, María Verónica. Bilingüismo y dualidad en Hijo de Hombre de Augusto Roa Bastos. **Espéculo: Revista de Estudios Literarios**, nº32, 2006. Disponível em: <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero32/hijohom.html>>. Acesso em 29 de julho de 2013.

SUBIRATS, Eduardo. Crisis de las vanguardias y la cultura moderna. **El país**, 16 de janeiro de 1985, p. 11 e 12.

WIESER, Doris. La reinención de América y la ironización del Descubrimiento. **Casa de las Américas**, 238, 2005, p. 07-12.

IV) FONTE HISTÓRICA

COLÓN, Cristóbal (comp.: Consuelo Varela). **Cristóbal Colón Textos y documentos completos**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.