

TEOLOGÍA GUARANÍ



Este libro se
escribió para ti
protégelo de
la fotocopia
AEDRA

Graciela Chamorro

TEOLOGÍA GUARANÍ

Colección
Iglesias, Pueblos y Culturas
Nº 61



2004

TEOLOGÍA GUARANÍ

Graciela Chamorro

- Colección: Iglesias, Pueblos y Culturas N° 61
- 1ª Edición Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf. 2 506-247 / 2 506-251
Fax: 2 506-267 / 2 506-255
e-mail: editorial@abyayala.org
diagramacion@abyayala.org
www.abayayala.org
Quito- Ecuador
- Autoedición: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador
- Traducción: Victoria C. de Vela
- Fondo portada: Assunção Gonçalves, Kaiová-Guaraní del Mato
Grosso do Sul-Brasil, 1989
- ISBN: 9978-22-472-6
- Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador
- Impreso en Quito-Ecuador, Diciembre 2004

Dedico este libro a:

Ivori José Garlet, Kuaray ju, amigo singular de los pueblos mbyá-guaraní del Brasil. Recordar su corta vida insta a permanecer en la esperanza y en el compromiso de luchar por una tierra renovada.

ÍNDICE

Agradecimientos	13
Introducción	15
Las perplejidades de la “iglesia misionera” frente al otro	16
Mi experiencia con los guaraní	20
Sobre esta obra	22
Notas	29

PRIMERA PARTE HISTORIA

Capítulo 1

Fragmentos de la trayectoria y del modo de ser guaraní	33
1.1 La etno-historia	33
1.1.1 Sobre “tupi”, “guaraní” y “tupi-guaraní”	33
1.1.2 Los guaraní en la época de la conquista	38
1.1.3 Los guaraní bajo el impacto de la conquista europea	44
1.1.4 Libres o fugitivos en sus propias tierras	47
1.2 El principio de la identidad guaraní	50
1.2.2 Bagaje cultural e identidad	53
1.3 Sobre “palabra” y “religión” guaraní	56
1.3.1 La palabra y las experiencias de la vida	56
1.3.2 La palabra-alma	57
1.3.3 Palabra como paradigma ritual	59
1.3.4 Palabra para ser vista y oída	60
1.3.5 La palabra indígena y el cristianismo	61
Notas	64

Capítulo 2

La palabra olvidada

La profecía guaraní contra la misión cristiana	71
2.1 Líderes guaraní y virtudes chamánicas de los misioneros	72
2.2 De cómo los líderes indígenas contradijeron la predicación cristiana	75
2.2.1 Los primeros enfrentamientos	75
2.2.2 Durante la implantación de las reducciones jesuitas	79

2.2.3	Cuando los jesuitas comenzaron a establecerse	94
2.3	El carácter profético de la palabra guaraní.....	98
2.3.1	Los profetas indígenas no están “más allá de lo social”	98
2.3.2	La poliginia indígena versus la monogamia cristiana	101
2.3.3	La vida libre en las selvas versus las reducciones	103
2.3.4	La danza ritual y otros ritos al servicio de la profecía.....	105
2.4	Los pro-diálogos y sus consecuencias para la teología cristiana	107
2.4.1	El cuestionamiento de la universalidad.....	107
2.4.2	Misión, subjetividad y poder	110
2.4.3	El desafío del diálogo intercultural: el ejemplo de <i>Pa'i Sume</i>	112
Notas	116

SEGUNDA PARTE TEOCOSMOLOGÍA

Capítulo 3

Representaciones de la palabra original.....	125
3.1 La historia.....	125
3.2 <i>Jasuka</i> : el principio del Ser y del Ser Creador	129
3.2.1 El simbolismo de la “sustancia-madre”	129
3.2.2 El simbolismo del canasto, del bambú y de ciertos árboles.....	130
3.2.3 El simbolismo del fluido vital	131
3.2.4 El simbolismo de la mujer y las virtudes de <i>Jasuka</i> en la historia	132
3.3 Principales personificaciones de lo Divino	135
3.3.1 “Nuestro Padre”, “Nuestra Madre” y la “Sabiduría”	135
3.3.2 Héroes culturales: hacer habitable el mundo, vencer al jaguar	138
3.3.3 Padres y Madres de las palabras-alma de origen divino....	141
3.4 Atributos divinos	144
3.5 Las divinidades guaraní y el monoteísmo cristiano	146
3.5.1 La implantación del monoteísmo en Israel.....	146
3.5.2 Monoteísmo e inclusividad.....	149
3.5.4 Sobre politeísmo, la Trinidad y el diálogo.....	153
3.5.5 La profusión de divinidades y las “formas del decir”	157
Notas.....	161

Capítulo 4

La cosmificación de la palabra	169
4.1 La tierra como cuerpo que murmura su palabra	169
4.1.1 La configuración del universo guaraní.....	169
4.1.2 Los adornos del universo	172
4.1.3 Los protectores del ser: las plantas y los animales	173
4.2 El estar en camino y la búsqueda de la “tierra sin males”	176
4.2.1 Sobre la expresión “tierra sin males” y sus desplazamientos	176
4.2.2 La “tierra sin males” en los relatos indígenas	179
4.2.3 El hecho de estar en camino: símbolo de libertad y destierro	184
4.3 El Ser Creador y su Sabiduría Creadora	186
4.3.1 A propósito de los términos <i>Arakuaa</i> y <i>Mba'ekuaa</i>	186
4.3.2 La sabiduría en la construcción del mundo.....	187
4.4 El agua como madre es materia primordial.....	189
4.5 Desafíos de la cosmoteología guaraní para la teología cristiana	193
4.5.1 Verdugos y víctimas de la secularización.....	193
4.5.2 El ecofeminismo y la recosmificación de lo divino	195
Notas.....	199

Capítulo 5

La bifurcación de la palabra y su restitución	205
5.1 El ser humano entre la animalidad y la divinidad.....	205
5.2 El pecado en la catequesis colonial.....	207
5.3 La bifurcación de la palabra	209
5.3.1 La bifurcación de la palabra como ignorancia.....	209
5.3.2 La bifurcación de la palabra como “ira” y “acto de ofender”	213
5.3.3 El adulterio.....	220
5.3.4 El mal en la tierra y los malhechores	221
5.4 La conquista espiritual de los guaraní, en guaraní	222
5.4.1 “Cristianizarse” como humanizarse.....	223
5.4.2 “Cristianizarse” como tornarse varón.....	224
5.4.3 “Cristianizarse” como despojar al chamán de su ser de chamán	224
5.5 La redención del decir	226
5.5.1 Erguirse: e.....	226
5.5.2 Alcanzar grandeza del corazón: <i>py'a guasu</i>	227
5.5.3 Llegar a la plenitud: <i>aguyje</i>	228

5.5.4 Tierra y palabra sin males: <i>yvy ha ñe'e marãne'y</i>	229
5.6 La restitución de la palabra y la soteriología cristiana	233
5.6.1 Sin la figura de un Salvador	233
5.6.2 Jesús resucitado y nuestros hermanos	237
Notas.....	242

TERCERA PARTE PARADIGMA RITUAL

Capítulo 6

Liturgia de la palabra sacramentos de la vida	251
6.1 Los ritos guaraní y la experiencia de las reducciones	251
6.1.1 La música	251
6.1.2 Los banquetes y las fiestas	253
6.1.3 El tiempo reducido	255
6.2 Los mil rostros de la danza y de la palabra	256
6.2.1 El testimonio de los conquistadores	257
6.2.2 <i>Ñembo'e</i> – La Plegaria	259
6.2.3 <i>Porahéi</i> – canción.....	261
6.2.4 <i>Ñe'engarai, ñemoñe'e</i> – relato, discurso	264
6.2.5 <i>Guahu</i> - lamento	266
6.2.6 <i>Xondáro</i> - defensa	267
6.2.7 <i>Kotyhu</i> – diversión	268
6.3 Ritualizar la palabra como imitación de un acto primordial....	270
6.4 La palabra - sacramento como caminata	272
6.5 Palabra que cuenta la historia del cuerpo del maíz	275
6.6 La palabra que proporciona un lugar para sí.....	278
6.7 La palabra y el nombre	282
6.7.1 La liturgia <i>kaiová: mitã mbo'éry</i>	283
6.7.2 El ritual <i>mbyá: nimongarai</i>	288
6.8 La sacramentalidad de la palabra.....	291
6.8.1 Palabra y demonización	292
6.8.2 Recosmificación de la palabra	294
Notas.....	297

Capítulo 7

La liberación de la palabra. El diálogo	303
7.1 Del ocaso al resurgimiento.....	303
7.2 El reencuentro con el “otro” indígena	308
7.3 Bajo el símbolo del arco iris.....	312

7.3.1 Inclusivismo como obstáculo para el diálogo interreligioso.....	313
7.3.2 Inclusivismo como principio del diálogo interreligioso ...	314
7.3.3 Pluralismo y diálogo interreligioso.....	316
7.3.4 Diálogo como palabra indígena.....	318
7.4 Diálogo, globalización y pueblos indígenas	319
Fuentes consultadas	327

Anexos

Anexo I: Glosario guaraní-español.....	355
Anexo II: Chamanes <i>tupinambá</i> con sus <i>mbaraka</i>	363
Anexo III: El espacio vital, <i>tekoha</i> , guaraní.....	364
Anexo IV: La casa comunal, <i>og gusu</i> , guaraní	365
Anexo V: La localización de los guaraní actuales.....	366
Anexo VI: Los frentes misioneros de la provincia jesuítica del Paraguay	367
Anexo VII: Teocosmología <i>kaiová-guaraní</i> : una intuición monoteísta?	368

AGRADECIMIENTOS

Para escribir y publicar esta obra conté con la cooperación, *potyrõ*, de las siguientes personas y entidades.

El Servicio de Desarrollo de las Iglesias (Evangelischer Entwicklungsdienst – EED) proporcionó las condiciones materiales para mi trabajo en la Missionsakademie de la Universidad de Hamburgo, Alemania. Aquí conté con el apoyo intelectual de mis colegas, tuve la oportunidad de continuar mi reflexión sobre la espiritualidad guaraní y de compartirla en nuestros eventos y en los de otras instituciones. Comunicar la sabiduría indígena para un público distinto al que estaba acostumbrada exigió de mí una relectura de mis trabajos previos, una forma de “hacer sentar”, *amboapyka*, las palabras que había oído, proferido, leído y escrito.

Sandra König (de Pato Branco) digitó los primeros capítulos, Loraci Hofmann Tonus (Pato Branco), Bettina Lichtler (São Leopoldo), Erhard Gerstenberger (Marburg), Raúl Fornet-Betancourt (Aachen), Michael Biehl (Hamburgo) y Daniel Chiquete (México) leyeron mi escrito, lo revisaron, discutieron conmigo mis ideas y pusieron a mi disposición sugerencias que ciertamente clarificaron mi pensamiento e hicieron más agradable la lectura del texto.

Guillermo Wilde (Buenos Aires), Arteno Spellmeier y Cecilia Boff (São Leopoldo), Adelina Pusineri, Aníbal e Isabel Sánchez (Asunción), Sergio y Blanca Lauseker (Hernandarias), Nancy Cardoso (São Paulo), Frauke Lietz (Berlín) y Katja Heidemanns (Aachen), me atendieron con solicitud cuando requerí su ayuda, enviándome materiales no disponibles en Hamburgo. Aquí, el personal de la Biblioteca de la Iglesia del Norte del Elba (Nordelbische Kirchenbibliothek) contribuyó con eficiencia en cuanto a las fuentes disponibles en su acervo.

Leonice Albrecht me apoyó cuidando de mis niñas y de la infraestructura de nuestra casa, lo que fue muy valioso para que yo pudiera concentrarme en la redacción de este libro. Mis hijas, Jaciara y Aramí, así como mi esposo, Walter, resintieron mi ausencia con fre-

cuencia, sin embargo siguieron dándome el afecto sin el cual no podría haber concluído este proyecto.

Los grupos guaraní continuaron compartiendo conmigo su sabiduría en los pocos días que pude pasar con ellos en los últimos años. Sin sus palabras no me habría sido posible escribir. Es mi deseo que ellos como todas las personas y entidades que participaron directamente en la realización de este libro y las que me sostuvieron espiritualmente y cuidaron mi bienestar acepten mis más sinceros agradecimientos, ¡aevete!

Graciela Chamorro
Hamburgo, 14 de julio de 2004

INTRODUCCIÓN

A pesar de que la dominación sobre los grupos indígenas en Sudamérica duró siglos, ni las misiones religiosas ni los colonizadores consiguieron suplantarse las religiones de los pueblos aborígenes. Al contrario, es en el campo religioso que muchos de estos grupos resurgieron y resistieron, primeramente, contra el proyecto colonial y más tarde contra el de integración nacional. Así consiguieron permanecer fieles a los grandes valores de su sistema cultural, aunque, para mantener ocultas sus verdaderas creencias, tuvieron que incorporar la nueva religión en el campo de su folclor y sus costumbres. Sin embargo, otros indígenas hicieron una grandiosa síntesis entre sus religiones originarias y elementos de la religión cristiana, al punto de llegar a hablarse en un “cristianismo amerindio”, comparable al cristianismo romano y ortodoxo y en un “sustrato católico” del pensamiento de la población “mestiza” latinoamericana.¹

Este trabajo aborda y profundiza estas cuestiones religiosas que conciernen a los indígenas de Sudamérica, partiendo de tres grupos guaraní contemporáneos: los mbyá, los kaiová o paĩ-tavyterã y los ñandeva o chiripá. Estos grupos no pueden ser tomados como ejemplo de un “cristianismo amerindio”, pero sí pueden ser contados entre las poblaciones aborígenes que mantienen una relación marginal, aunque cordial, con el cristianismo. Interpreto así el hecho de que ellos aceptaron la presencia de misioneros y misioneras de varias iglesias cristianas en sus aldeas, que frecuentaran los servicios religiosos celebrados por estos agentes y que, eventualmente, se dejaran bautizar por los misioneros, sin que eso significara el abandono de las prácticas religiosas tradicionales y de su calendario litúrgico tradicional. Sin duda hay casos en que el largo y sistemático contacto con las iglesias desplazó la fidelidad de algunas familias de su fe tradicional hacia la católica o la protestante, pero yo no he trabajado con dichos grupos.

Ya los antepasados de los guaraní actuales tuvieron una apertura espiritual frente a la religión que los “evangelizó”, incorporando muchas prácticas religiosas de los misioneros. Pero eso no debe inducir a

creer que en ese período no hubo conflictos y enfrentamientos con trágicos episodios entre los indígenas y sus conquistadores espirituales. Curiosamente, las guerras religiosas entre indígenas y cristianos fueron causadas por ese modo de ser de los aborígenes. La “aceptación” del cristianismo de alguna forma significaba la abdicación de sus religiones y costumbres originales. Este comportamiento fue interpretado por los misioneros como incapacidad que tenían los pueblos indígenas para discernir lo falso de lo verdadero o como prueba de que ellos eran vulnerables frente a la manipulación diabólica. En ambos casos los evangelizadores consideraron que la actitud de los indígenas debía ser extirpada.

En el caso específico de los guaraní, gracias a los estudios antropológicos y etno-históricos, esta relativa cordialidad con el cristianismo, ayer y hoy, puede explicarse partiendo del concepto-existencia “palabra”. En esta categoría está el punto fuerte de las creaciones del grupo, su autocomprensión, su cosmología y lo que podemos considerar que es su religión. Las fuentes de esta palabra son la memoria y la inspiración. Ella no existió originalmente en forma escrita y por tanto no era para ser leída, sino para ser dicha, escuchada y vista. Y el hecho de que esta sabiduría no fue escrita no es una “falta”, como les pareció a los conquistadores, sino una característica estructural esencial de las religiones indígenas. No siendo escrita, su función no es ser un conjunto de normas del comportamiento religioso.² Ella no es una regla – un canon – de “verdades” teológicas de cuya aceptación o rechazo dependa la integración de una persona en un grupo o su exclusión del mismo. Esta palabra no tiene la función de desatar disputas teológicas ni la de desautorizar o anatematizar a otras experiencias religiosas o reflexiones teológicas. Al contrario, la palabra, como la conciben y la viven los guaraní, es lo que predispone y capacita a los indígenas para el diálogo. En este sentido cabe recordar con Melià, que los misioneros mostraron repetidamente una relativa incapacidad de entrar en diálogo con sociedades indígenas acentuadamente místicas, como los guaraní, y eso viene a ser un problema teológico de cierta importancia ya que permite cuestionar el tipo de experiencia religiosa de estos evangelizadores.³

Las perplejidades de la “iglesia misionera” frente al otro

Desde el surgimiento de las primeras congregaciones cristianas, los seguidores y las seguidoras de Jesús se depararon con dos enseñan-

zas distintas frente a las religiones no cristianas y a la gran comisión que les fue encargada (Mt 28.19-20). Mientras que Juan defendía una continuidad entre la historia general (“pagana”) y la historia especial de la salvación (judeo-cristiana) (Jn 1.1-8), Pablo es representado en los Hechos de los Apóstoles como uno que enseñaba que debía haber una ruptura radical entre el mundo cristiano y el pagano (Hechos 14.15; 17.30).

Las contradicciones en la actitud de las comunidades cristianas respecto a este problema se observan también en otros textos del libro de los Hechos de los Apóstoles. Según Hechos 17.22-23, por ejemplo, Pablo había tomado posición a favor de la experiencia espiritual de los “paganos” y hace uso de la misma en su trabajo misionero.⁴ Paulo Suess demuestra que esta tensión continuó en el período de la patrística y que acompaña la historia del cristianismo.

Desde la patrística hasta hoy, dos doctrinas y prácticas misioneras sobresalen en forma concomitante. Una declara que las culturas paganas están fuera de la historia de la salvación y no pueden contribuir al cristianismo, cualitativamente ya formado (actitud integracionista). La plenitud cuantitativa sería entonces la tarea de la misión y, si fuera preciso, con “espada y vara de hierro”. La otra corriente admite encontrar en las culturas paganas huellas de salvación o “destellos de la verdad” (actitud ecléctica).⁵

A lo largo de su historia, la iglesia siempre buscó en los escritos patrísticos los fundamentos para su práctica y para la formulación de su doctrina. Lamentablemente, hasta el Concilio Vaticano II, ella se sirvió mucho más de aquellos escritos que excluyeron a las culturas “paganas” de la historia de la salvación. La misión de la Iglesia Romana y del poder ibérico entre los pueblos indígenas de las Américas es, en este sentido, uno de los ejemplos más claros de lo que era capaz una teología que otorgaba el poder de invadir, conquistar, expulsar, derrotar y subyugar a los enemigos de la cristiandad.⁶

Esta forma de pensar y actuar terminó enterrando la oportunidad que el cristianismo tuvo de establecer un intenso y enriquecedor contacto con las más diferentes religiones y culturas. De la misma manera, este comportamiento hizo que Europa experimentara la existencia del “otro” como una confrontación radical: ¿Qué *status* correspondía a los seres de las nuevas tierras? ¿Eran ellos humanos? Con las nue-

vas experiencias vividas por los europeos en India, China, Japón y América ya no bastaba diferenciar a “cristianos” de “paganos” y “cultura” de “barbarie” para estudiar seriamente los problemas antropológicos. Pero los cuestionamientos y las críticas al sistema vigente entonces, así como las alternativas que fueron propuestas a éste, tuvieron eco en un ámbito muy restringido. En el resto, la teología cristiana siguió siendo protectora e incentivadora de conquistas.

La situación de los pueblos indígenas conquistados en Centroamérica, en la América Insular y en la del Norte era conocida en Europa desde el siglo XVI a través de la obra de Las Casas; la situación de los indígenas sudamericanos, por medio de las cartas de los jesuitas. Pero estas noticias no fueron tomadas en cuenta en las obras de los teólogos éticos europeos. En las iglesias y la sociedad, de una manera general, prevaleció la mentalidad de que los pueblos indígenas contactados debían ser destruidos o incorporados al dominio de la Iglesia y Su Majestad. “Érase una vez Europa y ...”, así se resumía la historia de los pueblos conquistados, según lo recuerda Moniot.⁷ Esta misma condición – en su versión original o transplantada a los Estados Unidos de Norteamérica – marcó las empresas misioneras protestantes del siglo XIX.

Es solamente a partir del final de este siglo que los pueblos indígenas empezaron a ser vistos ya no como “desvíos” o “residuos” de la civilización occidental, sino como sujetos dotados de otra racionalidad, como actores sociales capaces de destacarse en contraste con los catequistas y los colonizadores. Luego, la pluralidad llegó a ser tomada en cuenta de una manera explícita en el ámbito académico y eclesiástico. El surgimiento de esta conciencia de la pluralidad trajo nuevamente a colación el problema fundamental que ya había ocupado los ánimos de las primeras comunidades cristianas: ¿Qué posición deben tomar las iglesias cristianas frente a otras religiones? Las respuestas en las iglesias varían hoy entre: 1) la negación radical de legitimidad de cualquier religión no cristiana – posición de los sectores de orientación más fundamentalista y tradicional; 2) la aceptación de la existencia de estas religiones y el reconocimiento de sus derechos, pero sin interés en relacionarse con ellas en el ámbito religioso – posición de sectores más liberales y secularizados; y 3) la apertura para conocer estas religiones y mantener con ellas un diálogo interreligioso – posición de sectores de orientación más culturalista y ecuménica.

La clasificación clásica de los comportamientos de las iglesias cristianas y de sus teólogos y teólogas frente a otras religiones toma en cuenta la preponderancia de tres actitudes: el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo, ancladas respectivamente en el eclesio-centrismo, el cristo-centrismo y el teo-centrismo.⁸

La actitud exclusivista presupone un concepto de verdad que reduce la revelación de Dios a un único lenguaje, a su tradición, y limita la fe a un único sistema de conocimiento que reivindica para sí la exclusividad del acceso a Dios.⁹ Del lado cristiano, “esta actitud condiciona la salvación al conocimiento de Jesucristo y a la pertenencia a la Iglesia como requisito irrenunciable”.¹⁰ Como en el henoteísmo, en esta actitud se puede incluso admitir que las otras religiones tienen su valor, pero se cree que ellas no tienen un carácter revelatorio ni que son soteriológicas, ya que son tan sólo fruto de la reflexión y el esfuerzo humano.¹¹

La actitud inclusivista “tiende a reinterpretar todas las cosas dentro de una misma lógica, convirtiéndolas en asimilables y reduciendo las diferencias a aspectos de una ‘única verdad’”¹². Se entiende que las virtudes soteriológicas de Jesús y que la acción del Espíritu Santo “permeabilizan todo el bien contenido y vivido en otras religiones”¹³, en las cuales también se manifiestan la gracia y la revelación de Dios. Estas religiones pueden incluso ser medio de salvación, “pero si salvan tal como la salvación de Jesucristo, sus creyentes sin embargo no están conscientes de esto. Se trata de cristianos ‘anónimos’ pertenecientes de alguna manera a la Iglesia. Esta es la plenitud de las otras religiones, y Jesucristo es el centro de la historia de la salvación”.¹⁴

El inclusivismo tiende a adoptar un discurso bastante genérico universal, en el cual las culturas, por ser productoras de subjetividades, se relegan a un plan secundario, “desaparecen en la medida en que se las remite a una causa prima: ‘Dios’ o ‘la naturaleza’ dejando de tomar en cuenta las causas segundas, situadas en el ámbito de las tradiciones”.¹⁵ El inclusivismo presupone una única cultura “de tal forma que las diferencias encontradas son matices de una misma realidad. La búsqueda de esta naturaleza humana universal, que debería ser alcanzada más allá de las culturas, está en la raíz de la búsqueda de una religión ‘humana purificada’ que debería ser encontrada allende las culturas”.¹⁶

La actitud pluralista reconoce que todas las religiones son caminos que conducen a Dios, el Absoluto. Cada una de ellas está dotada de

plenas condiciones soteriológicas, sin la necesidad de la tutela cristiana. “Cristo es el camino para los cristianos, Buda para los budistas; y Krishna o Rama para los hindúes. Su perspectiva es ‘teocéntrica’ y no ‘cristocéntrica’”.¹⁷ Esta actitud intenta marcar claramente el límite entre las religiones, “al mismo tiempo que estimula la búsqueda de una profundización constante en el interior de cada tradición religiosa”.¹⁸ No solamente las religiones, sino la realidad misma es plural y, por tanto, relativa. No existe *reductio ad unum*, cuarenta siglos de intentos mal logrados en el campo intelectual lo atestiguan. Las religiones son distintas entre sí, no hablan de lo mismo y son irreductibles en el plan lógico o racional; sólo pueden ser compaginadas partiendo de una perspectiva más íntima, más existencial.¹⁹

Este libro se inserta entre las perspectivas pluralista y inclusivista. Éstas subsidiaron mi trabajo con sus imágenes, pensamientos y lenguaje. Siguiendo la actitud pluralista, parto del principio de que la religión indígena no depende de una confirmación que el cristianismo le pueda conceder. Lejos de considerar al cristianismo como la unidad de medida para evaluar teológicamente las otras tradiciones religiosas, entiendo que Dios se reveló de formas diferentes a los distintos pueblos de distintas culturas. En sus planes no está ni la exclusión recíproca entre las religiones, ni la inclusión de todas las religiones en una sola, sino la búsqueda de una interacción abierta y un diálogo sincero.²⁰

Hago referencia al inclusivismo porque, a pesar de los riesgos en que incurre, creo que es capaz de abrir algunas puertas dentro del propio cristianismo, sea en la tradición bíblica, sea en la tradición teológica. Estas puertas pueden dar acceso a fuentes de saber y de mística olvidadas en el cristianismo. Bebiendo de estos manantiales, las teologías cristianas pudieran reoxigenarse y prepararse para el diálogo con otras religiones, ya que el diálogo interreligioso está íntimamente relacionado con el diálogo intrarreligioso.

Mi experiencia con los guaraní

Mi experiencia con los guaraní se remonta a los años (1983–1989) vividos en la ciudad de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul. En esa oportunidad conocí a grupos kaiová y ñandeva de la reserva indígena contigua a esa ciudad y de otras aldeas de la región, incluyendo a algunos líderes religiosos de Paraguay. Más tarde

(1989–1991, 1994) tuve contacto con los mbyá en el Rio Grande do Sul y, por último (1997–1999), conocí a los mbyá y a los chiripá de Paraná y de Argentina. En los últimos tres años que llevo viviendo en Alemania, mi contacto con los indígenas se limita a visitas y trabajos de campo esporádicos con los tres grupos mencionados y a las asesorías en algunos encuentros organizados con profesores y profesoras guaraní en Rio Grande do Sul.

En un primer momento me ocupé en aprender el idioma guaraní hablado por los indígenas, proceso relativamente fácil por ser mi lengua materna el guaraní hablado en Paraguay. Esa experiencia de dejar que me enseñaran los guaraní me puso frente a los prejuicios racistas asimilados durante mi infancia y adolescencia en Paraguay y me dio la oportunidad de descubrir otra subjetividad humana, que no me era totalmente ajena.

Más tarde empecé a colaborar con el equipo del Consejo Indigenista Misionero – CIMI - Equipo de Dourados, asesorando un programa alternativo de alfabetización en la aldea de Caarapó (Mato Grosso do Sul), de formación de alfabetizadores y alfabetizadoras, en lengua guaraní, en la región. Comencé en esa época a hacer las primeras observaciones y anotaciones de campo en vista de un trabajo científico. En este contexto recibí el apoyo del Consejo de Misión entre Indios – COMIN – e intensifiqué el trabajo de campo. Sitúo la experiencia de esta fase dentro de los criterios de “observación participante” y de la “nueva etnografía”, en su fase menos idealista e inductiva. Describí los hechos observados y experimentados basándome en conceptos y categorías del grupo estudiado (*emic*), aunque estaba conciente de que, al mismo tiempo, yo interpretaba tales hechos y proyectaba sobre ellos mis percepciones (*etic*).²¹

Algunas cuestiones teológicas surgidas de mi experiencia con la espiritualidad guaraní consideré sobre todo en mi tesis de doctorado en teología, *Papa Tapia Rete Marãngatu*. La misma fue defendida en 1996 en el Instituto Ecuménico de Posgrado (IEPG) en São Leopoldo y publicada en 1998 con el título “*A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*” por la Editora Sinodal y por el IEPG. En ella reacciono como teóloga cristiana a las provocaciones originadas por la experiencia indígena de la palabra.

A partir de esa obra y de los trabajos de campo que pude realizar en los últimos años, de mis investigaciones en las fuentes lingüísti-

cas sobre los guaraní de las primeras décadas del siglo XVII y de estudios sobre el diálogo intercultural e interreligioso, presento aquí una versión revisada y ampliada de la espiritualidad y la reflexión teológica de los tres grupos estudiados por mí. Así este libro trae aspectos de la experiencia histórica de los guaraní con el cristianismo y elementos centrales de lo que podemos considerar su religión: su concepción de Dios, del mundo y del ser humano, sus utopías y lo que ellos tendrían que decirnos a nosotros.

Sobre esta obra

Uno de los objetivos de esta obra es presentar una religión y un discurso teológico no cristianos para una academia teológica cristiana. La obra es una teología india escrita por una teóloga cristiana no indígena que comparte por este medio su experiencia religiosa con los indígenas y las cuestiones que tal experiencia le proporcionó, cuestiones que de otra forma probablemente ella misma no necesitaría tomar en cuenta. Por tanto, esta obra reúne las marcas y el lenguaje de dos mundos distintos, que no siempre pude diferenciar al escribir sobre mi experiencia personal con los indígenas.

Otro objetivo aquí propuesto es invitar a las iglesias cristianas activas en áreas indígenas a hacer un ensayo de fe, a ejercitarse en el ministerio de “escuchar” al otro, a cambiar el “enseñar” por el “aprender”. Las invito a dejarse interpelar por la voz del otro, a abrirse a éste para conocerlo sin miedo y sin intenciones de reducirlo, sino respetando sus experiencias religiosas como experiencias que tienen una validez irrefutable y preparándose a entablar con os pueblos indígenas un diálogo ecuménico.

En cuanto a las fuentes utilizadas, cabe destacar que son de mucho valor para el estudio de la palabra entre los guaraní históricos el *Tesoro*, el *Vocabulario* y el *Catecismo* escritos por Antonio Ruiz de Montoya (1585–1651) en una de las lenguas guaraní aún vivas a comienzos del siglo XVII. Las fuentes clásicas para el estudio de la palabra guaraní se las debemos a Kurt Unkel Nimuendaju (1883–1945) y a León Cado-gan (1899–1973). Según Melià, estos dos autores “se dejaron conquistar por el espíritu guaraní, no hicieron preguntas a partir de otros sistemas filosóficos o teológicos, buscando correspondencias o diferencias, sino que se hicieron discípulos de la palabra en un acto de escu-

cha, iniciado dentro del respeto y mantenido a través de una transformación interior que los convertía en otros”.²² Los textos por ellos dejados, prosigue el autor, tienen una profundidad fascinante y son, sin duda, modelos inspiradores para hablar de teología a partir de la experiencia religiosa de los guaraní.²³

Muchos investigadores e investigadoras siguieron las huellas de Nimuendaju y Cadogan, tanto recogiendo nuevo material etnográfico en el ámbito de la poesía indígena, como sistematizando las informaciones que fueron recolectándose. En mi caso, entre los informantes que me brindaron acceso a la palabra indígena me gustaría mencionar a las siguientes personas: Dolícia Pedro, 75 años;²⁴ Lauro Confiança, 80; Roseli Confiança, 25; Arnaldo Confiança, 20; Mariana Aquino, 80; Paulito Aquino, 85; Nailton Aquino, 50 años; João Aquino, 55; Maria Aquino, 35; Waldomiro Aquino, 30 años; Assunção Gonçalves, 35; Lucila Villalba, 28; Hipólito Martins, 35; Mario Toriba, 30; familia Toriba; Nenito de Souza, 60; Epitácio de Souza, 35; Ricardo, 60; Santiago Mendoza, 80; Ireno Isnardi, 90; Edna de Souza, 25; Teodoro Alves, 30; Marcolino Oliveira, 40 años.

Estas personas, con sus comunidades, me abrieron los tesoros de su memoria e inspiración y son una referencia obligatoria en este trabajo, no sólo como “fuentes” que he consultado, sino como coautoras de este libro. Como ellas no han escrito compendios de teología, para la realización de este trabajo dependí de sus relatos y del diálogo con ellas. En sus voces destilan gotas de la poética indígena, fuente de una sabiduría ‘analfabeta’, por así decirlo y, a pesar de eso, o acaso gracias a eso, profundamente viva.²⁵

Parte del material recolectado durante el proceso de investigación de campo y de inserción en el grupo está presentado en las páginas de este libro. Para la transcripción de este material procedo de la siguiente manera: uso **ch** con el mismo valor sonoro que estas dos letras juntas presentan en portugués; **g** y **h** como en alemán, con la observación de que en el dialecto mbyá-guaraní ese sonido no existe. La **j** corresponde al sonido palatal fricativo [j], a veces representado por los etnólogos de los kaiová con el sistema **dj**. Uso **k** para la oclusiva sorda velar, **ñ** como la *ñ* en Español y del mismo modo **r**, como en la palabra española *oro*, **s** para la fricativa alveolar, con la particularidad de que los mbyá la pronuncian *ts*, y **v** como en portugués. El apóstrofe ‘ (como aparece en la palabra *ka’a*) representa la oclusiva sorda glotal, que mar-

ca un corte o un salto en la pronunciación. Para representar las oclusivas sonoras nasales, recorro a **mb**, **nd** y **ng**. El guaraní tiene seis vocales. Las cinco primeras suenan más o menos como en español, la sexta vocal está representada por medio de *y* y es una vocal alta central. Como todas las vocales pueden ser nasalizadas, sube a doce su número en guaraní.

En cuanto a los acentos, las palabras oxítonas no son acentuadas, las paroxítonas y las proparoxítonas sí. Cuando los lexemas aglutinan sufijos monosilábicos o polisilábicos átonos, permanece la acentuación original del lexema, lo cual está marcado gráficamente. Cuando la señal de acento (´) coincide con la señal de nasalización (~), ésta asume la función tónica. Algunas palabras bastante usadas en guaraní en el texto llevan acento según las reglas vigentes en español, con el fin de facilitar su pronunciación. Transcribo documentos antiguos en guaraní, aproximando la escritura antigua al patrón de la escritura del guaraní actual. Sin embargo, cuando la cita es de un registro reciente, opto por mantener la transcripción usada en las fuentes consultadas.

Esta obra consta de tres partes – Historia, Teocosmología y Paradigma Ritual – y siete capítulos, que son concebidos como para ofrecer un panorama histórico, sistemático y comparativo de los temas abordados. Para ello tomo en cuenta el contacto de los guaraní con el cristianismo y los desafíos que la vitalidad religiosa de los indígenas representan para la religión que los evangelizó.

La *primera parte* consta de dos capítulos; en los que presento aspectos generales sobre la cultura, la historia y la identidad de los guaraní, así como lo que significó para ellos la misión cristiana en los siglos XVI y XVII. En el primer capítulo sitúo los grupos guaraní actuales entre los grupos pertenecientes al tronco lingüístico tupi-guaraní, frente a los llamados “guaraní históricos” y en la sociedad actual. En esta última ellos son, juntamente con otros pueblos indígenas y otros actores sociales, “accionistas minoritarios” de los cuatro países donde viven. Como tales experimentan la marginación y la indiferencia de estos países que deberían “tutelarlos”.

En el primer capítulo también presento la religión como el elemento que los grupos guaraní escogieron de su cultura para seguir siendo los mismos. Esta religión consiste básicamente en una experiencia místico-teológica de la palabra. Similar a *ruah* y *pneuma* de las Escrituras Sagradas, la palabra es para el grupo el fundamento de los se-

res, el propio tejido del ser divino, la energía básica (o murmullo) que origina a todos los seres. Aplicada a los seres humanos, la palabra es análoga a los términos hebreo y griego *nephesh* y *psychê*, que designan integralmente al individuo.

En el segundo capítulo relato algunos ejemplos de resistencia indígena frente a la misión cristiana, intentando así rescatar del olvido de la historiografía rioplatense a hombres, mujeres y niños indígenas que, con voz profética, defendieron a su pueblo, su tierra y el derecho de vivir en ésta con dignidad y a salvo de la voracidad de los colonizadores y conquistadores espirituales. Hasta el final del siglo XVII los indígenas se levantaron con cantos, danzas y profecías contra la misión, afirmándose como sujetos con habla y fe, cuando percibieron que la nueva religión les desautorizaba la experiencia religiosa de sus antepasados. A partir de la actitud de estas profetisas y de estos profetas indígenas yo presento la reivindicación de los indígenas por una vida libre en la selva, por su derecho a la libertad de organizar a sus familias de forma autónoma y de mantener sus antiguos ritos. Finalmente comento el asunto del poder en la misión y la universalidad pretendida por los conquistadores espirituales.

La *segunda parte* tiene tres capítulos, en los cuales describo el sistema religioso indígena, tomando como motivo conductor la categoría “palabra”. Asimismo, el tercer capítulo muestra cómo los misioneros, imbuidos del espíritu trinitario, no pudieron reconocer a los indígenas como sujetos de vida religiosa, diciendo de ellos que “nunca hicieron sacrificio al verdadero Dios” y que estaban inclinados a aceptar cualquier oferta religiosa. La etnografía contemporánea, sin embargo, presenta muchos datos sobre la forma en que los guaraní representan al ser divino. Así, *Jasuka* es el principio dinámico del universo, muchas veces identificado con la mujer. Probablemente es el símbolo más arcaico heredado del período pre-neolítico y su vínculo con el sexo femenino sugiere que en tiempos pasados la mujer era reverenciada como madre y fuente de vida. Otras divinidades son “Nuestro Padre”, “Nuestra Madre”, “Nuestro Hermano”, “Aquel-que-sabe”, y los “Padres” y las “Madres de la palabra-alma”. Además de estas personificaciones, los atributos de los seres divinos y de una especie de espíritus dueños de las plantas, los animales y las personas, confieren a la divinidad una dimensión algo animista. Pero los grupos guaraní integran a sus divinidades en un sistema que se puede describir como comunidad interactiva de lo divino,

comparable a la trinidad cristiana. Este sistema parece ser más adecuado para el diálogo interreligioso que el monoteísmo exclusivo judío-cristiano.

En el cuarto capítulo presento la cosmología guaraní. La tierra guaraní es comparada con un cuerpo murmurante. El mundo llega a la existencia por la palabra. Antes de la creación la palabra ya murmuraba en las entrañas de la materia, ella es parte del ser creador, de su sabiduría creadora. A través de la palabra Dios colocó a su ser creador en todas las cosas. Como en la tradición sapiencial del Primer Testamento, la sabiduría para los guaraní es creadora y no concupiscencia carnal que lleva al pecado. Ella es el medio a través del cual Dios se hace transparente en su creación. De una manera parecida a la que Ireneo, uno de los Padres de la Iglesia, imaginara, que el cosmos es cuerpo de la palabra y del Espíritu de Dios, para los guaraní él es corporificación sacramental del Dios invisible. Para la cosmología guaraní, el espíritu no es destituido de naturaleza. El desafío que de ello nace para el cristianismo es la necesidad de recuperar los paradigmas cosmológicos que se perdieron a causa de la óptica jerárquica que prevaleció en las iglesias y la sociedad. Minada por cuestiones bioéticas cruciales, la teología cristiana se encuentra frente a un gran reto: asumir una espiritualidad que valore el cuerpo de los seres humanos y el cuerpo terrestre. En este sentido presento aquí el pensamiento de Rosemary Ruether sobre la imagen de Dios como fuente de vida – de la cual brotaron todos los seres y a la cual todos volverán – y de los seres humanos como seres transitorios, los más dependientes sobre la faz de la tierra. Por tanto, si los humanos no redimensionan su relación con la naturaleza y sus padrones de interdependencia con sus otros congéneres en vano caminarán quienes que buscan la “tierra sin males”.

En el quinto capítulo abordo el problema del mal y de la salvación. Según los guaraní el mal entró al mundo a través de la mala ciencia – la ignorancia –, la ira y el adulterio. Estas situaciones son enfrentadas por los humanos por influencia de su alma-animal, que los aleja de la vocación original de convertirse en seres completos. La metáfora para la experiencia del mal y de la imperfección es la de una palabra que se bifurca, que divide al ser humano y lo aleja de su meta original. Y el esfuerzo de los guaraní para superar esta situación se revela en las expresiones: “erguirse”, “adquirir grandeza de corazón”, “alcanzar la plenitud”, “decir bellas palabras” y “entrar a la tierra sin males”. “Nuestros

Hermanos” y la humanidad que habitaron la “primera tierra” alcanzaron la plenitud y fueron divinizados. Entonces los guaraní se desafían preguntando: ¿Por qué no lo conseguirían los humanos de la generación presente?

El “saber” es esencial para los seres humanos. La salvación consiste en alcanzar “corazones sabios” y esto es resultado del empeño personal, de “ejercicios espirituales”. No existe entre los guaraní la figura de un redentor que se haya sacrificado para redimir los pecados de la humanidad; todos los seres humanos están dotados de la “virtud cristológica” en el sentido de que cada uno de ellos tiene que desarrollarse hasta alcanzar la plenitud personal, la experiencia de reciprocidad en su aldea y entrar la tierra sin males. El Cristo de la tradición cristiana puede ser comparado con el héroe cultural indígena llamado “Nuestro Hermano”, pero no como redentor, sino como el primer Adán (prototipo de la humanidad), alguien que precedió a los seres humanos en su alcance de la plenitud.

En la tercera parte describo la palabra como paradigma ritual y sacramento para los indígenas. Tiene dos capítulos. En el sexto capítulo presento las principales celebraciones de los guaraní. En ellas la palabra es cantada o recitada en el momento en que se ritualiza una caminata. Caminando horas y horas al son de la palabra, los indígenas son transportados psíquicamente hasta la morada de las divinidades. Ellos activan el inconsciente colectivo y mezclan sus historias con la memoria recitada en versos. La experiencia de la palabra entre los guaraní está profundamente arraigada en la historia de la ocupación y cultivo de nuevas áreas, en el rito de recepción del nombre, en los de iniciación a la vida adulta, en la cosecha del maíz y de los frutos maduros, etc.

Como para los indígenas la salvación y la curación solamente pueden hacerse efectivas en una tierra restaurada, las celebraciones de la palabra fortalecen las imágenes que recrean la tierra del tiempo-espacio perfecto y la tierra-sin-males. En esos lugares ellos rememoran la experiencia de abundancia y reciprocidad vivida en el pasado y animan la esperanza de volver a vivir en condiciones económicas y ecológicas coherentes con su forma de ser. Ritualizar la palabra es para ellos imitar los eventos primordiales. Siendo los guaraní profundamente marcados por el cultivo del maíz, este cereal representa la dependencia que ellos tienen de la naturaleza. En el maíz ellos encuentran la metáfora de

sí mismos y de las divinidades. En sus relatos, como en algunos pasajes bíblicos, Dios aparece como alguien que se relaciona directamente con la naturaleza y que no está interesado exclusivamente en los seres humanos. El rito del maíz nuevo es junto con el de la iniciación de los niños el acto más importante en el año litúrgico guaraní.

También el nombre posee una gran importancia en la ritualización de la palabra. Él es el fundamento fuera del cual nadie puede existir. Por ser llamados con nombres de animales, plantas, astros, fenómenos de la naturaleza o divinidades, los indígenas expresan la profunda identificación, la participación mística de los seres humanos con otros seres de la naturaleza. El nombre es pues un elemento constitutivo de los seres por ellos nombrados y confirma en la persona su calidad de ser dependiente. La recepción del nombre marca uno de los tiempos fuertes en la vida de la aldea.

En el séptimo capítulo resalto la urgencia de un diálogo intercultural e interreligioso entre las iglesias y los pueblos indígenas. En ese sentido destaco que no hay una cultura ni una religión privilegiada que sea depositaria exclusiva de la revelación divina. Dios ocupa todos los espacios. En él viven, se mueven y existen todos los seres. Es una visión de mundo como ésta, que no sea jerárquica, la que puede animar el diálogo entre las religiones y las culturas. Las iglesias latinoamericanas precisan pasar por la saludable experiencia de reconocer a los indígenas como sujetos “otros”, en muchos casos libres frente al cristianismo y al pensamiento occidental, y como actores sociales plenos que también tienen algo que decir a todos.

En esta obra no quiero presentar el modo de ser indígena como “el modo de ser”; mucho menos pregonarlo como el camino por el cual los humanos deben andar. Entiendo que el encuentro con el “otro” puede repercutir sobre nosotros mismos e iluminarnos a distinguir entre los muchos caminos posibles, los caminos que conducen a la casa grande, *og gusu*, donde hay lugar para todos los humanos.

A mí particularmente esta experiencia me motiva a no fijar mi atención en forma exclusiva en lo antropológico, sino a incluir en ella lo cosmológico. Me impulsa a reconocer la unidad de la persona humana y a valorar el cuerpo físico personal y el cuerpo terrestre como los lugares donde se da la experiencia de lo divino. Me ayuda a ver en la tradición cristiana huellas de otras tradiciones religiosas, lo cual muestra que al lado de un cristianismo intolerante ha crecido otro, más

abierto y plural. Entiendo que si tenemos el deseo de dialogar con grupos indígenas tenemos que tornarnos aprendices de “la palabra”, intentar escucharlos no porque ellos nos confirman, sino porque ellos son nuestros interlocutores. Y dialogar no puede ser una táctica retórica para que un Ego que se presume “universal” y “propio” asimile a Egos considerados “particulares”, “diferentes”, “otros”.

En ese sentido, “ser aprendiz de la palabra” implica – particularmente para el cristianismo, acostumbrado a ser el que propone la palabra para los otros – reexaminar la teología que legitimó esta autocomprensión, tener el valor de despedirse de viejos hábitos anclados en la prepotencia frente a los demás y crear una disposición para escuchar la palabra de Dios. Esta palabra, antes de estar escrita en los libros sagrados o formulada en algún dogma, murmura para nosotros en el clamor de la naturaleza, en aquellas personas y grupos con quienes nos identificamos o a quienes llamamos “otros” o “extraños”, en la solemnidad de una celebración o en el evento más banal de la vida diaria, en la reflexión académica o en las experiencias que son para nosotros menos comprensibles intelectualmente.

De manera que si la palabra guaraní, que aquí presento y me atrevo a interpretar, hace tocar en el lector y la lectora cuerdas adormecidas de su propia tradición cultural y religiosa, esta obra entonces habrá alcanzado su propósito. En efecto, el encuentro con el otro es un camino de dos manos y siempre nos lleva de vuelta a nosotros mismos. Este encuentro puede ayudarnos a descubrir lo que aún no conocemos, lo que aún nos es extraño, “las regiones desconocidas de nuestro mapa interior”.²⁶

Notas

- 1 En el primer caso, sirva como ejemplo la obra organizada por Manuel Marzal, *El rostro indio de Dios* (1989); en el segundo, la de Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990).
- 2 Viveiros de Castro, 2000, p. 18.
- 3 Melià, 1989, p. 303.
- 4 Camps, 1971, p. 33s.
- 5 Suess, 1986, p. 162.
- 6 En 1454, el Papa Nicolás V otorgó este poder al infante D. Enrique con el propósito de destruir a los moros, paganos y enemigos del mundo cristiano (Suess, 1986, p. 166-167).
- 7 Moniot, 1976, p. 99.

- 8 Knitter, 1995, p. 23-35; 60-79.
- 9 Steil, 1993, p. 27.
- 10 Azevedo, 1993, p. 16.
- 11 Amaladoss, 1993, p. 90.
- 12 Steil, 1993, p. 27.
- 13 Azevedo, 1993, p. 16.
- 14 Amaladoss, 1993, p. 91.
- 15 Steil, 1993, p. 28.
- 16 Steil, 1993, p. 28.
- 17 Amaladoss, 1993, p. 91.
- 18 Steil, 1993, p. 29.
- 19 Panikkar, 1993, p. 23-25
- 20 Dupuis, 1993, p. 82.
- 21 Kaplan, 1975, p. 272.
- 22 Melià, 1989, p. 305.
- 23 Melià, 1989, p. 306.
- 24 Las edades son aproximadas y para el cálculo tomé como año de referencia 1990.
- 25 Melià, 1997, p. 92-93.
- 26 Grünberg, 1995, p. 9.

Primera parte

HISTORIA

A la historia reciente de los guaraní se aplica lo que el investigador Liugi Miraglia escribió en 1975 sobre el avance de la colonización hacia la mata aledaña al Río Paraná:

Estudiando desde medio siglo la ecología de estas regiones, puedo prever que si el ambiente natural sigue siendo modificado con el ritmo de esta última década, dentro de algunos años las cataratas y rápidos del Paraná estarán transformados en tranquilos lagos y las selvas inmensas, que se extendían sobre ambas orillas del gran río, habrán sido substituidas por plantaciones entre las cuales surgirán nuevas ciudades. Entonces este trabajo podrá ser útil a los etnógrafos que caminen por las calles de dichas ciudades, para ayudarles a comprender como en estos mismos lugares hubo selvas donde vagaban indígenas como los guaraní (Acción, 1995, p. 19).

Capítulo 1

FRAGMENTOS DE LA TRAYECTORIA Y DEL MODO DE SER GUARANÍ

En Sudamérica los guaraní ejercieron y ejercen una atracción especial en los estudiosos y estudiosas de las ciencias sociales, llegando a ser, entre los pueblos indígenas no andinos, uno de los grupos más estudiados y mejor conocidos en la actualidad. Sin embargo, la inmensa literatura existente sobre ellos, como lo resalta John Manuel Monteiro, aumentó la incertidumbre respecto a las maneras con las que los “guaraní vivieran, pensarán y finalmente hicieran su historia”.¹ Eso constituye un nuevo reto para la investigación indígena, lo cual intento considerar aquí, situando a los guaraní llamados históricos y asumiendo como tema la identidad de los guaraní actuales a la luz de la antropología contemporánea.

1.1 La etno-historia

Los grupos guaraní actuales pertenecen a la tradición denominada “tupiguaraní” en la arqueología y “tupi-guaraní” en la lingüística. Este tronco lingüístico se desarrolló por lo menos hace 2,500 años del tronco tupi, cuya formación por su vez se remonta a 5,000 años atrás. Como muchos datos que presento en esta obra derivan de la lengua de los grupos mencionados, me ocupo a continuación con ese aspecto de la cultura indígena.

1.1.1 Sobre “tupi”, “guaraní” y “tupi-guaraní”

Popularmente se suele aplicar el término “tupi” a los grupos indígenas de la antigua área de colonización portuguesa en Brasil y a las lenguas habladas por ellos, y “guaraní” a las lenguas de la antigua área de colonización española en el Paraguay y a sus respectivos hablantes indígenas. Sin embargo, la designación no siguió la misma regla en el pasado para las diversas formas del tupi y del guaraní antiguo, como

puede verificarse en los trabajos de Aryon Dall'Igna Rodrigues (1964, 1984-5, 1986), en el de Francisco Silva Noelli (1993) y en los artículos de Wolf Dietrich (1977, 1995).

Los cronistas de la conquista y de la colonia denominaban a los grupos indígenas que iban contactando según su autodenominación local. En la medida en que fueron realizando comparaciones, sin embargo, llegaron a designar a los grupos y a las lenguas habladas por éstos con términos más genéricos, según su importancia en la región.² En el caso específico de este trabajo conviene constatar el testimonio del jesuita Antonio Ruiz de Montoya respecto a las lenguas habladas por los tupi y los guaraní. Según Montoya, estas tribus hablaban una única lengua:

Tan universal, que dominaba ambos mares, el del Sur por todo el Brasil, y costearo a todo Perú, con los dos mayores ríos que conoce el planeta, que son el de La Plata, cuya desembocadura en Buenos Aires es de ochenta leguas y el Gran Marañón, que no le es inferior en nada, que pasa muy cerca de la ciudad de Cuzco, llevando sus aguas al Mar del Norte.³

El término “tupi” aplicado al habla de los indígenas aparece tan solo al inicio de la conquista, con el soldado alemán Hans Staden (1557) y el pastor calvinista Jean de Léry (1578), quienes lo emplearon para designar a la lengua de los “*tupinambá*” o “*toupinambaults*”, hablada en la costa de Brasil. En esa misma época aparece este mismo término en los informes de otro soldado, el alemán Ulrich Schmidl (1567). Él habla de los “tupi” como gente de las tierras del Rey de Portugal, que habla una lengua casi idéntica a la hablada por los cario, grupo guaraní que ocupaba la región donde fue fundada Asunción. Después de eso parece que el término desapareció.

Los jesuitas que hacían sus misiones entre los indígenas de la costa brasileña desde 1549 ya en sus primeros escritos (1575) se refieren al tupi antiguo como “*língua brasílica*”, “*língua geral da costa do Brasil*” o “*língua geral do Brasil*”, pero nunca lengua tupi o tupinambá. Pero ya a mediados del siglo XIX el poeta romántico Gonçalves Dias habla de nación “tupi”, el novelista José de Alencar titula su novela, que es patrimonio nacional, no “El tupi”, sino “El guaraní” (1857). A partir de entonces, “el creciente nacionalismo y las disputas entre Paraguay,

nación de lengua guaraní, y Brasil, contribuyeron a que los brasileiros buscaran su propio origen indígena".⁴

El término "guaraní", por el contrario, es usado de forma continuada desde los primeros registros del guaraní antiguo. Así, Schmidl denominó a los cario por él contactados y la lengua que ellos hablaban "guaraní". Ruiz de Montoya (1639–1640) habla de "lengua guaraní", nunca de "lengua tupi", en los títulos de sus obras. En su *Apología* [1651] menciona a naciones "tupi" y "guaraní", como gente "paraguay", "brasiler" y "del Marañón",⁵ pero llama "guaraní" inclusive a las lenguas habladas en Brasil y en el "Gran Marañón".⁶

Las investigaciones de Ingrid Schwamborn (1987) sobre los orígenes de "El guaraní", de José de Alencar, muestran que fue el historiador y político Francisco Adolfo de Varnhagen, Vizconde de Puerto Seguro, de procedencia alemana, el responsable de la introducción y propagación del término "tupi" y que atendió a la necesidad de contraponerse al "guaraní" que, desde la Guerra de la Triple Alianza (1865–1870), llegó a ser considerada lengua de los enemigos, los paraguayos.⁷ Eso explica por qué, al editar nuevamente la obra lingüística de Montoya (1876), el Vizconde de Puerto Seguro agregó a los títulos *Arte, Tesoro y Vocabulario de la lengua guaraní* la expresión "o más bien tupi".

En su introducción explica que la lengua guaraní "con insignificantes alteraciones, era la misma lengua tupi,⁸ hablada en todo Brasil [...]; que ya antes había sido descrita en gramática y puesta en diccionarios por los misioneros en el Brasil, como Anchieta, Veiga, Figueira, Araújo y otros".⁹

De modo que todo parece indicar que la distinción popular entre el "tupi, brasileño" y el "guaraní, paraguayo" es una invención posterior ligada a una coyuntura histórica específica. En la historia anterior no se había hecho tal distinción.¹⁰ No es fácil, por tanto, responder cuál sería la relación histórica entre el "tupi" y el "guaraní". Partiendo de los datos disponibles, lo más seguro es que las lenguas habladas en la costa brasileira eran muy cercanas a las lenguas difundidas originariamente entre los ríos Paraná y Paraguay, con las cuales se encontraron los primeros conquistadores europeos en la región.¹¹

Fue Karl von den Steinen (1886) quien, en el auge del Romanticismo brasileño, creó el término tupi-guaraní,¹² aparentemente sin justificaciones lingüísticas, sino para designar con este término, cuando se

use como sustantivo, “la gran familia lingüística” y, cuando se lo usa como adjetivo, “todos los elementos culturales comunes a las tribus de la misma familia”.¹³ Esta creación es considerada “infeliz” por Edelweiss porque confundiría a la mayoría de los que después emplearon el término y que, por ignorar todo el conjunto bibliográfico existente, llamaron indebidamente “lengua tupi-guaraní” a una única lengua.¹⁴ Solamente a mediados del siglo XX, después de los estudios realizados por Mansur Guérios,¹⁵ Aryon Dall’Igna Rodrigues estableció el primer modelo lingüístico filo-genético de la evolución histórica de las lenguas tupi-guaraní.¹⁶

De estos estudios considero importante destacar que la expresión “familia tupi-guaraní” es una designación convencional que abarca 41 lenguas, de las cuales muchas son ya muertas, procedentes de una lengua ancestral que se acordó denominar proto-tupi-guaraní. Ésta sería para las lenguas indígenas clasificadas de tupi-guaraní lo que el latín es para la familia lingüística románica. La familia tupi-guaraní forma, con otras seis familias, el “tronco lingüístico tupi” comparable con el tronco lingüístico indo-europeo. Al final del siglo XX ella abarcaba, solo en Brasil, 21 lenguas vivas, parientes entre sí, habladas por grupos tupi-guaraní modernos, esparcidos en trece estados brasileños y otros varios países. Por ejemplo, el mbyá es hablado también en Paraguay y Argentina, el kaiová o paĩ-tavyterã y ñandeva o chiripá, en Paraguay, y el Chiriguano en Bolivia y Argentina. Otras lenguas, además de ser habladas en Brasil, son usadas también en Perú, Colombia, Venezuela y la Guyana Francesa.¹⁷

Frente a eso, es necesario que quede claro, principalmente para los lectores menos acostumbrados a la historia social latinoamericana, el *estatus* diferenciado de los hablantes de estas lenguas y de la lengua guaraní hablada en Paraguay – y en la frontera de este país con Argentina y Brasil – por aproximadamente cinco millones de ciudadanos no indígenas. Esta lengua, en cierta forma, dejó de ser “indígena” por servir durante siglos al ideario europeo, por ser “reducida” a gramática y por sufrir cambios en su sintaxis bajo la influencia del español y del portugués.¹⁸ Ésta es la lengua materna de por lo menos el 87% de la población paraguaya,¹⁹ que no puede ser confundida con los indígenas, así como tampoco su lengua puede ser confundida con las lenguas guaraní tribales.

Otra aclaración se refiere a las dos lenguas históricas que ya no son habladas hoy: una de las lenguas tupi, el “tupinambá” y una de las lenguas guaraní, registrada sin especificación dialectal, y que en este trabajo es la fuente principal para hablar del contacto de los guaraní históricos con el cristianismo. Tales lenguas adquirieron una importancia histórica especial en el contexto de la ocupación europea, tanto por su tradición escrita de más de cuatrocientos años, como también por el papel que desempeñaron en el proceso histórico del establecimiento de los estados modernos y de la formación social de Paraguay, Argentina, Brasil, Bolivia y Uruguay, mereciendo ser consideradas como lenguas clásicas de Sudamérica, junto al quichua de la región andina.²⁰

Por las comparaciones de Rodrigues (1964) se sabe hoy que el tupinambá presenta un 80% de semejanzas con el guaraní antiguo, que ambas lenguas son, dentro de las lenguas del tronco tupi, las que presentan mayor cantidad y mejor calidad de datos etno-históricos y etnográficos sobre los primeros contactos de indígenas tupi y guaraní con los europeos²¹ y que, de las dos, el tupinambá se destaca por su carácter más arcaico o conservador. Valgan como ejemplo los cambios que estaban dándose aceleradamente en la lengua guaraní y que fueron constatados por Ruiz de Montoya al comienzo del siglo XVII.

Ese misionero jesuita registró un pasaje del sonido de la “s” (*kuarasy*, ‘sol’) al sonido de la “h” (*kuarahy*), del sonido de la “k” (*ok*, ‘casa’) al sonido de “g” (*og*), la exageración en la nasalización de algunas sílabas como el cambio de *yande*, ‘nosotros’ a *ñande*, de *yandu*, ‘araña’, a *ñandu*, la pérdida de las consonantes finales en muchos verbos y nombres tupi como *memby.r.* ‘hijo/a’, siendo *ego* la madre, *tu.v.* ‘padre’ y *a.r.* ‘juntar, imitar’, que en el guaraní llegaron a ser mudas (*memby*, *tu*, *a*) en la forma básica y continuaron siendo sonoras en combinación con algunos sufijos.²² Aunque estas lenguas hayan sido adoptadas como lengua general por colonizadores y misioneros, las poblaciones hablantes prácticamente fueron extinguidas,²³ quedando para la posteridad el registro de sus lenguas en gramáticas, léxicos y catecismos escritos principalmente por jesuitas.²⁴

Los grupos indígenas hablantes de las lenguas tupi-guaraní eran parte de un mismo patrón cultural, que se caracterizaba por su extraordinaria movilidad espacial y organización tribal, así como por el tipo de agricultura, aspectos estos que me gustaría describir a continuación.

1.1.2 Los guaraní en la época de la conquista

Entre los estudios sobre la procedencia de los grupos guaraní, la Amazonía figura como probable lugar de origen. Según esta hipótesis, el crecimiento de la población tupi en este lugar durante los dos mil primeros años de su historia hubiera ocasionado la expansión del grupo, la diversificación de la proto-lengua tupi y la modificación de la cultura en general, llegando a la incorporación de la agricultura – cultivo de tubérculos – y de la cerámica. Habrían entrado a la edad neolítica.²⁵ La ocupación de las selvas subtropicales situadas a lo largo de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay – según el cálculo de quienes proponen esta hipótesis – habría ocurrido, más o menos, hace dos mil años, a causa del crecimiento demográfico en los lugares ya habitados y a una prolongada sequía que habría alterado las condiciones de supervivencia del grupo. Como el proceso de diferenciación cultural continuó, dos tradiciones distintas se habrían desarrollado entre los años 700 y 800 después de Cristo, consolidando la separación completa entre tupi y guaraní. Supuestamente, las poblaciones que se adaptaron al clima caliente del litoral atlántico y desarrollaron una tradición basada en la cultura de la yuca amarga, serían los tupi,²⁶ mientras que las que se adaptaron al clima templado de las selvas subtropicales de los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay y desarrollaron una tradición basada en la cultura del maíz, serían los guaraní.²⁷

Otras investigaciones, sin embargo, prefieren la hipótesis de que el origen de los guaraní debe buscarse en la región donde aún hoy se concentra la masa más compacta de las poblaciones de origen tupi, o sea, en Paraguay y sus cercanías.²⁸ Por otro lado, las evidencias arqueológicas han mostrado que la agricultura ya estaba bastante difundida desde hace 5,000 años, pudiéndose afirmar que los guaraní ya eran agricultores en la época de su formación. Además, una drástica diferenciación cultural como la propuesta por Schmitz probablemente no ocurrió, porque el clima en la región ocupada por los guaraní y los tupi (entiéndase tupinambá) era básicamente el mismo, siendo tan sólo un poco más frío en la región sureña ocupada por los guaraní.

En este sentido la afirmación de que la subsistencia de los tupi se basaba en la yuca amarga y la de los guaraní en el maíz debe ser revisada, porque todo indica que los tupinambá consumían intensamente el maíz en sus comidas y bebidas, así como los guaraní usaban la yuca en

su dieta. Una prueba de eso es que, en la ley de Asunción de 1545, el Gobernador Domingo Martínez de Irala obligaba a los colonos a cercar el local de los *tepiti*²⁹ para que los cerdos no bebieran el jugo del ácido hidrocianídrico.³⁰ A su vez, en el *Tesoro* y en el *Vocabulario* de Antonio Ruiz de Montoya constan también, de forma explícita, diversas especies de esa raíz y las formas en que eran procesadas y consumidas³¹ por los indígenas, como por ejemplo, su acto de colocar la yuca salvaje en el agua corriente para que, siendo lavada, perdiera cierta sustancia.

Según investigaciones más recientes, los guaraní habrían llegado al Río de la Plata por lo menos en 1,300 d.C., siendo portadores de una cultura extraordinariamente difundida, aunque con interrupciones, por toda América meridional. Basado fundamentalmente en lo que la arqueología consiguió rescatar y en lo que los diccionarios de Ruiz de Montoya revelan sobre la cultura material de estos indígenas, Noelli³² especifica algunos artefactos relacionados con la subsistencia de los guaraní. Destaca la fabricación y el uso de implementos como arcos y flechas, arcos de bola, lanzas, masas, boleadoras, diversos tipos de trampas e instrumentos para cazar y pescar. El equipo doméstico y de trabajo estaba hecho con cuero, madera, piedra, huesos, moluscos y, entre los que habían tenido contacto con los incas, obras de metal. En una valoración modesta, entre los objetos trenzados pueden incluirse seis tipos de canastos,³³ seis de utensilios cerámicos³⁴ y objetos diversos fabricados de fibra vegetal,³⁵ sea con hilos de bromeleáceas, urticáceas, palmáceas, etc., o hilos del algodón.

En el conjunto de utensilios más ligados a la huerta y a la casa, destinados para preparar, servir o almacenar alimentos, Noelli pone los palos huequeados, las tarimas y armarios donde se guardaba el conjunto de instrumentos domésticos, el ya mencionado *tepiti*, rallo y cedazos, vasijas distintas hechas de madera – como pilones, cucharas, espátulas y espumaderas –, paños de limpieza, escobas y cepillos, distintos tipos de canastos – entre ellos los “cargueros”, de tres lados, fondo plano y presilla para ponerle en la cabeza o cargar en los hombros y el *yruague*, descartable y de fácil confección –, grandes canastos, bolsos tejidos con hilos de algodón y fibras vegetales o cuero, cuchillos de paja, madera y dientes.

Noelli explica que los guaraní cocinaban y conservaban sus alimentos usando diferentes técnicas como asar, hervir, tostar, disecar. Los

alimentos eran asados sobre una parrilla envueltos en hojas, en las brasas, en las cenizas, en el asador y en el horno subterráneo. Para la cocción eran utilizadas las ollas de barro y para tostar los alimentos una cerámica en forma de plancha. Tanto para asar o disecar los alimentos ahumándolos, como para el consumo inmediato o el almacenamiento, se usaba una parrilla cuadrangular o triangular. El fogón era el local de la aldea para cualquiera de estas cuatro formas de cocinar. Era también fuente de calentamiento e iluminación. Los guaraní creían que el fuego estaba guardado dentro de las maderas, de manera que “hacer fuego, era para ellos sacar fuego (de la leña)”, *amondy jepe’a*. Entre los guaraní existían también unos silos subterráneos donde se guardaban los piñones.

Como ya se ha mencionado, de lo que la arqueología recolectó hasta ahora se puede afirmar que la cultura material guaraní, confeccionada en materias primas no perecederas, es una cultura homogénea en el tiempo y el espacio. En este sentido, cabe decir que las puntas de flecha y los restos de cerámica procedentes de diferentes épocas y regiones son extremadamente semejantes entre sí e, incluso, idénticos, presentando, según los cálculos aceptados por Ignácio Schmitz, las mismas características desde el siglo V hasta el siglo XV.³⁶ En este sentido, Brochado asevera (1984) que no hubo, hasta los primeros contactos con los europeos, ninguna modificación significativa en la cerámica y en los instrumentos de piedra de los grupos guaraní y eso lleva a Noelli a afirmar que hubo una reproducción de la cultura material y de todo lo que está relacionada con ésta en el espacio geográfico ocupado por los guaraní por un período de más de tres mil años.³⁷

Este hecho por lo menos sugiere que estos grupos, sin llegar a formar una unidad de tipo nacional, dominaban una misma tecnología. Brochado (1984) y Noelli (1993) afirman la unidad de la cultura material, de la tecnología y de la forma de subsistencia de los grupos guaraní desde por lo menos tres mil años atrás. Eso, a su vez, fomenta la idea de la existencia de mecanismos generadores de una cultura conservadora entre los guaraní.³⁸ A estas características lingüístico-culturales debe agregarse la semejanza en la forma en que los diferentes grupos ocupaban y organizaban el espacio.

Sin embargo, la presencia concomitante de otros grupos con otros patrones culturales y lingüísticos en esta vasta región hizo que tanto la difusión de las lenguas como la de la cultura material, desde la

Amazonía hasta el Río de la Plata y desde la costa Atlántica hasta Los Andes, se diera de una forma igualmente discontinuada. La extensión del territorio ocupado por los guaraní habría resultado de las migraciones de los propios guaraní y de las conquistas y “guaranizaciones” que ellos realizaron sobre los primeros pobladores de las regiones que ellos iban ocupando.

Pero, las expansiones tenían límites de carácter ecológico y cultural. Entre los guaraní el límite de la expansión fue la tierra inadecuada para el cultivo y la forma de aprovechamiento del espacio que ellos practicaban. Extensos campos abiertos y selvas de araucaria que cubrían la región quedaron bajo el dominio de grupos cazadores, agricultores y recolectores incipientes, destacándose entre éstos los antepasados de los kaingang, o guaiana, xokleng, charrúa y minuano, más al sur, además de poblaciones indígenas del Chaco, al oeste. Se puede decir que la tierra preferida por los guaraní, en contraste con los ambientes que ocupaban periféricamente, se caracterizaba por ser lluviosa (no había estación seca), por la humedad (sin ningún día biológicamente seco), por los veranos calientes y los inviernos rigurosos, con una frecuencia media de hasta cinco días de helada por año. Ellos preferían la proximidad de las aguas – hasta trescientos metros de la orilla del río, laguna u océano –, altitudes no superiores a cuatrocientos metros sobre el nivel del mar y áreas cubiertas de vegetación con formaciones forestales húmedas.³⁹

Los guaraní vivían, pues, en la selva. Eran especialistas en la colonización de la selva. Debe pensarse que, frente a la horticultura practicada, la selva pareciera hostil, inhóspita, amenazadora y repleta de potencias malignas, debiendo el grupo ser precavido para protegerse de este ambiente amenazador y capaz de crear espacios para su supervivencia. Esta percepción de la selva seguramente controlaba su conducta y daba sentido a sus acciones sobre la naturaleza.⁴⁰ Melià recuerda, a partir de la etnografía contemporánea y la documentación histórica,⁴¹ que la tierra humanizada de los guaraní, además de la selva y el sembradío, requería un espacio habitable, una casa, un patio, una aldea,

[...] un monte preservado y poco perturbado, reservado para la caza, la pesca, la recolección de miel y frutos silvestres; una faja de tierra particularmente fértil para hacer las huertas y los cultivos, y finalmente, un lugar donde será construida la gran casa comunal, con su gran patio

abierto, alrededor del cual crecen algunos pies de banano, de ricino, de algodón y de urucú. Son estos tres espacios: el monte, el sembrío y la aldea los que sirven para evaluar la buena tierra guaraní.⁴²

La selva es el espacio de la caza, la pesca y la recolección; la huerta, el lugar del cultivo; la aldea, el lugar de las casas, las fiestas y las reuniones. Una descripción semejante puede ser observada en un mapa diseñado por Assunção Gonçalves, kaiová-guaraní de Mato Grosso do Sul durante un proceso de alfabetización implementado por el equipo del Consejo Indigenista Misionero – CIMI, de Dourados.⁴³

El análisis del equipamiento material y las informaciones etnohistóricas muestran cuan falsa es la idea de que la dieta de los guaraní era pobre y basada principalmente en la caza y la pesca. Al contrario, el análisis revela que ellos practicaban una agricultura de huerta de gran rendimiento y que ésta era su base alimenticia, complementada con productos obtenidos en la recolección de vegetales y animales, en la pesca y caza de mamíferos, aves y reptiles. Asombrados, Ulrico Schmidl (1537) y Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1540) registraron la “divina abundancia de la comida de la tierra”, con la cual sociedades guaraní, como los cario de la región de Asunción, Paraguay, y los carijó de Santa Catalina, Brasil, “por la divina gracia”, sustentaron a los europeos en los primeros años del contacto.⁴⁴

En el ámbito de las agriculturas amazónicas la huerta guaraní supera a casi todas sus congéneres por el número de especies que se cultivan en ella. Entre ellas figuran en los léxicos de Ruiz de Montoya cerca de ocho variedades de yuca, seis de maíz, dieciocho de batata, cinco de *kara* – una raíz de la familia de las dioscoreas existente sobre todo en Brasil –, diez de frijol, cinco de pimienta, once de maracuyá, tres de fruta, siete de guayaba e innumerables raíces y hierbas de especie no determinada.⁴⁵ Según Noelli, el menú guaraní está lejos de basarse esencialmente en la yuca y el maíz, pues había treinta y siete distintos géneros alimenticios de origen agrícola. Específicamente en el sitio arqueológico de Arroio do Conde este autor constató la existencia de 165 variedades de frutas y 72 de vegetales divididos entre hojas, tallos, rizomas, bulbos, brotes, semillas y drupas, además de hongos comestibles. Frente a esto, el empobrecimiento de la dieta guaraní sólo puede ser adjudicado a la colonización. La colonización no sólo significó pérdida de

autonomía política y complejidad social, sino también pérdida de variedad alimenticia.

La agricultura de siembra, sin embargo, exigía amplios territorios de población. La rotación de cultivos imponía una forma de ocupar el espacio que permitía mantener el equilibrio entre la población y los recursos. No se puede, pues, hablar de la tierra guaraní como de un dato fijo e inmutable; ella nace, vive y muere con los propios guaraní, que en ella entran, la ocupan y la labran. La tierra origina ciclos que no son simplemente económicos, sino socio-políticos y religiosos. Ella “es un lugar siempre amenazado por el desequilibrio, entre la abundancia y la carestía”.⁴⁶ Es probable que esa conciencia de la dependencia de la tierra esté en la base de las celebraciones del maíz nuevo, de los frutos maduros y de la revelación del nombre.

En la época de la llegada de los primeros europeos los guaraní formaban conjuntos territoriales de tamaño mediano, que los extranjeros denominaron impropriamente provincia. Digo impropriamente porque, aunque en aquella época ya existían carreteras comerciales e importantes caminos,⁴⁷ no había entre los indígenas un eslabón semejante al sentimiento nacional en los distintos conjuntos territoriales, a pesar de que había el parecido cultural y lingüístico. Así, la denominación genérica “guaraní” no debe inducir los estudios sobre los distintos grupos guaraní a partir de o hacia un consenso generalizador que inhiba la investigación sobre las características específicas de cada uno de ellos. Tampoco debe conducir al error de proyectar sobre los grupos del pasado, o sobre los grupos guaraní actuales, como un todo, las etnografías particulares que se conocen hoy. Un ejemplo de esta práctica no recomendable es la *mbyaización* – que consiste en querer construir una etnología guaraní a partir de lo que se sabe de los mbyá-guaraní. Eso tiene que ver, probablemente, con la fascinación que este grupo en particular ejerce sobre los demás grupos guaraní, así como sobre no-indígenas que llegan a tomar contacto con él.

Como otras sociedades tribales, la base de la organización social entre los guaraní era la familia extensa que, conforme a los registros del siglo XVI y XVII, era un linaje patrilineal o grupo macrofamiliar que habitaba en la casa comunal. “Viven todos congregados en poblados de cien a doscientas familias”, consta en una de las crónicas jesuitas.⁴⁸ En los léxicos de Ruiz de Montoya hay, entre otras expresiones, palabras que indican la familia: *ogpeguára*, *tey’i*, *ñemoñangáva*, *ta’y reta*, *anam-*

beta y *johuamõguára*.⁴⁹ La primera expresión significa “los que viven en la casa”, *tey’i* “grupo, compañía, genealogía, mucho”,⁵⁰ mientras que *ñemoñangáva* y *ta’y reta* significan “descendencia”, *anambeta* “muchos parientes” y *johuamõguára* “junta, encuentro”.⁵¹ La importancia fundamental del concepto familia puede ser comprobada en las traducciones que el jesuita hizo de algunas categorías de la sociedad no-indígena, como “nación”, que él tradujo al guaraní usando las mismas expresiones usadas para familia: “los descendientes de indígenas”, *ava ñemoñangáva’e*.⁵² La idea de “parcialidad”, o sea, de pertenencia a un grupo indígena o a una religión, él la traduce con los términos “mi familia”, *che re’yí*, y “los que hacen parte de mi familia”, *che re’yíguára*.⁵³

Además de familia, otro término que integra el conjunto de nombres referidos a etnias guaraní es el sufijo, de controvertida interpretación, *-guára*, que significa “procedente o morador de”. Así, los moradores de la sierra son *yvyty riguára*,⁵⁴ los naturales de las inmediaciones de un determinado río son *ko yguára*,⁵⁵ los naturales de la cabecera de un río son *yry kuapeguára*,⁵⁶ los de Paraguay o de Asunción son *paraguaygua*⁵⁷ y cuando no se sabe la procedencia de una persona se pregunta “*mamo yguára pende*”, que significa “¿de dónde es?”.⁵⁸ Pero las familias guaraní mantenían entre sí, y sin duda con otros actores sociales a lo largo de su historia, relaciones de aproximación y distanciamiento, como se podrá ver más adelante.

La familia extensa era gobernada por un padre quien, por lo general, actuaba tanto como *pa’i* cuanto como *karaí*, o sea, actuaba tanto en el ámbito civil como en el religioso, respectivamente. John Manuel Monteiro llama la atención sobre el hecho de que entre los guaraní, en algunos casos, se atribuían territorios amplios a una única jefatura. Así pues, las denominaciones de territorios multicomunitarios tienden a ser confundidas con los nombres de “caciques principales” como Guairá, Tayaobá y Guarambaré. En constataciones como ésta se basa la sospecha de que hubiera existido entre los guaraní un sistema de jefaturas incipiente al tiempo de la conquista.⁵⁹

1.1.3 Los guaraní bajo el impacto de la conquista europea

Los primeros contactos entre europeos y guaraní fueron marcados por tres alianzas: social, económica y política. En el ámbito social, el corazón de la alianza fue el mestizaje biológico. Pensando que los fo-

rasteros eran “buena gente”, los indígenas como prueba de amistad, “les dieron a sus hijas” como esposas, con el fin de convertirlos en miembros de la misma familia. De esa manera, al comienzo, “toda la parentela indígena servía a su cuñado honrándolo como a un nuevo pariente”.⁶⁰

En la costa de Santa Catalina la alianza económica fue la primera forma de contacto, al punto de ser un lugar de apoyo para las expediciones españolas. La alianza se completaba en el ámbito político, consistiendo en la utilización que los colonizadores hicieron de la cultura de los indígenas con los cuales estaban emparentados. El conocimiento topográfico de los guaraní, su habilidad guerrera, así como su enemistad con otras poblaciones fueron usados por los europeos para guerrear contra los nativos libres o no sometidos.

En poco tiempo, sin embargo, los guaraní se dieron cuenta de que la intención de los extranjeros era otra y se levantaron contra sus cuñados, que ya entonces habían alcanzado mala fama e implantado un gobierno “más despótico y tirano” que “político y cristiano”⁶¹, llegando a quebrar las estructuras de las instituciones indígenas en pocas décadas. Hubo una trágica disminución de la población provocada por el trabajo esclavo, masacres, uso descontrolado de anticonceptivos, aborto, infanticidio y suicidio. Particularmente para las mujeres tener descendencia en estas condiciones de vida deplorables se convirtió en una experiencia tan terrible que optaban por matar a sus descendientes naturales: “Muchos se cuelgan y otros se dejan morir sin comer y otros beben hierbas venenosas [...], hay madres que matan a su hijos recién nacidos para librarlos de las fatigas que ellos y su pueblo padecen”.⁶²

Al gesto amistoso de los guaraní los extranjeros respondieron con ingratitud, abuso y opresión. Cuando más tarde, bajo el peso de esa tiranía, los indígenas ya no los querían como cuñados, los colonizadores empezaron a reclutar a la fuerza a las mujeres indígenas, no sólo para servirse de ellas como esclavas y esposas, sino también para venderlas o intercambiarlas por objetos.

Uno de los primeros líderes guaraní que intuyó la mala intención de los extranjeros fue *Aracare*. Su lema – como el de los que le sucedieron en la lucha contra los colonizadores – fue “expulsar a los cristianos de las tierras de los guaraní”. Los enfrentamientos entre indígenas y europeos, en los primeros grupos contactados, forzaron a los colonizadores a entrar en contacto con otros grupos guaraní, y éstos, a su

vez, en la medida en que iban convirtiéndose en víctimas de la ganancia y la ambición de los colonizadores que los sometían a diversas formas de esclavitud, fueron siendo sustituidos por indígenas recién capturados.

A partir del siglo XVI, en los percances del desencuentro⁶³ cultural, que iba desde el mestizaje biológico hasta la desintegración socio-económico-religiosa, los diversos grupos guaraní procedentes – eso es lo que significa “-guára” – de las más diversas regiones fueron desestructurados por los españoles que mezclaban a los grupos confundiéndolos. Surgieron los “pueblos de indios”, donde los guaraní fueron condenados a la inmovilidad. En estos reagrupamientos y, más tarde, en las reducciones⁶⁴ franciscanas y jesuitas, el mundo guaraní hubiera podido sucumbir, si no hubieran intervenido los líderes indígenas, como se verá en el capítulo 2.

En esta breve introducción a la historia de los guaraní no hay espacio para detallar el período colonial. Pero no pudiera dejar de establecer lo que fue “la conquista espiritual” y, particularmente, lo que fueron las reducciones jesuitas, en la amplia experiencia de colonización de portugueses y españoles sobre los pueblos tupi-guaraní.

La conquista espiritual de los guaraní se suele afirmar como resultado de la obra misionera de los jesuitas. De hecho, la experiencia sistemática y duradera de los ignacianos fue decisiva en la vida de los indígenas reducidos, pero no fue ni la primera ni la única actividad misionera ni tampoco una acción independiente de la colonia, como a veces se quiere dar a entender.

Aparte de la orden de los jesuitas, y además del trabajo de los sacerdotes seculares, presentes desde la fundación de Asunción entre los guaraní, otra orden de singular importancia que actuó entre los indígenas fue la de los franciscanos. A ellos les corresponde la implantación del modelo de misión por reducción ya en 1580. Los jesuitas en estos años ya se encontraban entre los guaraní del sur y del litoral, pero solo llegaron a ganar notoriedad y autonomía, según Monteiro, con la fundación de la provincia eclesiástica del Paraguay. El proyecto de “reducir” a los indígenas en poblados no era, como ya se sugirió, independiente del proyecto político y económico. Su establecimiento fue solicitado por las autoridades de la provincia española para pacificar a grupos reacios que se resistían al proyecto colonial y para integrar nuevos grupos al sistema. El interés económico era claro: una vez reducidos, los

indígenas podrían ser fácilmente integrados al sistema de trabajo colonial. También “en el Brasil, el sistema de misiones se presentaba como la solución para el dilema entre el aprovisionamiento de brazos para la economía colonial y el ideal de la libertad de los indios”.⁶⁵ Curiosamente el parecido entre la misión jesuita paraguaya y brasileña se constata también, aunque en momentos distintos de su historia,⁶⁶ en el sentido de que ambas habían quebrado el consenso entre los colonizadores respecto al trabajo indígena. Al defender la “libertad” de los indígenas contra la reivindicación del “servicio personal” de los nativos por parte de los colonos, los jesuitas fueron un elemento desestabilizador para la colonia en aquella época.

A pesar de la militancia de los jesuitas “a favor” de los indígenas, los profetas guaraní enfrentaron a su “protectores” y “civilizadores” en verdaderos duelos religiosos e incentivaron, entre otras medidas, la fuga como camino a la libertad, como forma de seguir siendo los mismos. En varios documentos se hace referencia a indígenas que abandonaron sus reducciones, volviendo a esparcirse por los montes⁶⁷ y a reencontrarse con los que permanecieron libres en sus escondites o fugitivos en su propia tierra.⁶⁸ Así, como convenientemente lo recuerda Regina María A. F. Gadelha, no todos los guaraní fueron reducidos o encerrados en aldeas, sino que “[...] muchos habían permanecido escondidos, y por eso mismo, fueron preservados, viviendo en las selvas en vida tribal. Este factor no siempre es mencionado por los estudiosos [...], pero esclarece el hecho de que la cultura guaraní haya sido preservada hasta nuestros días”.⁶⁹

1.1.4 Libres o fugitivos en sus propias tierras

Los indígenas encontraron sus escondites en las selvas contiguas del Río Paraná y en las cordilleras del Amambai y del Maracaju. Por esta razón, desde la segunda mitad del siglo XVIII, son denominados kayngúá que significa “procedentes”, -*gua* (forma abreviada de -*guára*) significa “de la selva”, *ka’a*, *ka’ay*.⁷⁰

Con sus numerosas corrupciones fonéticas y variantes ortográficas, esta expresión peyorativa y genérica se refiere a aquellos grupos que permanecieron fuera del sistema misionero y colonial de formación de pueblos, desarrollando un proceso paralelo a estos sistemas. Estos indígenas son los ancestros más próximos de los grupos guaraní ac-

tuales. Así, refiriéndose a los que vivían en las inmediaciones de la región ocupada por los actuales kaiová y paĩ-tavyterã, los demarcadores de los límites entre las colonias españolas y portuguesas describen a los kayngúá como “monteses de idioma guaraní, indios dóciles que parecen oriundos de cristianos porque conservan la veneración a la Santa Cruz y es distintivo principal en el cacique, en el palo que lleva en su mano. Usan los más barbote (adorno labial) y he visto alguno de ellos de goma de árboles, cristalina y fuerte...”.⁷¹

Con la fundación de Concepción, al Nordeste de Paraguay, en 1773, los kayngúá quedaron expuestos a los colonos, a otros grupos indígenas y a los españoles.⁷² Con eso se inició un cambio decisivo en la situación de los kayngúá de entonces y de los paĩ-tavyterã y kaiová actuales, ya que se crearon las condiciones para cierto tipo de relación colonial que perdura hasta hoy.⁷³ Son del siglo XIX algunas interesantes informaciones etnográficas sobre los kayngúá, particularmente fragmentos de discurso de un cacique y algunos registros sobre religión, escritos por el viajero suizo Johann Rudolph Rengger, que atestiguan una supuesta continuidad entre la forma de ser de los antiguos Itatín, de los kayngúá de entonces y de los paĩ-tavyterã y kaiová actuales.⁷⁴ Ciertamente no deja de ser sugestiva una constante en los registros históricos sobre estos grupos: la cruz. Ya en 1632 los misioneros jesuitas se referían a ellos como a los que esperaban a sacerdotes que llevaban cruces en sus manos.⁷⁵ De los kayngúá se escribió que reverenciaban la santa cruz,⁷⁶ siendo ésta, según Ibáñez, la insignia de sus empresas.⁷⁷

Recién en el siglo XIX, con la etnología de los viajeros, y especialmente en el siglo XX con la de los antropólogos, se llega a conocer las autodenominaciones de estos grupos que, por tantos años, fueron denominados kayngúá.⁷⁸ Ellos son: 1) los avakatueté, chiripá o ñandeva, cerca de 12 mil personas, en Paraguay y en Brasil; 2) los mbyá, cerca de 15 mil, en Paraguay [más de 8000], en Argentina [3,640] y en Brasil [3,000]; 3) los paĩ-tavyterã o kaiová, que llegan a 25 mil, en Paraguay y en Brasil; y 4) los chiriguano, que suman más de 70 mil, viviendo en el oriente boliviano y en las regiones fronterizas entre Paraguay y Argentina.⁷⁹ Estos grupos llegaron a más de 120 mil personas a finales del siglo XX y ocupan parte de su territorio tradicional, aunque en pequeñas aldeas o reservas en Brasil, donde hay también un número considerable de indígenas desterrados como consecuencia del avance de haciendas y de ciudades en la tierra de su aldeas. A pesar de todo, se pue-

de decir con Melià que los guaraní tribales “presentan actualmente un índice demográfico relativamente elevado, sobre todo si se le compara con las cifras reducidas presentadas por otras tribus amazónicas”.⁸⁰ En Brasil los guaraní constituyen el grupo indígena más numeroso, con 35 mil integrantes, seguido por los tikuna, con 32,613 y por los kaingang, con 25 mil.

En Brasil, en todo caso, la mayoría de los guaraní actuales está confinada a pequeñas áreas “protegidas” por el Estado. En muchos casos comparten la tierra con otras etnias indígenas, como kaingang, terena y xokleng. En las últimas décadas, con la intensificación del plantío de la soya, la tierra habitada por los guaraní fue supervalorada, lo que, irónicamente, motivó su destierro.⁸¹ Eso se dio, en otros casos, porque usinas hidroeléctricas han inundado sus tierras y porque el propio Estado ha realizado reforma agraria en aldeas indígenas. Ejemplo de ello son las acciones del Presidente Getúlio Vargas, en los años 40 en el Mato Grosso, y del Gobernador Leonel Brizola, en los 50, en Rio Grande do Sul.

Atención especial merece la situación de los mbyá. Después de los trastornos causados por la guerra de la Triple Alianza (1865–1870), los mbyá vivieron relativamente aislados hasta la primera mitad del siglo XX, en los inmensos latifundios creados con la “lotización” de Paraguay en la posguerra. Como se sabe, el gobierno fantoche de entonces entregó un área de 10 mil hectáreas de selva nativa al científico suizo Moisés S. Bertoni (1857-1929), la cual abarcaba buena parte de la tierra ocupada por los mbyá.⁸² De manera similar la empresa llamada “La Industrial Paraguaya S.A.” recibió un área de 3,502,727 hectáreas, lo cual correspondía al 17% de toda la región oriental de Paraguay.⁸³ Esta empresa se dedicó a la explotación de la yerba mate.⁸⁴ A pesar del impacto causado por la ocupación de las tierras, el carácter extractor de esta actividad que se implantó en la misma, acabó, de alguna manera, salvaguardando la integridad de los indígenas.

Con el avance de la colonización en las selvas contiguas al Río Paraná, los mbyá reaccionaron intensificando sus migraciones. De Paraguay pasaban a Argentina y de allá, buscando la costa Atlántica, a Brasil, donde se localizan actualmente en pequeñas comunidades desde el Rio Grande do Sul hasta el Pará. Los impulsa a caminar la necesidad de encontrar un lugar donde les sea posible vivir en seguridad su forma de ser. Sumar simplemente estos mbyá a los otros guaraní deste-

rrados sería dejar de considerar la especificidad de su reacción frente al cerco que les impuso el “desarrollo” en las últimas décadas. Ellos reaccionan no solamente con un discurso religioso centrado en la búsqueda de la “tierra sin males”, sino también poniéndose literalmente “en marcha”, en busca de este lugar.⁸⁵

Con el avance de la ciudad sobre el campo los grupos guaraní, que han estado desde hace mucho más tiempo bajo la influencia de un “desarrollo” que es extraño a su sistema – además de las marcas dejadas por el anti-indigenismo que muy temprano se desarrolló en Paraguay, Argentina, Bolivia y Brasil – se encuentran aún más expuestos a los residuos de la cultura occidental. Entre los nuevos agentes de esa forma de contacto están las escuelas y las iglesias. Aquéllas, generalmente, con un programa no diferenciado de enseñanza y la mayoría de las veces usando como idioma el portugués o el castellano, éstas, disputando entre sí y en forma ostensiva la adhesión de los indígenas. Ambas, a su manera, considerándose como portadoras de civilización y fe cristiana, no pasan de ser “escuelas de superstición”, para usar una expresión de Melià (1997), precisamente por no reconocer las cualidades diferenciales de los indígenas en el ámbito del saber y el creer. A las consecuencias poco optimistas de esas formas de contacto se agrega la inoperancia del poder público en la política de demarcación de las tierras indígenas.

1.2 El principio de la identidad guaraní

Las lenguas tupi-guaraní tienen tres formas para el pronombre de la primera persona plural: *oréva* (“nosotros” que excluye al otro, la persona con quien se habla), *ñandéva* y *cha* o *chande*, que cayó en desuso (“nosotros” que incluye al otro, el interlocutor). Esos pronombres pueden ayudarnos a imaginar la dinámica social que se daba entre el *ñande* inclusivo⁸⁶ y el *ore* exclusivo.⁸⁷ Diciendo *ñande aipóva’e*, el guaraní afirma: “éste es de los nuestros, es nuestro pariente”,⁸⁸ no sólo suyo, sino también de su interlocutor. Por otro lado, cuando él dice *ore-ñõ mba’e*, afirma que tales cosas son comunes a él y a los suyos, pero no a su interlocutor. Lo mismo vale para *ore ha’e*, que significa “él es de los nuestros”,⁸⁹ no de los tuyos o de los vuestros, y para la oración *oro re’yi a’e oroiko* queriendo decir con eso “todos los de nuestro grupo estamos juntos”,⁹⁰ y usted no hace parte de este grupo. Es posible que en esta

forma de diferenciación e identificación estén algunos datos sobre la construcción de la persona y de su forma de relacionarse con los otros.⁹¹

Como ya se vio, los grupos guaraní tienen en la base de su organización social a la familia extensa, liderada por un “padre de familia” que, por lo general, reúne funciones civiles y religiosas y mantiene su posición en base a la generosidad, al arte de hablar y a ser una especie de “conciencia crítica” del grupo. La unión de varias familias extensas, viviendo en un mismo lugar, forma la conciencia de identidad *oréva* (“nosotros” exclusivo, sin “el otro” externo). Este ámbito de organización fue en la época de los primeros contactos el más fuerte y efectivo y lo es aún hoy en regiones menos afectadas por la colonización.⁹² Del *oréva* estaban excluidos los que no eran parientes, los que no vivían en el mismo local y los extranjeros.

En este ámbito más restringido del “nosotros”, según lo propone Florestán Fernández, podría ser entendida la afirmación mediante la identificación. Este autor hace notar que en sociedades como las tupi-guaraní la educación no pretende preparar el ser humano para la “experiencia nueva”, sino para “conformarse a los otros” (internos), sin perder la capacidad de realizarse como persona y de ser útil a la colectividad como un todo. El “yo” crece con “los demás” (internos) y eso presupone que el individuo sea adiestrado tanto para “hacer” ciertas cosas, como para “ser” persona según ciertos ideales.⁹³

Si intentáramos circunscribir, hoy, el *oréva* entre los guaraní, nos encontraríamos con una exclusión “retórica” de este ámbito. Los afectados serían los que no pasaron por las iniciaciones tradicionales del grupo y los que “no siguen la tradición”.

La unión de varios *oréva* hace surgir la conciencia del *ñandéva* (“nosotros” inclusivo, con “el otro” exterior). En el pasado, la inclusión se hacía efectiva en ocasiones en que interesaba promover la solidaridad entre las comunidades frente a un problema común, que podía ser la búsqueda de una nueva tierra para el cultivo, o en ocasión del ataque “de” o “a” enemigos y durante las fiestas del grupo. Según mi apreciación, personas de otra procedencia étnica, excluidas del *oréva*, podían integrar la comunidad *ñandéva*. Tal fue el caso de algunos conquistadores europeos, aceptados como cuñados por los indígenas; de indígenas del mismo grupo étnico que no estaban unidos por lazos consanguíneos y que vivían en regiones cercanas; de miembros de tribus “guara-

nizadas”; y, especialmente en tiempos de crisis, misioneros europeos. Hoy la inclusión puede extenderse a los funcionarios públicos que actúan entre los indígenas – como los de la Funai, la Secretaría de Salud y de Educación –, a los misioneros de todas las procedencias teológicas, a la población “no indígena” de la sociedad circundante, a los investigadores e investigadoras, a los agentes de desarrollo, etc.

Un ejemplo particular de la tolerancia que tal forma de pensar posibilita es la relativa aceptación que muchos misioneros franciscanos y jesuitas gozaron entre los indígenas, como verdaderos chamanes, *ka-rai*, del grupo. Actualmente la conciencia del *ñandéva* en el nivel étnico es mucho más ritual y retórica. Esparcidos en pequeñas comunidades (muchas de ellas en plena movilidad geográfica), en una vasta región, es cada vez más difícil la experiencia político-social de esta forma de identificación.

Con las expresiones *oréva* y *ñandéva* estamos frente a dos tipos de conciencia de sí orientados por el principio de la identidad, una más cerrada y exclusiva, la otra más abierta e inclusiva. Desde el tiempo de la colonización, los indígenas van alternándose entre el *oréva* (cuando no aceptan, combaten, se resisten a lo nuevo) y el *ñandéva* (cuando se dejan bautizar, aceptan escuelas y hospitales del “blanco”, cuestionan las innovaciones pero también las toleran e, incluso, las asimilan). En ambas actitudes los guaraní reconocen la existencia de otra sociedad “en la” o “al margen de la” cual ellos viven y “frente a la cual” ellos precisan afirmarse y distinguirse. De los tres grupos guaraní aquí estudiados, los mbyá son los que más tienden a afirmarse por el criterio del *oréva*, mientras que los ñandeva o chiripá se destacan como los más concesivos frente al otro, en tanto que a los kaiová les corresponde la posición intermedia. Pero en todos estos grupos hay familias y líderes de las más distintas tendencias. Lo interesante es verificar que los mbyá ejercen cierta fascinación sobre los líderes de los otros grupos guaraní insatisfechos con el “liberalismo” de los miembros de su grupo frente a la sociedad envolvente.

Alternando actitudes que varían entre la rigidez del *oréva* y la flexibilidad del *ñandéva*, los guaraní no sólo reelaboran las experiencias de riesgo y de derrotas que tuvieran, sino también la conciencia de poseer un bien que se perpetúa día tras día⁹⁴ y que los manifiesta como grupos “diferentes” y “distintos”, en una sociedad cada vez más homogénea.

En este sentido, cabe recordar que nada es más temido por los guaraní que la amenaza de que ellos ya no puedan distinguirse de los demás. Dejar de ser indígena sería para ellos convertirse en ciudadanos comunes, *tavyguáry* – “morador”, *gua.r.*, de la ciudad, *táva*, o sea, “alguien que ignora su origen”, según otra “etimología”.

Es ésta la dinámica que mantiene vivos a los guaraní ante el avance progresivo de los frentes de colonización y de misión, que los fue sacando de sus últimos escondites, especialmente durante la segunda mitad del siglo XX.

1.2.2 Bagaje cultural e identidad

Durante la larga discusión sobre este tema en la antropología social, al mismo tiempo que la categoría “cultura” fue perdiendo el significado ontológico y el peso determinante que tuvo⁹⁵, la identidad fue siendo descubierta como algo que objetivamente no existía, ya que nadie poseía una esencia antecedente a todo. Según Carlos Rodrigues Brandão “ella no existe bajo la forma de un repertorio dado, estable y fácilmente reconocible, de sentimientos e ideas, reglas y adornos del cuerpo. Pero, dondequiera que unas situaciones concretas lo exijan, la identidad étnica es construida”.⁹⁶ En otras palabras, basándose el tema de la identidad en “lo mismo”, lo que no existe como atributo objetivo, al hablar de la construcción de la identidad es necesario preguntar por las condiciones y el contexto en que este atributo es evocado y la forma en que dicha identidad es construida.⁹⁷

Contrariamente a esta comprensión de cultura e identidad, en los estudios de los antropólogos que se ocuparon del cambio y el contacto intercultural en Brasil, queda implícita la concepción de cultura como producto acabado, como “un stock de rasgos culturales que, en forma similar al stock genético, es pasado como herencia social a las generaciones más nuevas”.⁹⁸ Mientras tanto, el cambio social no es un proceso mecánico de sustitución de elementos de la cultura original por otros de la cultura dominante, tendiendo la primera a la descaracterización y la extinción.⁹⁹ Así, las previsiones catastróficas y pesimistas sobre los guaraní, como las realizadas por Schaden (1974, 1965), no llegaron a realizarse. Él y sus seguidores presuponían que los guaraní se encontraban en un estado de penuria cultural, pesimistas, y que su forma de ser tradicional estaba condenada a muerte. Otros antropólogos

– como los Clastres – escribían que los guaraní estaban condenados a corto plazo y que ya entonces, en los años 60, no subsistían más que las ruinas de ellos. Las sociedades indígenas, sin embargo, vienen demostrando que su resistencia no está centrada en la posibilidad de que absorban o no elementos de la cultura dominante, sino en la forma en que tales elementos pueden ser rearticulados positivamente por ellas.

John Monteiro resalta el hecho de que los indígenas fueron considerados en las obras historiográficas como pobres “remanentes, sobrevivientes, vestigios que siguen agarrados a lo poco que les queda después de cinco siglos de depredación y expoliación”. Esta perspectiva, sigue diciendo el autor, “oculta los múltiples procesos históricos de cuestionamiento, negación y reelaboración de identidades indígenas que informaban y enrubaban las maneras por medio de las cuales diferentes segmentos sociales nativos tomaban posición frente al nuevo orden que comenzó a instaurarse con la llegada de los primeros navegantes portugueses, hace quinientos años”.¹⁰⁰ Refiriéndose a la situación de los pueblos estudiados en esta obra, dicho autor destaca que “lejos de ser inermes víctimas que llenan habitualmente los libros de historia, los guaraní desarrollaron estrategias propias que apuntaban no solamente a la mera supervivencia sino, también, a la permanente nueva creación de su identidad y de su ‘modo de ser’, frente a condiciones progresivamente adversas”.¹⁰¹

Eso sucede porque en la diáspora o en el intenso contacto, como lo demostró Manuela Carneiro da Cunha, una cultura no se pierde, sino que adquiere una nueva función esencial que se agrega a otras, por cuanto se convierte en cultura de contraste, que determina varios procesos; “[...] la cultura tiende al mismo tiempo a acentuarse, haciéndose más visible y a simplificarse y endurecerse, reduciéndose a un número menor de rasgos que se hacen diacríticos”¹⁰². Como en la diáspora el bagaje cultural debe ser sucinto, selecciona de la cultura lo que es operativo, lo que sirve para preservar la identidad del grupo, para resistir a la interferencia.¹⁰³

En este sentido, tomando en cuenta la importancia singular que los grupos guaraní actuales confieren a la vida religiosa, se puede afirmar que ellos escogieron la religión¹⁰⁴ como afirmación frente a la civilización occidental, como forma de continuar siendo los mismos. Ya en los primeros años de contacto con el cristianismo muchos chamanes elegían elementos de su religión y los convertían en símbolos de su

identidad étnica y cultural.¹⁰⁵ Elegían hasta elementos de la religión cristiana y los incorporaban a su “forma de ser”, como si éstos les fueran propios.

Y no pudiera concluir esta parte del trabajo sin retomar el tema del “mestizaje biológico” de los guaraní históricos. Es conocida la unión de indias guaraní y conquistadores españoles desde los primeros contactos del siglo XVI, de la cual resultó la población paraguaya más antigua.¹⁰⁶ Otra forma de mestizaje se dio en Brasil, precisamente en São Paulo, entre indígenas guaraní – sacados de las misiones o capturados en la selva y negociados como esclavos – y mujeres y hombres de otra procedencia étnica. Los descendientes de estas personas, a pesar de haber recuperado la libertad, no recuperaron su identidad indígena. Ellos “pasaron a engrosar las legiones de blancos y mestizos pobres que constituían la mayoría de la población rural”.¹⁰⁷

Un tercer momento de “mestizaje biológico” de los guaraní se dio después de la expulsión de los jesuitas, en 1767. Con la secularización de las reducciones y la paulatina disolución de la sociedad guaraní que provenía de los treinta pueblos hasta entonces gobernados por jesuitas, un considerable contingente de la población guaraní sin la mezcla biológica con los europeos se agregó a la población colonial mestiza de Paraguay y de la región llamada misionera en Brasil y Argentina, donde terminaron mezclándose con la población local y, con el tiempo, dejaron de identificarse como indígenas.

En Paraguay ellos se incorporaron a la población procedente de un mestizaje anterior y se diluyeron en ella, llegando a integrar el “pueblo-ejército” que combatió y fue casi exterminada en la guerra de la Triple Alianza de Brasil, Argentina y Uruguay contra Paraguay.¹⁰⁸ En Brasil y Argentina, de la antigua población misionera se originó la población llamada “gaucha”¹⁰⁹ que llegó a integrar la población nacional, sin ninguna diferenciación étnica. Se confirma así lo que Eni Orlandi escribió sobre los indígenas en general, que en la constitución mestiza de la nacionalidad, ellos no se mezclaron, desaparecieron.¹¹⁰

Regresando a los grupos guaraní que no pasaron por tales procesos de transfiguración biológica y psico-cultural, presento a continuación algunos elementos que evocan para estos indígenas su lealtad étnica y su distinción de la población nacional: los elementos relacionados con sus sistemas de creencias.

1.3 Sobre “palabra” y “religión” guaraní

Lo que podemos llamar “religión” entre los grupos guaraní está basado en la “palabra”. Los términos *ñe’ẽ*, *ayvu* y *ã* – traducidos generalmente con “palabra” – significan también “voz, habla, lenguaje, idioma, alma, nombre, vida, personalidad, origen”, y tienen, sobre todo, una esencia espiritual. La palabra es la unidad más densa que explica cómo se trama la vida para los guaraní y cómo ellos imaginan lo trascendente. Las experiencias de la vida son experiencias de palabra. Dios es palabra. De todas las facultades humanas, son por excelencia las diversas formas del “decir” los caminos de comunicación con las divinidades, ya que éstas son esencialmente seres del habla. A continuación considero algunos aspectos de este pensamiento.

1.3.1 La palabra y las experiencias de la vida

El embarazo es para los guaraní el resultado de un sueño; el nacimiento, el momento en que la palabra se asienta o procura para sí un lugar en el cuerpo del niño, *oñemboapyka*. La palabra circula por el esqueleto humano. Ella es justamente la que lo mantiene de pie, la que lo humaniza.

La relación entre palabra, ser animado y verticalidad también puede notarse en varias expresiones en que la radical *e*, “decir” en lengua mbyá-guaraní, desempeña un papel decisivo. Así, los que restauran la palabra, *eepya*, son invocados para salvar a un moribundo de la muerte; ya para la nominación de un niño son invocados los *ery mo’a’ã*, los que mantienen erguido el flujo del decir.¹¹¹ La llegada a la “tierra sin males” sin pasar por la prueba de la muerte, es expresada en lengua mbyá con el término *oñemokandire*, que significa literalmente “hacer que los huesos permanezcan frescos”, sin perder su naturaleza, su forma humana, erguida, su postura vertical.¹¹² La verticalidad es asegurada por la palabra que diferencia al ser humano vivo de los otros seres y de los otros seres humanos muertos, enfermos o sin un nombre divinizador.

En la ceremonia de nominación, el chamán revelará el nombre del niño marcando con eso la recepción oficial de la nueva palabra en la comunidad e intentará exorcisar el primer sentimiento malo que acomete al ser humano: la cólera. Los guaraní creen que, a semejanza

del héroe mítico, Nuestro Hermano Mayor, *Ñanderyke'y*, el niño en el período de la lactancia se irrita fácilmente contra el seno de su madre y que ese gesto inaugura la primera forma de saber que es malo. Por eso, desde la tierna edad, los niños son orientados a vencer este sentimiento, escuchando su verdadera palabra (su nombre divinizador) y oyendo los consejos que personas experimentadas en la palabra divina les den.¹¹³ Los niños tendrán aún la oportunidad de afirmar esta palabra divina en el rito de introducción del adorno labial.

Las crisis de la vida – enfermedades, tristezas, enemistades, etc. – son explicadas como un alejamiento de la persona de su palabra divinizadora. Por eso, los rezadores y las rezadoras se esfuerzan en “traer de vuelta”, “volver a asentar” la palabra en la persona, devolviéndole la salud. Al fracaso de la terapia, así como a la apatía de algunos frente a las crisis, se refieren con el término *ñemyrõ*, que quiere decir “quedarse flaco y enfermizo”, “estar triste”, “solitario”. Así quedan, por ejemplo, los niños que no han pasado por el rito de iniciación en la fiesta onomástica tradicional del grupo. Careciendo de uno de los adornos esenciales para vivir, ellos crecen sin escuchar a nadie y acaban, fácilmente, cometiendo suicidio.

Finalmente, cuando la palabra ya no tiene lugar ni base, la persona muere y se convierte en un no existente (*-kue*, *-ngue*), un no ser, una palabra-que-ya-no-es (*ñe'ẽngue*, *ãngue*), un ex-lugar, que muchas veces se prefiere olvidar, haciendo como que nunca existió. Se evita hablar de la persona fallecida, sus pertenencias son destruidas, la casa donde murió abandonada, su nombre olvidado. Es como si evocar su ausencia fuera un gesto peligroso para los vivos.

1.3.2 La palabra-alma

Una de las asociaciones más frecuentes con la cual se suele traducir los lexemas básicos de los guaraní (*ñe'ẽ* y *ayvu*) es palabra-alma que es la palabra divina y divinizadora. En la teología cristiana “alma” es algo diferente de “cuerpo”; es parte constitutiva del ser humano, pero no corpórea, y se dice que se separa del cuerpo en ocasión de la muerte. Este dualismo se debe más al pensamiento helénico que al hebreo. Los términos guaraní traducidos como “alma” se parecen al término hebreo *nephesh*, que designa al individuo integralmente. Alma es, en este caso, el propio “yo”. La palabra *ã* y *ãngue* son los términos del

guaraní clásico con los cuales se tradujo el concepto incorpóreo de “alma” traído por los misioneros. Pero los términos en cuestión en la asociación palabra-alma son *ñe’ẽ* y *ayvu*, que pueden ser traducidos como “palabra” o “alma”, con el mismo significado de “mi palabra soy yo” o “mi alma soy yo”.

Ese significado coincide con *nephesh* de Jz 16.16b: “se apoderó de su alma (de él mismo) una impaciencia de matar” o de Ez 4.14b: “¡Señor Dios! He aquí que mi alma (yo) no fue contaminada”. La semejanza persiste si tomamos en cuenta que *pneuma* y *ruah* (viento, espíritu) algunas veces denotan el principio de la vida, según el comentario de W. J. Cameron.¹¹⁴ Así, alma y palabra pueden adjetivarse mutuamente, pudiéndose hablar de palabra-alma o de alma-palabra, siendo el alma no una parte, sino la vida como el todo.

La creación de la palabra original y de las que serían luego padres y madres de la humanidad precedió a la creación de la primera tierra. En el mito de los mbyá, “creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano y lo convirtió en parte de su propia divinidad, antes de que existiera la tierra [...] habiendo reflexionado, profundamente, sobre la sabiduría contenida en su propia divinidad y, en virtud de su sabiduría creadora, creó a quienes serían compañeros y compañeras de su divinidad”.¹¹⁵ De este modo, la humanidad que habitaba la primera tierra está constituida “por” y “en la” palabra, “por” y “en la” sustancia divina. Este estatuto ontológico implicaba la obligación esencial de permanecer conforme a las normas enunciadas por los dioses, es decir, existir de acuerdo con la naturaleza de humanos-divinos.

Hoy, lejos de esta tierra y de esta humanidad que se consustanciaba con la divinidad, la reminiscencia del estar entre los divinos puede conferir a la palabra el poder de instaurar una comunicación privilegiada y, a los humanos, el valor de pedir la restitución de su verdadera naturaleza de seres destinados a la totalidad exhaustiva del buen vivir, en el corazón eterno de la morada divina. La actitud de los guaraní, en este sentido, es opuesta a la de los personajes en la saga bíblica de los orígenes. Ellos sienten la culpa por haber aspirado a la ciencia de Dios, los guaraní, no; ellos exigen que los Dioses les devuelvan el saber.¹¹⁶ En el pensamiento guaraní, la diferencia entre mortales e inmortales no es inconmensurable; la palabra es precisamente su medida común, es la que lleva a los primeros a desear la inmortalidad.¹¹⁷

1.3.3 Palabra como paradigma ritual

Aquí sería interesante considerar lo que Pierre Clastres escribió sobre el lenguaje a propósito de los cantos aché-guajakí. Según el etnólogo francés existe “una naturaleza doble y esencial del lenguaje que se manifiesta tanto en su función abierta de comunicación, como en su función oculta de constitución de un Ego: esta capacidad del lenguaje de ejercer funciones inversas se basa en la posibilidad de su desdoblamiento en *signo y valor*”.¹¹⁸ Cuando es signo, ella se destina a la comunicación; cuando es valor, es un fin en sí misma. La palabra primera, más que representación, no es sólo morada y señal, sino también fuente y sustento del propio ser de las cosas; es lenguaje original, fuerza fundadora del propio ser de las cosas porque en ella se originan todas las señales. La palabra-verbo, más que sustantivo, no es el ser, ni lo crea, pero lo expresa. He aquí la naturaleza auténtica del lenguaje.

En la apreciación de Viveiros de Castro los guaraní son capaces de generar un poderoso discurso ontológico dirigido a una poesía y metafísica universal.¹¹⁹ Del mismo modo se puede afirmar con Melià que el guaraní, en todas sus instancias críticas, “se define a sí mismo en función de una palabra única y singular que hace lo que dice, que de cierta manera, consustancia a la persona”.¹²⁰ La palabra danza, más que dicción es movimiento, paradigma ritual. En las palabras de P. Clastres, es en sí misma ya una alianza con lo sagrado, una celebración.¹²¹

En el Antiguo Oriente “palabra” era usada menos como mediadora del contenido signifiante y más en su aspecto dinámico, como poder y potencia creadora. Así, en el Primer Testamento, *dâbâr* (palabra) y *dibber* (hablar) se resumen en el significado de “palabra” y “cosa”, como lo aclara Gerleman, estudiando una de las dos raíces que componen el término hebreo *dbar*.¹²² El sustantivo *dâbâr*, además de ser un concepto lingüístico portador de significado, es también el contenido mismo, “palabra-cosa”, “lo hablado”, “la palabra”. Por otro lado, en ésta permanece también siempre algo propio de la actividad del verbo: “[...] designa siempre algo que puede dar o ser ocasión de alguna acción, o sea, es ocasión, evento, acontecimiento”.¹²³ En cuanto “palabra-cosa”, puede llegar a radicalizar la metáfora hasta convertirla en una hipótesis de las virtudes y atributos divinos, una aparición histórico-religiosa, una experiencia de mitologización, de objetividad y de dotación de vida a conceptos abstractos.¹²⁴

En este sentido, para los profetas bíblicos, la palabra de Dios era una realidad tan material que ellos la devoraban, la observaban cayendo como si fuera un meteoro, como la lluvia o como la nieve sobre la tierra: “El Señor, envió una palabra contra Jacob y ella cayó en Israel”,¹²⁵ “así como bajan la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá sin regar primero la tierra y fecundarla, [...] así será la palabra que saldrá de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará lo que me agrade”.¹²⁶ Lo que puede parecer una duplicidad semántica se desvanece si recordamos que, tanto en el caso del guaraní como en el caso del hebreo, la función ontológica y la función comunicativa del lenguaje deben ser comprendidas dentro de una óptica del mundo que no opone lo material a lo espiritual, lo concreto a lo abstracto.¹²⁷ Como la ciencia de la religión y algunas teologías vienen demostrando, las experiencias trascendentes también surgen de la realidad e integran lo natural a lo sobrenatural, la verdad al significado, lo temporal a lo eterno.

1.3.4 Palabra para ser vista y oída

Esta palabra ejemplar se manifiesta en el mito, considerado la experiencia más originaria de la realidad.¹²⁸ Entre los guaraní el mito aparece en rezos, himnos y relatos aprendidos de líderes religiosos que, en el pasado, pueden haber participado mística y excepcionalmente de la palabra en un acto de contemplación. Así que, el “decir” como eslabón entre lo divino y lo humano, no excluye facultades como el “ver” y el “soñar” del ámbito de las experiencias espirituales.¹²⁹

Oír, *hendu*, y ver *hecha*, originan, para los guaraní, dos formas cualitativamente distintas de percibir la palabra. *Ohendúva* son aquellas personas que escucharon la palabra de la boca de otras personas a las cuales reconocieron como sus maestros. *Ohecháva* son aquellas personas que vieron la palabra, que no la aprendieron de alguien sino que la recibieron por inspiración, a veces en sueños. La primera experiencia de palabra es mediada, condicionada; la segunda es directa, incondicionada. Estas formas de aprendizaje fundan dos tipos de experiencias y de liderazgos espirituales. Para los guaraní, en verdad, todas las personas son portadoras, en mayor o menor grado, de las cualidades necesarias para convertirse en líderes espirituales. La mayoría desarrolla esas cualidades en el ámbito del oír; ellos son los *ohendúva*. Otros pocos se someten a ejercicios espirituales que les ayudan a desarrollar-

se de tal forma en la palabra, hasta llegar al punto de poder contemplarla: son los *ohecháva*.¹³⁰

La experiencia humana de poder “oír” y “ver” la palabra divina es posible por el hecho de que el fundamento del lenguaje humano es la propia sustancia de la divinidad, porción de la sabiduría creadora.¹³¹ La palabra es la justa medida para los mortales y los inmortales.¹³² *Ay-vu* es sustancia simultánea de lo divino y lo humano. Y por poder vivir sólo conforme su propia sustancia los seres humanos no tienen otra alternativa que la de fortalecer la relación original que los sujeta a la divinidad y los atrae hacia ella,¹³³ en una sujeción hipostática semejante a lo preunciado en 1Cor 15.28, “entonces el propio Hijo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos”.

En la evaluación de Pierre Clastre, el íntimo parentesco entre el ser humano y su lenguaje parece subsistir tan sólo en la humanidad primitiva. Para este autor, esto significa que “el discurso ingenuo de los salvajes” nos obliga a considerar lo que solamente poetas y pensadores aún no han olvidado, que el lenguaje no es un simple instrumento, sino que los humanos pueden caminar con él, y que “el Occidente moderno pierde el sentido de su valor por el exceso de uso a que le somete”. Entre los civilizados el lenguaje se hace exterior; pero las culturas primitivas, “más preocupadas de celebrar el lenguaje que de servirse de él, supieron mantener con él esa relación *interior* que ya es, en sí misma, un poema natural en que se fundamenta el valor de las palabras”. No es una agresión al lenguaje, es, al contrario, un abrigo que lo protege.¹³⁴ En este sentido, el canto de algunos “salvajes”, aclara el autor, es en verdad un canto general, “en él es despertado el sueño universal de ya no ser más lo que somos”. Ya que este sueño es realizable tan sólo en el espacio del lenguaje, es el triunfo de la palabra. “Sólo ésta puede realizar la doble misión de reunir a las personas y de quebrar los brazos que las unen”; ella se convierte en el *más allá*, palabras dichas por lo que *valen*, la tierra natal de los dioses.¹³⁵

1.3.5 La palabra indígena y el cristianismo

No faltó quien afirmara que el arte de la palabra no es originariamente indígena. Branislava Susnik, por ejemplo, aunque reconozca en “la palabra-dicción-rezo” una forma de desahogo psico-emocional de los guaraní, la considera un elemento tardío en su religión. Introdu-

cida por el cristianismo, ella habría conseguido sobreponerse al sentir tradicional de la danza, hasta convertirla en canto religioso.¹³⁶ Aunque no sea de fundamental importancia determinar el origen de ese arte entre los guaraní, presento a continuación algunos datos que permiten revisar el palnteamiento expuesto por Susnik.

En el espíritu pos-tridentino que marcó la catequesis del siglo XVII y la misión en las Américas, es obvio que los misioneros no fueron incentivadores de la palabra entre los indios, sino sus catequistas. El lenguaje cristiano en guaraní se limitó a traducir al idioma indígena las formulaciones clásicas de la doctrina y piedad cristianas. Conceptos como Dios, Trinidad y Encarnación fueron traducidos a la lengua guaraní, ignorando lo que la palabra en sí constituía para el grupo. Por otro lado, debe tomarse en cuenta que la elocuencia era una de las condiciones para ejercer el liderazgo entre los guaraní y los tupi y que, ya en el comienzo de la actividad misionera,¹³⁷ muchos líderes indígenas parodiaban el mensaje cristiano.¹³⁸

Al considerar en sus léxicos el término “palabra”, Antonio Ruiz de Montoya presentó varios ejemplos, de los cuales solamente *ñemo-ñe’ẽ* (consejo) y *ñe’ẽ marāngatu* (buena palabra, religión, rogar) pueden ser asociados con el universo semántico cristiano. Las demás expresiones registradas por este autor muestran una capacidad expresiva singular del término “palabra” dentro del imaginario guaraní, independiente del mundo cristiano. Veamos algunos ejemplos. “Buscar la palabra” es para ellos “lanzar la palabra al frente”; “reflexionar antes de hablar” es “lanzar la palabra delante de sí”; “hablar con ternura” o “poner afecto en lo que se dice” es “vestir las palabras”; “ser mudo” o “callar” es “comer las palabras”; “palabra dura” es “la palabra que se traba en la garganta”; “aturdir con palabras” es “dejar al otro perdido”; “mentira” es “palabra gorda”; “respuesta” es “la palabra que encara”.¹³⁹

Ya en el período del establecimiento de las reducciones, en la obra del padre Nicolás Restivo, predominan sentencias religiosas del ámbito cristiano para ilustrar el uso del término “palabra” en guaraní. En forma similar, el sermonario del indio guaraní Nicolás Yapuguay (1953) corrobora la idea de que las reducciones no fueron cunas del arte de la palabra entre los guaraní, por lo menos como lo conocemos hoy, sino lugares donde lo cristiano encubrió lo indígena.¹⁴⁰

La poesía guaraní actual muestra la capacidad polisémica del término “palabra” para los indígenas. En los cantos kaiová “la palabra tie-

ne cama”, “se convierte en una flor”, “es nueva, primordial y recíproca”; “ella se asienta en las personas”. Cuando es palabra enfurecida o candente, “ella destruye”; cuando es fría, “trae calma y paz”; cuando se apaga, “la persona muere”. De una forma similar, para nombrar ciertos objetos, los guaraní hacen uso de metáforas. Así, el humo del tabaco es “bruma mortal”, la pipa es “el esqueleto de la bruma”, la flecha es “la flor del arco” y la plantación es comparada a dedos que afloran (emergen a la superficie de la tierra). “Aquí la metáfora no es una forma de decir que disfraza el sentido de las cosas; es la única forma de decir, en verdad, lo que las cosas son”.¹⁴¹

Como se verá mejor en el capítulo IV, en las religiones de los grupos tupi-guaraní, la palabra es generadora. La esposa de *Karusakaive*, héroe mítico *munduruku*, concibe a su hijo sin relaciones sexuales, sólo por intermedio de la palabra.¹⁴² Entre los uitoto, *Moma* se origina sin padre ni madre y fue creado por fórmulas mágico-religiosas. Su nombre es *Nainuema*, objeto aparente, imagen de la realidad. Todo lo creado deriva de esta “sustancia” imaginaria, *naino*.¹⁴³ Así mismo para los mbyá y los kaiová en los seres humanos y en todo el universo pulsa la palabra divina, que es fundamento de todo decir y de toda forma de ser, *ayvu rapyta*. Partiendo de esto, Cadogan llega a la teoría de la encarnación y la concepción (*pyrõ ñe’êng*) de la muerte y la resurrección (*kangûe kue ambo-e-te-ry jevy*) del grupo.¹⁴⁴ Según el mismo autor, tanto para los aché-guajakí como para los guaraní los términos “cuerpo” (*tete, ete*) y “nombre” (*téra, téry*) – y por tanto “palabra” – tienen la misma procedencia etimológica,¹⁴⁵ lo cual se opone radicalmente a la asociación “cuerpo”- “pecado”, registrado en los textos de doctrina cristiana.¹⁴⁶

Para cerrar este capítulo, y retomando los conceptos de identidad y cultura referidos anteriormente, cabe reiterar que los grupos guaraní sintetizan en el ámbito de su religión las experiencias que les ayudan a reorganizar y resignificar su bagaje cultural. Así ellos se convencer de que siguen siendo los mismos. Con ello no se tiene en mente un panorama histórico-antropológico “original” en el cual habría sido preservado, hasta hoy, un conjunto cultural heredado de sus antepasados. Aunque el trabajo insista en la persistencia guaraní, no lo hace sin ponderar el significado de la interferencia cristiana-europea en el habitat indígena. Los grupos guaraní asimilaron elementos culturales nuevos, recrearon su propia forma de ser, que naturalmente también

era posibilidad de ser. Pero, contrariamente a lo que muchas veces se quiere dar a entender, este proceso no fue tranquilo ni libre de conflictos. De los principales momentos de las revueltas proféticas en esa etapa de la historia guaraní me ocupo en el próximo capítulo.

Notas

- 1 Monteiro, 1992, p. 475.
- 2 En el ámbito de la colonización española las lenguas generales fueron objeto de decisión conciliar. Así, el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) ordena que a los indígenas les sean enseñadas las plegarias y el catecismo en su propia lengua: el *náhuatl* en México; el *quichua* en Perú; el *guaraní* en Brasil y en Paraguay, hasta Santa Cruz de la Sierra (Tovar & Larrucea de Tovar, 1984, p. 191).
- 3 Ruiz de Montoya, 1876c, A los padres religiosos. Pero en otras páginas Montoya recomienda a sus compañeros que pongan atención a las diferencias dialectales entre los guaraní reducidos.
- 4 Dietrich, 1995, p. 290. Los brasileños, empero, buscaron el lado indígena de su origen precisamente en los grupos tupi ya exterminados o a punto de ser exterminados. Ejemplos de esta mentalidad son el cuadro "Moema", de Victor Meirelles (1862), y el cuadro "El último Tamoio", de Rodolfo Amoedo (1883). Mientras los indios vivos de las otras regiones, por esa época, seguían siendo capturados y vendidos como esclavos o sacados de su territorios y concentrados en aldeas, estos cuadros presentan un mito de origen del Brasil independiente (Carneiro de Cunha, 1992, p. 135-140).
- 5 Ruiz de Montoya, 1996, p. 93.
- 6 Ruiz de Montoya, 1876c, *A los Padres religiosos*.
- 7 Ap. Dietrich, 1995, p. 290.
- 8 Según Melià, la propuesta es infundada tanto histórica como lingüísticamente (1993, p. 47).
- 9 Varnhagen, 1876, p. xi.
- 10 Ap. Dietrich, 1995, p. 290.
- 11 Dietrich, 1977, p. 246.
- 12 Von den Steinen, 1942, p. 342.
- 13 Edelweiss, 1947, p. 8.
- 14 Verificar la síntesis de Noelli, 1993, p. 23s.
- 15 Para ese autor el criterio principal en el estudio de las lenguas tupi y guaraní ya no era la clasificación geográfica, sino la incorporación del análisis lingüístico (Guérios, 1935, p. 3; Noelli, 1993, p. 26-27).
- 16 Rodrigues, 1964, p. 99-104; 1958, p. 231-234.
- 17 Rodrigues, 1986, p. 41s. El autor destaca, por otro lado, el hecho de que las lenguas provenientes del tronco tupi se sitúan exclusivamente en territorio brasileño. Ver también Dietrich, 1977, p. 245-247; 2001, p. 51.
- 18 Dietrich, 2001, p. 51s.

- 19 Según los cálculos aceptados por Wolf Dietrich, el porcentaje sube a más del 90%.
- 20 Rodrigues, 1986, p. 34.
- 21 Gran parte de los estudios sobre estos grupos, sin embargo, no aprovecharon las fuentes lingüísticas disponibles sobre los mismos. Prescínlese así de lo que según Aryon Rodrigues es la única fuente que refleja la visión de mundo desarrollada por un pueblo en su lengua y de la única puerta de acceso al conocimiento pleno de esta visión de mundo que se expresa sólo en la lengua (Rodrigues, 1986, p. 27). Destacando la importancia de los léxicos sobre el guaraní antiguo, Bartolomeu Melià considera que en ellos está implícita “la mejor etnografía guaraní, como ‘dirían’ ellos mismos dentro de su lengua, lugar privilegiado en que se expresa la cultura de un pueblo” (Melià, 1988 a, p. 95).
- 22 Dietrich, 1995, p. 287-289.
- 23 En Brasil sobrevive una variación de esta lengua con el nombre de *ñe'ẽngatu*, en el Amazonas, pero sin la importancia que tuvo en el pasado. En Paraguay, ya desde el siglo XVII, se desarrolló una variación del guaraní antiguo, que se caracteriza “por un fuerte sustrato latino-hispánico, debido al trabajo de reforma que los jesuitas realizaron sobre la lengua y al uso que hoy se hace de ésta para expresar conceptos totalmente ajenos a la cultura indígena” (Dietrich, 1977, p. 247).
- 24 Verifíquense al respecto los datos presentados en la introducción de esta obra.
- 25 Schmitz, 1981, p. 187.
- 26 Schmitz, 1981, p. 187.
- 27 Schmitz, 1981, p. 11-13.
- 28 Agradezco a Francisco Noelli y a Jorge Eremites por los comentarios sobre esta parte de la obra.
- 29 Instrumento de hojas de palmera. Cesto tubular extensible que servía para prensar la pulpa de yuca (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 382).
- 30 Ap. Noelli, 1993, p. 209.
- 31 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 19, 24, 110, 205.
- 32 Noelli, 1994, p. 159-237.
- 33 Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 233, 235, 282.
- 34 Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 227, 234, 242, 264, 273, 363; 1876aII, p. 55, 75, 118, 142, 156, 210, 226.
- 35 Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 272; 1876aII, p. 209, 226.
- 36 Schmitz, 1981, p. 188.
- 37 Noelli, 1993, p. 12.
- 38 Cabe observar que a la aparente homogeneidad cultural en el tiempo y en el espacio registrada por la arqueología y a la supuesta unidad lingüística se contraponen una intensa fragmentación político-territorial de los guaraní históricos, según las crónicas de los conquistadores. La pregunta es si estarían desarrollándose, en la época de los primeros contactos con los europeos, transformaciones políticas y sociales con el surgimiento de nuevos jefes, cuyo prestigio hubiera chocado con el de los antiguos líderes, como sugieren Hélène Clastres (1978, p. 45-60) y Pierre Clastres (1981, p. 102).

- 39 Brochado, 1982, p. 137.
- 40 Godelier, 1981, p. 40-42.
- 41 Cortesão I, 1951, p. 166-167.
- 42 Melià, 1989, p. 337.
- 43 Según Anexo III.
- 44 Schmidl, 1944, p. 54; Cabeza de Vaca, 1971, p. 115, 121.
- 45 Aunque las cantidades indicadas por el autor respecto de las variedades existentes de cada forma de cultivar precisan ser verificadas, la parte de su disertación que trata del manejo agroforestal, la recolección de plantas alimenticias y la obtención de alimentos de origen animal, es una valiosa contribución para la etno-historia guaraní (Noelli, 1993, p. 263-373; 1994, p. 17-20).
- 46 Melià, 1987b, p. 2.
- 47 Estos fueron aprovechados, por ejemplo, por Cabeza de Vaca, que desembarcó en la costa de Santa Catalina y, recorriendo el camino guaraní, llegó por tierra a Asunción.
- 48 *Cartas Anuas 1932-34*, 1984, p. 110; según el Anexo IV.
- 49 Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 2.
- 50 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 376.
- 51 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 158.
- 52 Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 105.
- 53 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 376.
- 54 Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 192.
- 55 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 163.
- 56 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 164.
- 57 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 263.
- 58 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 205. Entre los *-guára* o lugares de procedencia mencionados en el tiempo de la conquista, constan nombres de ríos o de caciques: cario, carijó, tobatín, guarambaré, itatín, parayguá, uruguayguá, tape, guayrá, arechané, caaró, tarumá, chiriguano y chadul o guaraní de las islas (Melià et al., 1987, índice temático, y Susnik, 1982, p. 32-35 con variaciones). Sobre los controvertidos usos del término, consúltase el trabajo de Maria Cristina dos Santos (Gadelha, 1999, p. 210s).
- 59 Melià, 1988a, p. 18; Monteiro, 1992, p. 481.
- 60 Cortesão I, 1951, p. 163. Es probable, sin embargo, que relatos como éstos se restrinjan a los cario. En otros grupos guaraní parece haber sido la guerra la primera forma de contacto con los conquistadores. En estos casos los europeos habrían tomado a mujeres indígenas no como símbolo de amistad, sino como señal de sumisión de los nativos a los conquistadores.
- 61 Cortesão I, 1951, p. 163.
- 62 Gandia, 1939, p. 347.
- 63 Entre estas discrepancias figura el malentendido de las alianzas. Ya que los indígenas contaban con los españoles como aliados en el combate contra enemigos tradicionales, o como nuevos héroes-civilizadores que iban a cuidar su parentesco, los europeos crearon instituciones que “apuntaban a maximizar la ex-

- plotación de la mano de obra nativa” poniendo bajo amenaza la libertad y la identidad de los guaraní (Monteiro, 1992, p. 483).
- 64 Así fueron denominados los lugares donde los indígenas fueron agrupados bajo el liderazgo de misioneros cristianos que decían ser sus evangelizadores, protectores y civilizadores. Ver Nota sobre el tema, en el capítulo II.
- 65 Monteiro, 1992, p. 487.
- 66 Mientras que los jesuitas de Paraguay desde el inicio de su misión tomaron posición, en base a las leyes existentes, a favor de los indígenas y, por tanto, contra la práctica de los colonizadores, los jesuitas de Brasil necesitaron un siglo para arrepentirse de su papel de “seductores de indígenas para los colonos”. Por su papel de diplomáticos pacificadores de los indígenas en esta primera fase de su misión, no se puede dejar de registrar el hecho de que los jesuitas en Brasil fueron uno de los principales factores de exterminio indígena. Solamente cuando ya toda la costa estaba despoblada ellos empezaron a intentar una reconstrucción de la vida social de los indígenas (Ribeiro, 1998, p. 55-56).
- 67 Cortesão II, 1952, p. 55, 102, 105, 193, 204, 206, 292.
- 68 Sánchez Labrador I, 1910, p. 16.
- 69 Gadelha, 1988, p. 74-75.
- 70 Estudiando la entrada “montaraz” podrá verificarse la expresión en su forma abreviada: *ka’ayguára*, *ka’apeguára* (Ruiz de Montoya, 1867aII, p. 99).
- 71 Aguire II, 1950, p. 37, apud Melià et al., 1987, p. 30.
- 72 Susnik, 1965, p. 200.
- 73 Melià & Grünberg, 1976, p. 175.
- 74 Melià & Grünberg, 1976, p. 177-179.
- 75 Cortesão II, 1952, p. 33-34.
- 76 Cortesão III, 1969, p. 284-286.
- 77 Ap. Melià & Grünberg, 1976, p. 172.
- 78 Melià et al., 1987, índice temático.
- 79 Los datos se basan, para el caso de los ñandeva y de los chiriguano, en una proyección sobre las cifras publicadas en *Aconteceu*, 1984, p. 198-300; para los kaiová, en *Povos Indígenas no Brasil*, 2000, p. 11 y, para los mbyá, en *Povos Indígenas no Brasil*, 2000, p. 11 y en Fogel, 1998, p. 135. La localización de estos grupos puede ser consultada en el Anexo V.
- 80 Melià, 1989, p. 298.
- 81 Consultar respecto a la situación en Mato Grosso do Sul la disertación de Antonio Brand (1993).
- 82 Burri, 1993, p. 28.
- 83 Garlet, 1997, p. 41.
- 84 El mismo destino tuvieron los kaiová del Mato Grosso do Sul. El Decreto N. 8799 del 9 de diciembre de 1882 concedió a Thomas Laranjeiras y a la “Companhia Herba-Mate Laranjeiras” licencia para explotar la yerba mate, afectando buena parte de las aldeas kaiová de aquella región (Silva, 1982, p. 16s; Chammorro, 1995, p. 41s).
- 85 Consultar al respecto Garlet, 1997.
- 86 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 241, 1876aII, p. 111.

- 87 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 258, 1876aII, p. 111.
- 88 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 242.
- 89 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 258.
- 90 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 376.
- 91 Vinculación con otros en forma general (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 72), con sus vecinos y con los forasteros (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 136, II, p. 133), con los enemigos (1876aI, p. 133, 134; 1876aII, p. 263) y con los indígenas considerados salvajes (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 338, Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 185).
- 92 Los lugares donde los guaraní viven en pequeñas reservas rodeadas por ciudades o incluso como “desaldeados” en las ciudades, la conciencia del *oréva* tiende a restringirse al ámbito de una familia extensa, que muchas veces no reside en el mismo local.
- 93 Fernandes, 1975, p. 38.
- 94 Melià, 1997, p. 36.
- 95 Carneiro da Cunha, 1987, p. 107.
- 96 Brandão, 1986, p. 155.
- 97 Novaes, 1993, p. 24, 25.
- 98 Novaes, 1993, p. 41.
- 99 Novaes, 1993, p. 40.
- 100 Novaes, 1999, p. 238.
- 101 Monteiro, 1992, p. 475.
- 102 Carneiro da Cunha, 1987, p. 99.
- 103 Carneiro da Cunha, 1987, p. 101, 116.
- 104 No debe ser difícil comprender por qué no escogieron la guerra. En este sentido, en cuanto a los distintos énfasis en los estudios sobre los tupi de la costa y los guaraní, Monteiro indica dos motivos principales: el acercamiento de los autores – que identifican “guerra” con los tupi y “religión” con los guaraní – y la proyección etnográfica. Según él, como la guerra dejó de existir entre los guaraní hace mucho tiempo, se proyecta sobre esos grupos del pasado el fervor religioso de los guaraní modernos. En el caso de los tupinambá, como ellos desaparecieron con la guerra ya en los siglos XVI y XVII, no hay que alejarse del ámbito etnográfico para el pasado (Monteiro, 1992, p. 481).
- 105 Susnik, 1983, p. 131.
- 106 El hecho acontecía en gran escala. A tal punto que un oficial del Santo Oficio se refirió al Paraguay como “el paraíso de Mahoma”. En 1550, trece años después de la fundación de Asunción, ya había tres mil niños mestizos en la ciudad.
- 107 Monteiro, 1992, p. 496.
- 108 Según los cálculos aceptados por Silvia M. Schmuziger Carvalho, en esa guerra dos tercios de la población paraguaya fue exterminada. Murieron 606 mil personas de un total de 800 mil habitantes. De los 194 mil sobrevivientes, 180 mil eran mujeres. De los 14 mil sobrevivientes masculinos, 9,800 tenían menos de diez años, 2,100 menos de veinte y 2,100 más de veinte (Carvalho, 1992, p. 470).
- 109 Ribeiro, 1998, p. 414.

- 110 Orlandi, 1990, p. 58.
111 Cadogan, 1950b, p. 235.
112 Cadogan, 1962, p. 59.
113 Cadogan, 1959, p. 19.
114 Douglas I, 1979, p. 63.
115 Cadogan, 1959, p. 19, 21.
116 Clastres, P., 1990, p. 57-58.
117 Clastres, H., 1978, p. 88-89.
118 Clastres, P., 1978, p. 87.
119 Viveiros de Castro, 1987, p. xxxi.
120 Melià, 1989, p. 309.
121 Clastres, P., 1978, p. 230.
122 Jenni & Westermann I, 1978, col. 614.
123 Jenni & Westermann I, 1978, col. 620-621.
124 Jenni & Westermann I, 1978, col. 626.
125 Is 9.8.
126 Is 55.10-11.
127 Eliade, 1972; Sahlin, 1970, p. 28.
128 Eliade, 1972; Heidegger, 1997, Ricoeur, 1975, 1978.
129 Entre los mbyá se constata un énfasis en el “ver” y en la inspiración onírica de la palabra; ya entre los kaiová y los ñandeva, la experiencia de la palabra está más en el ámbito del “oír”.
130 Chamorro, 1995, p. 57s.
131 Cadogan, 1959, p. 19.
132 Clastres, H., 1978, p. 88-89.
133 Clastres, P., 1990, p. 27.
134 Clastres, P., 1978, p. 88.
135 Clastres, P., 1978, p. 88.
136 Susnik, 1981, p. 146, 149; 1984-85, p. 83.
137 Ruiz de Montoya, 1892, p. 234, 271.
138 Lozano III, 1873, p. 212.
139 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 246-249.
140 Melià, 1988a, p. 259.
141 Clastres, H., 1978, p. 87.
142 Zerries, 1964, p. 42.
143 Zerries, 1964, p. 45-46.
144 Cadogan, 1950b, p. 237, 243; 1959, p. 23-25.
145 Cadogan, 1965, p. 6.
146 Restivo, 1892, p. 74.

Capítulo 2

LA PALABRA OLVIDADA

La profecía guaraní contra la misión cristiana

Contrario a lo que generalmente se presenta en la histografía del Río de la Plata, el período colonial está lleno de descontentos y movimientos de resistencia, especialmente después de la institución de las *encomiendas*,¹ en 1556. De todas partes surgieron hombres, mujeres y hasta niños que desestabilizaron la colonia hablando “en nombre de Dios”, lo cual, según la carta del clérigo Martín González, habría ocurrido porque los indígenas veían que no había fin para sus sufrimientos.²

En este contexto, el gobernador de Paraguay, Hernando Arias de Saavedra, comprendió que, si la espada estaba fracasando, la cruz podría salvar a la colonia. De modo que, renunciando a los medios militares, propuso el envío de misioneros que redujeran a los “salvajes” por medio de la predicación religiosa.³ Para lograr sus objetivos, una de las intervenciones de los franciscanos, desde 1580, fue sustituir los cantos que, según pensaban los padres, caracterizaban la religión de los guaraní.⁴ Menos de treinta años después los jesuitas también entendieron que ésta era su misión.

Los conflictos irrumpidos durante el proceso de conquista espiritual – realizado primero de forma itinerante⁵ y después por reducción⁶ – dieron origen a un fuerte discurso reivindicatorio del lado indígena. En estos discursos quedaron registrados lo que podemos llamar pro-diálogos o intenciones de un diálogo que hasta hoy aún no se ha dado.

Contra el monólogo de la predicación cristiana, que suponía que no había sujetos del otro lado de la cruz, los indígenas se levantaron con sus cantos, sus profecías y sus críticas a la misión, afirmándose como sujetos de vida religiosa. Incluso, registrados por el conquistador, tales discursos revelan el otro, silenciado por la prepotencia de una religión y de una cultura que se concebían a sí mismas como universales.

Es con estos registros que yo trabajo en este capítulo, donde quiero en primer lugar mostrar la manera en que los líderes guaraní, en los siglos XVI y XVII, contradijeron a los misioneros cristianos y, en segundo lugar, considerar la pregunta que los pro-diálogos contenidos en el discurso indígena hacen al cristianismo, que hoy enfrenta la urgente necesidad de hacer una nueva evaluación de sus definiciones y prácticas teológicas.

Son muchos los documentos en los cuales los sacerdotes registraron que los indígenas eran “de buena disposición para el evangelio”. Pero, en vista de las intenciones de este trabajo, me ocuparé de los movimientos de carácter religioso a través de los cuales algunos indígenas, que tenían una “mala voluntad” para con el Evangelio” y que eran considerados “enemigos capitales de los ministros evangélicos”, según consta en las cartas del Padre Cardiel,⁸ hicieron frente a la misión cristiana. Entre 1545 y 1660, según la estimación de Dayse Rípodas Ardanaz, estos indígenas fueron protagonistas de por lo menos veinticuatro movimientos⁹ de rebeldía de carácter religioso, la mayoría de los cuales se dirigía contra los misioneros y contra el cristianismo.

2.1 Líderes guaraní y virtudes chamánicas de los misioneros

Cronistas de la conquista, como el Padre Lozano, atestiguan que los guaraní estaban gobernados por caciques y hechiceros o magos.¹⁰ Los etnólogos actuales también son relativamente unánimes en cuanto a la existencia de dos tipos o conceptos de liderazgo, uno civil y otro religioso, en la organización social de los guaraní.

Hay dos nociones de jefatura en lucha virtual: la religiosa, de fondo esencialmente carismático, [...] y la civil, en manos del capitán, caudillo más o menos despótico de toda la aldea.¹¹

Los Chiriguano organizan su aldea alrededor de un jefe, capitán o *mburuvixa*, elegido entre los mejores hombres de la aldea [...]. El *mburuvicha* de cada rancho es el coordinador de las acciones en ese dominio, él calma el ambiente, nivela la palabra. Además de esta autoridad, la comunidad cuenta con otra igualmente importante, la del chamán o *ipaje*.¹²

Había dos tipos de jefes entre los guaraní. Uno de ellos ejercía su poder principalmente en virtud de las relaciones de parentesco [...] (como)

padre del linaje. Por otra parte, había ‘jefes-chamanes’ que [...] suplantaron con frecuencia a los jefes hereditarios, mediante la demostración de poderes mágicos excepcionales.¹³

El líder civil (*pa’i*) era padre de un linaje o de la familia extensa y llegó a la historia siendo designado con el término *arawak* “cacique”. Por su parte, el líder religioso (*karai*) – referido en las crónicas como hechicero, mago y chupador,¹⁴ entre otros nombres – fue denominado por los etnólogos como *chamán*.¹⁵

En general, los misioneros, especialmente los jesuitas, se llevaron muy bien con los *pa’i* y muy mal con los *karai*. Los *pa’i* proporcionaban gente y mano de obra para las reducciones y ponían a disposición de los padres sus conocimientos topográficos y su condición de padres de parentela. Sin su colaboración las reducciones se hubieran hecho imposibles de llevar, como bien lo observó Ítala Becker.

Eran cada vez millares de personas, que se movían por cientos de kilómetros, en fuga precipitada con familias y bienes, para instalarse en una tierra virgen desconocida. ¡Qué hubiera sido de esas poblaciones sin sus caciques! Los misioneros por sí solos muy difícilmente hubieran podido llevar a cabo bien esta tarea.¹⁶

En el terreno espiritual, sin embargo, los misioneros intentaban eliminar cualquier vestigio de poder indígena.¹⁷ Los *karai* eran líderes carismáticos, muchas veces itinerantes, que actuaban sobre todo en períodos de crisis. Eran ellos, como conciencia crítica del grupo, quienes percibían el mal en la tierra y luchaban contra éste. Ellos resistían contra los desafíos insolubles de la vida, como seguramente les pareció ser la primera fase de la misión cristiana. Ya los *pa’i* representaban un liderazgo que se destacaba en las cuestiones civiles y militares. Como buenos diplomáticos, se dejaron reducir con sus familias cuando, entre los ataques de *bandeirantes* y *encomenderos*, se dieron cuenta de que las reducciones eran el lugar menos malo que les quedaba.

Sin embargo, según la coyuntura, se reconocía el poder de un cacique sobre el de otros. Este cacique principal tenía el deber de promover la solidaridad entre las distintas familias y de abrir la conciencia exclusiva (*oréva*, “nosotros” que excluye a la segunda persona) a la inclusiva (*ñandéva*, “nosotros” que incluye a la segunda persona), de modo que toda una unidad socio-regional pudiera enfrentar unida determi-

nados problemas que afectaban la vida de las comunidades. Como en el ámbito de competencia civil, en tiempos de crisis se reconocía también la autoridad de un *karai* extraordinario que, por su carisma, se convertía en un *karai* de los *karai*. Éste tenía paso libre en los poblados y su benevolencia era disputada por los *pa'i* de toda la región. De manera privilegiada ese *karai* era el dueño de la palabra, por lo que podía afirmarse en la región como un enviado a hablar. Con el poder de sus discursos conseguía la adhesión de varias familias extensas a sus convocatorias festivo-ceremoniales. Estas familias eran impulsadas a abandonar la tierra cansada y a buscar una tierra buena, virgen. En este sentido el *karai* también transformaba la conciencia del grupo del exclusivo *oréva* al inclusivo *ñandéva*.

Conviene recordar, sin embargo, que algunas veces una única persona podía acumular las virtudes de *pa'i* y de *karai*¹⁸ y que, normalmente, un *pa'i* necesitaba un mínimo de virtud chamánica para ser respetado, cuidar terapéuticamente a la gran familia y mantenerla unida. En otras palabras, no le bastaba tener una fuerza de convocatoria sino también una fuerza invocatoria. Lo que de cierta forma está de acuerdo con las síntesis etnológicas sobre las sociedades tribales, en el sentido de que en ellas la economía, la política y la religiosidad no están organizadas separadamente.¹⁹

Volviendo al papel desestabilizador que tuvo el discurso religioso indígena conviene resaltar que muchos *karai* tuvieron un notable poder de movilización contra la colonia y la misión, tanto en el ámbito de las unidades familiares como en el de las unidades socio-regionales. Sus discursos incitaban a la resistencia, llegaron a desestabilizar la colonia y dificultar la vida de los misioneros. Los *karai* profetizaron contra la colonia, por la amenaza que sus instituciones representaban para las costumbres indígenas.

Fue el caso de los *itatín*, de los *paraná* y de los *guarambaré*, que se liberaron de los españoles y de los *cario* que abandonaron Asunción y huyeron a las selvas lejanas. En esa ocasión, los españoles, sitiados en Asunción, perdieron el control de una buena parte de Paraguay y, con eso, la esperanza de enriquecerse.²⁰ Cuanto más los europeos aumentaban la explotación y corrompían las instituciones del *yanaconato*²¹ y de la *encomienda*, más se intensificaba la resistencia guaraní.

Se puede decir que, si no hubiera sido por la intervención religiosa de los franciscanos, primeramente, y de los jesuitas más tarde, el

colonialismo en Río de la Plata hubiera tomado otros rumbos, si es que no hubiese sucumbido. Fue la cruz de los sacerdotes, con las armas de los colonos en la retaguardia, la que llegó a apaciguar los ánimos de los indios.

La reacción de los guaraní ante sus “reductores” parece paradójica. Con los franciscanos, que fueron encargados de desbaratar la resistencia indígena frente a las *encomiendas*, se dio una adhesión por el carisma, o sea, una identificación directa de los misioneros con los chamanes indígenas.²² Ya el acercamiento entre los jesuitas y los grupos guaraní estuvo minado de conflictos, a pesar de que los hijos de Loyola lucharon contra las *encomiendas* y los *encomenderos*, contra los *bandeirantes*²³ y contra toda forma de esclavización de los grupos indígenas.

Este trabajo pretende demostrar que todos los movimientos de liberación posteriores a las reducciones tuvieron como núcleo revelador una profecía indígena contra el misionero “reductor”, ya que éste personificaba la amenaza que pesaba sobre los grupos guaraní, en los lugares donde la colonia y el colonizador “seglar” tenían poca influencia. Los profetas interpretaron el peligro de su tiempo y reaccionaron contra él.

2.2 De cómo los líderes indígenas contradijeron la predicación cristiana

La “contradicción” es un elemento común en los levantamientos indígenas comentados en este capítulo. Ella es el acto de hablar o actuar a través del cual los líderes indígenas afirmaban lo contrario de lo que les era enseñado por los cristianos; es el acto por el cual los líderes negaban lo que los misioneros afirmaban ser verdad indiscutible. Contradecir es decir lo contrario, es oponerse a otro a través de la palabra, es intentar – a través de esta palabra que opone – destruir al otro sujeto en el campo del lenguaje, disputar o disfrutar con él la función de ser sujeto. Enumerando estos levantamientos intento brindar una visión de conjunto de este género de resistencia entre los guaraní.

2.2.1 Los primeros enfrentamientos

Los enfrentamientos de esta fase suceden en el ámbito de la colonización liderada por autoridades “seglares”, donde los religiosos te-

nían una presencia menos autónoma y/o más esporádica, en oposición a la colonización liderada exclusivamente por religiosos, como fue el caso de los jesuitas, en cuyas reducciones los indígenas tuvieron una convivencia larga y sistemática con la religión cristiana y con sus representantes.

2.2.1.1 *Entigura y el contrabautismo*

En 1545, lejos de Asunción, el chamán *Entigura*, procedente de la costa brasileña, con un grupo de indígenas, cantaba y decía que “hacía cristianos” con la práctica del contrabautismo.²⁴ Este rito, bastante difundido, consistía en una refutación del bautismo celebrado por los misioneros. Era una negación por imitación, que porcuraba contrarrestar los efectos y atributos del bautismo cristiano. Como los guaraní practicaban – probablemente ya antes de ser gobernados por misioneros – un rito semejante, el de poner nombre a los niños y a las niñas, no es extraño que hayan sido particularmente sensibles al bautismo cristiano.

2.2.1.2 *La predicación de un niño*

En la carta del 5 de junio de 1556, el clérigo Martín González relató de una agitación producida, probablemente, en la región de Asunción, en la cual se levantó *un niño*, que anunciaba el contrabautismo y se declaraba Dios o hijo de Dios. Según el clérigo la revuelta era consecuencia de la servidumbre a la cual estaban sometidos los indios *encomendados*. Él se mostró temeroso por la posibilidad de que se multiplicaran revueltas como aquélla.

Tenemos nueva que entre los indios se ha levantado uno, con un niño que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza: por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino como locos, de noche y de día, en otra cosa no entienden, sino en cantar y bailar, hasta que mueren de cansancio.²⁵

Esta revuelta terminó con el castigo de algunos “culpados”.

2.2.1.3 Obera, Guyraro y Guyraca y el regreso a los ritos tradicionales

En 1577 se inició una serie de rebeliones. Los guaraní-tobatín, concentrados en Yeruquisaba y Tanimbu, se sublevaron contra la autoridad de Luis Osorio Quiñones, que temporalmente sustituía al gobernador Juan de Garay. Los guaraní de Río Jejuí, *encomendados* a los moradores de los alrededores de Asunción, a su vez, volvieron a sus “costumbres idólatras profanando al santo bautismo”. Osorio Quiñones envió una tropa para enfrentar a los rebeldes.

Dando continuidad a la resistencia generalizada de aquella década, alrededor de 1579, en la región de Guarambaré, al norte de Asunción, *Obera*, cacique bautizado cristiano, lideró una serie de rebeliones contra la explotación colonial y a favor de la reanimación de los ritos tradicionales. Su historia es conocida básicamente a través de los endecasílabos de Martín Barco de Centenera (1602), poeta y sacerdote llegado a Asunción en la expedición de Juan Ortíz de Zárate, en 1575, y testigo ocular de este caso. *Obera* decía ser hijo verdadero de Dios, nacido de una virgen.

Oberá, como digo, se llamaba,
que suena resplandor en castellano:
en el Paraná grande éste habitaba,
el bautismo tenía de cristiano:
mas la fe prometida no guardaba,
que con bestial designio a Dios, tirano,
su hijo dice ser, y concebido
de virgen, y que virgen lo ha parido.²⁶

En estos versos *Obera* aparece como un predicador de la libertad:

Dejando, pues su tierra y propio asiento,
la tierra adentro vino predicando:
no queda de indio algún repartimiento,
que no siga su voz y crudo mando.
Con este impío pregón y mal descuento
la tierra se va toda levantando,
no acude ya al servicio que solía,
que libertad a todos prometía.
Mandóles que cantasen y bailasen,

de suerte que otra cosa no hacían,
 y como los pobres ya dejasen
 de sembrar y coger como solían,
 y sólo en los cantares se ocupasen,
 en los bailes de hambre se morían,
 cantándoles loores y alabanzas
 del Oberá maldito y sus pujanzas [...].²⁷

Este líder indígena estaba rodeado de muchas concubinas y ayudado por sus hijos. Uno de ellos, *Guyraro*, era su “papa” o “sumo pontífice”, cuya función era eliminar los nombres que a toda su nación habían impuesto los cristianos y poner, con un nuevo bautismo (refutación ritual), nuevos nombres, según sus antiguos ritos.²⁸ El nombre, como se verá mejor en otro capítulo, es para los guaraní, una especie de fluido vital capaz de influenciar de afuera hacia adentro, al individuo. Al quitar los nombres cristianos, *Obera* y sus ayudantes esperaban estar devolviendo a los indígenas su naturaleza original. El otro hijo, *Guyraca*, era el “emperador y rey” de *Obera* y debía castigar los delitos.

Obera y sus paisanos cantaban y danzaban día tras día. Pero no hacían solo eso: llegaron a construir una fortaleza, hicieron una gran convocatoria y sacrificaron una novilla, cuyas cenizas fueron lanzadas al viento. Con esta “supersticiosa ceremonia” querían significar que, así como la ceniza se esparcía por los aires, tenían ellos que dar fin a todos los cristianos y triunfar sobre los españoles.²⁹ En su propaganda anticolonial, *Obera* no solo agrupó a indígenas de su región sino también a cuatro mestizos, uno de los cuales era hijo de portugués, que lo siguieron y adhirieron a sus reivindicaciones proféticas.³⁰

Obera y sus seguidores fueron perseguidos y la revuelta terminó con la muerte del “rey y emperador” *Guyraca*, mientras que el líder del movimiento y su “sumo pontífice”, *Guyraro*, huyeron sin dejar rastro. A sus seguidores no les quedó otra alternativa sino volver a servir a sus *encomenderos*.³¹

En 1589, en los poblados de Acay, Tebicuary e Ybyturuzu, “cierros cantores” con sus cantos y ritos alejaban a los cristianos del servicio divino. Quien registró tales acontecimientos fue Alonso de Vera y Aragón, entonces Teniente Gobernador de Corrientes. Él escribió que los indígenas, a causa de ciertos cantores, que con sus cantos los llevaban a

celebrar algunas ceremonias y ritos, se alejaban del servicio de Dios y no iban a servir a sus *encomenderos*”.³²

2.2.2 Durante la implantación de las reducciones jesuitas³³

La experiencia de reducciones de Juli, en Perú, llevó a los misioneros jesuitas a poner las siguientes condiciones para la fundación de las reducciones entre los guaraní: (1) estudiar cuidadosamente las lenguas indígenas; (2) no fundar reducciones cerca de los pueblos de españoles, ni dentro de ellos; (3) no aceptar en las reducciones indígenas que anteriormente hayan estado bajo el cuidado espiritual de los *encomenderos*;³⁴ (4) predicar el evangelio a indígenas que no estaban sujetos a nadie; y (5) aproximarse a ellos sin soldados, como lo habían hecho en el Japón.³⁵

En las primeras décadas de este proceso, que duró siglo y medio, los levantamientos indígenas contra la misión se hicieron rutinarios. Ya en el período de la fundación de las reducciones y en la época no menos crítica de los primeros años de drásticos cambios en la forma de vida indígena, los misioneros enfrentaron varias manifestaciones chamánicas contra la predicación cristiana.

2.2.2.1 Un gran predicador de mentiras

Alrededor de 1613, cerca de la reducción de Loreto, en el Frente Misionero del Guairá,³⁶ un “ministro del demonio”, “gran predicador de mentiras”, desmentía las enseñanzas de los sacerdotes cristianos.

Andaba en misión de pueblo en pueblo, engañando a aquella pobre gente y diciendo de sí mismo que era Dios, el Creador del cielo, de la tierra y de los hombres. Afirmaba que él brindaba las lluvias y las sacaba, hacía que los años fueran fértiles, pero [...] con la condición de que no le aborrecieran.³⁷

Por orden del cacique *Maracanã*, lo amarraron a una piedra y lo tiraron al río.³⁸

2.2.2.2 Miguel de Atiguaje: vino de maíz y torta de yuca en la eucaristía.

Actuaba en el mismo frente, incluyendo la reducción de San Ignacio de Ipaumbucú, en la orilla izquierda del Río Paranapanema, el

cacique y chamán *Miguel de Atiguaje* quien, pretendiendo ser sacerdote,

Se vestía con sayo y larga capa cubierta de vistosas plumas, iba acompañado de un coro de magos, y celebraba su nefasto culto frente a la plebe, de la cual, conquistaba el afecto; por otro lado, incitaba al odio contra los misioneros.³⁹

Montoya lo consideraba un “verdadero ministro del demonio”, pero no negaba que tenía elocuencia, hecho que lo convertía en “señor de aquella gente”. Para tener mayor crédito, incluso entre los suyos, *Atiguaje* se fingía sacerdote.

Él se vestía, en su retiro, con una túnica y, adornándose con una capa de plumas vistosas y otros adornos, simulaba estar celebrando misa. Ponía sobre la mesa algunas telas y encima de éstas una torta de yuca y un vaso, muy pintado, con vino de maíz y, hablando entre dientes, hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino a la manera de los sacerdotes y, por fin, comía y bebía todo. Así, sus vasallos le veneraban como si fuera sacerdote.⁴⁰

Miguel de Atiguaje era padre de una gran familia y gozaba de mucho prestigio entre su gente. Diego de Torres, en la carta anual de 1613, se refirió al elocuente indígena diciendo que “profanó mucho a los misioneros y su doctrina, burlándose de ésta y exaltando las costumbres de los antiguos”.⁴¹ Con sus sermones llegó a perturbar y revelar los ánimos de sus vasallos contra los misioneros.

Fueron los demonios que nos trajeron a estos hombres, pues quieren, con nuevas doctrinas, privarnos de lo que es lo antiguo y de la buena manera de vivir de nuestros antepasados. Tuvieron éstos muchas mujeres, muchas criadas y libertad de escogerlas a su gusto, y ahora pretenden que nos liguemos a una sola mujer. No es justo que eso continúe así sino que se impone que los desterremos de nuestras tierras o que les quitemos la vida”. Dirigiéndose a los sacerdotes, después de pocas palabras de saludo, se convirtió en una bestia feroz y prorrumpió en gritos: “¡Ustedes no son sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio (y bien)! ¡Son, al contrario, demonios del infierno, mandados de su príncipe para nuestra perdición! ¿Qué clase de doctrina es ésta que nos trajeron? Nuestros mayores vivieron con libertad, teniendo para su bien a las mujeres que querían sin que nadie los estorbase en eso,

y con ellas vivieron y pasaron sus días con alegría. Ustedes, en cambio, quieren destruir sus tradiciones e imponernos una carga tan pesada, como la de atarnos a una sola mujer [...]. Ya no se puede aguantar la libertad de los que, en nuestras propias tierras, quieren llevarnos a vivir según su desastrosa manera de vida!⁴²

Más tarde, después de haber prometido decapitar a los misioneros, *Miguel de Atigua* se arrodilló frente a ellos y, juntándoles las manos, les imploró el perdón de Dios. Pero los jesuitas descubrieron su fingimiento. Él nunca despidió realmente a su manceba como lo dijera, [...] “siempre vivió mal, y así mismo murió”,⁴³ en la selva, “condenándose a un destierro voluntario y a la pérdida de su autoridad, murió abandonado en los bosques, acompañado sólo por una mujer despreciable, ejemplo elocuente de lo perjudicial que es siempre la sensualidad”.⁴⁴

2.2.2.3 *Taubici burla al sacerdote y sus amonestaciones*

Nuevamente por el año 1613, inicialmente en el Frente Misionero del Guairá, y luego en el Frente Misionero de Uruguay, el indio *Taubici*, originario de una aldea que estaba a 20 leguas de la Reducción de San Ignacio, se dedicó a confundir a los neófitos en la religión cristiana. Habiéndose mostrado amigo de los misioneros, debe haber disfrutado de buena fama en las reducciones. En el día del *Corpus Christi*, sin embargo, contra la voluntad del sacerdote emprendió viaje rumbo a su aldea de origen, acompañado de mucha gente, “haciendo burla y sátira del sacerdote y de sus amonestaciones y amenazas”.⁴⁵ Entre tanto, como el sacerdote había alertado a los enemigos de *Taubici* sobre su misión de fuga, *Taubici* fue asesinado por ellos cerca de su poblado.

2.2.2.4 *Paytara decía ser “Dios resucitado”*

En 1616, en los poblados de Pitún, Ypané y Guarambaré, el “*Santillo*”⁴⁶ *Paytara*, bautizado Diego Pazai, se reveló como “Dios resucitado”, invocando, para ganar credibilidad, al fallecido líder espiritual *Tanimbuguasu*, con quien supuestamente conversaba en la selva, por el vientre de una india embarazada, que sería la madre del cacique reencarnado. Los discursos de *Paytara* sublevaron a las tres aldeas mencionadas. El visitador, capitán Pedro Hurtado de la Puente, registró las de-

claraciones de los caciques *Pedro Guarambare* y *Pedro Tamba* sobre lo ocurrido. Según ellos, el “*Santillo*” impulsó a los demás indios a ir a las selvas matando vacas, cachorros, puercos y todo otro tipo de animales introducidos por los españoles. En la selva, ellos atestiguaron de su hazaña frente a *Tanimbugasu*, que había resucitado.⁴⁷

Entre cantos y danzas, *Paytara* sermoneaba a sus seguidores diciendo que la ley cristiana no era verdadera y les recordaba los buenos tiempos, cuando todos vivían conforme sus antiguas costumbres. Además de lo ya mencionado, *Paytara* ordenó la perforación del labio y el intercambio de nombres y de mujeres.⁴⁸ Del final que les acaeció, sabemos sólo que huyeron a las selvas.

2.2.2.5 Un mago, su mujer y un esclavo como “Dios en tres personas”

Aproximadamente dos años más tarde apareció en el Frente Misionero del Guairá un “mago” acompañado de una mujer y un esclavo. Venía de Brasil, estaba vestido con una capa de plumas y decía ser “Dios en tres personas”. A través de su hálito había dado el ser a su esclavo, y con él había creado la chica que los acompañaba, con quien ambos se unían carnalmente. Decía ser todopoderoso, pudiendo con su hálito “aniquilar el mundo y volver a crearlo” y, como verdadero señor de la muerte, de las mujeres y de las cosechas, amenazaba con asfixiar con su respiración a los neófitos y los misioneros. Fue seguido por las personas más sencillas, según los registros, pero luego fue preso y azotado durante tres días. Después de eso, desmintió su predicación.⁴⁹

La peste y el hambre por las cuales pasaban los neófitos estimuló a estos “subversivos” venidos de Brasil y a otros profetas a convencer a los indios de que la razón de tantas muertes era el bautismo cristiano. En consecuencia la gente empezó a alejarse de los padres, a impedir que sus hijos fueran bautizados, a intentar borrar el bautismo y a refugiarse en los montes.

2.2.2.6 Juan Cuara y el miedo frente al bautismo cristiano

Por 1625, el indio *Juan Cuara*, bautizado en el Guairá, se refugió en la reducción franciscana del Itati, en la región del Paraná, después de haber conseguido escapar de la horca a la que fuera condenado en Asunción. Su actuación se dio en los Frentes Misioneros del Guairá, de Paraguay y Uruguay, siempre en defensa de la tradición guaraní, con un

discurso anticolonial y antimisionero. Andaba con siete concubinas y exhortaba a su gente diciendo:

[...] vivid [...] según las antiguas costumbres, [...], celebrando la memoria de los antepasados, no adoréis las imágenes de los santos; consideradme vuestro dios; si no lo hacéis, yo os convertiré en sapos y ranas.⁵⁰

Juan Cuara evaluó muchas de las novedades culturales a las cuales los guaraní estaban expuestos en la misión. En su opinión, los misioneros eran enemigos jurados de los indios, la sal del bautismo era un veneno y el aceite del crisma una mancha. La confesión no era más que una forma de enterarse de la vida ajena, adorar imágenes de santos no era una buena práctica y la monogamia era una forma de evitar que los indios se propagaran – volviéndose así más vulnerables frente a la dominación. *Juan Cuara* instaba a los indios de la reducción, que se iban todas las noches a su escondite para escucharlo, a que dejaran de frecuentar los sacramentos, a tratar a los misioneros con insolencia y volver a vivir conforme a sus antiguas costumbres, teniendo cada cual a cuantas mujeres pudiera alimentar. Él obtenía la obediencia de sus seguidores con la intimidadora amenaza de que quienes lo desacataran serían convertidos en sapos y ranas.

Juan Cuara fue un opositor ostensivo de la evangelización cristiana. Fugitivo por mucho tiempo, finalmente fue preso y llevado a Asunción, donde fue condenado a la horca.⁵¹

2.2.2.7 Sacerdotes y sacerdotisas como oráculos de la Santísima Trinidad

Cerca de la reducción de Encarnación, en el Frente Misionero del Guairá, en los años 1625-26, los jesuitas enfrentaron una revuelta encabezada por “sacerdotes y sacerdotisas” que se consideraban custodios y oráculos de los huesos de tres “magos” resucitados que, supuestamente, “vivían en carne, de la misma manera que en vida, antes de morir-se”.⁵² En el comentario de Nicolás del Techo este hecho fue registrado como adoración de cadáveres de tres magos “en lugar de la Santísima Trinidad”.⁵³

A través de sus oráculos los tres magos iban predicando que los misioneros, aunque ministros de Dios, debían sujetarse a los sacerdotes indígenas; decían también que oír las enseñanzas de los padres ocasio-

naba pestes y que la sal exorcizada era veneno. Por tanto, los indios debían huir de las iglesias cristianas, destruir las cruces y frecuentar los templos indígenas en los montes.

El demonio, valiéndose de los hechiceros, hizo que los indios ya cristianos se negaran a entrar a la iglesia y a escuchar la palabra divina; y los salvajes, a recibir el bautismo y admitir que sus hijos fueran bautizados. Los indígenas derrumbaron las cruces y escaparon de los misioneros, a quienes antes amaban.⁵⁴

Por temor a la represalia de los sacerdotes o por ya conocer sus maquinaciones, uno de los esqueletos amenazaba a través del oráculo:

¡Sáquenme de aquí, [...] porque aquellos hombres malos vienen a buscarme y a cogerme, y tienen la intención de quemarme! ¡Sáquenme pues, de prisa de aquí y yo, si ellos me maltratan haré caer fuego del cielo, para consumirlos! Haré, además, que crezcan las aguas e inunden la tierra. Y convocaré también a mis amigos, los de São Paulo, para que venguen la injuria que me hicieron.⁵⁵

Ruiz de Montoya escribió que por causa de esta situación en la reducción los misioneros enfrentaron grandes dificultades ya que, “estando la semana entera la aldea llena de gente, solamente los domingos cuando con la voz de muchos toques de campana queríamos juntar al pueblo para el sermón de la misa, desaparecía todo el mundo”.⁵⁶ De hecho, hombres y mujeres, inclusive los encargados de la catequesis, se adhirieron a la revuelta.⁵⁷ El culto celebrado en las capillas construidas en la cumbre de los montes para los huesos de estos chamanes, consistía en una agitación “epiléptica” de los hombres, que también dialogaban, y en la reverente custodia del fuego por parte de las mujeres.⁵⁸ Cuando los sacerdotes descubrieron los huesos los quemaron en la plaza de la reducción, no sin antes amonestar a los indios y darles oportunidad de arrepentirse. Los líderes del movimiento se fugaron.

2.2.2.8 *Zaguacari y su rara elocuencia*

Entre 1625 y 1631, en la sierra de Ñuatingui, en la misma reducción donde había ocurrido el episodio “de los huesos”, *Zaguacari* se hizo respetar como chamán y el pueblo llegó al grado de considerarlo como Dios. Según Montoya, él tenía un cuerpo monstruoso pero tenía

inteligencia y rara elocuencia, capaz de seducir a través de su natural retórica a todos los que le oyeran. Los indígenas de su región y los de lugares a muchas leguas de allí, inclusive a los que servían a los españoles y eran considerados “cristianos antiguos”, “todos iban a estar con él casi como en romería”. *Zaguacari* decía ser donador de las lluvias, del buen tiempo y de las cosechas. Los indios llegaban a decir a los sacerdotes que *Zaguacari* era sinónimo de sustento. Los misioneros, con mucha diplomacia, lo atraieron a la fe cristiana y deshicieron el respeto que el pueblo le brindara, exponiendo al ridículo su cuerpo deforme. Luego lo bautizaron con el nombre de Juan.⁵⁹

2.2.2.9 Un cacique gran hechicero y el deseo de someter a los sacerdotes

En la reducción de Encarnación, en el Frente Misionero de Paraná, entre 1626-1627, fueron registrados por el Padre Nicolás Mastrillo Durán las hazañas de un “cacique gran hechicero” que profetizaba la inminente sujeción de la tierra con sus habitantes al dominio indígena. Según su profecía, los sacerdotes servirían a los indios con la misma presteza con que éstos les servían a ellos.

No faltó entre ellos un cacique gran hechicero que usó artimañas para hacer que los indios se rebelaran contra los sacerdotes. [...] Él profetizaba que pronto vendría el tiempo en que los indígenas se apoderarían de toda aquella tierra y someterían a su poder a todos sus moradores, inclusive los mismos sacerdotes, que empezarían a servir a los indios [...], como éstos ahora servían a los Sacerdotes.⁶⁰

Al ser descubierto por los sacerdotes, dicho cacique fue castigado duramente y se arrepintió.

En la misma carta, el Padre Durán da a entender que muchos más indígenas de lo que se puede hoy saber “guerrearon” a través del poder de su palabra contra la misión por reducción.

Hubo mil dificultades para reducir a los indios de aquel lugar [...], y el que más se opuso a nuestro trabajo fue el famoso hechicero (Yvyra-ro61) temido [...] en toda la región del Río Paraná y del Uruguay [...]. Ya sometido éste (por medio de otro indio de los más valientes que he conocido), vino a mí (el demonio) con otros tan rebeldes como él. Para conquistar su simpatía, les hizo algunos regalos, pero ellos los des-

preciaron. Un indio me habló con tanta arrogancia y libertad, que me vi forzado [...] a enfrentarlo y a mostrarme severamente indignado.⁶²

2.2.2.10 Otra india como Santa María y un hechicero

En los mismos años y en el mismo Frente, “otra india de Paraná”, en la reducción de Santa María de Iguazu, se presentó a los sacerdotes diciendo que ella era “la madre de Dios” y, por lo tanto, la patrona de la reducción de Iguazu. Los indios, por temerla, se resistían a la idea de entrar a la reducción. He aquí como se refiere a ella el misionero:

No contento con eso, levantó el demonio a otra india del Paraná que se opuso a nosotros. Ella entró donde nosotros estábamos diciendo que ella era la madre de Dios a cuyo amparo habíamos puesto la reducción desde el comienzo.⁶³

Ya en el Frente Misionero de Uruguay, en 1627, el padre Nicolás Durán escribe que un “hechicero”, ayudado por otros compañeros, empezó a predicar diciendo que los sacerdotes eran enemigos mortales de los indios y que querían destruir la tierra. Más resignado que sus colegas, él no fue tan riguroso con los indígenas, permitiendo que ellos participaran en la misa, la doctrina, las plegarias y las oraciones. Pero fue intransigente contra la confesión porque creía que de esta práctica se aprovechaban los sacerdotes para conocer las intenciones ajenas.

Satanás para engañar a esta gente [...] levanta algunos de estos hechiceros de más fama para que sean adorados como si fueran Dios. [...] Considerado como sumo sacerdote o papa [...], (el hechicero del Uruguay) les recomienda frecuentar la doctrina y rezar las oraciones que les enseñan los sacerdotes, pero que (en) ninguna otra cosa les obedezcan.⁶⁴

2.2.2.11 Guyravera y Checavi: grandes enemigos de la misión cristiana

Volviendo al Guairá, por aquella misma época, encontramos en la región de Tayaobá “una gran cantidad de hechiceros”.⁶⁵ Uno de ellos, *Guyravera*, reconocido como “grande” por los propios jesuitas, era de ánimo arrogante, se consideraba señor de aquella región y todos los que navegaban por el río del lugar tenían que pagarle tributo.⁶⁶ Con sus seguidores fue él, sin duda, un gran opositor a la misión cristiana.

De él también se dijo que era el más nocivo de los magos, amigo del diablo y aborrecedor de Dios.⁶⁷ *Guyravera* se consideraba “dios y gran sacerdote”, “creador del cielo y la tierra”. Frente a él los jesuitas eran tan sólo “sacerdotes pequeños”. El gran mago “sin parar daba bendiciones en forma episcopal”, inspirado por el demonio, como comenta el autor de la *Conquista Espiritual*.⁶⁸ Cuando el cacique *Aperondi* se convirtió, *Guyravera* lo buscó intentando convencerlo de que no se mantuviera en esta decisión y que los dos juntos intentaran extirpar el mal que afligía a su pueblo. Le advertía “que si ellos dejaban crecer la autoridad de un sacerdote extranjero, rápidamente los caciques serían escarnecidos por sus vasallos, mientras que, si sacaran la vida del padre Mazeta, los indígenas quedarían libres de los males que eran inminentes”.⁶⁹

La insatisfacción en Tayaobá se propagó adhiriéndose a ella muchos líderes, de los cuales *Checavi* fue de los más valientes y “celoso amigo del servicio a su dios *Guyravera*”.⁷⁰ Sobre *Guyravera* se decía también que mataba a los indios que lo visitaban para enviarlos como embajadores al cielo. El hecho es que él amenazó de muerte al propio padre Montoya, pero fracasó. Acabó convirtiéndose, según consta en una carta de 1630,⁷¹ y enseguida renegó de su conversión. Huyó y fue asesinado por ladrones.⁷²

2.2.2.12 Ñesu y Potirava, el asesinato del Padre Roque Gonzáles

En las reducciones de Todos los Santos de Caaró y Asunción de Ijuí, en el Frente Misionero de Uruguay, en el año 1628, *Ñesu*, instigado por el cacique *Potirava*, frustró la causa misionera a la cual se dedicara al punto de merecer el título de Jefe de la Provincia del Paraguay⁷³ y acabó encabezando uno de los más trágicos enfrentamientos de la religión indígena con la religión cristiana: el asesinato del padre Roque Gonzáles y de sus compañeros. En el registro del padre Montoya *Potirava* aparece como “un indio malo”, “apóstata de la fe”, que conquistó la voluntad del cacique cristianizado *Ñesu* con el siguiente razonamiento:

¡Veo que se va perdiendo la libertad antigua de andar por valles y selvas! Eso es porque estos sacerdotes extranjeros nos amontonan en aldeas. Eso no se hace para nuestro bien, sino para que escuchemos una doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados. ¡Y tú, Ñesu, si abres los ojos has de observar que comienzas ya a perder el respeto debido a tu nombre! Porque si los tigres y las fieras de estos

bosques están sometidos a ti, haciendo cosas increíbles en tu defensa, mañana tú te verás sometido – como ya ves que les pasó a otros – a la voz de aquellos hombres advenedizos. Las mujeres que gozas según nuestra costumbre y que te aman, mañana verás que te aborrecen, convertidas en mujeres de tus propios esclavos. Frente a eso, ¿qué ánimo podrá haber tan fuerte que sufra tal afrenta?

¡Vuelve los ojos y ve a todos esos pueblos en que el poco juicio de sus moradores hizo que esos pobres hombres se arrodillaran y verás disminuido su poder! Ya dejaron de ser hombres y ahora son mujeres sometidas a la voluntad extranjera. Si este mal no se ataja aquí y tú te rindes, entonces verás a toda esa gente que vive en este lugar hasta el océano, a tu despecho y para tu deshonra, sometida a ellos. Y tú, que eres el verdadero dios de los vientos te verás miserable y abatido. Tiene todo eso un remedio fácil, si aplicas tu poder suprimiendo la vida de esos pobretones.⁷⁴

La conversión no impidió que Ñesu continuara ejerciendo sus virtudes chamánicas, ya que su reacción no se hizo esperar. Con su capa de plumas y su corona de chamán, dijo a sus compañeros:

¿Es justo que yo esté a órdenes de un miserable advenedizo? ¿Perderé el derecho de gozar de bellas mujeres? No, si es que me ayudo con la macaná;⁷⁵ en mí está el poder de remediar los males que me amenazan antes de que se haga imposible alejarlos; hay que cortar la cabeza del mal para que todo él sea suprimido. Hay que suprimir (en primer lugar) la vida del padre Roque González, que con su elocuencia hace lo que quiere con los indios, y (después), a los otros jesuitas. Tal es mi decisión irrevocable: si ustedes no me ayudan, me pondré a volar y subiéndome al cielo mezclaré los elementos, les enviaré pestes, destruiré los sembríos e incitaré a las fieras para que los despedacen; en una palabra, enviaré toda clase de calamidades.⁷⁶

Muchos líderes se adhirieron a su convocatoria. Después de matar a los padres Roque Gonzáles y Alonso Rodríguez, en Caaró, sus compañeros fueron a Ijui para matar al padre Juan del Castillo. La muerte de los sacerdotes fue seguida por la destrucción de templos, altares, breviarios, cálices y otros elementos rituales. Ñesu, para mostrarse sacerdote,

Se vistió con los elementos litúrgicos del sacerdote y se presentó al pueblo. E hizo llevar a su presencia a los niños, en los cuales intentó borrar con ceremonias bárbaras el carácter indeleble que ellos, por el bautismo, habían gravado en sus almas. Les raspó las pequeñas lenguas, con que habían saboreado la sal del espíritu de sapiencia. Lo mismo les hizo en el pecho y las costillas, para borrar los santos óleos que los tenían prevenidos para la lucha espiritual.⁷⁷

En sus prédicas, Ñesu dejaba claro que el Dios de los misioneros era sólo Dios de los españoles y contrario al Dios de los antepasados indígenas. Por eso, debía ser destruido, junto con los sacerdotes, las iglesias, las cruces y las imágenes. Las virtudes chamánicas de Ñesu eran conocidas en toda la región de Caaró. Este líder fue un gran defensor de la poliginia y del modo de ser tradicional de los indígenas, del tiempo en que solamente se oían el sonido de la maraca de los hombres y el bastón de ritmo de las mujeres. Con sus amenazas, atrajo la veneración de hombres y mujeres que lo seguían. Pero su proyecto de exterminio no prosperó y Ñesu acabó huyendo a las selvas.

Conviene recordar que, entre 1628 y 1631, la región del Guairá pasó por constantes y devastadores ataques de los *bandeirantes* paulistas y que, durante esos años, los informes de los misioneros dieron más énfasis a estos hechos que a la resistencia indígena contra la reducción.

2.2.2.13 Ybapiri y el anuncio de la derrota de los jesuitas

En la reducción de los Apóstoles, en el Frente Misionero de Uruguay, en 1632, el chamán *Ybapiri* se autoproclamó “verdadero dios”. De él quedó registrado en los documentos lo siguiente:

Vestía con la ropas sagradas que usaba el padre Roque Gonzáles cuando celebraba la misa y llevándose un pedazo de cáliz (a la garganta) [...] fingía ser una divinidad.⁷⁸

Ybapiri vestía elementos rituales como si fuera a celebrar una misa y era ayudado por un discípulo que seguía disimuladamente a los sacerdotes. En sus sermones el profeta anunciaba la muerte de todos los cómplices de los jesuitas por negarle la divinidad pretendida. Expresaba su falta de creencia en el bautismo cristiano y su discípulo amenazaba de muerte a los afectados por la epidemia de viruela. Les prohibía que comulgaran. Los neófitos se llenaron de terror. *Ybapiri* fue seguido

por algunos familiares, a quienes él armó para la lucha. Fue vencido dos veces por los indios favorables a los sacerdotes y terminó convirtiéndose, pero no permaneció en la fe cristiana.⁷⁹

2.2.2.14 Apycabyja y un cacique de Itatín: “que los misioneros abandonen la tierra”

En las cartas anuales de 1632-1634 sobre la reducción de San Carlos, del Frente Misionero de Uruguay, *Apycabyja* fue retratado como un indio de naturaleza altiva, orgullosa e insolente que, con “la elocuencia de su lengua, la severidad de su semblante y la gravedad de su trato se hacía temer y reverenciar por los otros”.⁸⁰ Aunque hubiese invitado a sacerdotes para que entraran a su tierra, no vivía según la doctrina cristiana. Su resistencia fue descrita como hábitos de un animal no domesticado: “no dejaba domar su dura cerviz y a cada paso sacudía el jugo dando bufidos de saña contra quién quería amansarle”.⁸¹

En la misma carta se menciona a uno de los principales caciques de Itatín, quien reaccionara ante las amonestaciones del sacerdote diciéndole, con mucha determinación y dureza, que volviese a su tierra de origen porque los indios no iban a admitir otra forma de ser que no fuera la de sus abuelos. “Le dijo que él también era sacerdote y que sabía proponer la palabra de Dios a los indios y que por tanto desocuparan su tierra”.⁸²

2.2.2.15 Jeguacaporu y Tajuvái y los planes de eliminar a todos los sacerdotes

En el mismo Frente Misionero, en la reducción de Jesús María, los padres registraron que mucho trabajo les causó un célebre hechicero llamado *Jeguacaporu*. Deseosos de conquistarlo, los misioneros le enviaron a alguien que pudiera disuadirlo a favor de la misión.⁸³ *Jeguacaporu* percibió la intención de los extranjeros y contestó:

Mientras tanto, ¿cómo quieres tú que yo, que soy dios y señor de todo lo creado, formador de los rayos y causa de la vida y la muerte, me someta a ir a visitar a unos extranjeros pobretones, los cuales, a mi despecho y para mi descrédito, van predicando a esta gente bárbara que existe un solo dios, y que éste habita en el cielo? ¡Soy yo ese (dios), que ellos, con ignorancia, predicen en mi perjuicio. Por eso, tomaré ven-

ganza y pondré remedio a estos males matando a todos esos sacerdotes para que terminen los embustes, con que inducen a los ignorantes a que les sigan! ¡¿Y tú, por qué tan ciegamente te dejaste engañar?!⁸⁴

Jeguacaporu consiguió reunir a varios otros chamanes y caciques en su empeño de eliminar a los sacerdotes. Entre los que se adhirieron se encontraba *Tajuvái*, que había huido de la reclusión a la que le destinara el padre Cristóbal. Refugiado en la selva, *Tajuvái* comenzó a hablar mal de los curas diciendo que ellos “habían venido para perturbar la paz, dividiendo a los indios en bandos, reprobando las costumbres voluptuosas de sus antepasados y robándoles todo”.⁸⁵ Según Montoya, *Tajuvái* hizo a los suyos “un largo razonamiento, cuyo contenido venía a ser el de ensalzarse a sí mismo y a su propia doctrina, tanto para desmentir la del sacerdote como para desautorizar la forma de vivir de los cristianos, que se rebajaban en abandonar a sus mujeres, sometiéndose a una enseñanza extranjera”. Pero especialmente, el indio foragido habría dicho: “¡Vean el ejemplo que yo mismo les doy! ¡Vean como ando desterrado por culpa de aquel sacerdote, y como está desacreditada la costumbre antigua de nuestros antepasados!”⁸⁶

Fieles a *Jeguacaporu*, *Tajuvái* y sus compañeros enfrentaron a sus adversarios y empezaron matando al padre Cristóbal. Los indios favorables al misionero reaccionaron y decidieron vengar la muerte del sacerdote matando a su asesino principal, *Tajuvái*. *Jeguacaporu* “¡quedó con sabor amargo en la boca!” ya que “le atajó su muerte vergonzosa”, dice Montoya, refiriéndose a los planes del chamán de eliminar a todos los sacerdotes.⁸⁷

Jeguacaporu murió, pero “sus compañeros” se preocuparon en ocultar este hecho y continuar con sus proyectos.

2.2.2.16 Chemboete, Vaipiri y la corporación de chamanes

Una verdadera corporación de chamanes, formada por doce magos, lo sustituyó. Estos seguidores contruían templos, en los cuales reunían gente para sermonearles e imitar los ritos sagrados de los cristianos, como la simulación del bautismo y la imposición de nombres.

No les faltaron herederos en sus embustes y magias. Ellos construyeron iglesias, en ellas colocaron púlpitos, hacían sus prácticas y llegaban a

bautizar. Ésta era la fórmula de su bautismo: ¡yo te desbautizo! Y, al mismo tiempo, lavaban todo el cuerpo de los bautizandos.⁸⁸

En otros registros, en ocasión del bautismo, el oficiante decía: “te lavo para retirar de ti el bautismo que te dieron”. En sus prédicas los chamanes incluían amenazas apocalípticas a los que recibieran la religión cristiana y a los que, habiéndola recibido, no la detestaran. Era inminente la ruina de los cristianos: serían devorados por tigres y otras fieras que llegarían en manadas para traer el desastre a las reducciones, comenzando por los vaqueros, por los remeros⁸⁹ y por los carpinteros. Es una alusión a actividades que significaban una forma de ser extraña para los guaraní.

Los chamanes decían también haber visto monstruos que vivían en las entrañas de la tierra, de colosal tamaño y terrible aspecto.⁹⁰ Anunciaban también una invasión de ratas, lo que de hecho sucedió, llegando una gran cantidad de éstas, “arruinando a todo lo que habían sembrado para el sustento”.⁹¹ En esa ocasión los habitantes de la reducción abandonaron el poblado y “fueron en busca de comida a las selvas de sus antiguas tierras, donde la plaga no había llegado, y les costó mucho trabajo a los sacerdotes hacerlos volver a la reducción”. El motivo: “los hechiceros pervirtieron a los indígenas con sus embustes para que no volvieran en absoluto a la reducción”. Los sacerdotes intentaron reconquistar a los indios ofreciéndoles “cuchillos, anzuelos y otras cositas”. Los que no volvieron atraídos por estos regalos, lo hicieron bajo la amenaza “que les hicieron algunos de los más valientes que acompañaban al sacerdote de quemarles las casas si no volvían a la reducción”.⁹²

La revuelta creció y, además de los doce magos, se agregó al grupo otro grupo de setecientos guerreros y cantores bailarines. Contaban con los chamanes *Chemboete* y *Vapiri*, entre otros. A la congregación de chamanes se agregó luego una mujer, que es descrita por Montoya como alguien “de estatura extraordinaria de gigante”, hecho que “les confirió el atrevimiento de hacerse diosa del sol,⁹³ de la luna y de los demás planetas, cuya luz estaba bajo su dominio. Instaba a que se destruyeran los ‘pueblos’⁹⁴ de cristianos, prometiendo sacarles la luz durante el conflicto, pero dejando a los suyos luz clara”.⁹⁵

Los profetas indígenas decían en sus cantos y danzas que vendría el fin de la religión de los sacerdotes. La amenaza de estas prédicas provocó un alboroto casi incontrolable en las reducciones porque afectaba

tanto a los convertidos – con el anuncio del infierno cristiano – como a los que estaban en proceso de conversión – con el anuncio de los fantasmas de las cavernas y el derrumbe de las columnas. Hombres, mujeres y niños abandonaban las reducciones para seguir a los líderes indígenas. Los jesuitas ya no podían estar indiferentes frente a la sistemática disminución de indios cristianos en las aldeas. Por orden del padre Díaz Taño se organizó una tropa para acabar con la revuelta de los seguidores de *Jeguacaporu*, antes de que ésta acabara con la obra misionera. De la reducción de Santa María llegaron 110 indios, de San Cristóbal, 96, de San Joaquín, 50 y algunos más recién convertidos, haciéndose un total de un “ejército de la fe” de unos 500 hombres. Por deliberación de Montoya los sacerdotes no participaban en el ejército. En la batalla que siguió los hechiceros más notables fueron matados y los otros tomados prisioneros. A pedido de algunos caciques estos prisioneros fueron enviados a reducciones más antiguas porque constituían un peligro para los neófitos de las reducciones de Uruguay y de Tapes.⁹⁶

2.2.2.17 Un hechicero, *Chemombe* y *Ñamandu* y la valoración de lo antiguo

En el año 1635, siempre en la reducción de Jesús María, un hechicero oculto en la selva decía ser señor de las enfermedades y las pestes. Predicaba ser el autor de la “peste de ‘cámaras’”, que causó la muerte de mucha gente. Los indios lo temían y lo adoraban. Pero aún así el hechicero se enfermó y murió del mal de “cámaras”, después de haber sido socorrido y bautizado por los sacerdotes de la Compañía.⁹⁷

En la reducción de San Francisco Javier del Tobatín, en el Frente Misionero de Uruguay, en el año de 1635, el “ministro del diablo” *Chemombe* descendió del norte, “donde están los viveros de esta gente pestilente”. Disfrazó su llegada diciendo que era para oír la palabra de Dios, pero luego “reunió en torno a sí a la chusma de la aldea” diciendo que “para tratar sus cosas con seguridad”,⁹⁸ le construyeron una casa bastante alejada.⁹⁹ En sus prédicas *Chemombe* instaba a su pueblo a ensalzar su antigua forma de ser.

¡Vivamos a la manera de los antepasados! ¡Qué razón tienen los curas en considerar que es malo que tengamos mujeres en abundancia? ¡Sin duda, es una locura que, abandonadas las costumbres y el buen modo

de vida de nuestros mayores, nos sometamos a las novedades que estos curas quieren introducir! El mejor remedio que encuentro para este mal es que matemos a este sacerdote.¹⁰⁰

Mucha gente, ya reducida, se adhirió a la prédica de *Chemombe*, pero el proyecto del “profeta” fracasó. Descubiertos por los indios de los sacerdotes, muchos de sus seguidores fingían no estar involucrados en lo absoluto en la revuelta, mientras que los responsables se escondían en la selva, “llevando consigo la escoria humana de aquel ‘pueblo’ acompañada de una gran multitud de niños, que iban con sus madres”.¹⁰¹

En la misma época, 1635-1936, otro chamán procedente de Brasil, *Ñamandu*, llegó a la reducción de San Carlos, en el Frente Misionero de Uruguay. Su predicación consistía en cantos y danzas y opinaba que con estos medios convertiría a los curas y reduciría los indios a bestias. Según la carta anual del padre Romero, escrita el 3 de abril de 1636, *Ñamandu* era hijo de un chamán considerado grandísimo bellaco y embustero. Ambos causaron graves inconvenientes para las reducciones, como la fuga de indígenas ya reducidos, quienes pasaron a fortalecer las filas de la oposición. Los curas intentaron en todas las formas posibles poner fin a “aquella ratería” perniciosa, pero “de ninguna manera pudieron reducir a aquel viejo malvado (*Ñamandu*) y a los que lo seguían”.¹⁰²

2.2.3 Cuando los jesuitas comenzaron a establecerse

A medida que las reducciones adquirían estabilidad, los levantamientos indígenas fueron cada vez más esporádicos, llegando a desaparecer en el siglo XVIII. Solamente en el frente de Itatín continuaron las dificultades para la misión cristiana. Veamos los pocos que fueron registrados entre 1640 y 1735.

2.2.3.1 Ñanduavusu y un escándalo en el templo

En la reducción de Santa Fe, en el Frente Misionero de Itatín, aún hubo graves perturbaciones entre 1644 y 1645. El líder indígena *Ñanduavusu* azuzó los ánimos de la población contra el gobierno de la Compañía. Los jesuitas fueron insultados con palabras y hubo quien llegó a ser agredido físicamente por los indios. *Ñanduavusu* reaccionó

a una reprensión del padre diciéndole que “deseaba transmitir a las generaciones venideras las costumbres de las generaciones pasadas”, y al mismo tiempo su sobrino armaba un escándalo en el templo, proponiendo al pueblo que se sublevara y abandonara la doctrina de los sacerdotes por ser contraria a la tradición. Los oyentes se adhirieron y se retiraron del templo, quedando así extremadamente desgastada la autoridad de los sacerdotes, al punto que el pueblo ya no les hizo caso en absoluto. Fue entonces cuando los jesuitas decidieron secuestrar al cabecilla de la revuelta, junto con su familia. “Clandestinamente se apoderaron de Ñanduavusu, de un hijo y dos sobrinos suyos, y los llevaron a Yapeyú, última reducción de Uruguay, a 200 leguas de distancia, desterrándolos allá para que no huyeran fácilmente”. Finalmente, la iglesia volvió a ser frecuentada y los indios sustituyeron sus “danzas y amores deshonestos” por “buenas costumbres”.¹⁰³

2.2.3.2 Forastero de “remotos países”, Guyrakeray, Mboroseni y Tucambi

En las inmediaciones otro caso fue registrado por Nicolás del Techo para su *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. “Cierta indio”, llegado de “remotos países”, en abril o mayo de 1645, con el supuesto “propósito de comerciar”, es indicado como el detonador de más de una rebelión contra los sacerdotes de la Compañía. La misión de Itatín, en uno de los intentos de alcanzar a indígenas que moraban en la orilla derecha del Río Paraguay, envió al experimentado padre Romero para hacer el primer contacto con los jefes de la población. Era sabido que la tarea sería difícil, dada “la multitud de adivinos y prófugos de las reducciones que habitaban en aquella comarca” y la llegada del misionero terminó coincidiendo con la de una de esas temidas personas, Guyrakeray.¹⁰⁴

Aquel año llegó por casualidad desde remotos países, con objeto de comerciar, cierto indio con un sobrino suyo; instruyólo en nuestros misterios el Pe. Romero, le hizo varios regalos y rogóle vivamente que procurase la conversión de sus paisanos: Si tal hacía, le recompensaría [...]. Guyrakeray pareció asentir a ello; pero en realidad concibió el propósito de aconsejar a sus compatriotas que declarasen la guerra al nuevo pueblo y, por consiguiente, a la religión cristiana, aparentemente estuvo de acuerdo con el plan, pero en realidad hizo lo contrario. Aconsejó a sus compatriotas a declarar la guerra a la nueva aldea y, por con-

siguiente, a la religión cristiana [...]. Cuando volvió a su tierra azuzó el ánimo de los indígenas contra el padre Romero.¹⁰⁵

Luego, muchos indígenas comenzaron a oponerse a la fundación de poblados cristianos. Uno de los opositores fue *Mboroseni*, que estuvo preso en otros tiempos por obra de los bandoleros, de los cuales logró escapar y que pasó a vivir con varias concubinas, cerca de la reducción de Santa María de Fe. Él decía ser una divinidad, repartía cruces de ministros de la iglesia y varas de jefes a los indios. En sus sermones hacía comparar a los indios la forma de vida tradicional y la vida en la reducción, amenazando con su cólera a los que se dejaran reducir y pregonando la libertad indígena de permanecer, entre otras cosas, en la poligamia, las borracheras y las guerras.

Compañeros, estamos al borde del precipicio y al lado de la felicidad, lo primero, si adoptamos la religión extranjera; lo segundo, si la rechazamos; fácil es saber lo que nos conviene. Los sacerdotes extranjeros han pasado el Paraguay y están ya cerca; su intento es reunir a los indios que andan errantes, imbuirles mil supersticiones y establecerlos en reducciones. Imponen leyes severas a los conversos, les prohíben la pluralidad de mujeres y hasta los principales se tienen que contentar con una vieja. Vedan en absoluto la embriaguez, el homicidio, el andar suelto y los placeres venéreos.¹⁰⁶ No creáis que esto se reduce a palabras; fijad vuestros ojos en *Ñanduavusu* [...] sed fuertes al principio, no sea que con el tiempo y la industria de los enemigos el mal carezca de remedio. Sirvan de ejemplo tantos neófitos [...] que aunque lo quisieran, no pueden liberarse del yugo. Dondequiera que la nueva religión aprisiona las almas, los cuerpos están sujetos a dura esclavitud.¹⁰⁷

Refiriéndose al triste fin de *Ñanduavusu*, *Mboroseni* criticaba la piedad enérgica que los jesuitas adoptaron con los itatín, con el fin de conseguir, por el impacto de un secuestro colectivo, lo que no les fue posible alcanzar con amistad y con amenazas, como ya tuvimos oportunidad de verificar.

Para cortar el mal por la raíz, “*Guyrakeray* siguió derramando bilis y veneno contra la Compañía [...] y no paró hasta que dejó preparada la conjura”.¹⁰⁸ Tramada la conspiración, el jefe oculto, *Tucambi*, armó a 40 guerreros y con ellos partió en busca del padre Romero, “fingiéndole que su objetivo era recibir el bautismo”. Después de la tragedia, los conjurados se repartieron los ornamentos sagrados del sacerdote. El

número de los seguidores de *Guyrakeray* llegó a decenas, pero poco tiempo después terminaron dispersándose.¹⁰⁹

2.2.3.3 *Rodrigo Yaguariguay, su mujer y su hija: una imitación de la Trinidad*

Entre 1660 y 1661, en el poblado de Arecayá, junto al Río Jejui, *Rodrigo Yaguariguay*, indio bautizado, se convirtió en corregidor¹¹⁰ del pueblo y, acompañado de su mujer y su hija, se proclamó “dios padre” y a las mujeres que lo acompañaban llamó “Santa María” y “Santa María la chica”, respectivamente. En sus sermones condenaba la práctica de la confesión e incentivaba a la subversión de los indígenas reunidos en aldeas. Muchos indios cristianizados de Arecayá y de Tobatín y muchos “monteses”¹¹¹ lo siguieron. Juntos atacaron y sitiaron la casa del gobernador, mataron a cuantos españoles pudieron y forzaron a los demás a la fuga. “Con cierta fórmula, cazaba a los indios a su placer”, implantó una especie de test que consistía en usar “lavados de cáscaras y hojas de árboles” para controlar a qué nivel de deterioro habían llegado sus costumbres.¹¹² El castigo de los cabecillas de la revuelta en Arecayá fue al ahorcamiento de los caciques y del propio “corregidor” indígena de la aldea, así como la reducción de los miembros de las 176 familias restantes en Arecayá al estado de *yanaconato*.

Conviene recordar que esta revolución fue la última resistencia colectiva de los guaraní, a finales del siglo XVII.¹¹³ En ella se ve claramente la complejidad de la reacción indígena. Los revoltosos tomaron prestado del cristianismo algunos símbolos para dar más validez a su lucha, pero el levantamiento en sí no era sólo contra el cristianismo y las reducciones, sino también contra el sistema colonial y sus modos de producción.

Con relativa certeza se puede decir que no todos los movimientos de resistencia guaraní fueron registrados y que, en el auge de los levantamientos, no todo pudo ser especificado. El padre Diego de Boroa, por ejemplo, en la carta anual a Nicolás Mastrillo Durán, en 1628, escribió:

se nos iba huyendo toda la gente de 6 leguas arriba a persuasión de los hechiceros (hecha) con tanta determinación que dejaron sus casas y sembreras por huir y alejarse de nosotros.¹¹⁴

Ya el padre Claudio Royer, en 1628, habla de más de 40 hechiceros, “instrumentos del diablo”, y de indios que abandonaron las reducciones volviendo a sus antiguos cultivos por instigación de estos hechiceros que los pervertían con sus mentiras.¹¹⁵ También Diego de Boroa registra, entre las plagas padecidas en la reducción de San Carlos del Caapí, “los embustes de los hechiceros más perniciosos [...] porque hay en ella la mayor canalla de estos infames ministros”.¹¹⁶ Por ello los episodios aquí descritos deben considerarse tan sólo una muestra de la voz profética de los indígenas frente a la misión cristiana. En el comentario de esas voces proféticas me ocupo a continuación.

2.3 El carácter profético de la palabra guaraní

Los líderes de los levantamientos religiosos indígenas y sus movimientos suelen ser llamados de *mesías*, al frente de *movimientos de liberación mística*¹¹⁷ y de *profetas* al frente de *cultos proféticos de liberación*.¹¹⁸ Esta última forma es la adoptada en este trabajo, por las razones que voy a especificar.¹¹⁹

2.3.1 Los profetas indígenas no están “más allá de lo social”

Según Gerald T. Sheppard y William E. Herbrechtmeier, en las sociedades tribales más antiguas se creía que las divinidades controlaban los eventos en el mundo y comunicaban sus intenciones a los seres humanos a través del líder del clan o de otro individuo, el profeta. Éste usaba prácticas adivinatorias y técnicas visionarias para tener acceso a un conocimiento especial sobre las intenciones divinas.¹²⁰ El profeta era una persona dotada de una conciencia crítica peculiar que lo habilitaba a intuir los eventos de su tiempo, a anunciar las palabras y realizar las acciones que le fueron inspiradas “bajo la forma de revelaciones divinas, durante un estado psicológico de inspiración, posiblemente acompañado de éxtasis”.¹²¹

Si aplicamos a la profecía guaraní la clasificación que este fenómeno religioso recibió en las ciencias bíblicas, hay que decir que, así como en la Biblia, también son pocos los profetas guaraní que ejercieron un profetismo de juicio. La profecía fue sobre todo una profecía de salvación y sólo excepcionalmente de juicio o desgracia. En la Biblia, el profeta que anuncia la desgracia tiene la misión de comunicar al pueblo que su fin histórico, por decisión de Yahvé, está cerca. Las visiones

fundadoras de la profecía de Amós, por ejemplo, culminan con la ruina inminente de Israel.¹²² Los pocos profetas guaraní de juicio eran los grandes incentivadores de la migración y del cambio. Ellos anunciaban el mal partiendo de la posición marginal que ocupaban en la sociedad. “Su presencia era tan temida como respetada, como si hubiese en ellos un exceso, inclusive de religión [...], hacían de la crisis su profesión y de la anarquía, su profecía”.¹²³

H. Clastres (1978) y P. Clastres (1981) intentaron construir, partiendo de los relatos de la actuación de estos *karai*, especialmente de aquéllos de la costa brasileña, un paradigma para el profetismo guaraní. Sin embargo, tal paradigma no puede aplicarse a la mayor parte de este fenómeno profético, ni en lo concierne a los guaraní históricos, ni en lo que se refiere a los contemporáneos.

Los registros de este fenómeno muestran que los profetas indígenas que enfrentaron los males traídos por los conquistadores y misioneros no eran simplemente anunciadores del mal y mucho menos que interpretaban este mal como una decisión divina. Para ellos, la desgracia era causada por los que “se dejaban amansar” por el bautismo cristiano, por el espacio reducido, por una nueva religión, por un nuevo tiempo, una nueva cultura. Los profetas denunciaban la desgracia y anunciaban el fin de sus contemporáneos, “si” ellos (especialmente los dirigentes) no renunciaban a la nueva forma de ser y no volvieran a la antigua manera de vivir. Con frecuencia, en este contexto de conflictos, aceptar la nueva forma de ser, o hacerse cristiano, equivalía al pecado de infidelidad, del cual los profetas bíblicos acusaban al pueblo israelita y a sus líderes.¹²⁴ Los profetas indígenas percibieron el momento de desestructuración de la cultura y combatieron a los responsables de ello. Ellos anunciaron el juicio sobre los que permancieran en el camino malo y la salvación para los que lo rechazaran.

La concepción del profeta como alguien dotado de una conciencia crítica singular, que llega a ser particularmente sensible a los problemas de su tiempo, se la debemos a las investigaciones realizadas en el ámbito del profetismo bíblico, en su mayoría. Hasta entonces, como lo escribe Robert R. Wilson, hubo una tendencia de retratar a estos profetas como individuos aislados que aparecieran súbitamente dentro de un grupo particular y que, habiendo entregado el mensaje divino, desaparecieron en forma tan solapada como llegaron. Supuestamente eso

se daba, en parte, por el conflicto que había entre ellos y los profesionales religiosos rivales, especialmente los sacerdotes.¹²⁵

Por mucho tiempo se consideró a la “religión profética” como un polo espiritual opuesto a la “religión cultural sacerdotal” y a los profetas como personajes tan originales, tan individualistas y tan excepcionales, que dependían inmediatamente de Dios. Del mensaje profético se pensaba que había sido un elemento totalmente nuevo y radicalmente opuesto a todo lo que era anterior, ocasionando una escisión o una ruptura con el orden tradicional.¹²⁶ Lo curioso es que los Clastres habían estudiado el profetismo tupi-guaraní a través de una “criva” de interpretación idéntica a este último.

Ellos suponían que, a raíz del surgimiento de profetas en la sociedad guaraní, yacía una contradicción entre lo político y lo religioso. Al surgimiento de grandes jefes que intentaban hacer concentrar sobre sí mismos el poder político, ellos contraponen el surgimiento de profetas que negaban lo social, por ser extraños a las alianzas políticas y al sistema de parentesco.¹²⁷ Por estar los profetas “lejos de lo social”, “lo que articulaban era un discurso de ruptura con el discurso tradicional, un discurso que se desarrollaba fuera del sistema de normas, reglas y valores antiguos, ligados e impuestos por los dioses y ancestros míticos”. En una sociedad primitiva que tendía a perseverar en su ser manteniendo y conservando su normas, “surgen enigmáticos hombres que proclamaban el fin de las normas y el fin del mundo que dependía de tales normas”.¹²⁸

Este énfasis en la experiencia religiosa inmediata y en la independencia espiritual y social de profeta como la propia esencia del profetismo, lo que Von Rad llama “posición clásica respecto a los profetas”¹²⁹, es algo que en los relatos proféticos aquí asumidos no se deja verificar.

Los datos históricos presentados en este trabajo muestran que tanto los discursos como las actitudes de los profetas estaban profundamente arraigados en las tradiciones de su pueblo. Los *karai* eran extremadamente sensibles a los acontecimientos de su tiempo, a la luz de los cuales interpretaban y defendían su antigua forma de ser. Ellos estaban integralmente relacionados con las sociedades en que vivían. No se limitaban a sus actividades proféticas ya que participaban plenamente en otras actividades de la vida común. En este mismo sentido, vale para ellos lo que Von Rad afirma sobre el profetismo bíblico: que si la

vida religiosa de Israel no fue aniquilada por el brote religioso de la profecía, y si los profetas fueron comprendidos, eso fue porque todo el fenómeno estaba condicionado por las experiencias que el pueblo había tenido antes de los profetas.

Así, según María Isaura Pereira de Queiroz, los cultos proféticos de liberación no constituyen un mero combate a los blancos ni un simple intento de liberarse de su hegemonía: su carácter más profundo está en el intento de reorganizar el mundo nativo.¹³⁰ De este modo se puede decir que en las rebeliones guaraní la religión no fue simplemente instrumentalizada en beneficio de la liberación: fue la forma en que podía darse un sentido a la manifestación de los guaraní, fue una afirmación de su identidad y de su forma de ser tradicional, específicamente religiosa.¹³¹

Me gustaría también destacar la diferencia en cuanto a la forma y la fundamentación del discurso entre la profecía indígena y la bíblica. Como es sabido, en el profetismo del Primer Testamento – así como en el mesopotámico, por ejemplo el de Mari (1800 a.C.) – la fórmula que introduce el discurso profético era “así dijo el Señor”. El profeta o la profetisa hablaban en nombre de Dios, eran la “boca” de Dios. Dios era el sujeto de su discurso. En la profecía indígena, sin embargo, no pocas veces los profetas se autoproclamaban seres divinos. Lo mismo sucedió en relación a los misioneros que los indios divinizaban, considerándolos “lugartenientes” del Dios a quien enviaban sus plegarias.¹³²

Como lo ha propuesto Bartomeu Melià (1988), los profetas indígenas, empeñados en los apremios de su tiempo, fueron vehementes en la defensa de algunas prácticas que fundamentaban su forma de ser: la poligamia, la vida libre en la selva y la danza ritual.

2.3.2 La poliginia indígena versus la monogamia cristiana

Miguel de Atiguaje, criticando el nuevo orden familiar impuesto por los misioneros, anticipó, para sus contemporáneos, las implicaciones sociales y psicológicas de la monogamia compulsiva para los guaraní.

En la sociedad guaraní la mujer tenía una importancia económica y social considerable. Según consta en la carta del Presbítero Francisco de Andrada al Consejo General, del 1 de marzo de 1545, además del servicio doméstico – cocinar, lavar y tejer – para escándalo y bene-

ficio de los españoles, ellas tenían la “maldita costumbre” de “sembrar y cosechar el alimento”, de manera que los cristianos tomaron para sí a indias que les dieran de comer.¹³³

La importancia de la poligamia en la organización social guaraní se deduce también por el hecho de que las mujeres eran las realizadoras del “*cuñadaje*”, institución a través de la cual los hermanos de la esposa pasaban a formar parte de la familia extensa del marido, como parientes y productores. Probablemente *Atiguaje* conocía la violencia que fue necesaria para que el “casamiento” de las indias con españoles pudiera seguir siendo practicado. Según un testigo de la época, cuando “los amigos del gobernador Domingo Martínez de Irala hicieron tantos agravios a los naturales de esa tierra” la reacción indígena no se hizo esperar. “Determinaron matar algunos cristianos y así lo hicieron”.¹³⁴ Desde entonces los soldados obtuvieron por la fuerza a las mujeres que tanto necesitaban. Juan Muñoz de Cavajal escribió al respecto al Emperador D. Carlos, el 15 de junio de 1556, diciendo que en el día en que los españoles partían de los poblados donde habían estado, “había tanto llanto de los maridos por sus mujeres y de las mujeres por sus maridos y por sus niños que debían abandonar, que parecía romperse el cielo”. Los soldados volvían trayendo “un rebaño de esas mujeres para sus servicios, como quien va a una feria y trae un rebaño de ovejas”.¹³⁵ No sin razón *Atiguaje* presintió la proximidad de un caos social.

En cuanto a las consecuencias psicológicas de la monogamia, el mejor ejemplo nos es dado por *Potirava* al reprender a su colega *Ñesu*, entonces profeso de la religión cristiana. *Potirava* intentaba convencer a su interlocutor diciéndole que las mujeres que hoy lo amaban iban a odiarlo, que ellas podrían convertirse en esposas de otros, que él perdería su prestigio y que un desaliento podría derrotarle hasta hacerle sucumbir bajo el poder de las afrentas. La documentación histórica es abundante en registrar la familia como el lugar donde se trabó una batalla entre lo antiguo y lo nuevo. De un lado, la conversión cristiana fue encarada por los jesuitas primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico. Por otro lado, la resistencia indígena no pocas veces levantó la bandera de la poligamia para llamar a la “desconversión” a los que habían sido cristianizados o sometidos a la vida de la reducción. Los misioneros veían la forma de vida de los indígenas como un problema de orden moral que consistía, concretamente, en una supuesta lujuria inherente a la poligamia.¹³⁶ Los indígenas, por su lado, pre-

sentían al modelo monogámico como una estrategia que podría debilitarlos, porque amenazaba la base de su organización social. Y no estaban equivocados.

Como lo observa Fernando Mires, la base de la reestructuración de la sociedad indígena en las reducciones fue la imposición de la familia monogámica patriarcal. Con ésta, los jesuitas colonizaron no solamente el “alma” de los indígenas, sino también su percepción, sus cuerpos y su sexualidad. El deseo sexual fue demonizado y toda lascivia castigada. El comportamiento sexual como un todo era controlado por medio del miedo. Pero con la atomización de la sociedad aborígen en pequeñas familias los misioneros consiguieron sobre todo el derrumbe de la familia extensa y de los distintos grupos guaraní. La función de los jefes de las nuevas familias llegó a ser “representar la autoridad de los jesuitas frente a sus parientes”. Al desestructurar la familia tradicional de los indígenas, según Mires, los jesuitas aseguraron el 90% de su misión. El resto vino con el tiempo.¹³⁷

2.3.3 La vida libre en las selvas versus las reducciones

La vida libre en la selva, contra la reunión en los poblados, era la reivindicación de *Potirava*. Para él las reducciones eran una estrategia al servicio de una doctrina extraña a la vida de los antepasados. Con esto *Potirava* hablaba en claros términos del grave problema del espacio que los guaraní experimentaron en el siglo XVII. Su discurso estaba dirigido a *Ñesu*, un cacique reducido. Como en muchos otros casos sus palabras recriminaban a los líderes que se dejaron reducir, responsabilizándolos por el éxito de los misioneros. *Potirava* llegó a decir a *Ñesu*: “si [...] tú te rindes, entonces verás a toda esa gente que habita en este lugar hasta el océano, a pesar de ti y para tu deshonra, sometida a ellos”.¹³⁸ En tono de amenaza mencionó que “otros” – siguiendo el mal ejemplo de *Ñesu* – se habían rendido a la voz de los “hombres advenenzos” (refiriéndose a los de la Compañía de Jesús).

Muchos caciques y algunos chamanes, presionados por los ataques de los *encomenderos* y de los bandeirantes, acabaron abrigándose en las reducciones por ser los espacios menos malos que les quedaban para sobrevivir. *Ñesu* ciertamente fue uno de éstos y, como muchos de sus compañeros, fue protagonista de una complicada relación con los jesuitas. *Potirava* representaba otro segmento de la sociedad, el de los

karai, más apegados a la tradición. Él presintió bien la trampa: “quien entra a la reducción, queda reducido”.¹³⁹ *Ñesu* fue responsabilizado doblemente en su opción por la reducción, primero, por haberse rendido y, segundo, porque su actitud fue un mal ejemplo para “toda esa gente” que veía en él a un líder.

La defensa de la vida libre en la selva parece derivar de lo que Branislava Susnik considera un trilogismo psicamental, ritmo-sonido-voz, que, para la autora, constituye el *ethos* guaraní.¹⁴⁰ En esta perspectiva, la notable extensión del territorio ocupado por los guaraní y la amplia difusión de su lengua habría resultado, como ya se dijo, de por lo menos 2,500 años de sucesivas expansiones,¹⁴¹ dinamizadas en parte por la palabra de un *karai*. Este líder espiritual intuía los males que amenazaban la vida en un determinado lugar y, usando su capacidad convocatoria, movilizaba las unidades familiares o las socio-regionales para que dejaran la tierra ya cansada (*yvy marã*) para el cultivo hacia una tierra nueva y fértil (*yvy porã*).¹⁴²

Al comenzar los primeros contactos con los europeos, la población guaraní se aproximaba a dos millones de habitantes,¹⁴³ lo cual según Schmitz creaba dificultades para nuevas expansiones.¹⁴⁴ A esta dificultad, si es que realmente la hubo, debe agregarse la acción depredadora de los conquistadores europeos. Como se vio, frente a esta situación, muchos indígenas huían o lideraban movimientos de resistencia y liberación. Sintiendo amenazado por la oposición indígenas, el entonces gobernador de Paraguay apeló a los conquistadores espirituales.

Así, para beneficiar los intereses de los colonizadores, los franciscanos redujeron a los indios en pequeñas ciudades, en las cercanías de Asunción. Casi tres décadas más tarde los jesuitas también se adhirieron a la política de reducir a los indígenas en aldeas. Estas aldeas, sin embargo, se diferenciaban de las reducciones franciscanas en el sentido de que no se organizaron para favorecer a la colonia, sino para defender a los indígenas de los colonizadores.

Pero incluso así, para los profetas indígenas, no había nada comparable a la vida libre en la selva en esos poblados de refugio que las reducciones jesuitas pretendían ser. Para *Potirava* la reducción era contraria a la naturaleza indígena de andar por valles y selvas y, a semejanza de otros *karai* de las regiones hasta entonces poco alcanzadas por las instituciones coloniales, él organizó una verdadera conjura para descubrir a los jefes de las reducciones. Los líderes indígenas contrarios a la

vida en la reducción llegaron a intuir que en esos espacios acabarían amansados y desacostrumbrados a su ecología nativa y que la reducción les cerraría los caminos para la tierra renovada y la libertad.

2.3.4 La danza ritual y otros ritos al servicio de la profecía

La danza ritual fue la forma misma en que las rebeliones indígenas se consolidaron. Junto con el canto ella es, hasta los días actuales, la forma privilegiada por medio de la cual los guaraní expresan su religión. Desde los primeros relatos, es a través del canto-danza que los indígenas aparecen convocando para la resistencia. De este modo, la danza ritual tradicional se constituyó en sí misma como “una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores” y “sustenta la rebelión dándole un eficiente cauce simbólico y emocional, en línea con las más auténticas tradiciones”.¹⁴⁵

Los líderes religiosos eran los señores de las danzas religiosas que, a su vez, eran el lugar y la ocasión donde y cuando tomaban cuerpo las más importantes funciones chamánicas: la plegaria, como decirse y hacerse divino, el canto de las palabras inspiradas, las convocatorias migratorias y las profecías cataclísmicas contra los que amenazaban su forma de ser tradicional.¹⁴⁶

El retorno a los “cantares pasados” era también una rebelión contra la novedad cristiana y vino acompañada de una serie de eventos provocados por la profecía indígena. Sus evidencias están en la ceremonia de sustitución de nombres cristianos por nombres indígenas, en el contrabautismo, en la matanza de animales de origen colonial, acto mágico-simbólico para contrarrestar al enemigo, en la fuga hacia los montes, en el rito de perforación del labio y en la vuelta a un conjunto de prácticas que correspondían al sistema indígena. Este retorno a veces fue marcado por la exacerbación y descaracterización, como lo fue en práctica de la antropofagia.¹⁴⁷

Hasta hoy, en muchos grupos guaraní, la danza ritual está profundamente ligada con el canto y la profecía, como se verá en otro capítulo. En la profecía indígena fueron usadas otras formas de comunicación, además de la palabra. Estos lenguajes no verbales eran una combinación de simbolismo y magia, comunes a muchos pueblos, inclusive a los profetas bíblicos.¹⁴⁸ Su práctica se arraiga en un fuerte deseo de ver el cumplimiento de aquello que es simbolizado¹⁴⁹ y también

en el hecho de considerar que el acto simbólico influye en el cumplimiento del deseo o lo acelera.

Así, quemando una novilla¹⁵⁰ se esperaba ver el fin de todos los animales de origen europeo y de los extranjeros que los introdujeran en la tierra indígena. El acto es una liberación simbólica del espacio indígena de todo aquello que no le pertenecía. Vistiéndose con los hábitos litúrgicos de los sacerdotes asesinados y colgando en su cuello los pedazos de un cáliz cristiano,¹⁵¹ *Ybapiri* manifestaba su deseo de atraer sobre sí las virtudes chamánicas de los misioneros asesinados y, así, recuperar el prestigio que sentía amenazado a causa de los jesuitas.

Otro recurso usado por los profetas para contradecir el mensaje cristiano fue la parodia. A través de ésta los líderes indígenas manipulaban el modo de ser cristiano y se fingían sacerdotes, consagraban la eucaristía y oficiaban muchas otras ceremonias. Ellos no solamente ironizaban la predicación cristiana, sino también sacaban ventaja de los nuevos símbolos.

En este sentido es reveladora la carta anual de 1632, en la que quedó relatado que en la reducción de Santo Tomás un famoso chamán fue el primero en aprender el “Padrenuestro”. Encontrándose en ventaja sobre los demás, el chamán esparció entre la gente el hecho de que era un hombre divino, que subía y bajaba de los cielos, según su voluntad,¹⁵² lo cual sin duda era una parodia de aquello de “hágase tu *voluntad* así en la *tierra* como en los *cielos*”.

En la carta anual de 1628 Ruiz de Montoya relató que un *hechicero* guaraní previó el futuro de los tupi: “Colocó una cruz que consigo traía en medio de tres arcos y alrededor de la cruz unas velas; levantando los ojos al cielo, hablaba en voz alta y extendiendo los brazos hacía como si abarcara algo con éstos”.¹⁵³ La descripción recuerda a un sacerdote celebrando la eucaristía o en actitud de oración.

No sólo los sacerdotes, sino también la jerarquía eclesiástica es parodiada entre los guaraní de Paraná. “Hechiceros” se autoproclaman Dios, sumos sacerdotes o papas y nombran a otros hechiceros como obispos suyos quienes, en consecuencia, eligen a sus vicarios.¹⁵⁴

Aunque la etnografía actual muestre que los guaraní creen poder convertirse en una divinidad a través de la danza, en los tiempos coloniales esta autocomprensión apareció revestida con retazos de doctrina cristiana. Así, un niño decía “ser Dios o hijo verdadero de Dios”, *Obera* se consideraba “hijo verdadero de Dios y nacido de una virgen”, un ma-

go decía que era “Dios creador del cielo, de la tierra y de los hombres”, *Paytara* se revelaba como “dios resucitado”, otro mago decía ser “dios en tres personas”, una india se llamaba “madre de Dios”, *Rodrigo Jaguari-guay* se proclamaba “Dios Padre”, a su esposa la consideraba “Santa María la Mayor” y a su hija “Santa María la Chica” – una creativa parodia de la trinidad cristiana.

La profecía fue preferentemente dirigida contra los indígenas reducidos y contra los misioneros. Se anunció que los jesuitas pronto perecerían y a quienes se convirtieron a la fe cristiana se les amenazó de muerte. Los profetas prometieron destruir los sembrados de los indios bautizados e invocar contra ellos a las fieras. En las amenazas también aparecían con toda plasticidad profecías escatológicas, algunas muy cerca de la imaginación apocalíptica: “haré caer fuego del cielo”, “haré que crezcan las aguas e inunden la tierra”. Apelando a una supuesta complicidad con los bandeirantes, un profeta amenazó con vengar con las armas de los “amigos de São Paulo”¹⁵⁵ la injuria que le hicieran. Un cacique llegó a profetizar el inminente sometimiento de los jesuitas a su poder, mientras que varios chamanes anunciaron la ruina de los cristianos – que serían devorados por tigres y por manadas de otras fieras – y amedrentaron a la población con supuestos monstruos de terrible aspecto.

2.4 Los pro-diálogos y sus consecuencias para la teología cristiana

Me gustaría destacar a continuación algunos cuestionamientos que el profetismo guaraní de los siglos XVI y XVII formulara para el cristianismo y que tienen importancia en la actualidad.

2.4.1 El cuestionamiento de la universalidad

La ideología fundadora de los acontecimientos relatados en este capítulo fue la de la *universitas Christiana*, a través de la cual el cristianismo se autoconcebía como detentor de una calidad *ad intra* que debía ser propagada hasta que todos los pueblos fueran incorporados a la “Iglesia-Sociedad-Perfecta”, que no es la ciudad que está en el cielo, sino la ciudad según el cielo,¹⁵⁶ la *Orbis Christiana*,¹⁵⁷ para los españoles.

Los indígenas reaccionaron contra esta pretensión y concepción de universalidad. El *pa'i* y *karai Aperera* resume con mucha elocuencia

la reivindicación de sus compañeros: “Si Dios, como dices, está presente en todas partes, puede continuar dispensándonos sus beneficios en este lugar”.¹⁵⁸

En los discursos indígenas aparecen personas y comunidades perturbadas a consecuencia de un cristianismo que se presentaba como una religión cuya aceptación implicaba una completa dislocación y desestructuración del culto y del símbolo. Ya en los primeros años de la misión los indígenas intuyeron que el nuevo modo de ser correspondía a una religión que desautorizaba la experiencia religiosa de sus antepasados. Las nuevas referencias religiosas que les eran impuestas no tenían vínculo alguno con sus esquemas autóctonos. La nueva religión pretendía tener el poder exclusivo de distinguir la falsa y la verdadera manifestación de lo sagrado.

Aún hoy es preponderante en el cristianismo una concepción extensiva y cuantitativa de universalidad. Pero, si partimos del principio de que ninguna cultura puede elevarse a la categoría de tradición humana, la “universalidad” sólo puede ser una categoría inclusiva y dinámica. Ella, por tanto, no puede consistir en la expansión y multiplicación de un único modelo cultural, sino en un tejido donde convergen y se entrelazan los diversos modelos culturales. En ese sentido se puede decir que en lo singular se oculta lo universal, pero ningún grupo humano puede arrogarse el derecho de transformar el carácter universal de sus experiencias en la misma universalidad. Ésta sólo va siendo alcanzada a través del diálogo entre las distintas subjetividades. Y si en esta dialéctica de subjetividades los diversos actores del proceso singularizan lo universal y universalizan lo singular, ningún ser humano, ningún sistema, ninguna cultura pueden “instalarse en la universalidad”.¹⁵⁹

En otras palabras, “nadie puede hablar de lo absoluto (Dios) en el sentido absoluto”.¹⁶⁰ Dios es mucho más de lo que una experiencia cultural y un sistema religioso son capaces de abarcar. Los discursos que presentan a Dios como ser universal, en el sentido de “exclusivo” y “unívoco”, parten de experiencias culturales y teológicas regionales, que por la fuerza asumieron una connotación universal. En este sentido el cristianismo cometió un “fatal malentendido” por haber asimilado la tendencia de la cultura occidental de autopercebirse como cultura de la humanidad. Este hecho precisa ser invertido, asumiendo abiertamente la pluralidad.

El cristianismo, por considerar definitiva la encarnación y la inculturación del mundo semita en el mundo greco-romano, acabó fijando tan sólo uno de los cristianismos posibles y tan sólo una de las máscaras de Dios. Todas las otras fusiones e imágenes posibles quedaron descartadas. No tomó en cuenta la experiencia de su propia fundación, la de haber sido “huésped” de la religión judía, y que ésta, a su vez, acogió experiencias teológicas-culturales de otros pueblos.¹⁶¹

Según Heb 1.1-3, Jesucristo es la máxima autocomunicación o palabra de Dios. En él Dios recapituló todas sus palabras y a través de él no sólo habló, sino que apareció en las condiciones de la existencia humana, realizando en forma radical todas las posibilidades del Ser latentes en la criatura. “La Palabra de Dios se hizo carne y habitó entre nosotros”,¹⁶² no por preferir a la cultura judía ni por querer que ésta dominara sobre otros pueblos y otras religiones. El Verbo divino no vino al mundo para excluir las palabras anteriores, ni las contemporáneas suyas, ni a las que vendrían después; al contrario, él procede del mundo y sustenta todas las cosas por medio de su poderosa palabra, según Heb 1.3. La teología cristiana, en la medida en que se basa en la tensión entre lo absolutamente concreto y lo universal – Jesucristo – precisa tomar en cuenta esta tensión en su contacto con las otras religiones. En Jesús nada sería más extraño que la actitud colonialista, como lo destacaba Boff interpretando Mr 9. 38-40:

La gran dinámica de amor de Jesús es la ausencia de cualquier actitud colonialista del tipo “todos tenemos que entrar en mi modelo”, como los propios discípulos le propusieran cuando volvían de la misión: “Encontramos a gente bautizando y curando en Tu nombre. Vamos a reprimirlos [...] o bien, ¿qué hacemos? Porque no son de los nuestros”. Jesús manda respetar, como quien dice: “Ellos se unen con nosotros, no importa que no sean de nuestro grupo”. Jesús percibe la universalidad de su propuesta, que es percibida por otros que están fuera de la óptica y la lógica judía.¹⁶³

Lejos de esta forma de relacionarse con el otro, el cristianismo confundió universalidad con expansión e imposición de una organización eclesiástica. Los profetas indígenas intuyeron que el cristianismo implicaba, potencialmente, la opresión de otras formas de vida y religión, que su misión se caracterizaba por el totalitarismo, por la negación de la pluralidad y la diferencia. Y contra esa concepción ideológi-

zada de universalidad cristiana los profetas indígenas reaccionaron vehementemente, mostrando la desgracia que la nueva religión era para ellos. Reacciones como ésta deben ser acogidas como “protesta contra el modelo de civilización que se empeña en uniformar al planeta”.¹⁶⁴ Ellas reclaman que el cristianismo se reconozca como un discurso parcial sobre Dios.

2.4.2 Misión, subjetividad y poder

El cristianismo miró al mundo indígena como algo inferior que debería ser conquistado y destruido o conquistado y transformado. Las réplicas indígenas, empero, muestran que, del otro lado de la cruz, había sujetos con otra percepción religiosa y no “animales aún no domados”, que precisaban ser despojados de su ferocidad inhumana.¹⁶⁵ Convertirse suponía adquirir “civilidad”, era una iniciación que habilitaba ser parte de un nuevo orden “político y humano”. El indígena y la indígena como tal no les interesaba al colonizador, eran excluidos u omitidos.

En ese contexto, profetas y profetizas indígenas denunciaron con veemencia el abandono del modo tradicional de vivir. En sus discursos, el tiempo está quebrado. Lo antiguo es lo bueno y la nueva doctrina es la privación de esta calidad. El nuevo tiempo es un tiempo extraño, en el cual la subjetividad indígena es amenazada de muerte por otra subjetividad. Una verdadera guerra se trabó entre estas subjetividades, venciendo la que hizo prevalecer su virtud.

Los sacerdotes de la Compañía se impondrían poco a poco, ayudando a los guaraní a reaccionar contra *encomenderos* y *bandeirantes* pero, también, conquistando un liderazgo espiritual y material entre los indios introduciendo en las reducciones medicina, animales, plantas, instrumentos y utensilios metálicos.¹⁶⁶

El mando tradicional reservado a los *karai* y a los *pa'i* indígenas, entre tanto, sólo fue sustituido por los sacerdotes después de la destrucción de las reducciones de Guairá, de Paraná e Itatín por los paulistas. Sólo entonces los jesuitas se convirtieron en los nuevos guías de los guaraní.¹⁶⁷ Sin embargo, cuando el *karai Jeguacaporu* prometió venganza y amenazó de muerte a los sacerdotes, “para que terminen los embustes, con que llevan a los ignorantes a seguirles”, él reaccionaba

contra esta otra subjetividad que introdujo un tiempo extraño entre los guaraní y relegó a sus guías espirituales a la marginalidad.

La amenaza era la forma de expresar la esperanza en el restablecimiento del orden precolonial, en el retorno de las divinidades originarias, en la reafirmación del prestigio de los *karai*, en la erradicación del carácter radicalmente malo de lo “nuevo”. En este sentido, la palabra profética guaraní es al mismo tiempo fiel a la tradición y abierta a la innovación. Parafraseando a Bartolomeu Melià, cuando habla de los guaraní como “memorias del futuro”, los profetas indígenas y sus discursos serían, pues, una enorme ayuda para entender la utopía bíblica, porque ellos afirman la memoria histórica de la vida tribal.¹⁶⁸

Los profetas guaraní rechazaron el cristianismo no por ser una religión extranjera, sino por ser portadora de un nuevo modo de ser, que significaba para los indígenas dominación, desintegración social y muerte. Esta crítica estaba dirigida a los incentivadores del nuevo modo de ser y a todos los que suplantaron su buena vida libre con la nueva forma de vivir.

La protesta de los chamanes contra los misioneros es testimonio de la experiencia religiosa de los aborígenes. Autoproclamándose “dios creador del cielo y de la tierra”, los indígenas radicalizaban la afirmación de su calidad de chamanes frente a los nuevos chamanes, los misioneros.

Cuando los indígenas se dirigieron a los misioneros diciendo ser ellos también “sacerdotes que saben administrar la palabra para su gente”, estaban afirmando que ellos también tenían su fe, sus guías espirituales, sus donadores de la lluvia y del buen tiempo, así como de los rayos y la cosecha. Justificándose, los indígenas estaban insistiendo para ser reconocidos como sujetos de habla y de cultura. En todas esas expresiones parece que hubo el intento de frenar la agresión cristiana. Incluso cuando parodiaban el sermón de los sacerdotes, reinterpretando la encarnación, la trinidad y los diversos ritos cristianos, los guaraní estaban intentando destituir la actitud de “conquistador de almas” de los misioneros e intentando liberarlos de la manía agresiva y opresiva de querer siempre convertir al otro.

Los jesuitas sabían que las prácticas chamánicas estaban dirigidas al descrédito de la fe y la religión cristianas y no tuvieron dudas en comportarse como hechiceros más poderosos que sus enemigos. Hablando de la terapia usada por los *karai*, Montoya llegó a escribir que,

después de reprender a los indios públicamente, ellos “entendieron tan bien la lección, que, dejando totalmente a los falsos hechiceros, siguieron al verdadero.¹⁶⁹ En otra ocasión, Montoya demuestra no haber tenido dudas en alejar al demonio con la manipulación de símbolos mágicos: “puso en un vaso cerrado un pedazo de la túnica de San Ignacio, y nunca más volvió el demonio”.¹⁷⁰ El padre Diego de Boroa relata otro caso semejante en los momentos más difíciles de un parto: “Tomó una imagen de papel (de San Ignacio), la colocó sobre la afligida mujer quien parió sin peligro, quedando sana y buena”.¹⁷¹ Pero no rara vez la reacción contra los *karaí* fue el enfrentamiento físico.

[...] mostraron los neófitos su firmeza de carácter despreciando las artemañas de los hechiceros a quienes perseguían con toda energía, haciendo una verdadera caza de ellos, buscándolos como se buscan las fieras, en los montes más alejados e inaccesibles, dándoles una buena zurra, antes de entregarlos a los Padres. [...] Los que no quisieron abandonar las supersticiones de los hechiceros, perecieron de muerte repentina.¹⁷²

A partir de 1636, cuando las reducciones entraron en la fase de estabilidad, los profetas empezaron a ser cada vez más escasos, desapareciendo casi por completo años más tarde. En vano los chamanes intentaron luchar contra la fuerte magia de los jesuitas, contra su elocuencia y su generosidad. Al enseñar a hacer enormes plantaciones usando el arado, al introducir el ganado, al iniciar a los indios en nuevas formas de artesanías, los jesuitas capitalizaron, definitivamente, entre los guaraní reducidos, los méritos de un héroe civilizador.¹⁷³ Ellos vencieron a los líderes indígenas porque probaron que sus poderes sobrenaturales eran superiores. Llevaron a los chamanes vernáculos al descrédito, quemando sus ídolos y exponiéndolos a la burla general. Mostraron que eran más capaces que los indígenas en brindar beneficios materiales, tanto en el ámbito de la subsistencia como en el de la defensa de la colonización española.¹⁷⁴

2.4.3. El desafío del diálogo intercultural: el ejemplo de Pa'i Sume

Las actitudes de los profetas y las profetisas guaraní, como las de los pueblos israelitas del pasado y de los discípulos anónimos de Jesús,

proponen cuestiones pertinentes a la concomitancia de las culturas y el diálogo intercultural.

A pesar de que hubo duras críticas y desenlaces fatales en algunos conflictos entre misioneros y indígenas, y a pesar del énfasis que puse en este capítulo, me gustaría resaltar el hecho de que los guaraní recibieron a los cristianos con cordialidad. De los variados ejemplos que podrían ilustrar esta actitud, destaco la integración de la cruz y el mito de *Pa'i Sume*¹⁷⁵ en el imaginario indígena.

En todos lados, según los sacerdotes, grupos guaraní y tupi dieron la bienvenida a los misioneros del siglo XVII refiriéndose a un Santo Apóstol que en otro tiempo pasó por sus tierras prometiendo que, en el futuro, vendrían “padres sacerdotes” para enseñarles la palabra de Dios, juntarlos en poblados grandes y hacerlos vivir con orden y policía cristiana, enseñándoles a amarse mutuamente y a no tener más de una mujer. En este nuevo tiempo los tupi y los guaraní y toda clase de gente se amarían mutuamente sin distinción de naciones.

Lo notable es que estos “padres sacerdotes” prometidos por el Santo Apóstol serían reconocidos por ser castos, por predicar con austeridad y cargar la cruz en sus manos.¹⁷⁶ Los jesuitas fueron fácilmente identificados como los mensajeros prometidos. “Sin duda, son estos los Padres prometidos a nuestros abuelos por el Santo Sumé”,¹⁷⁷ decían los indígenas refiriéndose a los jesuitas, que cargaban ostensivamente la cruz como símbolo del poder de sus sermones.¹⁷⁸ Sin entrar en el tema de la crítica de las fuentes que relatan esta difundidísima leyenda,¹⁷⁹ yo me atrevería a decir que los elementos híbridos del mito indican la necesidad y la posibilidad del diálogo entre las culturas, ya entre los protagonistas de este período de la historia.

Pa'i Sume (Santo Tomás) reúne no sólo características que lo hacen epónimo de la misión cristiana en las Américas, sino también que lo convierten en un héroe cultural nativo. En Brasil él inicia a los tupi en el cultivo de la yuca, pan principal del grupo, mientras que en México él es escultor como Topiltzin (Quetzalcóatl).¹⁸⁰ Seguramente existió una matriz indígena de este personaje, que los misioneros no dudaron en adoptar para justificar su misión con la figura de un santo apóstol. Si tomamos en serio el testimonio de los jesuitas sobre este personaje, cabe notar, con la misma seriedad, que los indígenas se perturbaban profundamente cuando su actitud de espera, de apertura hacia el

otro, no fue bien interpretada, desembocando en su dominación y su destierro.

La adopción de la cruz por parte de los indígenas concedió al símbolo cristiano el mismo *estatus* de la maraca aborígen. Antes de la conquista las terapias y las manifestaciones de poder entre los guaraní eran básicamente resultado de la interferencia de los poderes que emanaban de este instrumento. Desde el siglo XVI tal poder se enfrentó con el poder mágico de la cruz en las manos de los misioneros, que eran los nuevos señores de la vida y la muerte. Bajo el impacto de los conflictos generados por esta novedad, los guaraní no vacilaron en atribuir los poderes mágicos de la maraca también a la insignia cristiana.

Así como el sonido de la maraca manifestaba para los indígenas la primera palabra y el ritmo original que está presente en todos los seres de la naturaleza, la cruz es asimilada en el plan de la creación como estructura de la vida, como detentora de buenas palabras (*kurusu ñe'ëngatu*). Teniendo los poderes terapéuticos de la maraca, la cruz (*kurusu*) empezó a ser usada en los rituales de curación y, con el tiempo, acabó designando a uno de los sucesores de los chamanes, el enfermero (*kurusuja*, “dueño de la cruz”),¹⁸¹ encargado de cuidar a los enfermos y darles la extremaunción.

Ejemplos como éstos apuntan para la necesidad de la comunicación entre dos actores concomitantes en la misma sociedad. A propósito de nuestro tema podemos decir que hay un imperativo de intercambiar las experiencias religiosas y las tradiciones teológicas para así conseguir una mayor y mejor aproximación al misterio de Dios.¹⁸²

Conforme lo expuse a lo largo de este capítulo, la profecía indígena combatió la pretensión cristiana de universalidad concebida como expansión de un sistema religioso. Castigó violentamente esa concepción distorcionada de universalidad y lanzó retos que, hasta ahora, aún no se han convertido en realidad.

Una forma de ser consecuente con estos retos hoy es aproximarse a las espiritualidades indígenas, no como quien colecciona cosas exóticas, sino como caminantes que, siguiendo el ejemplo de Jesús, piden agua para beber “a una samaritana”. Esas reservas de sabiduría que quedaron al margen del desarrollo moderno sin duda tienen algo que decir a nuestra llamada civilización que, como lo observa Melià, está “marcada por la paradoja de haber producido exactamente lo contrario de lo que pretendía”.¹⁸³ Ellos pueden lanzar nuevas luces sobre los

ensayos que buscan promover actitudes más inclusivas e integrativas en el ámbito de la fe, como lo son el “diálogo interreligioso”, la “convivencia” y el “ecumenismo”.

Como vimos en el primer capítulo, la experiencia religiosa guaraní nos coloca frente a una experiencia activa de la Palabra, muchas veces olvidada por las teologías cristianas. El texto de Mr 9.38-40 muestra que, en Jesús, la universalidad es medida por la capacidad de la convivencia en la diferencia, de preservación de la pluralidad. El cristianismo necesita aceptar activamente a los otros sujetos de fe y de palabra. No le basta decir que los indígenas son sus parejas en el diálogo: necesita cuestionar sus propios procesos de constitución cultural y teológica, nacer de nuevo partiendo de las experiencias profundas de otras culturas y tradiciones, sin intolerancias y complejos de superioridad.

Finalmente, es importante aclarar que una teología abierta al otro parte del reconocimiento *real* de cada cultura, con sus formas de experiencia religiosa, “como visión del mundo que tiene algo que decir a todos”. Este reconocimiento y respeto a las culturas tiene como propósito “crear *realmente* las condiciones *prácticas* para que los sujetos de cualquier universo cultural puedan apropiarse, sin consecuencias discriminatorias de las ‘reservas’ de su tradición de origen como *punto de apoyo* (histórico-antropológico, pero no ontológico) para su propia identidad personal”.¹⁸⁴

El universo es el lugar donde se hace tal experiencia. Él, por ser una referencia teológica anterior a las iglesias cristianas y al propio Cristo, es un llamado al caminar ecuménico. En él, advierte Panikkar: “No hay nada más peligroso para un cristiano que el comportamiento paternalista y la falsa seguridad de quienes se creen en posesión plena de la verdad”.¹⁸⁵ El verdadero cristiano no posee nada, ni siquiera la verdad, como ya lo observó Tomás de Aquino, él es quien es poseído por la verdad. Para ser fiel a esta verdad, según Panikkar, el diálogo ecuménico presupone un conocimiento recíproco como un requisito para ejercer la tolerancia que ya es, en sí misma, una clase de conversión.¹⁸⁶ Como un ensayo de esta forma de conocimiento presento a continuación la manera en que los guaraní articulan su experiencia de Dios.

Notas

- 1 La *encomienda* constituyó una concesión temporal de un cierto número de indígenas a los cuidados de un señor, el *encomendero*, que debía catequizar y proteger a los indios que le fueron *encomendados* a cambio de los servicios prestados como tributo. A pesar de haber sido concebido como un dispositivo legal para suavizar la esclavitud, la institución acabó sirviendo de cobertura para nuevas expediciones armadas con el fin de capturar a nuevos indígenas, ya que los ya incorporados a la colonia se habían acabado o ya no eran suficientes para la demanda de trabajo.
- 2 *Cartas de Indias*, 1877, p. 626.
- 3 Garay, 1942, p. 55-56.
- 4 Molina, 1954, p. 521.
- 5 La misión itinerante era una especie de peregrinación apostólica de sacerdotes que, partiendo de los poblados de españoles, se desplazaban ocasionalmente hasta los pueblos de indios que servían a los españoles para administrarles los sacramentos. En esta forma de evangelización era evidentemente mínima la influencia que la nueva religión podía ejercer sobre los indígenas.
- 6 Se llamaban “reducciones” a los pueblos de indios que, “gracias a la diligencia de los curas”, abandonaban su antigua costumbre – de vivir en selvas, sierras y valles, junto a arroyos “escondidos” en casas que estaban alejadas varias leguas unas de otras – y empezaban a vivir juntos en poblados, de acuerdo a la “vida política (civilizada) y humana, y teniendo algodón para vestirse” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 34). Las reducciones fueron concebidas como laboratorios donde se procesaba la conversión masiva y efectiva de los indígenas y donde se posibilitaba la incorporación de estos indígenas a una sociedad sedentaria y urbana. Como las reducciones también fueron, en cierta forma, un lugar donde los indígenas intentaban defenderse del ataque de *encomenderos* y *bandeirantes*, pueden ser consideradas “ciudades” o “lugares” de refugio.
- 7 Obviamente, no para incitar guerras o enemistades entre los pueblos, sino por reconocer la importancia terapéutica de recordar esos episodios de la historia y rescatar del olvido o del menosprecio la capacidad indígena de superar la opresión política y religiosa.
- 8 Furlong, 1953, p. 130.
- 9 La cifra es significativa si tomamos en cuenta que representa casi la mitad de las cincuenta manifestaciones registradas contra el dominio español, entre 1537 y 1735, en la Provincia de Paraguay.
- 10 Lozano II, 1754-55, p. 133-134, 152.
- 11 Schaden, 1974, p. 98.
- 12 Riester, 1986, p. 265.
- 13 Necker, 1990, p. 30.
- 14 Por dominar la técnica de la curación por succión.
- 15 Término oriundo del tunguz, *saman*, que llegó a nosotros a través de Rusia y que, en sentido estricto, sólo se refiere a un fenómeno religioso de Siberia y Asia Central (Eliade XIII, 1987, p. 202).

- 16 Becker, 1992, p. 13.
- 17 Es interesante observar que con el término *karai* Luis Bolaños tradujo en los años '80 del siglo XVI al guaraní las palabras "cristiano" y "bautizado". Pero los indios que se bautizaban no ingresaban a la sociedad de los nuevos *karai*, de los conquistadores. Éstos habían retenido para sí el significado exclusivo de "señor" que tiene poder para exigir respeto y sometimiento. Ruiz de Montoya, algunas décadas después, sin embargo, critica este uso y afirma que con esta palabra los indígenas honraron en el pasado a sus "hechiceros". Pero la costumbre anterior a Montoya prevaleció hasta los días actuales. Ironía de la historia: el término que en el pasado significaba el ideal de persona para los indígenas empezó a indicar exactamente lo contrario: el desvanecimiento del ser indígena, su cristianización. De manera que un no-*karai* (no-cristiano) es un ser sub-humano (Melià, 1998, p. 28-29; Ruiz de Montoya, *Tesoro*, f. 90).
- 18 Conviene recordar que el uso de estos términos por parte de las comunidades indígenas actuales no conservó el significado histórico. En Brasil *pa'i* fue equiparado con "cacique" y empezó a designar al líder religioso, mientras que el líder en las cuestiones temporales empezó a ser designado con el término extranjero "capitán".
- 19 Sahlins, 1970, p. 27-28.
- 20 Necker, 1990, p. 36.
- 21 *Yanaconato*: era una modalidad de las *encomiendas* basada en el principio de la relación amo-siervo; tenía carácter vitalicio y en él se encuadraban a los indígenas más hostiles, que eran considerados socialmente inadaptados y económicamente dependientes de su señor.
- 22 Necker, 1990, p. 50-54.
- 23 *Bandeirantes* o *mamelucos* eran grupos de *brasilindios* (descendientes de hombres blancos, la mayoría de origen lusitano, y mujeres indígenas) que se encargaron de la expansión del dominio portugués tierra adentro. Su estrategia fue denominada *malocas* por jesuitas que trabajaban en el área de la colonización española y *bandeira* o *entrada*, en el ámbito de la colonización portuguesa. El término es usado para designar una expedición armada cuyo objetivo era capturar indígenas libres o reducidos y venderlos como esclavos en São Paulo y Río de Janeiro o incorporarlos forzosamente en el sistema de *encomiendas* (Cortêsão I, p. 492). Por haber sido los portugueses de São Paulo los principales generadores de *brasilindios*, en los documentos históricos muchas veces a los *bandeirantes* también se los llaman *paulistas*.
- 24 *Documentos Históricos... II*, 1941, p. 416.
- 25 *Cartas de Indias*, 1877, p. 632.
- 26 Angelis III, 1969, p. 297.
- 27 Angelis III, 1969, p. 297.
- 28 Lozano III, 1873-75, p. 212.
- 29 Lozano III, 1873-75, p. 223; Angelis III, 1969, p. 310-311.
- 30 Angelis III, 1969, p. 315.
- 31 Lozano III, 1873-75, p. 229.
- 32 Aguirre, 1947, p. 173.

- 33 En 1608 ya eran siete los jesuitas que se encontraban en Asunción, estudiando la lengua guaraní. Entre 1609 y 1640 fueron fundados y expandidos entre os grupos guaraní cinco frentes misioneros: el de Guairá, Paraguay, Itatín, Uruguay y Tape.
- 34 O sea, indígenas que vivían bajo la tutela y orientación catequística de los *encomenderos*.
- 35 Ap. Carbonell de Masy, 1992, p. 36s.
- 36 Para localizar ése y los otros Frentes de actuación de los jesuitas, ver Anexo VI.
- 37 Ruiz de Montoya, 1985, p. 50.
- 38 Del Techo II, 1897, p. 222.
- 39 Del Techo II, 1897, p. 224.
- 40 Ruiz de Montoya, 1985, p. 57.
- 41 *Cartas Anuas I*, 1927-1929, p. 327.
- 42 Ruiz de Montoya, 1985, p. 58.
- 43 Ruiz de Montoya, 1985, p. 61.
- 44 Del Techo II, 1897, p. 226.
- 45 Ruiz de Montoya, 1985, p. 50.
- 46 Diminutivo y peyorativo de "Santo".
- 47 Aguirre, 1949-51, p. 343.
- 48 Aguirre, 1949-51, p. 343; Azara, 1904, p. 14, 17-18.
- 49 Del Techo III, 1897, p. 16-18.
- 50 Del Techo III, 1897, p. 178.
- 51 Del Techo III, 1897, p. 177-178.
- 52 Ruiz de Montoya, 1985, p. 104.
- 53 Del Techo IV, 1897, p. 75.
- 54 Del Techo IV, 1897, p. 71-72.
- 55 Ruiz de Montoya, 1985, p. 106.
- 56 Ruiz de Montoya, 1985, p. 104.
- 57 Del Techo IV, 1897, p. 71-76.
- 58 Del Techo IV, 1897, p. 73.
- 59 Ruiz de Montoya, 1985, p. 146-148.
- 60 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 270.
- 61 En el original "Íxguiraro".
- 62 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 280-281.
- 63 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 281.
- 64 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 364.
- 65 Ruiz de Montoya, 1985, p. 110.
- 66 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 370.
- 67 Cortesão I, 1951, p. 290.
- 68 Ruiz de Montoya, 1985, p. 123.
- 69 Del Techo IV, 1897, p. 35.
- 70 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 350.
- 71 Cortesão I, 1951, p. 344-345.
- 72 Del Techo IV, 1897, p. 72.
- 73 Del Techo III, 1897, p. 221-223.

- 74 Ruiz de Montoya, 1985, p. 197-198.
- 75 Especie de masa o clava de origen indígena hecha de madera dura y pesada.
- 76 Del Techo III, 1897, p. 222-225.
- 77 Ruiz de Montoya, 1985, p. 201-202.
- 78 Del Techo IV, 1897, p. 96.
- 79 Del Techo IV, 1897, p. 95-98.
- 80 *Cartas Anuas 1632-1634*, 1984, p. 168.
- 81 *Cartas Anuas 1632-1634*, 1984, p. 168
- 82 *Cartas Anuas 1632-1634*, 1984, p. 94.
- 83 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 556.
- 84 Ruiz de Montoya, 1985, p. 230.
- 85 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 561.
- 86 Ruiz de Montoya, 1985, p. 231.
- 87 Ruiz de Montoya, 1985, p. 237.
- 88 Ruiz de Montoya, 1985, p. 237.
- 89 El término *remadores* probablemente se refería a los indígenas del Chaco, los pajaguá, que dominaban el curso de las aguas. Ellos acostumbraban apresar a guaraní y mestizos para intercambiarlos con los “criollos” (hijos de españoles, nacidos en la colonia) por algunos objetos (Susnik, 1993, p. 119).
- 90 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 573-588.
- 91 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 287.
- 92 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 288.
- 93 Semejante descripción sugiere que esta mujer debe ser una personificación de las metáforas con que los misioneros acostumbraban exaltar las virtudes de la mujer idealizada en María. Ruiz de Montoya se refería a la Virgen María como “luna resplandeciente, dueña del amanecer” y como “estrella matutina” (*Catecismo*, p. 312), mientras que el Padre Simón Bandini la comparaba frecuentemente con el sol en sus sermones: “La madre de Dios sobrepasa en belleza al sol” (Restivo, 1892, p. 219), “la madre de Dios cuyo vestido es el sol” (Restivo, 1892, p. 235).
- 94 Los poblados, las ciudades.
- 95 Ruiz de Montoya, 1985, p. 237.
- 96 Del Techo IV, 1897, p. 369-373; Dos Santos, 1988, p. 149.
- 97 Cortesão III, 1969, p. 280; *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 590-591.
- 98 Esto es, para aplicar su estrategia de acción contra las reducciones, lejos de la supervisión de los misioneros, sin el riesgo de ser descubiertos.
- 99 Ruiz de Montoya, 1985, p. 190.
- 100 Ruiz de Montoya, 1985, p. 190.
- 101 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 707-708; Ruiz de Montoya, 1985, p. 190-191.
- 102 Cortesão IV, 1970, p. 298.
- 103 Del Techo V, 1897, p. 270.
- 104 Del Techo V, 1897, p. 273.
- 105 Del Techo V, 1897, p. 277.
- 106 “Venéreos”, en el original español.
- 107 Del Techo V, 1897, p. 278-279.

- 108 Del Techo V, 1897, p. 279.
- 109 Del Techo V, 1897, p. 283-286.
- 110 Título y función judicial, introducida por los colonizadores españoles.
- 111 "Monteses" eran denominados los indios que vivían en la selva y no estaban integrados ni al sistema de las *encomiendas* (Cf. Nota 1) ni a las reducciones.
- 112 Lozano III, 1873-1875, p. 333-360.
- 113 Gadelha, 1988, p. 74.
- 114 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 286.
- 115 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 287-288.
- 116 *Cartas Anuas, 1632-1634*, 1984, p. 226.
- 117 Alfred Métraux, 1967, p. 23.
- 118 Pereira de Queiroz, 1960, p. 73.
- 119 Los nombres que les son aplicados muchas veces son equivalentes. Así, el *mesías* de los estudios de María Isaura parece corresponder a lo que Pierre Clastres considera *profeta*: hombre enigmático que proclamaba el fin del mundo y de las normas vigentes (1980, p. 101), cuyos discursos identificaban al mundo como lugar del mal y lugar de una infelicidad resultante de las circunstancias históricas particulares de la sociedad (1981, p. 102-103). El autor interpreta los movimientos dirigidos por estos profetas como una subversión contra el peligro de muerte que amenazaba a la sociedad y una convocatoria para huir hacia la tierra-sin-males (1981, p. 103-104).
- 120 Eliade XII, 1987, p. 8.
- 121 Ap. Sellin-Fohrer II, 1977, p. 51.
- 122 Am 8.1; 9. 1-4.
- 123 Melià, 1991, p. 71.
- 124 Is. 7; Jr 11; Ez 16.
- 125 Eliade XII, 1987, p. 18.
- 126 Von Rad II, 1974, p. 7-8.
- 127 Clastres, H., 1978, p. 45, Clastres, P., 1981, p. 102.
- 128 Clastres, P., 1981, p. 101.
- 129 Von Rad II, 1974, p. 8.
- 130 Pereira de Queiroz, 1960, p. 73.
- 131 Melià, 1988, p. 37.
- 132 Haubert, 1968, p. 181-182.
- 133 *Documentos Históricos... II*, 1941, p. 417.
- 134 *Cartas de Indias*, 1877, p. 587.
- 135 *Cartas de Indias*, 1877, p. 597-598.
- 136 Melià, 1988, p. 112 (nota), 114.
- 137 Mires, 1991, p. 215.
- 138 Ruiz de Montoya, 1985, p. 198.
- 139 Melià, 1988, p. 183.
- 140 Susnik, 1984-1985, p. 135.
- 141 Ver Métraux, 1927; Nimuendaju, 1987; Susnik, 1975, 1979-1980; Melià, 1987 a; Noelli, 1999.
- 142 Susnik, 1981, S. 146.

- 143 Marzal, 1989, p. 295.
- 144 Schmitz, 1981, p. 195.
- 145 Melià, 1988, p. 115, 118.
- 146 Melià, 1988, p. 119.
- 147 Entiendo por eso que una práctica sacrificial y simbólica degeneró, según los relatos, hasta llegar a la criminalidad (Cortêsão I, 1951, p. 263-264, 288-289)
- 148 Fohrer, 1982, p. 117.
- 149 Fohrer, 1982, p. 118.
- 150 Angelis III, 1969, p. 310-311.
- 151 Ruiz de Montoya, 1985, p. 201-202; Del Techo V, 1897, p. 96.
- 152 *Carta Anua 1632-1634*, 1984, p. 278.
- 153 Cortêsão I, 1951, p. 277.
- 154 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 364-365.
- 155 "Los amigos de São Paulo" es una referencia a los bandeirantes. São Paulo fue la región de procedencia de esos colonizadores o el centro de su expansión (Cf. Nota 23).
- 156 Dupuy, 1989, p. 72.
- 157 Esta era la misión de la iglesia: difundir el poder de Dios y de Su Majestad. Cruz y espada se unieron para extender ilimitadamente el dominio del rey y del papa, "hasta que en sus dominios (supuestamente del Cristo victorioso, que era representado en la persona del rey español) no anocheciera jamás" (Campanella). Esa asociación fue tan perversa que no se puede hablar de ella como de algo que "dificultó" la predicación del Evangelio, sino como el auténtico ocultamiento y la negación del Evangelio (Westhelle, 1991, p. 183).
- 158 Ap. Dos Santos, 1988.
- 159 Fornet-Betancourt, 2000, p. 39.
- 160 Fornet-Betancourt, 1993, p. 3.
- 161 En la teología israelí, por ejemplo, no existía una palabra para indicar a Dios-madre; por eso, le tomó prestada a la cultura vecina cananea la figura femenina *Ashera*, considerada en algunos grupos esposa de Yahvé (Gerstenberger, 1988, p. 48). La teología yahvista, centrada en experiencias masculinas como la "guerra", era insuficiente para hablar de "cosas pequeñas", como el parto. Frente a eso, los israelitas buscaron en el término *El* – nombre común de Dios en todo el mundo semítico – imágenes para familiarizar a Jahvé (Schwantes, 1996, p. 3).
- 162 Jn 1.14.
- 163 Boff, 1994, p. 33.
- 164 Fornet-Betancourt, 2000, p. 23.
- 165 Así se escribe sobre el cacique *Apycabyja*: "no se dejaba domar... y a cada paso sacudía el yugo dando gritos de rabia contra quien quería amansarlo... con la larga experiencia... y bondad de los padres fue poco a poco desnudándose de su inhumana ferocidad y dando libre entrada al penetrante rayo de la luz divina". (*Cartas Anuas, 1932-1934*, 1984, p. 228-229).
- 166 Gadelha, 1988, p. 75.
- 167 Gadelha, 1988, p. 76.

- 168 Martínez, 1987, p. 48.
- 169 Cortesão I, 1951, p. 266
- 170 Ruiz de Montoya, 1985, p. 102-103.
- 171 *Cartas Anuas 1632-1634*, 1984, p. 94
- 172 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 607.
- 173 Gadelha, 1988, p. 69.
- 174 Haubert, 1969, p. 125s.
- 175 La expresión se refiere al discípulo de la duda, Tomás, que aparece también como *Sumé*, *Tomé* y *Tumé*.
- 176 Lo curioso es que los anunciados padres-sacerdotes enseñarían a los aborígenes exactamente lo que los profetas y las profetisas indígenas rechazaban.
- 177 *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 326-327.
- 178 Ruiz de Montoya, 1892, p. 95.
- 179 De esta leyenda hay noticias desde México hasta Argentina y desde Perú hasta la costa de Brasil, en el continente americano.
- 180 Ap. Todorov, 1983, p. 205.
- 181 Restivo, 1892, p. 81; Hernández II, 1913, p. 563.
- 182 Fornet-Betancourt, 1994, p. 81.
- 183 Melià, 1997, p. 48.
- 184 Fornet-Betancourt, 2000, p. 25.
- 185 Panikkar, 1971, p. 222.
- 186 Panikkar, 1971, p. 226; 1993, p. 29.

Segunda parte
TEOCOSMOLOGÍA

De la espuma primordial de Jasuká se descubrió Nuestro Padre Último-Primero. Él creció mamando en el seno de Jasuká.

(Himno paĩtavyterã)

Capítulo 3

REPRESENTACIONES DE LA PALABRA ORIGINAL

En el pasado los conquistadores afirmaron respecto a los guaraní, que “nunca hicieron sacrificios al verdadero Dios”, que eran “muy inclinados a la religión, verdadera o falsa”, que “eran finos ateístas”, “casi cristianos”. Actualmente, el hecho de que los guaraní entienden que la diferencia entre la humanidad y la divinidad está para ser superada, indujo a algunos etnólogos a afirmar que su religión es *a-teológica*.¹

Además de discutir esas consideraciones, presento en este capítulo las formas en que los guaraní actuales organizan lo que podemos llamar experiencias trascendentes y como ellos personifican la palabra. Tomo como fuente la gran etnografía religiosa de diversos grupos: sus relatos, los versos de sus cantos, la escenificación ritual, sus dibujos, interpretaciones y propuestas de analogía con la representación de lo divino en la religión cristiana. Parto del principio de que aquello que es capaz de preocuparnos en forma última sólo puede ser Dios² y que algo es *teológico*³ no porque se refiera a un ser particular llamado Dios, sino porque pone la pregunta definitiva sobre el significado de la existencia, o sea, en el nivel de lo sagrado, Dios, y en el nivel de su más profundo misterio, la realidad y el significado de nuestra vida.

3.1 La historia

Los europeos clasificaron a los pueblos originarios de las Américas como cristianos, judíos y paganos, conforme la clave de diferenciación vigente en la época. En las primeras décadas de la conquista preponderó la opinión de que los indígenas eran descendientes de las tribus perdidas de Israel o que estaban emparentados con los pueblos moriscos. Esta interpretación, obviamente, llevó a la satanización de sus lenguas y expresiones religiosas pues, supuestamente, ellas transmitían superstición e idolatría. Después del III Concilio de Lima (1582-1583), sin embargo, comenzó a ganar más adeptos la idea de que los

pueblos indígenas tenían procedencia cristiana. Eso, sin embargo, no mejoró la actitud frente a ellos. Bajo el rótulo de “cristianos” continuaron siendo tan ignorados cuanto rechazados. En el caso de los pueblos guaraní, no siendo investigado su modo de ser religioso, su verdadero ser y su verdadera esencia permanecieron desconocidos.

Entre los que afirmaban que los indígenas carecían de toda clase de vida religiosa, se hizo célebre la actitud de los conquistadores que actuaron entre los grupos tupi-guaraní de la costa brasileña, en el siglo XVI. De la aparente ausencia de dos instituciones de la sociedad europea en estos grupos, la ley y el rey, los misioneros concluyeron que los aborígenes eran incapaces de tener fe.⁴ Para estos religiosos, sin una “estructura política jerarquizada”, no podía haber “obediencia” y, por consiguiente, no se podría “creer” en nada, ya que en aquella época la esencia de la creencia era la obediencia.

Por otro lado, estaban los que consideraban a los indígenas como “eminentemente religiosos”, “casi” cristianos. El autor de la primera síntesis de la religión guaraní, en 1594, Alonso de Barzana, considera que ya en aquellas primeras décadas de contacto, los misioneros eran “unánimes en el reconocimiento del espíritu eminentemente religioso de los guaraní, ya que era creencia común entre ellos la existencia de un ser supremo, a quien llamaban Tupã y porque creían en la inmortalidad de las almas”.⁵ Para este autor, la inclinación natural de estos indígenas hacia cualquier religión hubiera llevado a algunos a fingirse hijos de Dios y de Jesucristo, pero no dice nada más sobre los seres sobrenaturales prehispánicos.

Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa, y si los cristianos los hubieran dado buen ejemplo y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos. Conocen toda la inmortalidad del alma y temen mucho las anguéra, que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal...⁶

Los jesuitas que trabajaron entre los guaraní representaban el pensamiento pos-conciliar y, no pocas veces, prefirieron considerar a los indígenas como “ateos” – seguramente porque carecían de esculturas religiosas – en vez de identificarlos con religiones no cristianas.

Así, Ruiz de Montoya, durante las polémicas que le tocó enfrentar en su vejez, escribió una *Apología* ([1651], 1996) en la cual afirmó

categoricamente que “toda aquella gente... no tuvo jamás ídolos, adoración ni idolatría, de lo cual se les calumnia falsamente... Al contrario, es absolutamente seguro que estas dos naciones, guaraní y tupi, en cierta manera, fueron ateas”.⁷ Él agrega que la cualidad de los indígenas y la lengua por ellos hablada deriva de la predicación de Santo Tomás⁸ que precediera a los jesuitas en las Indias Occidentales. Y los indígenas, “huérfanos de maestro y guía [...] abrieron los ojos al visible presente, cerrando los del entendimiento al invisible futuro”.⁹

Pero en una obra anterior, *La Conquista Espiritual* ([1639], 1985), Ruiz de Montoya, aunque ya había afirmado que los guaraní nunca hicieron sacrificios al verdadero Dios, reconoce que, de este Dios, los indios tenían un conocimiento muy simple, heredado del ya citado apóstol Santo Tomás. El jesuita registra las supuestas palabras que el Santo habría dicho a los nativos:

La doctrina que yo ahora les predico la perderán con el tiempo. Pero cuando, después de mucho tiempo, vengan unos sacerdotes sucesores míos, que traerán la cruz como yo la traigo, oirán sus descendientes esta (misma) doctrina.¹⁰

El hecho es que, por la preocupación de hallar entre los indígenas indicios de la existencia del verdadero Dios, los misioneros y otros conquistadores acabaron encubriendo la experiencia indígena de lo sagrado, permaneciendo desapercibidas para los misioneros de los siglos XVI, XVII y XVIII sus formas de representación de lo divino. No hay ningún registro significativo de éstas, ni en los léxicos escritos por los misioneros en lengua indígena, ni en las crónicas de la época colonial.

Una de las referencias, aunque indirectas, a la “idolatría” de los indígenas puede deducirse de un fragmento del Catecismo de Lima¹¹, donde parece haber la idea subyacente de que los indígenas divinizaban las fuerzas de la naturaleza y los astros.

Pregunta – Pues el sol, la luna, estrellas, lucero, rayo, ¿no son Dios?

Respuesta – Nada de eso es Dios, mas son hechura de Dios, que hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay para el bien del hombre.¹²

El esfuerzo de los misioneros se centraba en mostrar el carácter civilizable de los indígenas y de sus lenguas. Este objetivo, sin embargo, no pocas veces les hizo pasar por alto lo que no podía ser convertido o

lo que ellos juzgaban que no podía ser convertido.¹³ El proceso fue regularmente inverso al que se haría, hoy, en la Antropología o la Ciencia de la Religión. Se partía de lo que se “quería” o se “debía” decir y se buscaba en la lengua indígena el término que se consideraba idéntico o análogo. El cristianismo, y no la religión indígena, era la matriz. Así, Ruiz de Montoya, en el intento de traducir la doctrina del Dios cristiano al guaraní, tomó una palabra del idioma aborigen, *Tupã*,¹⁴ como equivalente del término Dios. En su análisis etimológico de este término, Montoya hizo lo que Melià considera el inicio de una aventura semántica¹⁵ pues, a partir de este único ensayo, él, aunque contradiciéndose, presumió probar que los guaraní “alcanzaron” el conocimiento de la existencia de Dios y percibieron su unidad.

Llegaron los guaraní al conocimiento de que había Dios y aún, en cierta forma, de que en Él había unidad o de que era un único Dios. Se colige tal cosa del nombre que le dieran, que es ‘tupán’, palabra en la cual la primera sílaba ‘tu’ expresa admiración; la segunda ‘pán?’, implica interrogación y corresponde así a la palabra hebrea ‘manhun’, ‘quid est hoc’ (o, ¿qué es esto?), en el singular.¹⁶

Con este único término Ruiz de Montoya formuló en la lengua indígena los dogmas fundantes de la teología y la piedad de la época: Dios se hizo hombre, sin dejar de ser Dios; el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, a pesar de ser tres personas, no son más que un solo Dios; la Madre de Dios no tuvo mancha de pecado; etc.¹⁷

Si consideramos que los catecismos escritos en lengua guaraní se inspiraron en el Catecismo traducido por Bolaños y que éste, a su vez, fue compuesto dentro de las perspectivas del Concilio de Trento, que consolidó la religión como virtudes que debían ser practicadas, sacramentos que debían ser recibidos y verdades que debían ser aceptadas sin refutación,¹⁸ tenemos que concluir que los misioneros definitivamente estaban incapacitados para percibir manifestaciones divinas concretas entre los indígenas. Su incumbencia era instruir, anunciar “la verdad”. En este contexto vale observar lo que Ruiz de Montoya escribió en sus crónicas: “Yo les di a entender que había un solo Creador”.¹⁹ La verdad de los indígenas quedó desapercibida hasta el inicio del siglo XX.

Hecha tal primera observación, presento a seguir mi percepción del panteón guaraní contemporáneo.

3.2 *Jasuka*: El principio del Ser y del Ser Creador

Los grupos guaraní mbyá y kaiová o paĩ-tavyterã tienen relatos míticos que, directa o indirectamente, se refieren a *Jasuka*, una especie de “principio activo del universo”, motor de la teología entre los guaraní.

3.2.1 *El simbolismo de la “sustancia-madre”*

Los diferentes nombres que el Ser Creador recibe entre los guaraní pueden resumirse en las siguientes expresiones: “Nuestro (*ñande*) Verdadero (*ete*) Antiguo (*ymã*) Hablante (*papa*, *hyapúva*) Padre (*ru*) Grande (*guasu*) Último (*ypy*) y Primero (*tenonde*)”²⁰ en los relatos mbyá, y “Nuestro (*ñane*, *ñande*) Antepasado, Abuelo (*ramõi*) Padre (*ru*) Resplandeciente (*ju*) Grande (*su*) y Hablante (*papa*)”²¹ en los relatos paĩ-tavyterã. A partir de estas nominaciones se puede afirmar que el Ser Creador es una figura masculina, identificada directamente con los padres y los abuelos de la sociedad guaraní. Lo que es importante resaltar aquí, sin embargo, es el hecho de que este ser no es infinito, ya que tiene un comienzo y depende de algo anterior a él: de la sustancia que crea y mantiene la vida, *Jasuka*.

Jasuka fue registrada por primera vez por Marcial Samaniego, en 1944, con el significado de “origen de todo, incluso de los dioses; que llena e incluye al universo, padre de todo y de todos”.²² En el largo canto recogido por Samaniego en el Amambay, noreste de Paraguay, el guía espiritual de los indígenas cita el testimonio del ser creador: “Fue por intermedio de *Jasuka* que levanté esta tierra, dijo mi Abuelo Grande Originario en la antigüedad”.²³ En este verso *Jasuka* es destacada, no como origen de todo, sino como un objeto o atributo, mediante el cual el Creador hizo la tierra.

Los trabajos de Schaden presentaron a *Jasuka* como un principio de emanación sin personalidad humana o divina. Ella es origen de todas las cosas, inclusive del Ser Creador y de las demás divinidades.²⁴ El Ser Creador surge, nace, se descubre²⁵ a partir de esta Sustancia Madre y crece mamando en la flor, en el seno de *Jasuka*.²⁶ Esa idea aparece repetidamente en los cantos y relatos cosmológicos.²⁷ Cadogan va más lejos y llega a pensar, partiendo del paralelismo entre “flor” y “seno” en el lenguaje sagrado de los mbyá, que *Jasuka* es la “madre universal” de los guaraní.²⁸

En este sentido, apoyado en datos más antiguos procedentes de los mbyá y casi olvidados en los demás grupos, Cadogan entiende que *Jasuka* no se refiere sólo a lo femenino, sino también a la mujer, e indica en este sentido una serie de sinonimias: (1) La equivalencia entre *Jasukáva* y *akãoja poty*, flores que adornan la cofia o la toca ritual de la mujer, probable símbolo²⁹ de la feminidad³⁰ o de la humanidad femenina, así como *Jeguaka* es símbolo de la masculinidad. (2) *Jasukáva* es el nombre sagrado de la mujer en mbyá-guaraní, así como *Jeguaka* es de la humanidad masculina. (3) *Jasuka Sy Ete* sería la verdadera madre *Jasuka*, la diosa del Sol y madre universal. (4) *Jasuka vyapu* es la fuerte voz de *Jasuka*, el canto sagrado de la mujer, del mismo modo que *Jeguaka vyapu* es el canto sagrado de los varones.

3.2.2 El simbolismo del canasto, del bambú y de ciertos árboles

Jasuka es también el nombre religioso del canasto, implemento guaraní típicamente usado por las mujeres. La importancia simbólica de este utensilio es confirmada por el hecho de que tres grupos guaraní pueden ser identificados por su cestería³¹ y en el hecho de que este implemento tiene un papel esencial en los mitos sobre el origen de los seres humanos. El Ser Creador golpeó con su vara el canasto³² y de esa acción se originó el varón, que es un cuerpo (*rete*) en forma de arco (*guyrapa*). Dios golpeó el cesto por segunda vez, ahora con una tacuara, una especie de bambú, y de esta acción surgió la mujer, que es cuerpo (*rete*) en forma de cesto (*ajaka*)³³. Así como el Ser Creador creó a la mujer, el hombre guaraní – representado por el arco – es el fabricante del canasto, instrumento de uso exclusivo de las mujeres.

La importancia del canasto-*Jasuka* se evidencia también en el hecho de que las plantas del “porongo”³⁴ y de bambú³⁵, de cuyas lascas se fabrica el cesto, surgieron del rocío, que es, a su vez, símbolo de *Jasuka*. De estas dos plantas surgió la humanidad, hombre y mujer respectivamente. La primera planta es el “porongo”. Con ésta se fabrica la maraca de los varones. De la misma fuente nace el bambú, con el cual se fabrica el bastón de ritmo de las mujeres. La mujer, que “es” o procede del bambú, es el medio por el cual se expresa la palabra-alma. La sinonimia de los cantos paĩ-tavyterã destaca la importancia de la mujer en los rituales. Así, la expresión *ñe’ẽ rerokamañytĩ* quiere decir en forma doble:

“la palabra-alma es proporcionada por el bambú”, y “la presencia de la palabra-alma se hace posible por intermedio de la mujer”.³⁶

Cadogan entiende que, siendo *kamañytĩ* el nombre sagrado del bambú, símbolo de la mujer, el ritual en que es entonado el canto cosmogónico de los *paĩ-tavyterã* puede ser interpretado como un acto de proveer a las divinidades la condición para la palabra. “*Jasuka* les concede *kamañytĩ*”, significaría, entonces, que *Jasuka* les proporciona bastones de ritmo, “paramentos”, o también, que *Jasuka* les provee de mujeres, de esposas, de palabras.³⁷ En este sentido, cabe recordar que Kurt Unkel Nimuendaju registró, al comienzo del siglo XX (1914), entre los *apapokuva*, que *Jasuka* es el nombre de un bastón de tacuara adornado que la mujer llevaba en una de sus manos mientras servía la bebida tradicional del grupo (*kaguĩ*) durante la danza ritual.³⁸

La simbología vegetal para *Jasuka* se extiende a otras especies. Entre los árboles sagrados los *mbyá* reverencian al cedro (*ygáry*) que, por destilar una savia, al inicio de la primavera, recibe el nombre de *Jasuka Venda* (lugar de *Jasuka*).³⁹ En tales savias se inspiró el autor o la autora de la metáfora “fluido de los árboles de la palabra-alma”,⁴⁰ registrada por Cadogan.⁴¹ El cedro, como es sabido, es considerado una especie generadora de los otros árboles, un árbol-madre. Se cuenta que, después del diluvio, sus semillas dieron origen a toda la diversidad de vegetales hoy conocida.⁴² La palmera “pindó” (*yva’y*) es otro ejemplo similar. El Ser Creador habría creado el mundo sobre cinco palmeras eternas, de las cuales una estaba metida en la fuente de *Jasuka*, Nuestra Verdadera Madre. Esta palmera habría sido el primer árbol que resurgió después del diluvio.

3.2.3 El simbolismo del fluido vital

En muchos mitos el “principio activo del universo” aparece en forma de agua eterna, de fluido vital, de fuente que genera, regenera y rejuvenece constantemente la existencia.

La Verdadera Madre⁴³ vivió, originalmente, en un manantial de agua, en el verdadero centro de la tierra y lugar de origen de los pueblos guaraní. Los *aché-guajakí* cuentan que, para salir de las entrañas oscuras de la tierra, sus antepasados siguieron un curso de agua muy hermoso.⁴⁴ Los *paĩ-tavyterã* de Paraguay y los *kaiová* de Brasil afirman que, *Jasuka* es una lluvia mansa, perpetua y clara, en permanente mo-

vimiento, creadora y perfeccionadora de los seres y las cosas. El Ser Creador, las divinidades y los chamanes precisan bañarse en esa agua original⁴⁵ para renovarse.

En este sentido, es interesante notar que hay un registro análogo entre los Tembé del Amazonas. Según Nimuendaju ese grupo pretendía llegar a un lugar de bienaventuranzas donde los viejos no caminan hacia la muerte sino hacia el rejuvenecimiento.⁴⁶ Cabe también mencionar que los grupos kaiová y paĩ-tavyterã hacen derivar del término agua la expresión “hacer llover”, con la cual refieren el acto de denominación de los niños e iniciación de los jóvenes. Para estos grupos el significado de hacer llover es adornar, preservar, integrar.

En los relatos mbyá *Jasuka* es un fluido vital y está representado por humo y neblina, considerados fuente de la vida, las plantas, los panales de miel, los animales, las personas y los seres divinos.

En el esfuerzo de hacerse comprender por los no-indios, los kaiová-guaraní del Mato Grosso do Sul acostumbran decir que *Jasuka* es un motor. Motor movido con el *kaguĩ*, bebida tradicional hecha de maíz.

El *kaguĩ* es el primer jugo de

Jasuka. *Jasuka* es para nosotros lo que el motor es para los blancos; con la diferencia de que *Jasuka* es natural, no está hecho. Sirve para darnos la vida y recomponernos. Algunas personas son tan bien adornadas por *Jasuka* que no mueren, quedan nuevas otra vez, como un niño de labio recién perforado. El *kaguĩ*, que es la expresión de *Jasuka*, es nuestro principio, es el que nos renueva a todos.⁴⁷

3.2.4 El simbolismo de la mujer y las virtudes de *Jasuka* en la historia

De lo que ha sido descrito hasta aquí se puede deducir sin duda que es con la mujer con quien están asociadas de forma más incisivas las “virtudes” de *Jasuka*. Aunque no se pueda precisar la existencia de una madre universal en el imaginario guaraní en tiempos pasados, me gustaría presentar algunas consideraciones al respecto. Inicio con un segmento del prólogo de Marta Vanaya a los *Mitos y Leyendas guaraní*.

El vínculo del sexo femenino como “elemento primigenio” sagrado pone al descubierto la vigencia, en tiempos pasados, de un culto de la mu-

jer en su condición de madre y creadora, “fuente de vida”, fundamentada en la experiencia cotidiana de la comunidad, en la cual ella, la mujer, garantizaba la existencia, la continuidad y la evolución, a través de la procreación, del abastecimiento de alimentación y la concepción y elaboración de la mayor parte del equipo material.⁴⁸

Vanaya parte de la creencia mbyá que sitúa la taquara en el centro de la tierra de Nuestra Verdadera Madre y del hecho de que es exclusivo de las mujeres el uso del bastón de ritmo,⁴⁹ elaborado de este vegetal. Para ella, el bastón de ritmo de las mujeres estuvo originariamente vinculado a la sembradera o palo cavador, instrumento usado por las mujeres tanto en el tiempo en que los guaraní eran recolectores como cuando se hicieron agricultores.

Según Vanaya, era natural que, en la época de la transición hacia la agricultura, el instrumento técnico que favoreció el cambio fuera reverenciado y ritualizado de distintas formas, ya que representaba la enorme importancia que la nueva actividad económica tenía para el grupo en el pasado. Tómese en cuenta que ni el hacha de piedra ni su prestigioso sustituto, el de metal, que transformaron radicalmente la vida de los indígenas, merecieron la consideración que gozó el instrumento usado por las mujeres.⁵⁰

Hoy, el hecho de que el instrumento llevado por los varones⁵¹, el *yvyra’i*, sea el emblema de poder más destacado entre los guaraní, y no el de las mujeres, hace suponer que hubo en la historia del grupo un momento de pasaje de una religión centrada en la figura femenina hacia otra, centrada en la figura masculina. Para Vanaya, este paso está marcado por el mito de los gemelos.⁵² El proceso colonial y misionero ciertamente intensificó este cambio, colocando en una de las manos de los varones el bastón de alcalde,⁵³ símbolo de poder en el ámbito temporal, y en la otra, la cruz, símbolo de poder en el ámbito religioso.

En este contexto, tomando en cuenta que en la religión cristiana, la figura de “María, Madre de Dios”, era dominante, sería interesante indagar cuál fue el impacto provocado por el cristianismo en los guaraní. Como ya se dijo, los guaraní se organizaban en familias y en grupos de familias regidas por una autoridad masculina.

Mostraban algo de racionales en la forma de su gobierno ya que, aunque divididos en muchas parcialidades, respetaba cada uno como jefe a su cacique, que en su idioma lo llamaban *tuvichá*.⁵⁴

La autoridad a la cual estaban sometidos los guaraní durante la colonia, obviamente, era masculina. Por otro lado, en la retórica misionera, María era la autoridad por excelencia, la *tuvichavete*⁵⁵ que, junto con la cruz, era un símbolo esencial en la misión, tanto en el ámbito de la palabra como en el de la expresión plástica.

Allí levantaron el estandarte de la cruz, hicieron una pequeña choza para iglesia que intitularon de Nuestra Señora de Loreto.⁵⁶

Mi casa fué la sombra de un árbol, y en él tenía una imagen de la Concepción de la Virgen, de media vara, mis armas una cruz que continuamente traía en mis manos.⁵⁷

Hay en todos los pueblos dos Congregaciones: una de la Virgen y otra de S. Miguel⁵⁸.

Pero si esta práctica por un lado fue suficiente para dejar en Paraguay una profunda fe mariana, por otro, sus señales en la mitología guaraní, hoy, casi no se perciben. Entre los apapokuva ella era llamada “Nuestra Madre”,⁵⁹ y no Madre de Dios⁶⁰ como María era conocida en las reducciones.⁶¹ Entre los kaiová, la llaman *Tupã Sy Ka’akupe*, Madre de Dios de Caacupé, identificándola así con la Virgen María venerada en todo Paraguay y cuyo santuario se encuentra en la ciudad de Caacupé. En los relatos kaiová, ella supuestamente se casó con un eminente cacique, del cual tuvo un hijo, el mariscal Francisco Solano López.⁶²

Como se puede ver, la *Jasuka* de la etnografía de los guaraní modernos no presenta similitudes con “Nuestra Madre” de los mitos guaraní correspondientes al ciclo de los Gemelos ni con la Madre de Dios del cristianismo colonial. La mujer sobre la cual recaen en forma incisiva las “virtudes” del *Jasuka* es un personaje anterior al ciclo de relatos en que “Nuestro Hermano” es protagonista.

Se podría decir que “Nuestro Hermano” suplantó en el ámbito de la espiritualidad indígena la imagen de la mujer como “principio activo del universo”. Él la confinó a una peregrinación de trágico desenlace y a una aparición eventual junto a sus hijos victoriosos, al final del relato mítico sobre la humanización del mundo. Durante la historia colonial, sin duda los poderes y el resplandor de la cruz contribuyeron para el ocultamiento de una imagen integral de la mujer.

Pero los indígenas aspiran a reencontrarse con la *Jasuka Sy Ete*, como la madre originaria, quien mora en las profundidades de lo oscuro, al otro lado del mar, en la “tierra sin males”.

3.3 Principales personificaciones de lo Divino

¿Qué se puede considerar como una divinidad dentro de una cultura tribal? Marshall Sahlins escribe que la primitividad de las culturas tribales descansa en su estructura generalizada, en el hecho de que el discurso es un relato general de esquema social tribal. En la tribu, la producción (tecnología), la política (organización social) y la religiosidad (ideología) no están organizadas separadamente.⁶³ Las divinidades, por tanto, pueden no mantener una total alteridad respecto del ser humano o aparecer con una identidad que no sea totalmente otra respecto a la del ser humano. Así, la consistencia del sistema que estas divinidades componen no debe ser buscada en un plan estrictamente religioso, sino en su relación con el orden social.⁶⁴ Por ejemplo, como la fuerza de una tribu está en el grupo doméstico, es la familia – con los conflictos que la caracterizan – la que modela la concepción de divinidades originarias.

En forma similar, no sólo en la historia de Israel, sino también en la de otras religiones tribales, estas divinidades son llamadas “Dios de los padres”. La divinidad que se revelara a Abraham, Isaac y Jacob recibió su nombre de estos tres patriarcas que se convirtieron en receptores de la revelación y fundadores del culto de aquella divinidad, que a continuación empezó a ser adorada como “Dios de los padres”. Así, Moisés debía presentarse al pueblo diciendo: “El Dios de sus padres me envió a ustedes”.⁶⁵ En el caso guaraní, estas divinidades tribales son “Nuestro Padre” o “Nuestro Abuelo”, “Nuestra Madre” o “Nuestra Abuela” y un tercer personaje, la “Cosa que Sabe”, la “Sabiduría” o “Aquel-que-sabe”.⁶⁶ Éstas, entre los personajes que habitan el mundo sobrenatural guaraní, merecen una mención especial por la acción decisiva que desempeñan en los relatos míticos y por la analogía que existe entre ellas y la organización social indígena.

3.3.1 “Nuestro Padre”, “Nuestra Madre” y la “Sabiduría”

“Nuestro Antepasado”, “Nuestro Gran Padre”, “Nuestro Padre Último-Primero”, “Nuestro Padre el Sol”, “Elocuente Dueño de la Pala-

bra”⁶⁷, son nombres que designan en varios grupos guaraní al creador del mundo y al primer padre del grupo.⁶⁸

El acto o proceso por el cual él toma forma, a partir del fluido vital *Jasuka* está descrito como “el abrirse de una flor” y su acción creadora, en cierta forma, da continuidad a esta metáfora: el “crea en el curso de su propia evolución”,⁶⁹ se desdobla, se abre en flor, se va descubriendo a medida que crea.⁷⁰ Él crea y sostiene la tierra con la extremidad de la vara insigne⁷¹ que lleva en sus manos.⁷² Este eminente Ser creador del panteón guaraní está representado por el “papagayo de la buena palabra”.⁷³

“Nuestro Padre” define la economía de subsistencia entre los guaraní, ya que él es el primer personaje de la historia del grupo en trabajar la tierra y cultivar el maíz. Los apapokuva cuentan que “a medida que ‘Nuestro Padre’ avanzaba, derrumbando los árboles del monte, el sembradío detrás de él se plantaba solo. Las semillas ya iban brotando y, cuando él volvió a su casa, las espigas ya estaban empezando a madurar”.⁷⁴

Pero “Nuestro Padre” no está solo, lo acompaña “Nuestra Madre”,⁷⁵ con quien funda la protofamilia humana. Este matrimonio originario se desdobla en otros casamientos, como un preanuncio de la dualidad que desde temprano integra la cosmovisión guaraní. Se duplican los personajes para enfatizar muchas veces las características de una misma entidad.

“Nuestra Madre”⁷⁶ es la protomujer y la protomadre de un nuevo ciclo narrativo, producido bajo la influencia del Mito de los Gemelos. Aunque uno de sus nombres sagrados sea *Jasukávy*,⁷⁷ “Nuestra Madre” no es en este nuevo ciclo narrativo el “principio activo del universo” del cual el mismo Ser Creador se alimenta. Ella es un ser finito, obra de “Nuestro Padre”. En los mitos chiripá, apapokuva⁷⁸ y kaiová, ella fue encontrada en el interior de una olla tradicional; en cambio, en los relatos paĩ-tavyterã, “Nuestro Padre” la creó partiendo del centro de su corona o *jeguaka*, símbolo de la humanidad masculina.⁷⁹ Según los informantes de Cadogan, fue necesario crear a la mujer desde el centro de este adorno ritual masculino para que los indígenas pudieran procrear.

Es interesante observar los verbos usados por los indígenas para marcar el inicio de la existencia de la mujer. Cuando ella es descubierta debajo de la olla, el verbo es *jejou*, que significa “encontrarse, hallar-

se". Pero, cuando su "nacimiento" deriva del adorno ritual masculino, el verbo es *ñemopu'ã* que, traducido con "levantar", hace referencia a la acción de dotar de verticalidad, de tornarse humano. En ambos casos sin embargo está la idea de que la mujer ya existía antes de su "creación".

El conflicto entre "Nuestro Padre" y "Nuestra Madre" es detonado por *Mba'ekuaa*, Aquel-que-sabe.⁸⁰ Los relatos de este desentendimiento asumen las más diversas formas. Los kaiová resaltan los siguientes puntos.

Cuando "Nuestro Padre" y "Nuestra Madre" estaban a punto de multiplicarse,⁸¹ *Papa Réi* llegó a la casa de ellos y encontró sólo a "Nuestra Madre", ya que "Nuestro Padre" estaba en el campo. Éste tuvo desconfianza cuando supo de la visita, se enfureció porque consideró que *Papa Réi*⁸² habría fornicado con "Nuestra Madre". Decidió abandonar la tierra y subir a su morada celestial. Se despidió de su esposa con estas palabras: "Si eres realmente mi adorno (mi esposa), sabrás llegar a mi morada". Y subió relampagueando, iluminando para sí el camino que debía recorrer.⁸³

Quiso seguir provocando a "Nuestra Madre". Intentó provocarle enviándole un viento muy fuerte, pero ella no se enfureció; al contrario, tomó el bastón del ritmo de las mujeres y, por primera vez, entonó un canto. En él enumeró las divinidades, la tierra y las criaturas que no hubieran existido si no fuera por el poder creador de Nuestro Padre.⁸⁴ En otras narraciones, "Nuestra Madre" es deflorada por este tercer personaje, en este caso llamado Aquel-que-sabe, después de haber sido "encontrada" por "Nuestro Padre".⁸⁵

La versión de los apapokuva, que conocemos gracias a Nimuendaju, dice lo siguiente: llegando a casa, "Nuestro Padre" habría pedido a su mujer que fuera a recoger maíz del sembradío. La mujer, irritada con este pedido del marido, no lo tomó muy en serio, ya que él acababa de sembrar. Ofendido por la actitud de la protomujer, "Nuestro Padre" decidió dejar la tierra. Su esposa habría agravado su desacato⁸⁶ agregando capciosamente: "¡No estoy embarazada de ti, sino de *Mba'ekuaa* (de Aquel-que-sabe)!"⁸⁷ La reacción de "Nuestro Padre" es serena y revela la actitud de un verdadero guaraní: "Él no responde, ni mucho menos castiga directamente la desobediencia".⁸⁸ Abandona el lugar, ocasionando con su partida, un proceso migratorio.

La primera en migrar es “Nuestra Madre”. Pero ella no desaparece, como otros personajes femeninos de los ciclos míticos americanos, sino que continúa en el escenario histórico narrativo.⁸⁹ Entre los guaraní, ella funda las características actuales de la agricultura, la movilidad geográfica del grupo y, aparentemente, el mal en la tierra. Esto porque es ella la que, en última instancia, provocó la desconfianza y la ira de su marido.⁹⁰ Ella también aguarda, en la “tierra sin males” a los que están en camino.⁹¹

“Nuestro Padre” abandonó la tierra, antes de convertirla en un lugar algo habitable para los humanos. “Aquel-que-sabe” también se retira, permaneciendo en la escena tan solo “Nuestra Madre”, quien está embarazada. Así termina este ciclo.⁹² El mundo se hará habitable gracias a los héroes culturales que inauguran el ciclo de los hermanos.

3.3.2 Héroes culturales: hacer habitable el mundo, vencer al jaguar

En casi todos los relatos el “Hermano Mayor”⁹³ y el “Hermano Menor”,⁹⁴ representados por el Sol y la Luna⁹⁵ respectivamente, son referidos como gemelos⁹⁶ y como dúo. Ellos dan continuidad a la dualidad inaugurada en el ciclo anterior. Los principales momentos del mito muestran que la dualidad se manifiesta a través de características que se relacionan siguiendo un esquema activo-pasivo.

“Nuestra Madre” quedó embarazada de los gemelos cuando “Nuestro Padre” la abandonó. Dispuesta a reencontrar a su marido, se adornó y salió en su búsqueda guiada por los hijos, que aún no habían nacido. En el camino la madre pelea con uno de ellos – el “Hermano Mayor” –, al ser picada por un insecto cuando intentaba arrancarle una flor. Aparentemente él no se ofendió con la actitud de la madre. En esto repite la actitud típicamente guaraní, inaugurada por su padre: no discute, pero no olvida la ofensa. Más tarde, al llegar a una encrucijada, el hijo decidió vengarse. Vió a su madre tomar el camino que llevaba a la casa de los jaguares demoníacos y no la advirtió. Los jaguares devoraron a “Nuestra Madre” y los gemelos nacieron huérfanos.

Los hermanos vivieron en la casa de los jaguares hasta que el papagayo les dijo que vivían con los asesinos de “Nuestra Madre”. Después de esta revelación, ellos salieron a buscar los restos de su madre difunta. Al encontrarlos, la primera gran tarea de *Kuarahy* fue intentar resucitar a su progenitora, modelando sobre sus hueso un nuevo cuerpo

hecho de tierra. Él no consiguió llevar a cabo la obra por una imprudencia de su hermano menor. Acontece así la segunda muerte de “Nuestra Madre”⁹⁷ y así los dos hermanos quedan definitivamente huérfanos. Entonces decidieron vengarse de los jaguares y se pusieron en camino para tal fin.

Caminando humanizaron al mundo, dejándolo habitable, listo para ser la morada del ser humano. Dieron nombre a las frutas silvestres y a algunos animales, hicieron algunas trampas, robaron el fuego de los cuervos, descubrieron a otros seres humanos, algunos enemigos y sus futuros cuñados. Para humanizar al mundo, sin embargo, tuvieron que derrotar al principal enemigo del ser humano, el jaguar. Éste es el único animal del habitat guaraní que puede comerse al ser humano y rivalizar con él. Su representación es el *Aña*, una especie de demonio. En una de sus travesuras el “Hermano Menor” causó un problema con *Aña*, quien lo mató. El “Hermano Mayor” intercedió, pidiendo a *Aña* que le entregara los huesos de su hermano, con los cuales lo resucitó. Ya cansado de los problemas provocados por su hermano, el “Hermano Mayor” decidió separarse de él, apareciendo, hoy, sólo cuando su hermano se esconde. Así se originaron la noche (ciclo lunar) y el día (ciclo solar). Ciccarone recuerda a propósito de estos episodios cuan necesario y al mismo tiempo difícil es la colaboración entre los miembros de la misma generación. A pesar de esta tensión, la relación entre “Nuestros Hermanos” propone el modelo de solidaridad para la vida colectiva.⁹⁸

Pero los dos hermanos volvieron a encontrarse y a ocuparse con la intención originaria que desencadenó la migración guaraní: volver a encontrarse con “Nuestro Padre”. Dispuestos a enfrentar todas las dificultades para alcanzar su objetivo original, los hermanos son desafiados por su padre a construir el camino que los llevara hasta él. El “Hermano Mayor” inventó muchas flechas y las lanzó al firmamento para preparar el sendero que los llevara hasta “Nuestro Padre”. El resultado fue una verdadera “columna de flechas”, por la cual los dos hermanos subieron, para ocupar cada uno su respectivo lugar en el firmamento. Finalmente, se encontraron con el padre. El “Hermano Mayor” le hizo muchas preguntas y le pidió su indumentaria y sus atributos chamánicos. Nuestro Padre, atendiendo a su pedido, lo convirtió en un gran chamán. Luego, el protopadre abandonó nuevamente la escena. Entre

tanto, el “Hermano Menor” había reencontrado a su madre y mamado de sus senos.

Cuando los dos hermanos finalmente llegaron a la casa de “Nuestra Madre” fueron recibidos por la arara, que les ofreció frutas, pan, miel silvestre y bebida de maíz. “Nuestra Madre” los recibió con la “saludo lacrimoso” de los tupi-guaraní y les dijo: “En la tierra la muerte es el fin de ustedes. ¡No vuelvan allá, quédense ahora aquí!”. ¡Y así comenzó la fiesta!⁹⁹ Hasta aquí vimos el mito fundador del ciclo de los gemelos.

A pesar de que el mito de los gemelos es conocido tan sólo en forma fragmentaria en algunos grupos, en él se inspira buena parte de la religión de los guaraní. Para Bartolomé Melià, a pesar de que algunas expresiones probablemente registran preocupaciones más modernas, la estructura y el idioma simbólico del mito son muy arcaicos y sin duda prehistóricos. La consonancia y analogía de este mito con otros mitos de tribus que hablan lenguas del tronco tupi hace remontar la matriz mítica a dos o más milenios atrás, cuando el tronco no presentaba las ramificaciones tribales que se dieron en el correr de los siglos.¹⁰⁰

El desenlace de la historia narrada anteriormente deja claro que hay una identificación directa entre el “Hermano Mayor” y “Nuestro Padre” y el “Hermano Menor” y “Nuestra Madre” y que la dualidad del ciclo anterior persiste en las andanzas de los hermanos. El menor regula los cultivos y el mayor la caza, según algunos relatos. Eventualmente se hace referencia a dos personajes de inspiración lunar, siendo uno masculino y otro femenino.¹⁰¹ Jensen y Bartolomé las interpretan como una representación de la muerte y la resurrección en el mundo vegetal.¹⁰²

Según Celeste Ciccarone, el estrecho vínculo de “Nuestro Hermano Menor” – asociado a *Jasy*, “luna”, y representado por ella – con “Nuestra Madre” “lleva consigo a la morada de su padre a todas las mujeres, por la asociación del ciclo lunar con los tiempos biológicos y productivos femeninos”.¹⁰³ Para el informante de la autora citada, el “Hermano Mayor” pide al “Hermano Menor” que lo acompañe a la morada de “Nuestro Padre”, *Jasy* responde: “Sólo se fueron juntas todas las mujeres”.¹⁰⁴

En cuanto a la cosmificación del universo operada por los hermanos me gustaría resaltar la lucha con el jaguar. No existió inicialmente una diferencia estricta entre ser humano y jaguar, ya que los her-

manos vivieron en la casa de los jaguares y allí fueron criados como hermanos de los felinos, en un tiempo mítico de pre-diferenciación. Venciendo al jaguar, el ser humano, en la figura de los hermanos, inaugura el orden en el mundo. En este sentido, “la actitud religiosa del individuo consiste fundamentalmente en conservar la conciencia del origen divino de tal orden”.¹⁰⁵ En los “gemelos” coexisten lo que fue y lo que es, ya que sus aventuras ocurren en un tiempo metahistórico, a partir del cual su presente sería inexistente sin su pasado como héroes.¹⁰⁶ El “Hermano Mayor” es el cosmificador y el transformador de la naturaleza. Es él quien da nombre a las cosas. Es él quien humaniza al mundo y, como lo dijo Jensen, a falta de un Dios activo, es el héroe cultural quien es divinizado.¹⁰⁷

3.3.3 Padres y Madres de las palabras-alma de origen divino

Entre las divinidades principales de los guaraní se encuentran también las Madres y los Padres de las palabras-alma de origen divino. Las informaciones más detalladas sobre estas divinidades se las debemos a los mbyá, siendo la fuente básica para conocer este tema los capítulos 2 y 3 del *Ayvu Rapyta*, que presento a continuación.

Continuando su creación, mediante la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, “Nuestro Padre” concedió conciencia de divinidad al verdadero Padre de los futuros *Karai*, al verdadero Padre de los futuros *Jakaira* y al verdadero padre de los futuros *Tupã*. Para que fueran verdaderos padres de sus futuros, numerosos hijos, para que fueran verdaderos padres de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos, les concedió conciencia de la divinidad. Estos Padres son llamados: “excelsos verdaderos padres de las palabras-almas”.¹⁰⁸

“Nuestro Padre” también concedió conciencia de divinidad a la futura verdadera Madre de los *Ñamandu*.¹⁰⁹ *Karai Ru Ete* hizo que la futura verdadera Madre de los *Karai* participara en la divinidad. A su vez, *Jakaira*¹¹⁰ *Ru Ete* hizo participe de la divinidad a la verdadera Madre de los *Jakaira*. De la misma manera, *Tupã Ru Ete* infundió divinidad a la futura madre de los *Tupã*, que se situaría frente a su corazón. Estas Madres son llamadas “excelsas verdaderas madres de las palabras-almas”.¹¹¹ Luego, cuando “Nuestro Padre” ya estaba a punto de internarse en las profundidades del paraíso, instituyó a *Karai Ru Ete* como

Dios del fuego, a *Jakaira Ru Ete* como Dios de la primavera y a *Tupã Ru Ete* como Dios de las aguas. Así habló “Nuestro Padre” Último-Primero, antes de internarse en el paraíso, antes de colocar en la tierra la buena ciencia.¹¹²

Jakaira Ru Ete, “harás que se establezca, hallarás lugar en la mente, en el interior de nuestros hijos y de nuestras hijas la neblina. Cada vez que vuelva la primavera, colocarás la neblina como morada terrenal, para tus hijos, los *Jakaira*, de corazón grande. Solamente así nuestros hijos y nuestras hijas prosperarán”. *Karai Ru Ete*, “tú también harás que las llamas sagradas tengan lugar en nuestros hijos y nuestras hijas”. *Tupã Ru Ete*, “haz que aquello que yo concebí para la moderación tome lugar en el corazón de nuestros hijos. Sólo así vivirán en armonía los numerosos seres que se erguirán en la morada terrena, aún cuando quieran desviarse del verdadero amor”.¹¹³

Es interesante notar la fuerza simbólica de la neblina, del agua y del fuego vinculada a las divinidades. En un canto kaiová entonado en ocasión de prender fuego al monte se invoca a un antepasado indígena, *Pa'i Tambeju*, diciendo:

Haz que mire hacia mí tu modo de ser. Haz que mire hacia mí el fuego creado para alegrar a la gente. Haz que mire hacia mí el verdadero fuego que se creó para alegrar a las gentes, así como él te dirige hacia mí, en virtud de estas palabras. Haz que mire hacia mí la antorcha destinada a alegrar a la gente, en virtud de estas palabras. Mi hermano mayor, *Pa'i Tambeju* Grande, haz que vea hacia mí su antorcha originaria, incline para mí su antorcha originaria.¹¹⁴

Aunque con peso diferente en los varios grupos, esta concepción de la divinidad muestra el arraigo de los guaraní a una antigua psicología centrada en el concepto palabra-alma, que constituye, como ya fue explicado, la clave sin la cual es imposible comprender su sistema religioso.¹¹⁵

James Hillman, en su libro *Suicide and the Soul*, demostró que para los pueblos llamados primitivos el alma era una idea altamente diferenciada referente a una realidad de gran impacto. El alma ha sido explicada como el ser interior, la hermana o la esposa interior, como el lugar o la voz de Dios dentro de las personas. Alma es una fuerza cósmica en la cual participan todos los seres humanos y las cosas vivas. La pa-

labra-alma no es una cosa que pueda ser definida, no es realmente un concepto sino un símbolo.¹¹⁶ En la cosmología guaraní, como se sabe, *ayvu* o *ñe'ẽ* es esa alma de origen divino y, como tal, está destinada a desenvolverse hasta alcanzar su plenitud. Es como si las personas sólo pudieran existir según su propia sustancia, intentando incesantemente restaurar su relación original con las divinidades. Y lo más importante de toda esta psicología teológica es, como dice Melià, la “convicción de que el alma no es dada completamente hecha y acabada, sino que se hace con la vida del hombre [de la persona], y el modo en que se hace es su decirse; la historia del alma guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forma el canto de su vida”.¹¹⁷

Los *paĩ-tavyterã* y los *kaiová* no hacen referencia explícita a los Padres y a las Madres de las palabras-almas. Ellos se refieren a estas entidades posponiendo el término “dueño” a la expresión “modo de ser”, de lo cual resulta: *Tekojára*.¹¹⁸ Variaciones de esta expresión son *Mba'ejaryrusu*, gran dueño de las cosas, e *Yvypojáry*, don de los seres humanos.¹¹⁹ Otro término usado en esos grupos para designar a las Madres y a los Padres de las palabras-almas es *Tupãguéra*,¹²⁰ lo cual sugiere la existencia de una sinonimia entre la divinidad uránica, *Tupã*, y las palabras-alma de origen divino.

Tómese en cuenta, en este sentido, que la manifestación más portentosa de *Tupã* es el trueno, cuya representación ritual es la maraca. El sonido producido por este instrumento es considerado voz de las divinidades, palabra divina. El chamán oye en el sonido de este instrumento el mensaje de las divinidades. Es probable que la enorme difusión y la gama de significados que el término *Tupã* adquirió entre los grupos guaraní se deba al hecho de que, con este término, fue traducido dentro del cristianismo el concepto cristiano de Dios único y supremo. En este sentido, no es extraño que este término muchas veces sea usado hoy como un nombre común, que significa, aproximadamente, “divinidades”.

Algo de su naturaleza como Padre de las palabras-almas, sin embargo, puede haber sido conservada en el hecho de que, junto con *Karai*, *Tupã* es un término básico para formar los nombres sagrados masculinos entre los guaraní. En este mismo sentido, cabe recordar que *Tupã* es la palabra por medio de la cual los *kaiová* y los *paĩ-tavyterã* formulan la expresión *tupãrery*, ‘nombre sagrado’ o ‘verdadero nombre’.

Este nombre es la representación concreta audible de la palabra-alma de una persona y es este nombre lo que la mantiene erguida y viva.

Otros personajes del “panteón” guaraní serán oportunamente presentados. Muchos de ellos pueden ser una duplicación de las ya citadas o la divinización de antepasados notables. En el capítulo sobre cosmología me ocuparé específicamente de los Dueños del Ser o *Teko-jára*, que confieren un carácter animista a la religión guaraní y puntualizan un axioma de su teología: la inmanencia de lo divino en la creación.

3.4 Atributos divinos

Tres virtudes básicas atavían las divinidades guaraní: *vera*, o la luz de los relámpagos, *rendy*, o la luz de las llamas, y *ryapu*, o el sonido de los truenos.¹²¹ Esta trilogía *tyapu-vera-rendy* aparece, con mucha frecuencia en los cantos y relatos de los indígenas. En éstos, muchas divinidades son aclamadas por su buena llama,¹²² por su lindo brillo¹²³ y su buen hablar,¹²⁴ características que forman la buena manera de ser¹²⁵ de estos seres.

Las expresiones, evidentemente, están inspiradas en fenómenos de la naturaleza y, por regla, son calificativos atribuidos a entidades sobrenaturales. Pero no es raro que tales atributos sean referidos de forma independiente, como si ellos mismos fueran las divinidades. Según parece, ésta es una característica de las religiones de los grupos tupi-guaraní, quienes tienden a personificar sus experiencias trascendentes, los atributos y manifestaciones de sus divinidades y a establecer con éstas relaciones de parentesco.¹²⁶

En los documentos coloniales los términos “sonido, brillo, llama” figuran tan solo con el significado de trueno, relámpago, ruido, brillo, ruido de la lluvia y del viento, relucir, brillo del sol y de la luna. Las metáforas construidas con estos términos son del ámbito religioso cristiano. Con el término *vera* Ruiz de Montoya traduce la transfiguración de Cristo¹²⁷ y con *tata*, fuego, un sinónimo de *rendy*, se refiere a la Virgen María como “luna resplandeciente, dueña del amanecer” o como “estrella del alba”.¹²⁸ De una manera semejante el autor de las *Cantigas na lingoa* describe, a partir de este mismo término,¹²⁹ el esplendor de la Madre de Jesús: “amaneces brillando como el fuego de la luna, alegrando todo el día”.¹³⁰ Pero con relación a las divinidades indígenas no

hay ninguna referencia más explícita que la que consta en el catecismo traducido por Bolaños.¹³¹

Es curioso notar que Ruiz de Montoya usa las mismas expresiones,¹³² condenadas por Bolaños por ser idólatras, para hablar de Cristo y de María. En los sermones del jesuita Simón Bandini, María, en particular, es frecuentemente comparada con el Sol: “La Madre de Dios sobrepasa en hermosura al Sol”,¹³³ “la madre de Dios cuyo vestido es el sol”,¹³⁴ “ciertamente se eclipsaría con los resplandores del alma de la niña María Santísima, si estuviera delante de ti”¹³⁵ esta niña”.¹³⁶ Para los guaraní, como se vio, los seres resplandecientes son representaciones de los héroes culturales: el sol, del “Hermano Mayor”, la luna, del “Hermano Menor”.

Asimismo *ama vera* y *ama tiri* son dos expresiones que no significan más que “lluvia-brillo” y “lluvia-relámpago” en las crónicas coloniales. En todo caso, ellas se refieren a la luz, al fuego y al agua, elementos de importancia incalculable para los grupos básicamente agrícolas, como los guaraní. Por medio de estas expresiones los indígenas evocan en sus cantos el poder vivificador de la lluvia y el Sol en cuyo dominio la comunidad aspira ser constantemente reintegrada.¹³⁷

Acompañando los estudios de Métraux (1973, 1979) con relación a los tupi y los de Susnik respecto a los guaraní (1982), el uso insistente del tema de la luz y el brillo en los cantos kaiová actuales puede ser relacionado con el interés prehispánico que los ancestros de este grupo acariciaban: el de llegar al *Candire*, el imperio inca, donde hallarían vasijas y adornos de metal e, incluso, otra especie de maíz.¹³⁸

En otro ámbito, la luz y el fuego son metáforas con las cuales se habla del estado de perfección deseado por los guaraní. Durante mi trabajo de campo entre los kaiová, pude constatar el intenso empleo de estas expresiones por parte del grupo. *Aguyje rendy* es el resplandor del bien, es el estado que se quiere alcanzar. *Tape rendy* es el camino resplandeciente que conduce a la plenitud. Los relámpagos son, en este contexto, muchas veces considerados “caminos de luz”. *Guyra rovaju* es un pájaro¹³⁹ de rostro resplandeciente, un guía de la gente que está en el camino de la luz.

En sus nombres sagrados los indígenas usan el término “fuego” como un recurso lingüístico para expresar el carácter divinizador del nombre y el deseo, de aquel que lo tiene, de volverse resplandeciente. Dicho de otra forma, lo usan como un modo de identificarse con las di-

vinidades. Valgan como ejemplo: *Kuñã apyka veraju*, “Mujer en silla resplandeciente” y *Ava apyka rendy*, “Hombre en silla llameante”. Y el nombre sagrado de la abuela primigenia de los paĩ-tavyterã no escapa a esta lógica: ella es llamada *Takua Rendyju Guasu*, “Mujer de llamas divinas fulgurantes”.

Como ya se vio en el punto anterior, el término *tyapu*, “trueno”, está vinculado con *Tupã*. Además, él es una representación de la divinidad principal, si así se quiere llamar al abuelo o padre creador de los guaraní. Uno de los nombres de “Nuestro Padre” es *Hyapúva* “Aquel que trueno o habla”. En el contexto de la maraca indígena *tyapu* significa habla, “palabra o mensaje”, pudiendo decirse “esta maraca habla” o “la palabra de esta maraca”, en vez de decir “la maraca suena” o “el sonido de la maraca”.

En el canto cosmogónico de los paĩ-tavyterã se cuenta que el Ser Creador estaba rodeado del trueno y la luz durante la creación del mundo¹⁴⁰ mientras que, en los relatos de los apapokuva, “Nuestro Padre” levanta al mundo con su pecho resplandeciente de sol.¹⁴¹ En los textos míticos de los mbyá, a su vez, el Creador genera la llama con una parte de su propio ser.¹⁴²

3.5 Las divinidades guaraní y el monoteísmo cristiano

Quien quisiera, en el ámbito cristiano, acoger dialógicamente la experiencia religiosa de los guaraní y sus formas de representar a Dios, necesita estar dispuesto o dispuesta a considerar las cuestiones que las múltiples manifestaciones divinas de esos grupos presentan a la doctrina del Dios único. Me gustaría considerar el tema asociando “monoteísmo” con “inclusividad” y “politeísmo” con “diálogo”. Como la experiencia religiosa guaraní me puso ante la interrogante sobre el monoteísmo de mi propia tradición, presento a continuación algunos aspectos del proceso que culminó en el monoteísmo bíblico.

3.5.1 La implantación del monoteísmo en Israel

Se suele afirmar que, a lo largo de su historia, Israel se diferenció de las religiones semíticas orientales por la exclusividad de su adoración a Yahvé. Se omitió así el hecho de que coexistieron con el yahvismo otras divinidades y prácticas de culto en las tribus israelitas y que el monoteísmo fue una experiencia religiosa que se concretó tan sólo en

el judaísmo tardío.¹⁴³ Eso significa que el cristianismo también tiene, en la historia de la religión que lo hospedó, una referencia plural de divinidades.

A través del estudio de los nombres dados a Dios se puede mostrar que la experiencia religiosa israelita estuvo marcada por la pluralidad. Como es sabido, en la comprensión de los pueblos en el Antiguo Oriente el nombre, *shēm*, es fundamental para la autorrevelación divina.¹⁴⁴ En este sentido, A. S. Van der Woude apunta que, siendo el nombre de Dios desconocido por sí por los seres humanos, el propio Dios desconocido tiene que salir de su desconocimiento para revelar su nombre en una teofanía, por medio de su automanifestación. Sólo así, después de proveerse de un nombre para sí, esta divinidad puede ser invocada.¹⁴⁵ En otras palabras, el Dios cuyo nombre es conocido es un Dios que puede ser citado, ya que el conocimiento de su nombre lo capacita para la comunicación.¹⁴⁶

Albrecht Alt se permite especular que, en una etapa anterior, los tres patriarcas y sus dioses habrían sido independientes unos de otros.¹⁴⁷ La experiencia que el pueblo israelita tuvo con el “Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob” hace referencia a varias subjetividades divinas. En la expresión “el Poderoso de Jacob”, por ejemplo, el nombre “Jacob”, “es tan solo un atributo usado con el fin de asegurar la identidad del *numen*, mediante la indicación de una persona especialmente afiliada a él”.¹⁴⁸ Ya en la expresión “Temor de Isaac”, “temor” es “una indicación arcaica de la divinidad, cuya aparición atemorizó a Isaac y, justamente en eso, lo afilió a sí mismo permanentemente”.¹⁴⁹ Gén 31.43-54 sirve de refuerzo para la tesis de Alt. El texto gira alrededor de una disputa. En el final, se espera el juicio de dos dioses: “Que el Dios de Abraham y el Dios de Naor juzguen entre ustedes”.¹⁵⁰ Según Gerstenberger, la censura y el empeño llevó a un redactor posterior a intentar disipar los resquicios politeístas modificando el texto así: “El Dios de sus padres”.¹⁵¹

Al llegar a la tierra cultivada y al asentarse en ésta, los israelitas percibieron, en el contacto con las poblaciones locales, la insuficiencia de los “Dioses de nuestros Padres”. Así que empezaron a “baalizar” sus divinidades, dotándolas de virtudes y poderes propios de la agricultura, con la capacidad de influir en la fertilidad de la tierra. Surgieron imágenes de lo divino que estaban mucho más cerca de lo cotidiano de

la gente. La experiencia indígena con el cristianismo, en este sentido, se acerca a la vivida por los hebreos con los pueblos cananeos, por acoger también elementos de la nueva religión en su vida de fe anterior al contacto.

No es fácil saber si las tribus israelitas conocieron, antes de volverse sedentarias, la religión del Dios *El*.¹⁵² Según Werner H. Schmidt, en el Primer Testamento, *El* aparece en forma de divinidades que surgieron en contextos y lugares específicos,¹⁵³ siendo eternizadas en una serie de epítetos divinos como *El Olam*, *El Elyon*, *El Shadday*, *El Elohe*. En el caso específico de *El Elyon*, según los estudios de Rolf Rendtorff, muchas veces *Elyon* no es solamente un epíteto de *El*, sino de una referencia a dos divinidades autónomas: “Dicho de aquel que oye las palabras de *El*, y recibe el conocimiento de *Elyon*”.¹⁵⁴ “¿Cómo sabe *El*? ¿Acaso hay conocimiento en *Elyon*?”.¹⁵⁵

La importancia que este término generador de nombres para la divinidad tiene en el estudio de la teología del Primer Testamento deriva del hecho de que su parecido *Elohim*, ‘divinidades o dioses’, es usado muchas veces con más resalte que su homónimo Yahvé, del hecho de ser en sí mismo ya un término en plural y también del hecho de ser inclusivo. El yahvismo era insuficiente para expresar las cosas pequeñas. Por ello los israelitas buscaron en *El* imágenes para familiarizar a Yahvé. Solo mucho más tarde, en el yahvismo combativo de los profetas, el *El* dejaría de ser el nombre común e inclusivo de Dios para referirse a una divinidad más exclusiva y excluyente, al ser caracterizado con aposiciones como “extraño” y “otro”.¹⁵⁶ En el análisis de Werner H. Schmidt¹⁵⁷ esa delimitación puede llegar a ser una negación de la otra divinidad, en caso de que se refiera a alguien que haya desertado del yahvismo y se haya adherido a otro dios que, designado como *lo-El*, se convierte en un no-dios. Lo dice Dt. 32.21: “Provocaron mis celos con un ‘dios falso’, y me irritaron con sus ‘ídolos vacíos’”.

A propósito del versículo citado, J. B. Agus destaca precisamente que el carácter “celoso” fue el atributo divino decisivo para la concretización del monoteísmo en la historia de Israel y que “la intolerancia apasionada de los israelitas parecía a los antiguos paganos una falta de hospitalidad y de amistad”.¹⁵⁸ Por otro lado, como ya fue destacado por Niebuhr, la fe radical no fue un fenómeno generalizado en Israel. “La historia de este pueblo está llena de relatos sobre la lucha entre la fe radical y la fe social”.¹⁵⁹ Había muchos movimientos contrarios¹⁶⁰, al

punto que se puede decir que muchos de éstos nunca aspiraron siquiera a la fe radical en un solo Dios.

No solamente hermenéutas cristianos sino también judíos se empeñan en reinterpretar y corregir la tesis del monoteísmo exclusivo. Uno de ellos, Abraham Heschel, separó claramente la historia israelita de Dios del monoteísmo metafísico y político. Moltmann hace referencia a él en un artículo en los siguientes términos:

En su pathos creador y dispuesto a sufrir, Dios sale de sí y entra a su creación. Se hace compañero de infortunio de su pueblo. Vive en el cielo pero también con los pobres y los que sufren injusticias [...] En su pathos nacen las diferenciaciones internas de Dios que, como creador, permanece trascendente al mundo, pero, por su Espíritu, entra en su creación y 'está en todas las cosas'.¹⁶¹

En forma similar Franz Rosenzweig reinterpreta el *Shemá* Israel como una separación que sucede en el propio Dios, y sucede que, en este proceso de diferenciación,

Su unidad no es exclusiva, sino inclusiva, o sea, es una unidad que integra a sí Israel. Por eso, la oración y confesión del único señor deben ser entendidas y practicadas como factores activos de esta unidad de Dios que integra a Dios.¹⁶²

3.5.2 Monoteísmo e inclusividad

La aproximación amistosa de la espiritualidad indígena nos coloca frente al reto de revelar la unidad de Dios en forma inclusiva. Precisamos diferenciar a Dios de las imágenes de Dios que nosotros construimos, de las formas en que fijamos nuestra experiencia con Dios y nuestra percepción de Dios. Partiendo del principio de que la trascendencia absoluta de Dios es inconfesable y de que nadie puede hablar de ésta en forma absoluta, entiendo la teología como un foro democrático, en que los distintos testigos del "estar-ahí-divinos" tienen derechos iguales a la palabra. Me dejó inspirar por Ex 3.14. Moisés, angustiado, quiere saber el nombre de Dios y Dios le responde: "Yo estoy allá con Israel".¹⁶³

En otras palabras: "Dios no es, sino acontece". O mejor: nuestra percepción de él no se da en el ámbito de su "ser", sino de su "actuar", su "estar" y su "acontecer". Él se hace conocido en lo concreto, en el aquí

y el ahora de cada grupo o individuo. Y porque el encuentro con lo sagrado se da siempre a partir de una preocupación concreta, es inevitable que Dios sea conocido de forma plural. Entonces, esta experiencia de lo sagrado es común a todas las religiones. Su dinámica, según Tillich, consiste en que

La preocupación concreta impulsa la imaginación religiosa a personificar los poderes divinos, ya que el ser humano¹⁶⁴ está radicalmente interesado sólo en aquello que lo halla en términos iguales. Por tanto, la relación de persona a persona entre Dios y el ser humano es constitutiva para la experiencia religiosa. El ser humano no puede estar interesado en forma última por algo que sea menos de lo que él es, algo impersonal.¹⁶⁵

Si aceptamos que no se puede hablar sobre Dios sino partiendo de su manifestación, de su “estar-ahí-con-nosotros”, y que los seres humanos hacen experiencias distintas en el tiempo y en el espacio, las manifestaciones divinas y sus respectivos testimonios serán siempre múltiples y especialmente problemáticos para el monoteísmo exclusivo cuando los testimonios sobre su “estar-ahí” sean personificados. En este sentido, visto desde el ámbito de la experiencia religiosa, inclusive de las religiones que se dicen monoteístas, el monoteísmo exclusivo es la absolutización ingenua de una perspectiva religiosa.

Como lo demostraron algunos estudios sobre este tema, el monoteísmo exclusivo no solamente expone al descrédito las representaciones divinas de otras religiones, sino que sacrifica la diversidad dentro de la misma tradición. En el cristianismo eso significó la proliferación de la imagen de un Dios masculino, blanco y poderoso e implicó la ocultación de la mujer, de los indígenas y de los pobres, entre otros, no sólo como actores sociales, sino también como sujetos de fe y de palabra. Por eso el monoteísmo exclusivo es reconocido universalmente como la religión del patriarcado. Al dominio del padre del cielo corresponde el dominio del *pater familias* en la tierra y la sumisión de la mujer. Como bien lo expresa Moltmann, “el ‘monoteísmo’ es sólo la cumbre religiosa de una orden universal de dominación, que subyuga a pueblos extranjeros, las mujeres y la naturaleza, y forza su dependencia”.¹⁶⁶

De este modo, la comprensión monoteísta de Dios, lejos de ser algo que tiene que ver exclusivamente con el fenómeno religioso, está

íntimamente relacionada con otros ámbitos de la experiencia cultural¹⁶⁷ e histórica de los pueblos.

Así, con la expulsión de los árabes y de los judíos de la Península Ibérica, y con la unificación de España, el Dios cristiano empezó a ser visto como Todopoderoso por los cristianos de la península. El soberano terrenal le prestó pronunciados rasgos viriles y señoriales a cambio de la autoridad divina. Este carácter universal, por consiguiente, marcó la conquista de las Américas. Sólo había un Dios y un único soberano. El conquistador debía difundir el poder de este Dios y de esta Majestad a todo el mundo, “*hasta que en sus dominios* (del Cristo victorioso y del rey español) *no anochezca jamás*”, como dijo Campanella. El monoteísmo exclusivo, en sus múltiples formas, demostró ser incapaz de reflejar la experiencia religiosa de sus interlocutores, de sus “otros” internos y externos. Y la historia de las misiones religiosas junto a los pueblos indígenas atestigua que “la intransigencia (del Dios único) venció a la tolerancia”.¹⁶⁸

El Dios cristiano no dejaba espacio para otros dioses y era exclusivo e intolerante. Como lo decía el dominico Diego Durán, en el México del siglo XVI, “nuestra fe católica es única y en ella se funda una única iglesia, que tiene por objetivo un único Dios verdadero, y no admite a su lado ninguna adoración o fe en otros dioses”.¹⁶⁹

Frente a historias como esa, si la fe cristiana en Dios no quiere perecer en la miseria de su monoteísmo, “no podemos continuar simplemente clasificando como ‘monoteísta’ la unidad de Dios uno y trino, sino que debemos explicitar su carácter inclusivo en vista de la libertad de los seres humanos, de la paz de los pueblos y la presencia del Espíritu en todas las cosas”.¹⁷⁰

El diálogo interreligioso con los pueblos indígenas, al cual hoy muchas iglesias cristianas se disponen, presupone el reconocimiento abierto de la alteridad cultural y religiosa en nuestro continente. Dicho de otra forma, requiere que nosotros, herederos y herederas de la ideología colonial de la “única cultura”, de la “única religión” y de la “única lengua”, nos liberemos de esos traumas y aprendamos “a escuchar y oír los sonidos de un discurso oral aún no formulado, pero ya presente en los armonios de la memoria”, como lo dijo alguna vez Augusto Roa Bastos.¹⁷¹

En nuestro caso esto significa que las formas en que los pueblos indígenas organizan sus experiencias religiosas y señalan los “estar-ahí”

divinos no pueden ser descalificadas por el monoteísmo. En el diálogo, ellos precisan tener la garantía de que comparten con sus interlocutores y sus interlocutoras el *estatus* de socios y socias que tienen algo que aprender y algo que enseñar, ya que cada uno y cada una conoce a Dios tan sólo en parte.

El Ser Divino en sí mismo no se deja objetivar en su totalidad ni agotar en su aparición. Él es más que todos los nombres que podamos darle y más que todas las imágenes y personificaciones que nuestra capacidad de representación religiosa pueda hacer sobre Él. Los seres humanos no pueden abarcarlo. Sus sentidos y su razón intelectual tan sólo pueden aprehender algunos aspectos de su Ser. Sólo pueden dar un nombre a sus “estar-ahí-con-nosotros”.

Pero los seres humanos también ansían lo infinito y lo incommensurable. Necesitan hacer referencia a algo que rebasa a todos los “estar-ahí-divinos”, que es anterior y posterior a todos ellos, que sustenta la vida y motiva la búsqueda de lo que es significativo y recreador. Ningún nombre puede expresar esta calidad del Ser Divino¹⁷². De él podemos hablar a través de metáforas abiertas e inclusivas que lo consideran Ser en Sí, Base del Ser, Dios allende el cual no hay Dios, Trascendente, Fuente de Vida, Misterio, etc. No es que Dios tenga mala voluntad de revelar su nombre, recuerda Hans-Walter Wolff, comentando Ex. 3.14. El hecho es que la trascendencia divina sólo puede ser comparada consigo misma.¹⁷³

La divinidad trascendente es más profunda, superior y acogedora que la imagen más inclusiva y el nombre más bello con los cuales la querramos representar. Pretender poseerla en un monoteísmo exclusivo¹⁷⁴ es idolatría y satanización. En esta pretensión se perdió la trascendencia de Dios en el patriarcado, afirma Dorothee Sölle.¹⁷⁵ Para esta autora, la trascendencia no debe ser entendida como “independiente de” ni como “dominio sobre”. Esta es la falsa trascendencia jerárquica. La verdadera trascendencia no está lejos de nosotros, está incluida en la trama de la vida. Dios no es menos voluntariamente dependiente de lo que cada una y cada uno de nosotros puede serlo en el amor. Esto significa que llegamos del Dios-sobre-nosotros al Dios-en-nosotros y superamos la falsa trascendencia jerárquica.¹⁷⁶

Cabe a la teología intentar mantener el equilibrio entre la pluralidad de las manifestaciones y personificaciones divinas y la universalidad de la divinidad anónima que sustenta tal pluralidad. Mantener el

equilibrio,¹⁷⁷ sin embargo, no es sólo una tarea hacia fuera, en el diálogo con las otras religiones. También dentro de las iglesias cristianas necesitamos reconocer nuestra constitución plural, ejercer la tolerancia y estar listos y listas a dejarnos interpelar por fuentes de espiritualidad que, normalmente, la teología académica no suele considerar.

3.5.4 Sobre politeísmo, la Trinidad y el diálogo

Bajo los ataques del monoteísmo exclusivo y de la ilustración secularizada, el politeísmo acabó estableciéndose en el sentido común de las sociedades occidentales u occidentalizadas como sinónimo de atraso, ignorancia y salvajismo. Una imagen clásica con la cual se la estudia es la guerra. Las divinidades luchan entre sí, se multiplican, son vencidas por aquella que fuese la más fuerte y desaparecen. Mi esfuerzo aquí es valorar positivamente el término y llamar la atención sobre su pertinencia si pretendemos realizar un diálogo interreligioso con las creencias indígenas, una relación más saludable con los diversos cristianismos y con la naturaleza.

Bajo esta óptica, considero, por tanto, que politeísmo no es negación de Dios, sino una de las formas en que los seres humanos pueden percibir lo divino y la tierra que los sustenta. Valorar el politeísmo no pretende escandalizar ni ofender a los cristianos y las cristianas, sino quiere invitar a reflexionar sobre otras experiencias religiosas y considerar las posibilidades que éstas traen para el diálogo. Si insisto en presentar el politeísmo junto con el monoteísmo es porque creo que ambos pueden ayudarnos a considerar las experiencias religiosas en una tensión creativa, desde donde nuestro pensar y experimentar a Dios de forma intercultural y ecológica es posible.

En Latinoamérica el monoteísmo sirvió de justificación para destruir sistemáticamente las religiones tradicionales, “politeístas”, de los indígenas. Según estudios sobre politeísmo y teología arquetípica el cristianismo cerró, con actitudes como ésta, muchas ventanas del alma y lacró muchas fuentes de sentido de las profundidades del espíritu, sabidamente policéntricas.¹⁷⁸

Pero las poderosas energías cósmicas, naturales y humanas son fuerzas indomables y se manifiestan cuando el ser humano se libra de su concentración en sí mismo, empieza a experimentar al mundo como algo vivo y percibe que su vida está ligada a un centro dinámico.¹⁷⁹

En este sentido, nadie puede refutar la riqueza psicológica y espiritual que esta experiencia trae consigo, ya que es de esta forma que el ser humano adopta una postura sagrada y no precisa ver extenuarse su existencia en la inmanencia, ni perderse en la soledad y la desesperación.¹⁸⁰

En los orígenes de la iglesia cristiana, los problemas surgidos en torno a la divinidad de Jesús frente al monoteísmo exclusivo de la religión judía ilustran cómo la tensión entre lo absoluto y lo concreto aparecen dentro del cristianismo. Esta tensión fue mantenida en equilibrio con la doctrina de la trinidad, que originariamente quería expresar, a través del símbolo del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, la automanifestación de Dios al ser humano¹⁸¹ y el deseo humano de estar en armonía y comunión con todo lo que vive.¹⁸²

En la confesión trinitaria, podemos afirmar, parafraseando a Hans-Martin Barth, que el Dios “fuera de nosotros” acontece “dentro de nosotros” y abre una posibilidad de profundizar y al mismo tiempo trascender las alternativas radicales y excluyentes del monoteísmo y del politeísmo. En la trinidad, la trascendencia divina se expone a la confrontación y aparece dotada de interioridad.¹⁸³

Pero la fe cristiana, que al comienzo se abrió para comprender la unidad de Dios de una manera inclusiva y dinámica, acabó transformando la Trinidad en símbolo de una comprensión exclusivista de Dios,¹⁸⁴ en un “misterio” impenetrable, colocado sobre el altar para ser adorado. Dejó de ser misterio en el sentido de *mysterion*, de *mauein*, la dimensión de profundidad que se inscribe en cada ser y que tiene que ver con la experiencia religiosa y, por tanto, como un conocimiento de lo sagrado. En este sentido, *mysterion* garantiza que el “objeto” del saber religioso siga siendo misterio también en el conocimiento.¹⁸⁵ Convirtiéndose en “enigma de un problema teológico no descifrado” y en algunos casos, “en la glorificación de un absurdo en números”,¹⁸⁶ quedó descaracterizado el simbolismo trinitario en la iglesia primitiva.

En Occidente se acentuó la unidad de Dios y, en la polémica contra el politeísmo de diversas naciones, el cristianismo se presentó como religión universal, revelada, absoluta del único Dios. La doctrina de la Trinidad, sin embargo, es esencial para el pensar y el vivir dialógico. En este sentido, Leonardo Boff nos recuerda que Dios-Trinidad no fue resultado de la especulación de los primeros pensadores cristianos. Al contrario, surgió de la forma casi ingenua y pre-reflexiva con que los

discípulos de Cristo tradujeron su experiencia con la figura histórica de Jesús.

Él se entendía simplemente como hijo. Se relacionaba con Dios, con su Padre. Y de él irradiaba tanto carisma y fuerza de atracción y convencimiento que decían: Él es habitado por el Espíritu. Por tanto, en Jesús descubrimos el misterio como Padre/Madre, como Hijo/Hija y como Espíritu. [La expresión “Trinidad” vino más tarde para expresar esta experiencia totalizante]. Detrás de todo, de cada ser, dentro de cada vida y en la dinámica de cada pasión, están un amor y tres amantes; una comunión y tres sujetos en relación. No se multiplica Dios, tan sólo se descubre la naturaleza de comunión y de relación del misterio divino.¹⁸⁷

Esta fue la función original de la doctrina de la Trinidad: expresar en símbolos abarcantes la automanifestación de la Vida Divina a los seres humanos y, como tal, no está encerrada.¹⁸⁸

Siguiendo el razonamiento de Ivone Gebara, que intenta decodificar la unidad de Padre-Hijo-Espíritu Santo como símbolos que emergieron de las experiencias de la vida de los humanos, podemos decir que

Trinidad es la lengua a través de la cual intentamos expresar nuestra conciencia de ser, al mismo tiempo, diversidad y unidad. Trinidad es la palabra que indica nuestro origen común, nuestra sustancia común, nuestro álito universal en medio de la diversidad, en que cada uno y cada una de nosotros vive como creación única y primordial, un atajo en el largo camino de la vida. Trinidad es una palabra que habla de nosotros, de lo que sabemos y lo que experimentamos en nuestro propio cuerpo y en nuestra experiencia de vida.¹⁸⁹

Estas dos perspectivas de la Trinidad muestran lo divino y lo humano como seres abiertos. Tres no hace referencia a tres personificaciones. El número no quiere cuantificar, sino calificar los “estar-ahí” divinos y las experiencias humanas.

Vimos que, en el ámbito de la experiencia humana, sólo es real la pluralidad, no siendo, por tanto, posible abarcar en el monoteísmo exclusivo las innumerables apariciones y representaciones divinas. Pueblos como los guaraní aceptan sin dificultad esta realidad. Las teologías cristianas, al contrario, herederas de un sistema de pensamiento que, en

su fascinación por el “Uno”, sobrepusieron la abstracción al fenómeno, se esmeran en negar esta pluralidad. Así, si quisiéramos acoger las dos percepciones o aprehensiones de la realidad aquí comentadas – las experiencias concretas de lo divino y la sede de lo infinito – precisamos de un monoteísmo inclusivo, donde nos sea posible presuponer una Divinidad anónima que atrae hacia sí todas las divinidades personificadas y nombradas de la experiencia humana.

En esta perspectiva el hecho de hablar de la unidad de Dios tendría que adquirir un carácter cualitativamente diferente de aquel que impulsó las guerras religiosas y los movimientos misioneros modernos. La confesión de la unidad de Dios debe llevarnos a reconocer la transición y la simplicidad de nuestras representaciones religiosas, a despertar en nosotros la capacidad de sorprendernos siempre con lo nuevo, de resistir la tentación de domesticar al Ser Creador y a tener disposición para el diálogo.

En el ámbito de las experiencias consideradas en este trabajo, entiendo que la responsabilidad para el diálogo es mayor para las iglesias cristianas. En primer lugar, porque ellas tienen una deuda histórica con los pueblos indígenas, ya que ellas llevaron al descrédito las formas autóctonas de representación de lo divino. En segundo lugar, por ser éstas – entiéndase: algunas iglesias cristianas – las actuales proponentes de una nueva forma de aproximación a la realidad indígena, que sea señal de un nuevo tiempo y de una nueva conciencia de ser humano y de ser cristiano.

Parafrasando a Mircea Eliade, podemos decir que, si el ser supremo de trascendencia absoluta sirvió de excusa para la indiferencia y la agresividad frente a otras formas de vida religiosa, su desaparición no debe resultar en un empobrecimiento de la vida religiosa sino en su revitalización. Para este autor las verdaderas religiones surgen después de la desaparición de esta forma de representación de Dios (como ser supremo de trascendencia absoluta).¹⁹⁰ En este sentido, conscientes de que el ateísmo fue una de las consecuencias lógicas y naturales de monoteísmo exclusivo, ya en décadas anteriores Lovsky apuntaba que,

Sólo una concepción social de Dios, un pluralismo, una democracia divina puede reaminar los esquemas secularizados de las políticas humanas y darles ese sello sagrado y aquel valor eterno que constituye la mejor protección del ser humano; sólo una mística verdadera puede solu-

cionar los problemas de nuestro tiempo [...] Hitler decía sobre los judíos: “No puede haber dos pueblos escogidos. Nosotros somos el pueblo de Dios”. Estas palabras lo deciden todo.¹⁹¹

En el ámbito de nuestra convivencia con los seres humanos de otras procedencias culturales y religiosas esto significa reconocer que somos huéspedes en una misma casa, la tierra, y que nuestra existencia sólo es posible mediante la comunión y la interdependencia.¹⁹² Podemos decir que, cansados y cansadas de negar uno de los atributos mas importantes de la divinidad, su sociabilidad, cristianos y cristianas intentamos abandonar el esquema del monoteísmo exclusivo – que se impuso en las iglesias y estableció en éstas y en la sociedad el poder jerárquico hasta la tiranía – e intentamos ser fieles a la concepción social y trinitaria de la divinidad. La pluralidad evocada en la Trinidad puede tener consecuencia directa sobre la calidad de la relación entre los pueblos y las culturas. Una Divinidad que trae en sí misma la marca de la pluralidad puede motivar una convivencia respetuosa y acogedora entre los humanos, también en el ámbito religioso.

3.5.5 La profusión de divinidades y las “formas del decir”¹⁹³

Un hecho curioso que se observa entre los guaraní es la manera como ellos vienen intentando reelaborar su discurso en medio de contacto casi compulsivo que mantienen con la sociedad circundante. Me gustaría compartir una experiencia, en la cual una familia kaiová-guaraní presentó una versión contemporánea de su panteón, que podría denominarse monoteísmo inclusivo o politeísmo dialógico.

En junio de 1995 la familia Toriba, en la condición de desterrada, ocupaba un terreno público en el municipio de Rio Brilhante – Mato Grosso do Sul, cerca de la carretera que une este estado al de São Paulo. Como otros indígenas de la región, los Toriba fueron catequizados por misioneros presbiterianos de la Misión Caiuá. Aprendieron, por ello, pasajes de la Biblia, aspectos de las doctrinas protestantes y algo del lenguaje cristiano, integrando todo de forma bastante autónoma a su imaginario religioso tradicional. El contexto en que yo he accedido a su reflexión era aparentemente seglar: organizarse para evitar que el Decreto 22, firmado en 1992 por el entonces presidente Fernando Collor, fuera revocado. Según los Toriba, ese decreto favorecía a los pueblos indígenas en su lucha por su tierra y sus derechos. Siendo eli-

minado, desaparecerían también las ventajas que ha ocasionado. La discusión del asunto, sin embargo, se centró en lo siguiente:

Mário, el hijo mayor de los Toriba, dibujó en el pizarrón tres circunferencias concéntricas¹⁹⁴ y, sobre ellas, dos líneas perpendiculares en cuyos extremos situó los cuatro puntos cardinales. En el este localizó a *Pa'i Kuara*, el Sol, y en el oeste a *Kurusu Ñe'ëngatu*, la Cruz de la Buena Palabra. En el área ubicado entre las dos circunferencias externas dibujó pequeñas circunferencias, a las cuales fue dando nombre¹⁹⁵ y función. Eran las divinidades. A ese espacio llamó "cielo". A la superficie contenida entre la segunda y tercera circunferencias denominó "mar". Sobre ésta dibujó pequeños círculos cercanos a la tercera circunferencia: eran los líderes religiosos, que pueden mantener una relación directa con los habitantes de la dimensión anterior. Cuatro cruces equidistantes cercaban la circunferencia que delimita el espacio central llamado "tierra", que es la superficie donde nosotros vivimos.

Kurusu Ñe'ëngatu, la Cruz de la Buena Palabra, ocupa, como puede observarse en el gráfico, el lugar más destacado. Es el ser principal en el sistema, pero un ser principal que experimenta más una "dependencia de" que un "dominio sobre" los demás seres que componen el conjunto. "Sería más o menos como el presidente de la república y el parlamento", explicó Mário. La dependencia entre las divinidades y la "Cruz de la Buena Palabra" fue destacada por él por medio de varias líneas que unían las demás divinidades a la Cruz, como una especie de "central telefónica" que "sirve para la comunicación". Cada una de las divinidades tiene áreas específicas de actuación tanto en el ámbito celeste como en el terrestre. Para los indígenas sería imposible que un único personaje realizara todos los contactos, todas las visitas y los cuidados de su competencia. Por eso hay varias divinidades. Y para evitar que estas se confundan, existe un sistema de comunicación, semejante a una "central telefónica" cuya terminal es la Cruz de la Buena Palabra. Además, las líneas de este sistema muestran la interdependencia entre los seres sobrenaturales y la naturaleza. En el sistema dibujado por Mário, las divinidades hacen parte del mundo, impregnando la naturaleza de sobrenaturaleza.

La eminencia de la Cruz de la Buena Palabra es destacada con el dibujo de la Cruz y está marcado por el Sol, considerado como el propio fulgor de la Cruz de la Buena Palabra. En esta combinación de luz, calor y palabra, reencontramos la virtud creadora presente en la teocos-

mogonía guaraní descrita al inicio de este capítulo. La cruz y la palabra están impregnadas de las virtudes vivificantes del Sol.

Los Toriba continuaron explicando su sistema.

Entre las divinidades y los humanos la comunicación se establece por intermedio de líderes religiosos que, por así decirlo, perciben de una manera especial las necesidades a su alrededor considerándolas, más tarde, en las conversaciones con las divinidades. Con una postura de tolerancia y apertura religiosa Mário aclara que tanto los pastores evangélicos como los sacerdotes católicos y los rezadores indígenas comparten el *status* de líderes religiosos en el sistema guaraní. El viejo Toriba se incluye entre estos líderes y cuenta que ha conversado sobre la revocatoria del Decreto 22 con las divinidades. Ellas habrían llegado a un acuerdo sobre la situación, comunicándole un mensaje que lo dejó bastante angustiado. El mensaje advertía a la familia Toriba lo siguiente:

La tierra está muy triste, ya no exalta de alegría cuando nace un niño o una niña. Está cansada de los defensivos agrícolas, de los abonos, de los venenos. A causa de eso los niños ya no se hallan y cometen suicidios... El fin de este mundo ya está cerca. Los kaiová tienen dos alternativas: o acaban en manos de los blancos o abandonan la tierra, yendo a vivir más allá del mar.

Los Toriba estaban dispuestos a abandonar la tierra, pero temían que ésa fuera una decisión anticipada. La figura de los líderes espirituales, *karai*, es fortalecida cuando el viejo Toriba destaca que ellos deben buscar el consenso en su grupo y decidir en sintonía con las divinidades. Mário confirmó las palabras de su padre diciendo:

El blanco piensa que es Dios el que manda la lluvia, el sol, el verano, el que da seguridad a la tierra y el que hace nacer el fruto. ¡Para el blanco todo eso es Dios, Dios, Dios! Mas, ¡negativo! Él está equivocado. Quien hace la mayor parte de las cosas son las personas, es la lideranza. Por eso, lo importante es que así como las divinidades están unidas y se entienden, la comunidad también se ponga de acuerdo... Muchas cosas, tanto buenas como malas, ocurren bajo la responsabilidad de las personas, sobre todo de los líderes.

Los Toriba poco se ocuparon de la revocación del Decreto 22, pero la ilustración que hicieron fue muy sugestiva en el sentido de expre-

sar su forma de pensar y de organizar las epifanías divinas en su sistema religioso. Tal sistema reúne distintas manifestaciones y personificaciones divinas conocidas por el grupo. Los indígenas intentan comprender esas diversas epifanías como expresiones de la Palabra. La aparente confusión que puede sugerir la profusión de nombres en el relato converge, en el gráfico de los Toriba, en la experiencia religiosa fundamental de la espiritualidad de los guaraní: la palabra cantada o rezada. Rezar es convertirse en palabra (*ñembo'e*). Y no es más que palabra, diálogo, el punto de convergencia de las manifestaciones divinas. Así, la "Cruz de la Buena Palabra" es la expresión con la cual los indígenas expresan la calidad inclusiva del ser divino. Es la metáfora mayor del imaginario del grupo, el punto de reunión de sus experiencias religiosas y de las epifanías de lo divino. Incluye "una profusión de representación de dioses y espíritus", que Melià justamente considera "un recurso de la cosmogonía metafórica que ordena simbólicamente las formas del decir."¹⁹⁶

La exposición de los indígenas parece corroborar el hecho de que el politeísmo no niega en absoluto la unidad de la naturaleza divina, ni la unidad de la naturaleza humana. Al contrario, la exposición las afirma, pero no a través de una lógica estático-ontológica sino mediante una lógica procesual y dinámica. A ello se podría aplicar lo que Moltmann y otros teólogos denominan comunidad *pericorética*,¹⁹⁷ comunidad que existe interactivamente, porque una estructura dialógica impulsa a sus integrantes a abrirse plenamente unos a otros. Ni el monoteísmo exclusivo, ni el politeísmo como lucha de dioses, ni la Trinidad entendida como un indescifrable enigma en números son modelos teológicos adecuados para un diálogo entre pueblos con experiencias culturales y religiosas distintas.

Entiendo, por otro lado, que el monoteísmo inclusivo y el politeísmo dialógico pueden ayudar a realizar y desarrollar la sabiduría grabada en la imagen de lo divino como una comunidad interactiva. Ésta nos revela que Dios es comunión y no soledad, que viene a nuestro encuentro como relación y comunión. Ella nos desafía a tener la misma actitud con los otros seres humanos, con nosotros mismos y con la naturaleza.¹⁹⁸ Algunos aspectos de lo que significa esta propuesta en el diálogo con los pueblos indígenas voy a retomarlos en el próximo capítulo.

Notas

- 1 Viveiros de Castro, 1986, p. 53; Clastres H., 1978, p. 32.
- 2 Tillich, 1984, p. 180.
- 3 Robinson, 1963, p. 48.
- 4 La ausencia de esas letras en las lenguas tupi-guaraní indujo a los conquistadores esa idea.
- 5 Furlong, 1968, p. 78.
- 6 *Monumenta Peruana V*, 1970, p. 589-590.
- 7 Ruiz de Montoya, 1996, p. 33-34, 93.
- 8 Con respecto a este dato, revisar el capítulo 2 de este libro, "El desafío del diálogo intercultural". Cabe mencionar el carácter híbrido de este personaje. Él parece proceder del imaginario cristiano como el precursor de la misión en Brasil, Paraguay, Perú y México. Por otro lado, por considerar que él inició a los indígenas en la cultura de la yuca, uno de los alimentos básicos de la dieta del grupo, parece que se trata de una creación aborígen.
- 9 Ruiz de Montoya, 1996, p. 94.
- 10 Ruiz de Montoya, 1985, p. 85-87.
- 11 Este catecismo es traducción de otro en español. Era instrumento oficial de la iglesia para la catequesis de los aborígenes del Virreinato de Perú. Por tanto no hace referencia exclusiva a los guaraní, sino a los grupos indígenas contactados hasta entonces.
- 12 Bolaños, 1931, p. 61.
- 13 Dietrich, 1997, p. 33-34.
- 14 Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 323.
- 15 Melià, 1969, p. 151-159; 1989, p. 327, Cf. también Münzel, 1982, p. 101-109.
- 16 Ruiz de Montoya, 1985, p. 52.
- 17 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 404.
- 18 Azzi, 1988, p. 99.
- 19 Ruiz de Montoya, 1985, p. 141.
- 20 Cadogan, 1992, p. 28s.
- 21 Melià & Grünberg, 1976, p. 228.
- 22 Cadogan, 1962, p. 47.
- 23 Samaniego, 1968, p. 379s.
- 24 Schaden, 19744, p. 110.
- 25 La palabra traducida
- 26 *Jasukavygui Ñane Ramõi Jusu Papa ojeasojavo, Okambu Ñane Ramõi Jasuka ipotyrehe* (Melià & Grünberg, 1976, p. 228).
- 27 *Jasukavygui Ñane Ramõi Jusu Papa ojasojavo* (Cadogan, 1962, p. 52).
- 28 Cadogan, 1962, p. 47.
- 29 Cadogan, 1962, p. 48.
- 30 Cadogan, 1962, p. 48.
- 31 Así, los mbyá por su canasto-*ajaka*, los chiripá por su canasto-*ajo* y los paĩtavyterã y los kaiová por su canasto-*pynakũ* (Cadogan, 1971, p. 117).

- 32 La asociación de canasto con mujer sigue en el ciclo narrativo subsiguiente.
- 33 Garlet, 1995, p. 3.
- 34 *Hy'a, y'a o lagenaria*.
- 35 *Takua o guauda bambu*.
- 36 Cadogan & Melià, 1971, p. 120.
- 37 Cadogan, 1971, p. 35.
- 38 Cadogan, 1962, p. 49.
- 39 Cadogan, 1971, p. 25.
- 40 *Yvyra ñe'ëry*: la savia de la palabra del árbol.
- 41 Cadogan, 1971, p. 26.
- 42 Cadogan, 1971, p. 25.
- 43 *Jasuka Sy Ete*: la verdadera madre *Jasuka*.
- 44 Cadogan, 1971, p. 27.
- 45 *Y reko katu*: agua de buenas maneras, agua buena.
- 46 Nimuendaju, 1915, p. 288.
- 47 Chamorro, 1995, p. 99.
- 48 Vanaya, 1986, p. 12.
- 49 La Abuela Primigenia de los paĩ-tavyterã, cuyo nombre sagrado es *Takua Rendyju Guasu* - Bastón de Ritmo de Gran Resplendor, es a veces identificada con Nuestra Verdadera Madre - *Ñande Sy Ete* (Cadogan, 1968, p. 425).
- 50 Vanaya, 1986, p. 16.
- 51 La "vara insigne", *yvyra'i*.
- 52 Vanaya, 1986, p. 19s.
- 53 En español "alcalde".
- 54 Lozano I, 1873, p. 384.
- 55 Ruiz de Montoya, 1876 al, p. 312.
- 56 Ruiz de Montoya, 1892, p. 32.
- 57 Ruiz de Montoya, 1892, p. 130.
- 58 Hernández II, 1913, p. 562.
- 59 *Ñande Sy*: la madre de los gemelos.
- 60 *Tupã Sy*: la madre de Tupã
- 61 Nimuendaju, 1987, p. 128.
- 62 Francisco Solano López aparece en los relatos indígenas como un personaje de origen híbrido, causante de desastres ecológicos, bestialidades, accidentes geográficos e involucrado en la confusa cuestión limítrofe entre Paraguay y Brasil, que afectó directamente la historia paĩ-tavyterã y kaiová.
- 63 Sahlins, 1970, p. 27-28.
- 64 Sahlins, 1970, p. 33.
- 65 Ex 3.13 (Jenni & Westermann I, 1978, col. 47).
- 66 *Mba'ekuaa*. El personaje reaparece en el capítulo cuarto de esta obra, lugar donde se destaca su virtud creadora y su ser divino.
- 67 *Ñane Ramõi, Ñande Ru Vusu, Ñande Ru Papa Tenonde, Ñande Ru Ñamandu, Hy'apuguasiva*.
- 68 Chamanes y antepasados masculinos que gozaron de prestigio pueden ser identificados con esos mismos epítetos.

- 69 Cadogan, 1992, p. 27.
 70 Melià & Grünberg, 1976, p. 228.
 71 Este instrumento es muchas veces interpretado como la cruz originaria entre los apapokuva, los kaiová y los chiripá,
 72 Cadogan, 1992, 48-49.
 73 Bartolomé, 1991, p. 78-79.
 74 Nimuendaju, 1987, p. 48.
 75 En algunos relatos se menciona al protopadre y a la protomadre como “Nuestro Abuelo” (*Ñane Ramõi*) y “Nuestra Abuela” (*Ñande Jári*).
 76 *Ñande Sy, Ñande Shy, Ñande Jári*.
 77 *Ejapyterõ nde jeguaka, emopu'ã kuña jeguakávy rã* (Cadogan, 1962, p. 53).
 78 *Ñaëpy* (Nimuendaju, 1987, p. 135).
 79 Melià & Grünberg, 1976, p. 228.
 80 *Mba'ekuaa o Papa Réi*. La importancia de este personaje sería insignificante, si nos atreviésemos a reducirlo al papel que desempeña en la historia. Miguel Alberto Bartolomé (1991, p. 74), sin embargo, cree que eso confirma una noción dual del individuo entre los guaraní. *Mba'ekuaa o Papa Réi* sería, así, un desdoblamiento de “Nuestro Padre” y la crisis ocurrida entre ambos no pasaría de un conflicto del protopadre con sus propias energías interiores, que quieren dividirlo. Esa noción dual debe entenderse como un proceso de desdoblamiento sucesivo que organiza el mundo.
 81 *Ojepypira haguã ma*.
 82 La expresión aparentemente hace referencia al Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, el papa, y al Rey español.
 83 Cadogan, 1962, p. 53.
 84 Cadogan, 1962, p. 54-55.
 85 Una variación de este relato afirma que “Nuestra Madre” es deflorada por Aquel-que-sabe, por orden de “Nuestro Padre”. Por eso ella quedó embarazada de gemelos, porque tanto *Mba'ekuaa* como *Ñande Ru* querían tener un hijo.
 86 Este “desacato de protomujer”, empero, en muchos relatos aparece apenas como un pretexto, pues “Nuestro Padre” ya estaría cansado y dispuesto a dejar la tierra.
 87 Nimuendaju, 1987, p. 135.
 88 Nimuendaju, 1987, p. 49.
 89 Los acontecimientos principales de las protomujeres de los mitos americanos difícilmente extrapolan
 90 Conferir al respecto el comentario sobre la “ira de ‘Nuestra Madre’”, en el Capítulo V.
 91 Bartolomé 1991, p. 74.
 92 Es notable que aquí, como en el ciclo de relatos bíblicos referentes a los “Dioses de nuestros padres”, las divinidades no estaban ligadas a un lugar, sino a un grupo en constante movilidad, lo que ocasionó que esas divinidades migrasen hacia un más allá, tornándose seres trascendentes, pero con presencia socio-histórica (Jenni & Westermann I, 1978, col. 47).
 93 *Kuahary, Pa'i Kuara, Tyke'yra, Ke'y*.

- 94 *Jasy, Tyvýry.*
- 95 Nimuendaju afirma categóricamente la ausencia del Sol y de la Luna en la mitología guaraní (1987, p. 64).
- 96 *Moköivae.* Algunos chiripá consideran esos héroes culturales como hermanos, pero no uterinos, llegando a afirmar que el mayor fue el creador del menor (Bartolomé, 1991, p. 76).
- 97 En cuanto al “Hermano Mayor” trataba de reanimar el cuerpo sin vida de su madre, el “Hermano Menor”, muy ansioso, no contuvo su deseo de mamar de sus senos, quitándole para siempre toda la energía.
- 98 Ciccarone, 1999, p. 54.
- 99 Melià & Grünberg, 1976, p. 230-232; Perasso, 1986, p. 42-45; Nimuendaju, 1987, p. 135-141; Bartolomé, 1991, p. 43-59.
- 100 Melià, 1989, p. 326.
- 101 Perasso, 1986, p. 39.
- 102 Bartolomé, 1991, p. 76.
- 103 Ciccarone, 1999, p. 55.
- 104 Ciccarone, 1999, p. 53.
- 105 Bartolomé, 1991, p. 76.
- 106 Bartolomé, 1991, p. 74-75.
- 107 Bartolomé, 1991, p. 76.
- 108 *Ñe'ẽ Ru Ete pavẽngatu.*
- 109 Con ello se hace referencia a los descendientes de *Ñamandu*. *Ñamandu* no es aquí un nombre propio para “Nuestro Padre”, sino – junto con *Karai*, *Jakaira*, *Tupã* y sus compañeras – una designación grupal (*Namenstamm*). Es difícil traducir nombres indígenas por “nombres propios”. Para imaginarnos sus significados tenemos que, en el caso de estos nombres principales, relacionar *Karai* con fuego, *Jakaira* con primavera y *Tupã* con aguas.
- 110 *Jakaira* es una divinidad de relevancia significativa en la mitología de los paĩ-tavyterã y de los kaiová, pero no en el ámbito de la onomástica, como entre los mbyá.
- 111 *Ñe'ẽ Sy Ete pavẽngatu* (Cadogan, 1992, p. 37-39).
- 112 *Arandu porã*
- 113 Cadogan, 1992, p. 56-57.
- 114 Cadogan, 1962, p. 54.
- 115 Schaden, 1974, p. 108.
- 116 Hillman, 1973, p. 46.
- 117 Melià, 1989, p. 311.
- 118 Además de ese significado, con la expresión *tekojára* se hace referencia al “alma” de la naturaleza, conforme será visto en el Capítulo IV.
- 119 Melià & Grünberg, 1976, p. 228
- 120 *Tupãnguéra* es el plural de *Tupã*. Ese personaje aparece al final del relato protagonizado por los gemelos. Se cuenta que “Nuestro Padre” no lo levantó (*amopu'ã*) ni lo encontró (*ajuhu*), sino que lo hizo. Lo creó para ser dueño del viento del oeste y de las tempestades. Su adorno labial simboliza el rayo y es como una cédula de identidad para varios grupos guaraní (Bartolomé, 1991, p. 79).

- En la versión de los chiripá, *Tupã* es engendrado por Aquel-que-habla, por la palabra divina, que reaparece en escena para revivir a “Nuestra Madre”. *Tupã* ocupa el firmamento con los hermanos Mayor y Menor, con el Sol y la Luna (Perasso, 1986, p. 40).
- 121 Cadogan, 1967-68, p. 134; Melià & Grünberg, 1976, p. 228; Chamorro, 1995, p. 187-191.
- 122 *Rendy katu.*
- 123 *Vera katu*
- 124 *Ryapu katu o ñe'ëngatu.*
- 125 *Teko katu.*
- 126 Schaden, 1965, p. 106-108; Métraux, 1979, p. 1-20.
- 127 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 78.
- 128 Ruiz de Montoya, 1876b, p. 312.
- 129 *Yaci tatá cuépe ê, Ynhe mimi nde coema ara rori pabéte.*
- 130 Araujo, 1952, p. 4s.
- 131 Fiel al espíritu de Trento y probablemente inspirado en las bulas papales de finales del siglo XV, el Catecismo traducido por Bolaños procuraban con celo la extirpación de la idolatría. En ese Catecismo él pregunta si acaso serían dioses, entre otros, los seres que brillan, el sol, la luna, el fuego de la luna y del lucero del alba, las pléyades, el relámpago, la tempestad, el rayo, los hechizos y los hechiceros.
- 132 *Jasytata*, lucero del alba, para hablar de María, y *vera* para hablar de Cristo.
- 133 Restivo, 1892, p. 219.
- 134 Restivo, 1892, p. 235.
- 135 Se supone que Bandini está conversando con el Sol.
- 136 Restivo, 1892, p. 240.
- 137 Susnik, 1979-1980, p. 171-172; 1984-1985, p. 73.
- 138 Susnik, 1982, p. 42.
- 139 Cadogan afirma que los guaraní representan con un pájaro el conjunto sol-brillo-fuego (*tyapu-vera-rendy*), más precisamente con el *chirino* o colibrí, que es un mensajero de los chamanes *pañ-tavyterã* (Cadogan, 1967-68, p. 134) y por el *kimino*, o pájaro del trueno para los aché-guajakí (Cadogan, 1967-68, p. 136).
- 140 Samaniego, 1968, p. 380.
- 141 Nimuendaju, 1987, p. 135.
- 142 Cadogan, 1959, p. 19.
- 143 Como lo transcribe H. H. Rowley, citando a A. Lods, “Israel no llegó al monoteísmo sino en el siglo VIII. Y de una manera clara y conciente solamente lo alcanzó en el siglo VI, a través de un proceso interior muy lento, del cual no podemos marcar las etapas” (Gerstenberger, 1981, p. 121). Después de ese proceso, el único Dios de Israel fue colocado como frontera entre los dioses de otros pueblos, como señal de separación. La Torá y el Templo son símbolos concretos de ese monoteísmo (Gerstenberger, 1988, p. 100).
- 144 Jenni & Westermann II, col. 973.
- 145 Jenni & Westermann II, 1978, col. 1189-1190.
- 146 Jenni & Westermann II, 1978, col. 1177.

- 147 Alt, 1981, p. 47.
- 148 Alt, 1981, p. 45.
- 149 Alt, 1981, p. 46.
- 150 Gn 31.53.
- 151 Conforme figura en la traducción de Almeida, en portugués (Gerstenberger, 1988, p. 91), y de Reina y Valera, en español.
- 152 *El* puede ser entendido como término genérico usado en todo el mundo semita para dios o divinidad.
- 153 Jenni & Westermann I, 1978, col. 229.
- 154 Nn 24.16.
- 155 Sl 73.11. Ver otros pasajes en Gerstenberger, 1981, p. 160-161.
- 156 Ex 34.14; Sl 44.21; 81.10; Dt 32.12.
- 157 Jenni & Westermann I, 1978, col. 234
- 158 Agus, 1961, p. 35.
- 159 Niebuhr, 1965, p. 38.
- 160 El sincretismo politeísta no se manifiesta solamente en prácticas ocultas, pues llegó a recibir derecho de ciudadanía, estableciéndose en los santuarios más famosos (II Re 23).
- 161 Moltmann, 1985, p. 57.
- 162 Moltmann, 1985, p. 57.
- 163 Teniendo en cuenta que el verbo *hayâ*, omitido en la frase por ser predicado nominal, no significa “ser”, sino “estar ahí”, “suceder”.
- 164 El término “homem” de la traducción en portugués o sustituir por “ser humano”.
- 165 Tillich, 1984, p. 189.
- 166 Moltmann, 1985, p. 55.
- 167 La “reducción” que se hace en el esquema monoteísta no es exclusiva de la teología: es una característica del pensamiento jerárquico. En la filosofía se caracteriza por la búsqueda de un elemento primordial, una causa última, cualitativamente superior a las demás; en la ciencia, por la progresiva secularización del mundo, por el desprecio a la materia y por el sometimiento del objeto extenso al objeto pensante; en la teología, por la desacralización de las divinidades, con excepción de una. Hay quien diga que al monoteísmo absoluto sólo llegó la filosofía. El monoteísmo teológico presupone el politeísmo, pues sus formulaciones y establecimiento tienen como tela de fondo una lucha de dioses.
- 168 Todorov, 1983, p. 103.
- 169 Todorov, 1983, p. 103.
- 170 Moltmann, 1985, p. 55-56.
- 171 Ap. Melià, 1997, p. 98.
- 172 En la tradición islámica se habla de los más bellos nombres de Dios. Los humanos conocen noventa y nueve de ellos, pero el centésimo, que revelaría el Ser Divino, permanece en el misterio.
- 173 Wolff, 1978, p. 19-20.
- 174 El monoteísmo exclusivo en Occidente, como se sabe, es el resultado de la conversión de los pueblos al cristianismo y de la desacralización de sus divinidades

- originarias o de su sometimiento a la divinidad cristiana. Sobre el carácter demoníaco de ese monoteísmo, observa el filósofo Alain de Benoist, que habiendo un único Dios hay también una única verdad y todo lo que no sea esa verdad única está equivocado. Según él, esa clase de monoteísmo reductor de la diversidad fue el origen de las formas modernas de autoritarismo y racismo, porque implica una escala única de valores aunque vivamos en un mundo plural y polimórfico (*Cambio 16*, Madrid, 17 de febrero de 1987).
- 175 Sölle, 1994, p. 311.
- 176 Sölle, 1994, p. 319-320.
- 177 Tillich formula este desafío para el protestantismo diciendo que el énfasis en Cristo no tendría que despotenciar el misterio del fundamento divino y de su creatividad. Cristo convertido en Dios del monoteísmo exclusivo es una negación de Dios como Ser-en-sí, porque cuando las manifestaciones concretas de Dios reivindican para sí ultimaticidad en la situación concreta en que aparece, emerge el elemento demoníaco. Como esas reivindicaciones se excluyen mutuamente, originan fundamentalismos y guerras religiosas (Tillich, 1984, p. 189).
- 178 Boff, 1995, p. 321. El teólogo sistemático Hans-Martin Barth habla de politeísmo partiendo del hinduismo y del budismo como un proceso que tiende al monoteísmo, pues carga en sí el germen del absoluto indivisible y puede llegar a trascender la distinción entre “Uno” y “mucho”. Por otro lado, él afirma que hay tendencias politeístas tanto en el monoteísmo judío como en el islámico (Barth, 2001, p. 333-334).
- 179 Hillmann, 1985, p. 62ss.
- 180 Boff, 1995, p. 323.
- 181 Tillich, 1984, p. 607.
- 182 Gebara, 1998, p. 127.
- 183 Barth, 2001, p. 332.
- 184 Barth, 2001, p. 334.
- 185 Boff, 1994b, p. 14-15.
- 186 Tillich, 1984, p. 607.
- 187 Boff, 1994b, p. 23.
- 188 Tillich, 1984, p. 610.
- 189 Gebara, 1998, p. 128.
- 190 Eliade, 1953, p. 56.
- 191 Eliade, 1953, p. 56.
- 192 Eliade, 1953, p. 56.
- 193 Agradezco a la familia Toriba la gentileza y la espontaneidad con que nos presentó su sistema religioso.
- 194 Cf. Anexo VII.
- 195 Los nombres son: *Chiru Ara Noe*, *Tupambi*, *Kerero*, *Karai Papa*, *Kurusúva Jeguakarei*, *Kurusúva Joreky*, *Kurusúva Jeguaju*, *Eichu*, *Pa'i Kuara*, *Hyapuguasúva*, *Kurupira Rembypy*, *Yryvera*, *Jakaira Guasu*, *Guyra Pepotĩ*, *Yryvera*, *Marãny*, *Tata Vera*.
- 196 Melià, 1989, p. 330.

- 197 Moltmann, 1985, p. 39s.; Boff, 1995, p. 246ss. Aplicado a la Trinidad el término *pericorese*, es entendido como comunión y perfecta relación con las personas.
- 198 Consultar al respecto el artículo de Ivone Gebara en *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas: uma perspectiva ecofeminista*, São Paulo, Paulinas, 1994. Mis citas, sin embargo, fueron extraídas de la versión en alemán (Cf. Gebara, 1998).

Capítulo 4

LA COSMIFICACION DE LA PALABRA

En las páginas anteriores se puede apreciar que el monoteísmo exclusivo no puede sustentar las demandas del diálogo con las religiones indígenas. Éstas, con su tendencia a personificar las imágenes que hacen a partir del “estar ahí” divino, precisan, para ser acogidas teológicamente en el ámbito cristiano, de un paradigma que relacione lo sobrenatural con lo natural, al creador con la criatura, lo eterno con lo temporal, el cielo con la tierra. La palabra divina y creadora toma forma en el mundo, adquiere una dimensión cosmológica. Así que a continuación presento la forma en que grupos guaraní explican el acto religioso que origina, fundamenta y sustenta el universo, su concepción de tierra y su relación con ella, además de resaltar algunas convergencias entre esta concepción indígena y una de las teologías cristianas que incluye en su agenda la preocupación ecológica.

4.1 La tierra como cuerpo que murmura su palabra

Es en la forma de concebir el mundo donde se arraiga una de las grandes diferencias entre los indígenas y las culturas llamadas occidentales. En éstas, la tendencia es relacionarse con la naturaleza siguiendo las pautas de las leyes de la física. Los seres humanos son en estas culturas una fuerza de la naturaleza, sí, pero exterior a la naturaleza y, por tanto, con capacidad de actuar sobre ella como quieran. Las sociedades indígenas, al contrario, conceden a la naturaleza características humanas y la incluyen en un sistema social único. Así, para los guaraní, la tierra tiene las facultades de los humanos. Es como un cuerpo murmurante que se alarga, se entiende, ve, oye, siente, y es adornada: ¡Es viva!

4.1.1 La configuración del universo guaraní

El universo guaraní se compone de tres espacios bien diferenciados: la tierra (*yvy*), el paraíso (*yva*, *yvága*, *yvy araguyje*, *yva rypy*, *yvy*

marãne'ỹ), muchas veces llamado cielo y una región intermedia (*ára popy*) que, para algunos grupos es el mar (*para*). Según Katia Vietta,¹ los mbyá consideran tales espacios como tres mundos distintos: el de los mbyá,² la tierra que habitamos; el de los jesuitas,³ al este, allende del mar; y el de los dioses y los antepasados,⁴ que está situado encima del cielo que cubre a los dos primeros mundos.

En el gráfico⁵ dibujado por Mário Toriba las referencias espaciales principales son los puntos cardinales este y oeste, destacándose el este en la orientación del grupo. Los kaiová representan al mundo como una plataforma circular, que sugiere una concepción horizontal del universo.⁶ La morada de las divinidades se localiza en las orillas de la plataforma terrestre y la morada de los seres humanos queda en el centro de esta plataforma. El espacio intermedio, a su vez, es una especie de purgatorio, por estar ocupado por las “almas” (*ma'etirõ*) que no pudieron entrar al paraíso y por una entidad tutelar de tales “almas” (*Tupã Arasa*). La concepción horizontal del universo de deja reconocer también en la descripción del mundo como una serie de plataformas sobrepuestas, lo cual ayuda a explicar las divisiones que cada una de las partes del mundo conllevan.⁷

Así, el “paraíso” tiene una apertura (*yvakua*) o puerta en la primera capa, que está cuidada por los pájaros divinos (*arára*). Por esta puerta se ingresa a los diferentes “cielos”. En el primer “cielo”, la palabra-alma de los guaraní fallecidos pasa por una especie de test que pone a prueba el grado de plenitud alcanzado por ella.⁸ Raramente una persona es dispensada de tales pruebas.

Es interesante observar atentamente el concepto guaraní de habitar el centro de la tierra (*yvy mbyte*). En los catecismos coloniales con los términos *yvy pyte* y *yvy mbyte* fueron traducidos a la lengua indígena las palabras “infierno” y “cementerio”, sin que tales palabras indígenas ofrecieran ninguna indicación para tal cosa. El criterio para la traducción seguramente fue el mundo de tres pisos de la cosmología griega. Así, en los catecismos está escrito que el infierno está en el centro de la tierra⁹ lugar habitado por el diablo. Luis Bolaños y los autores de los *Catecismos Varios* usan esta expresión para traducir el descenso de Jesús al mundo de los muertos, según está dicho en el Credo Apostólico. Para los kaiová, en cambio, el “centro de la tierra”, es el ombligo del mundo, una especie de “edén”, lugar donde la historia humana comenzó. El “centro de la tierra” es, incluso hoy, un punto significativo en la

orientación espacial de este grupo. Idéntico sentido es registrado entre los otros guaraní.¹⁰ En el relato del líder religioso *Acaraymi*, por ejemplo, los chiripá se presentan como aquellos que permanecen fijos en el corazón de la tierra.¹¹

El vínculo de los guaraní con el “centro”, sin embargo, no impide que ellos conciban la tierra como un cuerpo murmurante que se extiende y se alarga continuamente. Para los kaiová, en un pasado-comienzo la tierra y el maíz balbuceaban y acondicionaban su palabra, *yvy (o) ñemongo'i vaekue, itymby oñemongo'i vaekue*. El término *oñemongo'i* tiene el sentido de movimiento y sonoridad. Con él, la tierra y el maíz apuntan a la Palabra Primordial, la voz del universo, con la cual los demás seres, las palabras individuales, intentan sintonizarse. Ya el término *itymby* se refiere directamente al brotar de los vegetales, especialmente del maíz y, en sentido figurado, al acto por lo cual los demás seres llegan a la existencia. Este acontecimiento es frecuentemente explicado como un murmullo, un balbuceo. El significado religioso de *itymby* se deja percibir con toda plasticidad en un recitativo proferido durante una especie de procesión llevada a cabo en la fiesta del maíz nuevo. Transcribo a seguir un fragmento de ese largo relato cosmogónico.

<i>Itymbyra Jasuka</i>	Brota el principio de vida (del universo)
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	Yo te cuento, yo te cuento tu historia
<i>Itymby Mba'ekuaa</i>	Brota la sabiduría
<i>Che jereropapa</i>	Mi mutuo contar
<i>Itymbyra Jeguaka</i>	Brota la diadema masculina
<i>Che jereropapa</i>	Mi mutuo contar
<i>Itymbyra Ryapu</i>	Brota la palabra (el trueno)
<i>Che jereropapa</i>	Mi mutuo contar
<i>Itymbyra Ñandua</i>	Brota el adorno de plumas
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	Yo te cuento, yo te cuento tu historia
<i>Itymbyra Kurusu</i>	Brota la cruz, eje del mundo
<i>Che jereropapa</i>	Mi mutuo contar
<i>Itymby Kurundaju</i>	Brota el adorno de la cruz
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	Yo te cuento, yo te cuento tu historia

Como puede verse surge el principio activo del universo - símbolo femenino -, la sabiduría, el símbolo de la masculinidad y la palabra. Se estructura la tierra, que va siendo adornada como se adorna un cuerpo.

4.1.2 Los adornos del universo

La tierra aparece en los cantos kaiová como un cuerpo adornado. No sólo ella, sino también las personas y los demás seres, son descritos como seres “paramentados”, cuando se quiere destacar su buena constitución, su buen crecimiento, su madurez. Así como repitiendo “adórname, adórname” los kaiová, en la fiesta del maíz nuevo, aclaman la plenitud alcanzada por la semilla y se alegran porque éste es un buen augurio, una confirmación de que los humanos también pueden llegar a la plenitud.

Las divinidades son los seres adornados por excelencia. Adorno o paramento (*jegua*) no es un accesorio, algo superfluo o complementario, como a primera vista puede parecer, sino algo esencial, el corazón de los seres. Por eso el hecho de adornarse es indispensable en el proceso de perfeccionamiento y de identificación con las divinidades. Cabe recordar que, entre los epítetos que los pay-tavyterã y los kaiová acostumbran aplicarse a sí mismos está el de “adornos del universo” (*ára jeguaka*). Escuchando su historia, su origen, su palabra original, los seres se enfrentan con su verdadero modo de ser. Procuran para sí un adorno y continúan su caminata, siempre adornándose, hasta realizar plenamente lo que están destinados a ser: en el caso del maíz, llegar a la madurez de las espigas, en el caso de las personas, alcanzar buenas palabras y la grandeza del corazón.

Casi todos los adornos convergen en un adorno que parece ser primario para los guaraní: la flor (*poty, yvoty*). Ella hace parte del adorno de la cabeza (*jeguaka poty, akãngua*), del de la cintura (*ku'akuaha poty*), del de las manos (*mbaraka poty*), y del de la boca, de la palabra (*ñe'ẽ poty*).

En los cantos y relatos kaiová la flor simboliza las manos, los dedos y cabellos de las personas. Eso sugiere que el grupo establece muchas veces una relación muy íntima entre ser humano y naturaleza. Así se canta: “La danza es de aquel cuya mano es una flor (florece)”,² “danza de aquel cuya mano es brote dorado de su rama”.¹⁴ Una expresión semejante se verifica también entre los mbyá: “ramas florecidas de las divinas palmas de las manos”¹⁵ En el mito de los hermanos la flor es motivo de conflicto entre Nuestra Madre y el Hermano Mayor, representado por el sol, *Pa'i Kuara*. Remontándose a este episodio los kaiová

llaman a la flor *Pa'i Kuara poty*, Flor del Sol o de Nuestro Hermano Mayor.¹⁶

Hay otro vocablo mediante el cual se refiere a la tierra como un cuerpo que precisa ser adornado. Se trata de *omongy*, hacer llover. *Omongy* significa adornar, fertilizar, fortalecer y bautizar. Las semillas, si no fueran adornadas por la lluvia, morirían, y como ellas, las personas necesitan conocer su origen, la palabra que reposa en el corazón de cada una de ellas (*itymbyra ryapu*). Las personas son adornadas en el agua de su modo de ser (*hekorypype*) y los oficiantes de la ceremonia son denominados “aquellos que harán llover” (*Mongyharã*). Entre los aché-guajakí se cree que el canto de las mujeres provoca la lluvia, que cae sobre los sepulcros de los antepasados, adorna la tierra y estimula el crecimiento de las plantas. En las plantas se anidan los “ex osos hormigueros” que, a su vez, representan a los difuntos. Se cierra así el ciclo entre el ser humano y la naturaleza.¹⁷ Este es un ejemplo de cómo los indígenas conciben la interdependencia entre los seres y de cómo, partiendo de tal concepción, se puede imaginar la llegada a la plenitud de la creación.

4.1.3 Los protectores del ser: las plantas y los animales

Los poderes de la naturaleza y de los fenómenos naturales son transformados por los guaraní en seres sobrenaturales que, con las palabras de Melià,¹⁸ en una taxionomía occidental correspondería a entidades inferiores, o sea, a divinidades que actúan positiva o negativamente sobre el ser humano. Estos seres en la actualidad comúnmente son llamados espíritus. Además de los espíritus de plantas y animales de caza, hay también los guardias de las selvas y de los montes, lo que es bastante significativo ya que la vegetación es concebida como una especie de piel o de bello del cuerpo de la tierra. En muchos casos los términos “espíritu” y “dueño” son usados como sinónimos por los indios. Los espíritus son “los cuidadores y los guardias”¹⁹ de los animales y de las plantas”, intenta explicar un indígena. En varios grupos kaiová y paĩtavyterã estos espíritus son llamados “cuidadores del ser” (*tekojára*). Ellos son los cuidadores o las dueñas del modo de ser de una determinada especie animal o vegetal, así como de alguna facultad del ser humano. Los “guardias del ser” en algunas circunstancias, parecen marcar el límite entre seres naturales y sobrenaturales. La diferencia esencial

entre ambos sería que los sobrenaturales son seres completos, conocedores de su propio modo de ser,²⁰ mientras que los naturales muchas veces carecen de entendimiento.

La terminación *-jára*, “dueño”, indica que los seres denominados con el epíteto *tekojára* son los que confieren características animistas a la religión guaraní.²¹

La creencia en los guardianes de la selva es fundamental entre los guaraní-iseño de Bolivia. Estos guardianes de la naturaleza suelen ser invocados en los ritos de carácter más familiar, por medio de los que las personas intentan propiciarse a los espíritus tutelares de los animales celebrando una especie de misa en favor del protector y del animal que quieren cazar. Es probable que estos guardias de la naturaleza “representen las creencias religiosas más arcaicas, relacionadas con una forma de vida y una economía de recolectores y cazadores”.²²

Debemos tomar muy en cuenta, en este sentido, que estas formas arcaicas de relación con la naturaleza son experiencias en el nivel de conciencia de la no-dualidad entre objeto-sujeto, ser humano-divinidad, ser humano-naturaleza. Hay en ellas una vivencia religiosa en que la naturaleza se hace teofanía y en que la acción humana es siempre ritual.²³ Entre los kaiová un tipo de canto llamado *guahu* es ejemplo de la profunda reverencia que los animales merecen entre los guaraní. En estos cantos lo más importante no es lo que se canta, sino el cantar en sí. Otro significado de *guahu* es también “llanto” y el canto es una especie de lamento ritual, un tipo de funeral por los animales, su encomendación. Estos cantos son entonados generalmente antes de salir de caza tanto para “enamorar / atraer” al animal a la trampa, así como para volver infructuosa la intención de otro cazador.

Ype ñ guahu

Ambope che rembeta

Evokóirupi

Ambope che rembeta

Juguy'y guasu mbytérupi

Ambope che rembeta

Canto-llanto del pato salvaje

Quebré mi adorno labial

Por los lugares por donde anduve

Quebré mi adorno labial

En medio del pantanal

Quebré mi adorno labial

Akuti guahu

Ambogua monde miri

Guakekehe guakekehe

Ambogua monde miri

Momde mboguarire

Canto-llanto del “acuti”

Burlo la pequeña trampa

Guakekehe guakekehe

Burlo la pequeña trampa

Después de burlar la trampa

Guakekehe guakekehe
Ambogua monde miri

Guakekehe guakekehe
 Burlo la pequeña trampa

La pertenencia mutua entre los seres humanos y los otros seres no implica necesariamente que aquellos sacralicen a los animales, al maíz o al sol. Parafraseando a Constanca Marcondes César, podemos decir que, enfatizando el género vegetal, el género animal y los astros, los guaraní, como otros pueblos, son invadidos y poseídos por algo meta-humano, por una realidad metafísica que se expone a la conciencia. Así, como lo hacen otros pueblos, ellos comparten la conciencia del *mysterium tremendum*.²⁴ Para ellos el mundo es hierofánico y sus mitos etiológicos completan la concepción de una naturaleza sagrada. Dios crea al mundo con una parte de su sabiduría. Eso nos remite a la gran fuerza de la naturaleza de Gn 1.3, 6, 11, 20, 21.

Y dijo Dios: hágase la luz. Y hubo luz. [...] Haya un firmamento en medio de las aguas [...] y así fue. [...] Y dijo Dios: Hierba verde, hierba que den semillas según su especie, y árboles que den fruto según su especie, cuya semilla sea blanda sobre la tierra. Y así fue. [...] Y dijo Dios: produzca la tierra enjambres de seres vivientes. [...] Y vio Dios que eso era bueno.

Comparado con las tradiciones precedentes, este relato bíblico muestra una generación que ya había comenzado a desencantar la naturaleza, pero si lo leemos junto con los mitos guaraní encontramos en él una proximidad mucho mayor entre el Creador y la Creación de lo que nuestro objetivismo nos deja suponer. Dios pone las semillas de su Ser Creador en todas las cosas.

Esta naturaleza sagrada incluye una gran cantidad de animales y plantas de origen divino, que son objeto de especial consideración. La taxonomía mítica tiene como principal valor el de proporcionar una “razón de estar en el mundo” a los animales y las plantas. En un estilo que se aproxima al platonismo, Cadogan considera que, para los guaraní, los animales actuales son tan sólo “imágenes perecibles de los animales eternos”,²⁵ cuya existencia se inaugura en el mito. A eso se refería nuestro informante cuando reflexionaba sobre la necesidad de adornarse, de hacer desarrollar lo que cada ser trae inscrito en su naturaleza. Por eso, no sólo la conducta humana, sino también la conducta

de los animales y las plantas encuentran su razón de ser y su estatura plena en la Divinidad.

4.2 El estar en camino y la búsqueda de la “tierra sin males”

“Gran y Primer Maestro, sea fuerte y tenga valor para llevarnos por el camino sagrado”,²⁶ cantan niños y niñas guaraní de la región de São Paulo. Con sus voces alientan a las generaciones más viejas y a las propias divinidades que conducen la caminata, a continuar la búsqueda de una tierra renovada, un lugar donde les sea posible vivir según su modo de ser con dignidad y seguridad, sin el asedio pero también sin la indiferencia de la sociedad circundante. Hasta no poseer este lugar, los pies que lo buscan consagran, caminando, al camino como templo de esperanza y libertad. De la fascinación que estas imágenes ejercen sobre los guaraní y sobre nosotros y nosotras trata esta parte del trabajo.

4.2.1 Sobre la expresión “tierra sin males” y sus desplazamientos

El término “tierra sin males” ya fue registrado por Ruiz de Montoya. En su *Tesoro de la lengua guaraní* consta *yvy marãne’ỹ* como “suelo intacto”,²⁷ en el sentido de “selva virgen”. En la literatura etnológica la expresión reaparece en 1914, en los escritos de Nimuendaju.²⁸ Este coloca la búsqueda de la “tierra sin males” y, con eso, la religión del grupo como probable motor del dinamismo cultural de los guaraní.²⁹ Años más tarde, Alfred Métraux, estudiando la religión de los tupinambá recurrió a esta hipótesis originaria del contacto con los grupos tupi-guaraní, precisamente con los apapokuva y los tembé, para estudiar la migraciones de los tupinambá, ya exterminados. Este autor asoció definitivamente la hipótesis de la búsqueda de una “tierra sin males” con la idea de las “migraciones históricas” de los grupos tupi-guaraní.³⁰

Más tarde, León Cadogan, Egon Schaden, Branislava Susnik, Bartolomeu Melià, Friedl y Georg Grünberg y también una serie de nuevos autores abordaron histórica y etnográficamente el tema de la “tierra sin males”. Durante mi investigación con los kaiová y los ñandeva del Mato Grosso do Sul, no me he deparado con la expresión *yvy marãne’ỹ*³¹, pero sí con *yvy araguyje*, “tierra de tiempo-espacio perfecto”, y con *yvy ñomimbyre*, “tierra guardada o escondida”. En estos grupos la expresión *marãne’ỹ* aparece como un atributo conferido a las se-

millas, los paramentos rituales, las personas y la palabra, en el sentido de que estos son verdaderos, originales o que lograron la plenitud.

En un artículo sobre la invención de la búsqueda de la “tierra sin males”, Francisco Noelli destaca los dos primeros autores que se ocuparon de la “tierra sin males” entre los grupos tupi-guaraní, Nimuendaju y Métraux, que, en cierta forma, fundaron un discurso que influyó mucho la formación del pensamiento sobre los guaraní. Noelli comenta que Métraux, al comprobar “científicamente” las intuiciones de Nimuendaju sobre la “tierra sin males”,³² acabó inaugurando un mito académico sobre los guaraní.

La crítica es pertinente para confrontar el discurso que domina buena parte de los estudios sobre los guaraní con datos que proceden de la propia cultura de los guaraní. En cuanto a Nimuendaju yo destacaría, por un lado, que no se puede desmerecer el significado del hecho de él haber priorizado el ámbito religioso, pues ello permitió conocer aspectos de la cultura guaraní hasta entonces desconocidos o subestimados. Por otro lado, debe reconocerse que eso puso alas a la imaginación de muchos autores y autoras que, tomando como punto de partida los relatos sobre los apapokuva, hicieron desdoblamientos exagerados precisamente de la “tierra sin males”, volviendo a ocultar a los guaraní como sujetos de un proceso histórico-social.

Noelli considera, por ejemplo, infundada la asociación entre “migración” y “tierra sin males” como si una fuera premisa de la otra. Entre sus argumentos figuran, en la etnografía, la constatación de León Cadogan entre los mbyá, de que el ingreso a la “tierra sin males” se da “sin la necesidad de la migración terrena”³³ y, en la arqueología, la tesis de José Proenza Brochado (1984) que, junto con otros investigadores, viene demostrando que la migración es más un legado que domina lo imaginario de la gente y menos un *habitus* de los grupos tupi-guaraní.³⁴

En situaciones normales estos grupos no abandonaban las tierras previamente ocupadas y manejadas por ellos para ocupar nuevas áreas. “Lo que ocurría eran sucesivos desdoblamientos de las aldeas antiguas en nuevas por el crecimiento demográfico, la incorporación de gente ‘no guaraní’, peleas y ascenso de líderes jóvenes que creaban nuevas agrupaciones”.³⁵ Solamente en situaciones de crisis los guaraní adoptaron la movilidad espacial como estrategia para “resistir” a los demás.

Así, en la opinión de Noelli, las migraciones de los siglos XVI y XVII habrían sido reacciones contra la conquista europea y de los apokuva, una fuga del proceso de colonización del actual Mato Grosso do Sul y de la región contigua a Paraguay. Para la mudanza de los mb-yá, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, tomando como referencia la investigación de Ivori Garlet (1997), el autor menciona guerras, epidemias, opresión y devastación ecológica. En esta misma lógica, la intensificación del tránsito de este grupo en las últimas décadas en dirección al Atlántico, agregaría yo, es consecuencia de la colonización acelerada y despiadada de la región de la cuenca del alto y medio Paraná, la construcción de la central hidroeléctrica de Itaipu, la destrucción de la selva en beneficio de la imposición del monocultivo de la soya y otros cereales.

La crítica de Noelli es oportuna para recordar la dimensión histórica y social de los fenómenos religiosos y para mostrar cómo una idea pueda llegar a ser dominante a punto de paralizar la investigación científica.³⁶

Este autor constata en los estudios de la “tierra sin males” dos perspectivas de aproximación, una de tendencia más simbólica-religiosa y la otra más ecológica.³⁷ En la primera, las migraciones son consideradas, casi exclusivamente, como movimientos mesiánicos y, en la segunda, como movimientos históricos. Los que estudian el fenómeno desde la perspectiva ecológica consideran el abordaje simbólico-religioso atemporal y sin contenido histórico-social, ya que localizan las causas y consecuencias del fenómeno en el ámbito religioso. Noelli postula que la búsqueda de la “tierra sin males” tiene una causa material y que ese comportamiento constituye en sí un desvío del modelo cultural guaraní.

En cierta forma Noelli se refiere a un problema frecuente en las investigaciones sobre religión y que consiste en considerar trascendentes las utopías, confinándolas al mundo espiritual, desviando así la atención de la realidad histórico-social. En las ciencias de las religiones y en la misma teología se ha avanzado en ese sentido al situar los temas y hechos fundantes de las religiones en el contexto al cual pertenecen.³⁸ El otro extremo en investigaciones de este género es subestimar la fuerza de la religión en la dinámica social. La crítica de Noelli, por consiguiente, no debe llevar a reducir la búsqueda de la “tierra sin males” a sus causas materiales, pues también la religión genera situaciones y he-

chos que repercuten sobre otros aspectos de la vida. En otras palabras, los hechos religiosos no son necesariamente “hechos secundarios” cuando son comparados con los otros hechos sociales protagonizados por un grupo.

En este sentido, la enorme atracción que la “tierra sin males” viene ejerciendo sobre personas y grupos de las más diversas procedencias culturales y académicas parece mostrar que el sueño y la esperanza de un mundo mejorado no son hechos insignificantes de la experiencia humana. En otras palabras, “ideas, ideales, fidelidades, pasiones y añoranzas no se dejan directamente observar, pero su significado en la historia humana no es por eso menos trascendente, ni su investigación menos valiosa o menos importante”.³⁹ Para Melià la fascinación generada por la “tierra sin males” muestra “como una experiencia indígena puede llegar a ser ejemplar y paradigmática para conseguir y trabajar una realidad más amplia y general, como el proyecto – la utopía – de una sociedad más solidaria y más humana”. Según él, apoyado en el estudio de la etnóloga Judith Shapiro, la incorporación del tema de la “tierra sin males”, es “un ‘lugar teológico’ que sirve providencialmente para entender y hacer actual la búsqueda del verdadero Reino de Dios”.⁴⁰

Como la perspectiva en que trabajo ubica en el centro a las personas afectadas por el fenómeno investigado, me gustaría continuar este tema especificando la búsqueda de la “tierra sin males” en los discursos y las actitudes de los indígenas.

4.2.2 La “tierra sin males” en los relatos indígenas

En los últimos cien años se puede hablar, por lo menos de tres momentos históricos en que las imágenes espaciales tomaron particular importancia en el imaginario religioso guaraní.

4.2.2.1 La “tierra sin males” de los apapokuva-guaraní

Nimuendaju relata que entre los guaraní que le tocó acompañar al comienzo del siglo XX había dos opiniones sobre la “tierra sin males”. Algunos la imaginaban situada sobre las esferas celestes, al otro lado del océano, inaccesible para los caminantes. Éstos eran desafiados a reducir el peso específico de sus cuerpos, con el fin de poder volar hasta ese lugar. Otros, sin embargo, afirmaban que la “tierra sin males” se

situaba en el centro de la superficie de la tierra y que en ella se realizaban las virtudes autocreadoras de los orígenes. Como aconteciera en los primeros tiempos, en ella el sembradío se planta sola y da frutos de inmediato. Según Nimuendaju, los guaraní que buscaron la “tierra sin males” al este fueron amedrentados por las olas, “que, como enemigo feroz, arremetían contra la tierra”. Convencidos de que sus planes eran irrealizables, “internáronse tierra adentro hasta donde no podían más ver ni oír el mar”.⁴¹

Nimuendaju registró varias peregrinaciones de apapokuva. Con relación a los que partieron de Ypehu, él escribió que, después de superar el miedo delante de la visión inusitada del mar, retiráronse un poco hacia el interior, irguieron una casa de danza y comenzaron a bailar frenéticamente con el objetivo de alcanzar la “tierra sin males” a través del agua.⁴³ En la búsqueda de la “tierra sin males” el grupo enfrenta la frustración y se concientiza de la destrucción inminente del mundo. La tierra ya se había derrumbado en el oeste y ardía en llamas. Se anunciaba luego su inundación. Los indígenas del litoral se preparaban para enfrentar esta destrucción, que aún no les había alcanzado. Construyeron una casa de madera, entraron en ella y empezaron a danzar y cantar, mientras la tierra era inundada. “Nuestro Padre” les dijo: “Cuídense, para no tener miedo”, y ellos resistieron valientemente contra las aguas que inundaban la tierra. “La casa se movió, viró y flotó sobre el agua, subió y partió. Finalmente llegaron a la puerta de las esferas celestes”. Este lugar fue llamado *yvy marãe’ỹ*, “tierra sin males”. En ella las plantas nacen por sí solas, los frutos de la tierra se procesan por sí solos, la caza llega a los pies del cazador ya muerta, la gente no envejece ni se muere, así como tampoco conoce el sufrimiento.⁴⁴

La búsqueda emprendida por los apapokuva, según Nimuendaju, se debe exclusivamente al miedo a la destrucción del mundo y a la esperanza de ingresar a la “tierra sin males”. Esa interpretación, como ya fue indicado en el tópico anterior, precisa ser corregida, ya que tanto las causas del miedo a la destrucción pueden ser socio-históricamente situadas, como la búsqueda de una “tierra sin males” no corresponde necesariamente a la fuga de la realidad.

4.2.2.2 La “tierra sin males” de los mbyá-guaraní

Para los mbyá contemporáneos la “tierra sin males” es un lugar guardado y protegido, una tierra buena y fértil, un lugar donde existen

las plantas y los animales que forman el mundo original de los guaraní, donde las propias personas experimentan las condiciones favorables a su plenitud. Esta tierra produce no sólo alimento, sino también inspiración para rezar y cantar. La selva, la floresta atlántica, representa el espacio anterior a la ocupación europea, mientras que la ruina indica el espacio en el cual los guaraní, en el período colonial, construyeron casas de piedra para habitar.⁴⁵

Como ya fue mencionado, los mbyá son los únicos entre los guaraní que, en la actualidad, literalmente se encuentran “en camino”. Cercados por los nuevos frentes de colonización en el oeste brasileño, el este paraguayo y el noreste argentino, ellos tenían que escoger entre convertirse en mano de obra esclava⁴⁶ para los nuevos guardianes de la tierra, exponerse a la humillación de convivir con los representantes del desarrollo agrícola que los consideran “trabas para el progreso” o salir en busca de la “tierra sin males”, que se encuentra al otro lado del océano. Las siguientes canciones, tomadas del CD grabado por los mbyá de São Paulo y Rio de Janeiro, se refieren a esa búsqueda.

Che Kyvy'i

*Che kyvy'i, che kyvy'i, ereo reri
Ejevy voi jaa aguã, ejevy voi jaa aguã
Jaa mavy, jaa mavy joupive'i
Para rovái jajerojy, para ravái jajerojy*

Mi hermanito

Mi hermanito, hermanito mío que te fuiste
Vuelva pronto, vuelva pronto para irnos
Para irnos juntitos, para irnos juntitos
Reverenciando a Dios, al otro lado del océano

Ore ru orembo'e katu

*Ore ru, orembo'e katu ne amba
roupity aguã
Ore ru, orembo'e katu ne amba
roupity aguã
Ñañembo'e, ñañembo'e e'i
Para rovái jajapyra aguã
Para rovái jajapyra aguã
Jajerojy, jajerojy
Japapyra aguã*

Nuestro Padre

Nuestro Padre, enséñanos cómo llegar a
tu morada
Nuestro Padre, enséñanos cómo llegar a tu
morada
Déjanos rezar, déjanos rezar
Para cruzar al otro lado del océano
Para cruzar al otro lado del océano
Haciendo reverencia, haciendo reverencia
Para cruzar al otro lado del océano

Caminando, los mbyá vuelven al lugar habitado antaño por los grupos guaraní y formulan, frente a las autoridades y la población brasileña, el hecho de que para vivir se necesita un pedazo de tierra. Eso es lo que consta en el canto 9 del referido CD.

Ore yvy peraa va'ekue

Peme'ẽ jevy, peme'ẽ jevy

A nuestra tierra

Devuelvan, devuelvan

Ore yvy peraa va'ekue
Roiko'i aguã

Nuestra tierra que ustedes tomaron
 Para que nosotros continuemos viviendo

Maria Inés Ladeira recogió entre los mbyá del litoral brasileño algunas expresiones que describen la forma en que estos indígenas imaginan la “tierra sin males”. En primer lugar, es una tierra buena, bonita, dorada. Es el lugar donde nace el sol. Todos los que viven allá y todo lo que existe en ella están adornados con la cualidad *marãne'ỹ*, sin males. Así, la vegetación de este lugar es perene, eterna y siempre cuidada, con especial importancia para la palmera eterna. Dentro de las especies cultivadas en esta tierra es particularmente importante el maíz verdadero, cuya siembra y cosecha aseguran la perpetuación de los ciclos de la vida social a través del ritual de la atribución del nombre a los niños. Allá todas las plantas nacen y se esparcen solas sobre la tierra. Así, cuando el camote es cosechado, ya nace otro en su lugar. Y esta es la forma de ser de todas las plantaciones. En la “tierra sin males” existe un manantial de agua iluminado por el sol naciente, el viento que sopla en este lugar es bueno porque es *marãne'ỹ*, y el agua que corre sobre su superficie es saludable. Allá no existe suciedad, la casa para rezar esta siempre limpia, porque es *marãne'ỹ*, no existe enfermedad, todo es siempre saludable porque todo es *marãne'ỹ*, no hay tristeza, uno siempre vive allá feliz. La gente se levanta siempre de buen humor y se saluda con alegría, nadie está bravo, ni pelea.⁴⁷

Esta autora destaca que la noción de abundancia asociada con la “tierra sin males” está fundada en el principio de la cualidad de los recursos naturales y la continuidad de la producción y no en la cantidad de los géneros producidos. Así, cuando los mbyá transportan las semillas de su maíz tradicional, no se preocupan en producir grandes sembrados, sino en perpetuar la producción a través de la ritualización de la protoselva del mundo original.⁴⁸

La “tierra sin males” no es una mera utopía en el sentido de un no-lugar, como muchos quieren concebirla, para desvincularse de las incomodidades que la reivindicación de los indígenas puede desencadenar. Los mbyá-guaraní están convencidos de que para entrar en la “tierra sin males” deben cazar, plantar, hacer fiestas y vivir como mbyá-guaraní. Por eso les es imprescindible una tierra. Pero la “tierra sin males” tampoco puede ser reducida a la dimensión terrenal y social en vista de que, en muchos casos, las áreas que los indígenas dejan atrás pre-

sentan mayor equilibrio desde el punto de vista ecológico que las áreas que ellos empiezan a ocupar a lo largo del litoral brasileño. En este caso hay que tomar en cuenta dos elementos: la compulsión que provocó la salida de los mbyá de las áreas que ocupaban en Paraguay y Argentina, y el significado del hecho de “estar en camino” como una forma de “aproximarse” a los lugares verdaderos.

Así, no solamente la “tierra sin males” es un lugar teológico,⁴⁹ sino también el hecho de “estar en camino”, según el relato de algunos mbyá contemporáneos. “Quien no pone pie en el camino no puede pretender al *yvy marãne’ỹ*. El camino es el punto de partida para aproximarse a ese lugar. Quien está en camino y mantiene mínimamente la forma de ser guaraní enfrentará pruebas, incluso alimenticias. Solamente aquellos que, a pesar de las pruebas, permanecieran fieles, solamente a los que protagonizaron un buen camino, un *oguata porã*, será revelado el rumbo que deben seguir para llegar a la “tierra sin males”.⁵⁰

4.2.2.3 La “tierra sin males” de los kaiová y de los ñandeva

La expresión *yvy marãne’ỹ* tiene implicaciones distintas no sólo entre los mbyá que se hallan en plena movilidad y los mbyá sedentarios, sino también entre otros grupos guaraní que estudié. Así, entre los kaiová y los ñandeva, la imagen espacial hacia donde son proyectadas las esperanzas es la “tierra plenificada”, la tierra “del tiempo-espacio perfecto”, *yvy araguyje*. Lo curioso es que, aunque esta tierra no presuponga la movilidad geográfica, el camino es un elemento fundamental en el imaginario de estos grupos. En varias de sus obras Egon Schaden consideraba a los guaraní verdaderos caminantes, *tapeja*.

Después de la fase de explotación de la hierba mate, hubo la de la Colonia Agrícola Federal⁵¹, la que más amenazó la vida y la tierra de estos grupos en el Mato Grosso do Sul. Incluso, desesperados por ver sus tierras divididas y temerosos de ser expulsados del último sitio que les quedaba, estos indígenas no partieron en busca de una “tierra sin males”, sino que intentaron precipitar la destrucción del mundo y partir hacia el más allá.⁵²

Hoy, especialmente los kaiová y los paĩ-tavyterã, ritualizan en distintas formas el hecho de “estar en camino”. Presento a continuación algunos cantos, reservando una descripción detallada de la ritualización del camino en el capítulo seis.

<i>Guyra rovajúko che reraha</i>	Pájaro de rostro brillante, llévame contigo
<i>Guyra rovajúko Ñandejára upe</i>	Pájaro de rostro brillante, llévame hasta Dios
<i>Okaraguijépy ma'e re'i</i>	Ya estás llegando al patio del tiempo-espacio perfecto
<i>No'amo'áko okaraguyje</i>	Mira cómo es grande el patio plenificado
<i>Erehechávo okaraguyje</i>	Ya estás contemplando el patio del tiempo-perfecto
<i>Ñane pyguyrôko</i>	Ya levanta nuestros pies
<i>Aguyje rendy</i>	La llama del bien
<i>Ñande hohaguãko</i>	Para nuestra partida
<i>Aguyje rendy</i>	La llama del bien
<i>Kandire upépe</i>	Allá alcanzaremos la perfección
<i>Aguyje rendy</i>	La llama del bien

La importancia del camino en la concepción del espacio de los indígenas se deja ver claramente en la expresión paradógica de un “camino sin tierra”. Esa imagen muestra que incluso cuando erradicados de esta tierra, los guaraní se imaginan en camino. El “camino de luz” es un camino escatológico. En él se transfiguran los deseos por una tierra pródiga con sus hijos e hijas, que sea fértil, un lugar de abundancia y propicia para las palabras. Es como si fuera posible alcanzar la plenitud, sin necesitar resolver el conflicto con los nuevos colonizadores, los hacendados de la soya.

4.2.3 El hecho de estar en camino: símbolo de libertad y destierro

La tierra se presenta para los guaraní como un espacio que debe ser recorrido. *Oguata* es caminar. Una tierra recorrida es un espacio cultivado, ocupado, humanizado. El pensamiento mítico y religioso de los guaraní integra en la idea creacional una tierra que debe ser recorrida, que se expanda en nuevos horizontes, que sea ocupada en forma humana y plena.⁵³ Desde el mito de los gemelos hasta hoy, para los guaraní la tierra habitable por los humanos es un espacio donde se puede abrir caminos, donde uno es libre para caminar.

Anímicamente el guaraní es un pueblo en éxodo, aunque no desenraizado, ya que la tierra que busca es la que sirve de base ecológica, hoy como en tiempos pasados y como será mañana. A lo largo de los últimos 1500 años -período en que las tribus guaraní pueden considerar-

se formadas con sus características propias- los guaraní se han mostrado fieles a su ecología tradicional, no por inercia, sino por su trabajo activo que supone la recreación y la búsqueda de las condiciones ambientales más adecuadas para el desarrollo de su modo de ser.⁵⁴

Mirada en esta óptica, la búsqueda de la “tierra sin males”, el hecho de estar en camino, es símbolo de libertad y presupone un espacio de libertad, lugares adecuados para sus cultivos, selvas con la fauna y flora que ellos manejan desde hace cientos de años, ríos y climas a los cuales ellos se adaptaron. Como estos lugares ya no existen, como las últimas selvas fueron transformadas en campo o en “reserva ecológica”, la búsqueda de la “tierra sin males” es también símbolo de destierro.

Expulsados de sus antiguos escondites, ellos no tienen otra tierra que puedan ocupar. La salida es obligatoria. El camino aparece como espacio de libertad. La verdadera obsesión que se puede percibir entre los líderes religiosos mbyá por alcanzar la “tierra sin males”, indica que, en el ámbito religioso, se ritualiza lo que no se puede transformar. Teológicamente, sin embargo, el camino hacia la “tierra sin males” no debería desviar de la “tierra sin males”, sino acercar a ella. Debería propiciar la vivencia de esta utopía aquí y ahora “en un caminar esforzado y libre, sin alienación ni opresión”⁵⁵, por medio de pequeñas transformaciones que son señales de un sueño mayor.

La importancia que el camino asume en el pensamiento-existencia guaraní nos hace recordar a las tribus palestinas seminómadas. Para ellas también la experiencia de estar en camino fue reveladora y llegó a ser un punto de referencia de su confesión de fe. Milton Schwantes escribe que el hecho de “estar en camino” no permitía vivir sin la cohesión y la inserción grupal; al mismo tiempo fortalecía la identidad del grupo y su vínculo con una divinidad que acontecía en la experiencia de lo colectivo, sin mediaciones complejas tales como el templo o el sacerdocio. Ese Dios no era Dios de un lugar. Era un caminante, como las tribus.

Se lo celebra en la partida. Se lo identifica en la llegada. Todos cuentan con él en el camino, durante la migración. Al partir, se conmemora, por ejemplo, la pascua, un típico rito de partida de los grupos seminómadas. Al llegar, se improvisa un altar para agradecer la compañía.⁵⁶

La actitud de los guaraní, tanto en la búsqueda del *yvy marãe' ÿ*, “tierra sin males” o del *yvy araguayje*, “tierra del tiempo espacio perfecto”, saca a la superficie la concepción de un orden primordial en la constitución del mundo. Al evocar e insistir en alcanzar la tierra original, los indígenas muestran a la sociedad que los rodea que hay una brecha entre el mundo que hoy habitamos y el de los orígenes. Transitiendo, geográfica y simbólicamente, ellos contradicen el destino al que fueron relegados por el desarrollo implantado en los estados paraguayo, brasileño y argentino. Contradiendo las predicciones más pesimistas que se escribieran sobre ellos, como fue presentado en el capítulo I, los mbyá encontraron en su “estar en camino” la forma de continuar siendo los mismos. Llevando lo que les es minimamente indispensable para no ser desarraigados, amplían⁵⁷ sus espacios y se aproximan, en lo mínimo, psicológicamente a los orígenes. Los kaiová y los ñandeva, a su vez, después de haber sido forzados con el miedo a reducirse en las “reservas”, en los últimos años recuperaron cerca de veinte territorios que estaban en manos de los hacendados de ganado y de soya.⁵⁸

4.3 El Ser Creador y su Sabiduría Creadora

Las expresiones guaraní traducidas con la palabra “sabiduría” aparecen asociadas a dos situaciones distintas en los relatos de estos grupos: en el contexto del origen del mal y como artífice de la creación. Esta última significación es la que voy enfatizar en esta parte del trabajo.

4.3.1 A propósito de los términos *Arakuaa* y *Mba'ekuaa*

Es significativa la frecuencia con que el término “sabiduría” (*arakuaa*, *kuaarara* o *mba'ekuaa*) aparece en la cosmogonía de todos los grupos guaraní. *Arakuaa* es traducido como “entendimiento” por Ruiz de Montoya⁵⁹ y es usado por los chiripá y los kaiová como sinónimo de espíritu, refiriéndose a aquel o aquella que conoce el tiempo-espacio, que osculta la historia. Así, se expresa un chiripá al respecto: “existe el *Arakuaa* que ustedes llaman espíritu”.⁶⁰ La misma analogía aparece en el relato del kaiová Mário Toriba, cuando explica que su concepción del universo desborda la materialidad, ya que es más que la suma de las plantas, los animales y las personas que habitan en él. “Si no existiera el *Arakuaa* el mundo sería sin gracia”.

El sinónimo de *arakuaa*, expresión chiripá y kaiová, es *okuarara* en lengua mbyá. Esta palabra se compone de *kuaa* (“saber”) y *ra* (radical de *jera*, “crear”). Su significado literal es “sabiduría-poder creador”.⁶¹ Con semejante significado aparece el sustantivo *mba’ekuaa*, un término no registrado por Ruiz de Montoya. *Mba’e* significa “cosas” y *kuaa* “saber”. Su significado mas evidente parece ser “sabiduría creadora”, según lo registra Cadogan en su diccionario mbyá-guaraní⁶². En otras traducciones propuestas por los indígenas, se personifica como “Aquel- que-sabe”.

Como ya fue mencionado en el capítulo anterior, es también el nombre del enigmático personaje que acompaña a “Nuestro Padre” en el acto de la creación. En esta clase de relato, en que Aquel-que-sabe es referido como alguien que perturba la convivencia del primer matrimonio, la “sabiduría” aparentemente no tiene ninguna importancia desde el punto de vista cosmológico. “Nuestra Madre” hace referencia a él tan sólo para provocar celos en su marido. Los guaraní cuentan que volviendo cierto día “Nuestro Gran Padre” a su casa encontró una maraca quebrada, dentro de la cual halló a la mujer. Acariciándola, él le habría dicho: “Está por surgir el ser por mi amado (mi hijo)”, a lo cual ella contestó: “No es tu hijo, es hijo de *Mba’ekuaa* (de Aquel-que-sabe)”.

Por el paralelismo entre el papel de la maraca (porongo) indígena, símbolo masculino, y la costilla de Adán, del relato bíblico, se puede deducir que este relato es de elaboración más tardía entre los guaraní, seguramente posterior a la conquista espiritual. Como él introduce el tema del origen del mal, será retomado en el capítulo V, además de otros textos que tienen el mismo carácter. Ahora me concentraré en la “sabiduría” como parte de la divinidad creadora.

4.3.2 La sabiduría en la construcción del mundo

Hay que aceptar que es en las tradiciones míticas de los mbyá donde la sabiduría hace su manifestación más elocuente.

El verdadero Padre Ñamandu, el primero, de una pequeña porción de su propia divinidad, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina. Habiéndose erguido (asumiendo forma humana), de la sabiduría contenida en su propia divinidad y en virtud de su sabiduría

creadora, creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad.

Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, creó aquello que sería el fundamento de lenguaje humano [...], concibió el fundamento del amor al prójimo, [...] creó para sí el origen de un himno sagrado.⁶³

El texto citado es un fragmento del segundo capítulo del *Ayvu rapyta*,⁶⁴ dictado por los mbyá de la región de Guairá de Paraguay a León Cadogan. El mismo es comparable a la tradición de sabiduría del Primer Testamento, al “génesis” según el libro de Proverbios.

El Señor me poseyó en el principio de sus caminos, antes de sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui ungida, desde el principio, antes del comienzo de la tierra. Antes de que hubiera océanos, fui generada, y antes de que hubiera manantiales llenos de agua; antes de que los montes fueran afirmados, colinas, yo nací antes de que él hiciera la tierra [...] yo estaba allá cuando él hizo los cielos: cuando trajo el horizonte sobre la faz del abismo, cuando puso al mar su término, para que las aguas no desobedecieran su orden, cuando formó los fundamentos de la tierra. Entonces yo estaba con él, y era su arquitecto. Yo era cada día sus delicias, descansando y haciendo fiesta frente a él en todo el tiempo.⁶⁵

El término hebreo traducido aquí por “sabiduría” es *hokmah*. Recurriendo a los trabajos de Fohrer, M. Saebo resalta el doble sentido de este término. Por un lado, este vocablo se aplica de una forma progresiva a los mandamientos de la ley de Dios; por otro, aparece en forma independiente y personificado con respecto a Él. Este es su significado en Pv 8. La *hokmah* personificada aparece “por un lado, como mediadora de la revelación, ya que interviene con su proclamación de la misma manera que un profeta y, como éste, se atribuye a sí misma la autoridad máxima y, por otro lado, como revelación de la voluntad divina con relación al ser humano, ya que le ofrece al ser humano la vida y explica que su aceptación equivale a la aceptación de la voluntad divina”.⁶⁶

En el relato mbyá, aunque aparezca con una función definida, la personificación de la sabiduría no es tan clara como en Proverbios 8. Aquí, la sabiduría habla en primera persona y hace una referencia ex-

terna a Dios; en la tradición de los mbyá, como tercera persona, como una parte de la divinidad de “Nuestro Padre”.

En cuanto a la relación entre la sabiduría y el cosmos, en ambos textos la sabiduría está relacionada con Dios y con la creación. La sabiduría es creadora. Partiendo “de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que se engendraran”, dice el texto indígena. Othmar Keel interpreta la íntima relación entre Dios, la sabiduría y la creación, en Pv 8.30s, como un proyecto del mundo⁶⁷, siendo la sabiduría como una arquitecta (*âmon*) de la creación. Ella se alegra de su obra, está absolutamente feliz y danza frente a Dios. Además, el término en cuestión sugiere también la idea de “sentirse en casa” sentirse a gusto. En este sentido, Keel explica el significado simbólico de la sonrisa de la sabiduría, o mejor dicho, del hecho de “ser risueña”. Para este autor, la *hokmah* puede ser considerada “la hija primogénita de Dios”.⁶⁸ Puede reír y jugar a gusto, su alegría es rebosante.

En la cosmogonía mbyá la sabiduría es el elemento fundamental de la creación⁶⁹, es la materia prima que origina y da continuidad al mundo. En su condición divina, la sabiduría crea e infunde divinidad a todas las cosas. Generando las llamas, la neblina y el fundamento del lenguaje humano, tornó hierofánica toda la naturaleza. La materia es sagrada, sabia y divina. Este es el principio para imaginar al mundo como un cuerpo murmurante, provisto de palabra. El mundo habla. Sin eso no existiría revelación⁷⁰ para los indígenas.

Para los guaraní, *arakuaa* se explica también como la capacidad con la cual todos los seres están dotados para desarrollar la potencia de ser que llavan en sí. Se trata de la misma sabiduría creadora de Dios, infundida a todos en la creación. El sentido soteriológico de *arakuaa* consiste en la corresponsabilidad que todas las criaturas tienen, por ser dotadas de ciencia, de hacer que la creación evolucione⁷¹ hasta la plenitud.

4.4 El agua como madre es materia primordial

Como fue presentado en el capítulo anterior, los guaraní creen en *Jasuka*, principio activo del universo, del cual se originan todas las cosas. Me gustaría retomar aquí el simbolismo de este fluido vital y situarlo en el contexto de la discusión teológica de la “materia”.

Jasuka es la fuente de cuyo interior emergieron todos los seres, incluso de las divinidades y los ancestros. Los aché-guajakí de Paraguay se afilian a *Jasuka* cuando dicen que salieron del interior de la tierra siguiendo el curso de una bella corriente de agua.⁷² Algunos mbyá, a su vez, cuentan que “Nuestro Padre” apareció misteriosamente al pie de una palmera eterna situada al borde de un manantial, en el centro de la tierra. En otra versión, la Verdadera Madre, la gran abuela de los humanos, surgió, sin ser generada, del fluído vital y salió de las entrañas de la tierra mediante⁶⁵ un bonito manantial subterráneo. Este manantial brota del ombligo de la tierra. De él nacen las primeras semillas de vida y las especies que se desarrollaron posteriormente.

Entre los kaiová se habla de *Jasuka* como “tiniebla”, “neblina” y como una “lluvia perpetua y clara”. Para resaltar el hecho de que *Jasuka* es algo que da sustento a la creación, que la repone de su desgaste, los indígenas la comparan con el “acto de bañarse”. Para marcar su carácter renovador la comparan con la bebida de maíz servido en las fiestas. El nombre sagrado de esta bebida es *Jasuka rekory*, “savia del modo de ser de *Jasuka*”. Esta fuente de vida es referida, en el mito mbyá como las tinieblas primordiales,⁷³ lo cual recuerda las tinieblas del vacío original de Gn 1.2.

El simbolismo del agua como elemento primordial a partir del cual se constituyó el mundo se asocia, con frecuencia, con la mujer y la madre. Según parece, esta asociación corresponde a formas de organización de la experiencia humana que rebasan los límites de una determinada cultura.

Carl G. Jung pregunta, en este sentido, si el mar no sería hoy un símbolo de la “grande y primitiva” imagen de la madre, que primeramente fue todo nuestro universo y sólo mas tarde se volvió símbolo de esta totalidad.⁷⁴ Eso explica por que, en el mito babilónico de la creación, que se remonta al mundo sumerio, una madre primordial da origen al cosmos y a los dioses. En forma semejante a la cosmogonía mbyá, del cuerpo de esta madre original surgen los primeros padres, el cielo, la tierra y las fuerzas cósmicas. Este símbolo primitivo, sin embargo, ya no podemos observarlo en relatos posteriores como los de la Biblia, donde el agua aparece como enemiga, como gran monstruo y serpiente que debe ser abatida. Así, en Jo 26.12-3, se puede leer que “(Dios) con su fuerza partió el mar, con su entendimiento abatió la Raabe. Por su sopro los cielos se esclarecieron, su mano traspasó la veloz serpiente”;

en el SI 74.13-4, Dios es alabado por abatir al monstruo: “Tú dividiste al mar con tu fuerza, quebraste las cabezas de los monstruos en las aguas. Hiciste pedazos de las cabezas del leviatán”.⁷⁵

La historia de las religiones ha mostrado que esta transformación en el simbolismo del agua corresponde a un profundo cambio en la forma de organización social y que buena parte del Primer Testamento heredó de los babilonios esta nueva forma de ver al mundo.

Conocemos los relatos babilónicos a través del *Enuma Elish*, mito que narra la epopeya fantástica de los primeros tiempos y que fué escrito para celebrar el dominio de Marduk en Babilonia. María Lamas nos da el significado básico de los protagonistas de tal epopeya:

El elemento fundamental era el agua. De la fusión del agua dulce - el océano primordial (*Apsu*) - y del agua salada - el mar tumultuoso (*Tiamat*) - resultó la agitación de las olas, (*Mummu*) y después nacieron todos los seres, comenzando por los dioses. [...] *Apsu* puede compararse con el río océano de los griegos, que Homero, presenta, igualmente, como padre de todas las cosas. *Tiamat* personificaba el mar, representando el elemento femenino del cual nació el mundo. En el mito de la creación, *Tiamat* figura también entre las fuerzas ciegas del caos primitivo, contra los cuales los dioses inteligentes y organizadores entraron a luchar”.⁷⁶

Apsu no dejaba de lamentarse con *Tiamat* de que los dioses perturbaban su tranquilidad. “Durante el día no descanso; durante la noche ¡no puedo dormir!”. Por fin, los dos antepasados del mundo decidieron aniquilar su descendencia. Los dioses combatieron contra *Tiamat* pero no consiguieron vencerla. Entonces, el dios más inteligente convocó a su propio hijo Marduk para enfrentar a la vieja *Tiamat*, que pereció en la lucha.⁷⁷ Es en su condición de combatiente vencida que *Tiamat* aparece en los mitos patriarcales.⁷⁸ De ella nacían todas las cosas pero, al ser sacrificada por Marduk se convierte en materia muerta a partir de la cual está formado el universo.⁷⁹

En su estudio sobre el simbolismo de la madre Carl G. Jung retoma y comenta el mito babilónico destacando el hecho de que *Tiamat* se convirtió en un monstruoso animal de sexo femenino. Atacada por los vientos de Marduk, hinchó su cuerpo con los vientos furiosos, hasta que su boca ya no pudo cerrarse más. Marduk “despedazó su cuerpo, desgarró sus entrañas, cortó su corazón, la dominó y puso fin a su

vida; tiró al suelo su cadáver y lo pisoteó”. Con los restos mortales de la diosa del agua, Marduk planeó la creación del mundo. Cortó el cuerpo de Tiamat como se corta el cuerpo de un pez plano. Con la mitad hizo el cielo, con la otra mitad la tierra. Así, Marduk creó el universo partiendo de la madre, con el libido que el sacó de ella matándola.⁸⁰

La referencia clásica de la presencia de esta tradición en la Biblia es de origen sacerdotal y se remonta a los siglos VI o V a.C. Los autores conocían muy bien la interpretación babilónica del mito de la gran madre y la adoptaron, aunque con importantes innovaciones. Así, en Gn 1.2 leemos que “la tierra era sin forma y vacía”. Los términos hebraicos *tohu* (“sin forma”) y *bohu* (“desierta”) remiten, junto con las tinieblas (*hoshek*) y las aguas (*tehom*), al caos primordial. En el segundo día de la creación en Gn 1.6-8, el creador bíblico, como Marduk, separó las aguas en dos partes creando el cielo y la tierra. El agua se convierte así de madre primordial, en materia primordial.

No puede ser casualidad el hecho de que en las lenguas indoeuropeas los términos “materia” y “madre” tengan la misma raíz etimológica (*mater*). Según Rosemary Ruether, el origen de esta “coincidencia” se remonta a la transformación de la madre elemental en materia a partir de la cual el cosmos es formado.⁸¹ Es importante aceptar la semejanza entre los términos “agua” (*y*, *yy*) y “madre” (*sy*, *xyy*) en la lengua guaraní y mbyá. Además, según Cadogan, se acostumbra decir entre los guaraní que el agua es la madre. En este sentido, él explica que, en el lenguaje religioso, *poty’y* – que podría ser traducido como “agua o árbol de las flores” – se traduce con la palabra “madre”, por ser *poty* el término sagrado que indica el seno materno.

La concepción guaraní de un mundo que surge partiendo de un elemento primordial dotado de subjetividad, independiente de la acción humana y venerado eventualmente como madre, proporciona una oportuna comparación con el cristianismo, en que la materia perdió su dimensión teológica.

Marilyn Godoy encuentra en la imagen indígena de este universo primigenio una especie de “agujero negro” primordial que hace pensar en el *bing-bang* de Hawking.⁸² Ampliando la afirmación de esta autora, se puede decir que las cosmologías basadas en el principio que rescata a Dios como fuente creadora y sostén de la vida están en sintonía con las respuesta que la moderna cosmología especulativa lleva sobre lo que se presume ser el inicio del mundo.⁸³

Las características de la cosmología guaraní aquí desarrolladas presentan algunas interrogantes para el cristianismo, en el ámbito de su liturgia, su soteriología, escatología y cosmología. A continuación voy a ocuparme de esta última.

4.5 Desafíos de la cosmoteología guaraní para la teología cristiana

Los términos “cuerpo”, “sabiduría” y “materia”, cuando están asociados con “creador/a” y “creación” interpelan no solamente nuestra visión del mundo, sino también nuestra teología. Retomo, pues, la discusión del tercer capítulo, concentrándome esta vez en la secularización y el intento de recosmificación de Dios en el cristianismo.

4.5.1 Verdugos y víctimas de la secularización

Como vimos, el cristianismo heredó la simbología babilónica a través del mundo hebreo. La imagen de Dios como único, masculino y trascendente, así como anterior a la naturaleza, dislocó la relación simbólica de la consciencia masculina con la vida material.⁸⁴ Y es esa la consciencia que prevaleció en el cristianismo, a pesar de pasajes bíblicos como: “Y vió Dios que éso (la naturaleza) era bueno”, “Y vió Dios que éso (el cuerpo humano) era muy bueno”.

Esta consciencia está marcada por la voluntad masculina de dominar la naturaleza y por el sentimiento de repugnancia por la materia. Desde el “pecado de Adán y Eva” no se reconocía valor intrínseco alguno ni a los humanos, ni a la tierra, ni a los otros seres vivos e inertes. La valoración de los humanos residía en Dios y la de los demás seres en su utilización por parte de los seres humanos. Se ignoraba así la autonomía que tales seres disfrutaban durante el tiempo que la tierra no era habitada por ningún humano.

El pensamiento griego se encargó de radicalizar tal separación, lo que elevó la consciencia (masculina) al mismo *status* trascendente de Dios, fuera de la naturaleza y por encima de ésta. La consciencia humana (masculina) participa en este ámbito trascendente del espíritu masculino, que es el ámbito original y eterno del ser.⁸⁵ La trascendentalización de la consciencia humana redundó en la creciente alienación del ser humano de la base biológica que lo sustenta: su cuerpo, los demás seres humanos, la naturaleza no humana, la materia.

A pesar de que los primeros esfuerzos humanos para controlar la naturaleza hayan ocurrido hace unos doce mil años, los hechos que acarrearón las consecuencias más drásticas para el cosmos se sitúan entre los siglos XVI y XVIII. En ese período las tradiciones culturales que venían justificando y sacralizando las relaciones de dominación acabaron ampliando y profundizando el ámbito del señorío humano sobre la naturaleza.

En la revolución científica la conciencia masculina se revela contra la satanización de la naturaleza⁸⁶ y reclama para sí el control sobre la misma. Entonces se seculariza la naturaleza, proclamándola sin vida y sin alma. Se llegó a la conclusión de que, definitivamente, el poder divino no interfería en ella. La ciencia destituyó al Dios masculino y a la jerarquía eclesiástica de su posición de intérpretes de la naturaleza y asumió el papel de investigadora de las leyes de la naturaleza, dispuesta a conocer y manipular los secretos del universo. Las antiguas metáforas se derrumbaron y la tierra empezó a ser vista como materia esencialmente estática e inerte.

Desde entonces la ciencia continúa reproduciendo la versión secular de las imágenes y de las concepciones que en el pasado victimizaron a las mujeres y la materia. En palabras de Sölle, no hay escapatoria, “todos crecemos bajo la religión patriarcal y autoritaria o, en su sustitución, bajo la fe en la ciencia”.⁸⁷ Por un lado, el cristianismo, que se afirma en la autoridad de un Dios autoritario que en algún momento irá a intervenir con fuerza en la historia humana; por otro la fe postreligiosa en una ciencia que actúa sobre los subyugados como una antigua divinidad del destino,⁸⁸ “que predispone a ver al espíritu como algo separado del mundo material y del mundo de la acción política, económica y del medio ambiente”.⁸⁹

Hoy, viviendo en un mundo en que el patrón cultural dominante modificó de tal manera el medio ambiente hasta hacernos perder el contacto con nuestra base biológica y ecológica, más que en cualquier otra cultura del pasado, los “avances” se deparan con la finitud y los límites de la naturaleza, así como con la explotación social que costó la expansión de la conciencia humana de la élite occidental. A partir de la modernidad las culturas eurocéntricas se apoderaron de las proezas tecnológicas para alejarnos de los límites impuestos por la naturaleza.⁹⁰ Este alejamiento de la base biológica llegó a ser letal con la llegada de las modernas tecnologías,⁹¹ ya que aún se afirma que nuestro pa-

pel natural es funcionar en oposición a la naturaleza, dominarla y así mantener bajo control el caos.⁹²

Con esta postura se radicalizó el antropocentrismo y se reafirmó el patriarcalismo, ya que el proyecto de dominación fue concebido e implantado por el hombre marginando a la mujer, identificándola con la naturaleza y criminalizando sus formas de saber a través de la “justicia de la inquisición”.

Me gustaría concluir este tópico recordando las palabras de Anne Primavesi en su texto *Poder jerárquico y poder ecológico*. Para esta autora, la revolución copernicana, que nos enseñó que el sol no da vueltas alrededor de la tierra, sino que es la tierra que da vueltas alrededor del sol, nos llevó a la falsa conclusión de que la tierra gira en torno a la humanidad y que la relación de los cristianos y las cristianas con el mundo gira alrededor de la salvación del ser humano.⁹³

Hoy la teología, minada por cuestiones bioéticas cruciales que tienen que ver con la supervivencia del planeta, precisa reencontrar en el mundo la porción de la sabiduría-creadora-de-Dios. La teología feminista, crítica frente a la imagen de un Dios único y trascendente, modelado según la conciencia masculina alienada de la naturaleza, quiere volver a la imagen de Dios como fuente inmanente de la vida, que sustenta que toda la comunidad planetaria, volviendo al Dios como manantial del cual brota, en cada nueva generación, la variedad de plantas y animales, recuperando a Dios como la matriz que sustenta la interdependencia de los seres.⁹⁴

Concluiré este capítulo señalando algunas convergencias entre la cosmología guaraní y una de las teologías feministas.

4.5.2 El ecofeminismo y la recosmificación de lo divino

Como ya tuvimos oportunidad de ver, el establecimiento del monoteísmo exclusivo desembocó, como bien lo expresa Niebuhr, en la “secularización sistemática de todos aquellos objetos simbólicos que el politeísmo y el henoteísmo consideraban como una mezcla de alegría y temor sagrado”. Así, el impulso antireligioso que se encuentra en los profetas del monoteísmo - prosigue el autor - “se explica en buena parte como un ataque, no contra la emoción religiosa, sino contra la sistematización de tal emoción por las formas no monoteístas de creencia”.⁹⁵

Así, el monoteísmo, que empezó desacralizando a todas las divinidades, menos una, acabó desacralizando el mundo y despreciando la materia, hasta llegar en su idealismo a negar, primeramente, su existencia, y luego, la existencia de Dios. Los pueblos y las culturas que continuaron desarrollándose al margen de este proceso presentan un nuevo panorama. En la reflexión teológica de los guaraní, por ejemplo, creador y criatura, mundo y divinidad, no se excluyen, al contrario, se complementan. El mundo es la morada de la divinidad y la divinidad no es exterior al universo.

Por una parte, esta concepción pone en discusión uno de los dogmas cristianos radicalizado por la teología moderna, según el cual el espíritu es destituido de naturaleza porque es capaz de conocer y dominar la naturaleza y que la naturaleza es destituida de espíritu porque puede ser sujeta y dominada por el espíritu.⁹⁶ Por otra parte, esta concepción nos remite a una tradición cristológica disidente en la iglesia occidental, en cuya teología Cristo era considerado la manifestación cósmica de Dios. Ambos eran “la fuente divina inmanente y la base de la creación, así como su última recuperación redentora”.⁹⁷ De esta cristología deriva una concepción sacramental del universo que, como fué visto, el cristianismo occidental empezó a olvidar por completo, desde el final de la Edad Media y la Reforma, en forma paulatina y cada vez más veloz.

Solamente en este siglo, delante de la crisis ecológica y de la emergencia de teologías alternativas que refutan la supuesta oposición entre espíritu y materia, historia humana y naturaleza, religión e historia, hombre y mujer, esta visión totalizadora de Dios y del mundo empezó a ser recuperada. La teología ecofeminista, en este sentido, es una de las teologías cristianas que busca pensar cosmológicamente. Sus inquietudes éticas y su imaginario teológico presentan similitudes con la teocosmología indígena. Por eso me parece oportuno y justo concluir este capítulo remitiéndolo al ecofeminismo. En él convergen imágenes muy parecidas a las usadas por los indígenas para hablar del mundo: La tierra con todas y todos los que la habitan es vista dialógicamente, como un cuerpo que murmura su palabra. Todo ser es parte de la sabiduría creadora de Dios y la divinidad es fuente de vida y renovación para todos los seres.

El concepto de “ecofeminismo” fue acuñado por la francesa Françoise d'Eubonne en 1974 y se caracteriza, *grosso modo*, por la

unión del movimiento ecológico radical, también llamado “ecología profunda”, con el feminismo. Se propone estudiar las conexiones simbólicas, sociales y éticas entre la opresión de las mujeres y la dominación masculina de la naturaleza.⁹⁸ El ecofeminismo puede ser considerado un movimiento que intenta imaginar “un nuevo sistema socioeconómico y una nueva conciencia cultural que sustentarían relaciones de mutualidad y no de poder competidor”.⁹⁹

Rosemary Ruether quiere ir más allá de las teologías ecofeministas que propusieron, en favor de un bienestar ecológico, una divinidad que fuera el revés del Dios heredado de las tradiciones semíticas mono-teístas. Ruether habla de una “solución más imaginativa” en lugar de estas “oposiciones tradicionales”. Lo que importa no es corregir la imagen divina transformándola de trascendente a imanente, de macho a hembra, de dominadora a relacional, de uniforme monocentrada a pluriforme policentrada.¹⁰⁰ Debe construirse una espiritualidad ecológica sobre tres premisas: “la transitoriedad de los seres, la interdependencia de la vida de todas las cosas y el valor de lo personal para la comunidad”.¹⁰¹ Eso resulta en una necesidad urgente de “afirmar la integridad de nuestro centro personal de existencia en correspondencia con los centros personales de todos los seres de todas las especies y, al mismo tiempo, aceptar la transitoriedad de nuestra existencia”.¹⁰² La conciencia de nuestra transitoriedad nos llevará a la conciencia de que somos parientes de los demás organismos. Como ellos, nosotros existimos por un tiempo apenas. Pero las sustancias materiales de nuestro cuerpo continúan, independiente de nuestra condición de mortales, viviendo en plantas y animales, “así como nuestros propios cuerpos se componen minuto a minuto de sustancias que alguna vez fueron parte de otros animales y plantas, remontándose a través del tiempo a los bichos y reptiles prehistóricos, a la antigua *biota* que flotaba en los mares primitivos de la tierra”.¹⁰³

Esta conciencia de la transitoriedad humana debe llevar a una revalorización del centro personal de cada ser y al reconocimiento de todas las cosas como Yo y Tú.¹⁰⁴ Es la fraternidad y “solidaridad” propuesta por Francisco de Asís, que nos lleva a saludar a todas las cosas como hermanas y compañeras. Él entendió perfectamente que, si somos hijos e hijas de Dios, entonces somos hermanos y hermanas del sol y de la luna, del fuego y del agua, de las hierbas malas, de las enfermedades y de la muerte.¹⁰⁵

Partiendo de esta mística de confraternización universal, tratadas todas las cosas con sumo respeto y veneración. Pedí a los hermanos que no cortaran totalmente los árboles, para que estos pudiesen brotar nuevamente; en invierno daba miel a las abejas porque sufría viéndolas requietas y hambrientas. En él irrumpio la ternura como actitud frontal en el encuentro con todas las alteridades. En él predominaba *Eros y el Pathos* (capacidad de sentir y vibrar frente al valor de las personas y de las cosas) por encima del *Logos* (medida de comprensión de la realidad). El corazón ganó con él su derecho, como forma sutil y profunda de conocimiento. El conocimiento del corazón no nos aleja de las realidades, antes nos hace posible establecer una comunión y amistad con ellas.¹⁰⁶

Para Ruether, al revalorizar el centro personal de cada ser, “la compasión por todas las cosas vivientes puede llenar nuestro espíritu y romper la ilusión de la alteridad. En ese momento, podemos encontrar la matriz de energía del universo que sustenta la disolución y la recomposición de la materia, así como también un corazón que nos conoce exactamente como somos”.¹⁰⁷ Sólo entonces conoceremos a Dios como el Gran Tú, como la divinidad creadora. Dios será reconocido como el mantantial de vida y creatividad del cual todas las cosas brotaron y al cual todas las cosas regresarán. Él es el centro personal del proceso universal. En él convergen todos los pequeños centros del ser personal, en un diálogo que crea y recrea continuamente al mundo,¹⁰⁸ en un *peremne ñemongo’i*, como lo dirían los guaraní.

Ñemongo’i puede ser traducido como “susurro” o “palabras balbuceadas”. Se parece al significado dado por Moltmann al término hebreo *rachaph*, de Gn 1.2. Para este autor, el significado del término traducido con frecuencia como “mover” o “flotar”, significa en realidad más que eso: “vibrar”, “temblar”. Moltmann se sirve de este significado de *rachaph* para recomendar que, en el caso de la creación por medio de la palabra, “se debe pensar no tanto en la metáfora del orden y la obediencia, sino más bien en la metáfora del cántico de creación”.¹⁰⁹ También para los guaraní dormita en el interior de todas las cosas y en la cosmología original una canción que es la verdadera palabra. Para Moltmann, “la vibración cósmica es el origen y la razón de toda las formas de energía y materia en el cosmos. El vibrante aliento de Dios es como el tono por el cual está afinada la creación del mundo”.¹¹⁰

Sin pretender haber agotado las múltiples metáforas de la cos-moteología guaraní, así como tampoco la pertinencia de sus significa-dos para el cristianismo, voy a considerar ahora la cuestión del mal y las posibilidades de su superación, en la teología guaraní de la palabra.

Notas

- 1 Vietta, 1992, p. 119.
- 2 *Mbya retã*, siendo que mbyá significa gente, ser humano.
- 3 Yrovaigua: literalmente “frente al mar”.
- 4 *Tupã retã*. Es interesante notar que la puerta de acceso a ese mundo es localiza-da al este, después del mundo de los jesuitas.
- 5 Cf, Anexo VII.
- 6 Melià, 1989, p. 328.
- 7 Chamorro, 1995, p. 63
- 8 Melià & Grünberg, 1976, p. 234.
- 9 *Yvy ypytêpe ou igbi apiteripe*.
- 10 Cadogan, 1960, p. 133; 1971, p. 34.
- 11 Perasso, 1986, p. 55.
- 2 *Opopoty mbojeroky*.
- 14 *Opopoty ru'aju mbojeroky*.
- 15 *Yvára popyte rakã poty* (Cadogan, 1959, p. 13, 17).
- 16 Su significación actual, sin embargo, es completamente independiente de las metáforas misioneras usadas para describir a la Virgen María, así como en *Yvoty heakuãnvete'i* “Flor muy perfumada” (Ruiz de Montoya, 1876b, p. 311).
- 17 Münzel, 1978, p. 246.
- 18 Melià, 1989, p. 322.
- 19 *Herekua, ijára*.
- 20 De “su tiempo-espacio”, según la expresión *ara-* (tiempo-espacio) –*kuaa* (cono-cer).
- 21 La expresión, sin embargo, no se refiere a tales seres. Se hizo tan genérica como su homónimo guaraní “tupãnguéra”, traducida con “divinidades”. En este traba-jo, sin embargo, la expresión es empleada en su sentido estricto y se refiere a los aspectos animistas de la religión guaraní.
- 22 Melià, 1989, p. 328.
- 23 César, 1988, p. 84.
- 24 César, 1988, p. 85
- 25 Cadogan, 1968, p. 80.
- 26 Memoria Viva guaraní, Canto 5.
- 27 Ruiz de Montoya, 1876c, f.209.
- 28 Se trata de *Las leyendas de la creación y destrucción del mundo, como fundamen-to de la religión de los apapokuva-guaraní*. La obra fue publicada en alemán en 1914, en español en 1978, y en portugués en 1987.
- 29 Nimuendaju, 1987, p. 108

- 30 De acuerdo con Noelli, Metraux da continuidad a la creencia, introducida cien años antes por Martius, de que los pueblos indígenas vivían en desorden, degeneración y nomadismo (1999b, p. 136).
- 31 Friedl (1976) y Grünberg (1995, p. 20s.) sin embargo, constatan la expresión entre los paĩ-tavyterã.
- 32 Noelli, 1999b, p. 125s. Según este autor, además de las obras de Metraux, los trabajos que efectivamente contribuyeron a transformar en dogma la “suposición” original de Nimuendajú, fueron los de Egon Schaden ([1945] 1989), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), Hélène Clastres ([1975] 1978) y Branislava Susnik (1975,1994). De estos trabajos se puede decir con relativa certeza que el más conocido en los ambientes académicos es el de Hélène Clastres, *Tierra sin mal*. En él afirma en forma incisiva que todo el pensamiento y la práctica religiosa de los guaraní gravita en torno de la “tierra sin males”, como si nada más determinara la vida de los indígenas.
- 33 Cadogan, 1959, p. 144-155.
- 34 Noelli, 1999b, p. 141-143. Un grupo guaraní, una vez asentado, permanecía en el lugar. Ese lugar llegaba a ser su lugar de origen. Era dentro de esa área que se daba, principalmente por el tipo de agricultura que practicaban, la movilidad. Excavaciones realizadas en el Vale do Jacui (RS) atestiguan que los guaraní de la región se desplazaron por 300 años dentro de una pequeña área (Schmitz, 1981, p.188).
- 35 Noelli, 1999b, p. 143.
- 36 El autor propone un abordaje interdisciplinar, lo que no es fácil pues requiere de competencias en varias áreas y, al mismo tiempo, exige que las especificidades de cada disciplina no se pierdan.
- 37 Noelli, 1999b, p. 134.
- 38 Hay ciertamente situaciones en que este problema es agravado por influencia de los propios informantes, que pueden tener expectativas muy distintas, frente a las esperanzas que componen las utopías. Todo indica que los Apopakuva conocidos por Nimuendaju se encontraban en proceso de capitulación con la imagen mítica que los motivó a buscar la “tierra sin males”. Ellos ya estaban convencidos de que ya no podrían alcanzarla (Nimuendaju, 1987, p.104).
- 39 En: Eliade, 1959, p. 35.
- 40 Melià, 1989, p. 335; Shapiro, 1987, p. 255-257.
- 41 Nimuendaju, 1987, p. 98, 135, 143.
- 43 Nimuendaju, 1987, p. 103.
- 44 Nimuendaju, 1987, p. 154, 156.
- 45 Celeste Ciccarone recogió varias declaraciones sobre el tema (1999, p. 44-47).
- 46 Burri, 1993, p. 30.
- 47 Ladeira, 1999, p. 83-86
- 48 Ladeira, 1999, p. 87.
- 49 Voy a tratar más detalladamente sobre este aspecto de la “tierra sin males” de los guaraní al considerar la dimensión cosmológica de la soteriología de grupo, en capítulo 5.
- 50 Ladeira, 1999, p. 92.

- 51 Silva, 1982, 18s; Chamorro, 1995, p. 41s.
- 52 Schaden, 1963, p. 81-82; 1974, p. 173-175.
- 53 Melià, 1987b, p. 6.
- 54 Melià, 1991, p. 14-15.
- 55 Melià, 1989, p. 335.
- 56 Schwantes, 1987, p. 111.
- 57 En 1998 ellos ocupaban efectivamente 63 localidades distintas en los estados sureños (Assis & Garlet, 1999, p. 255s).
- 58 Cf. las consecuencias del confinamiento de los kaiová en el trabajo de Antonio Brand (1993).
- 59 Literalmente se desdobra en los significados de *ára* (tiempo-espacio, mundo, época, día) y *kuaa* (saber) (Ruiz de Montoya, 1876c, f.66).
- 60 Perasso, 1986, p. 56.
- 61 Cadogan, 1959, p. 25.
- 62 Cadogan, 1959, p. 199.
- 63 Cadogan, 1992, p. 33-35.
- 64 "Origen de la palabra".
- 65 Pv 8.22-30.
- 66 Jenni & Westermann I, 1978 col. 494.
- 67 Keel, 1974, p. 12.
- 68 Keel, 1974, p. 68.
- 69 *O eyvára py mba'ekauaá gui* significa "a causa de" o "a partir de" su propia sabiduría.
- 70 Eso nos recuerda una teología combativa del segundo siglo, cuando el teólogo cristiano Irineo luchó contra el gnosticismo que predicaba el anticosmismo, la naturaleza mala. En el intento de combatir esa doctrina, Irineo imaginó al cosmos entero como un hacerse cuerpo de la Palabra y del Espíritu de Dios, como el corporizarse sacramental del Dios invisible.
- 71 Según el significado de *guerojera*, *asojavo*, en el capítulo tres. El tema será retomado en el capítulo cinco.
- 72 Münzel, 1978, p. 240-250; Clastres 1978, p. 207-230.
- 73 *Pytũ ymāgui*: tinieblas primordiales (Cadogan, 1959, p.13).
- 74 Jung V; 1986, p. 243.
- 75 *Raab* es uno de los nombres que designan al monstruo que representa el caos y significa "turbulento". (Schökel, 1988, p. 36)
- 76 Lamas, 1972, p. 22.
- 77 Lamas, 1972, p. 23.
- 78 Es interesante observar el poema en el cual es contada esa historia y compararlo con textos paralelos en el Primer Testamento: Is.3.7; 27.1, Sl 74.13s; 89.11, Jo. 26.12s; 40.20s. Este trabajo fue realizado por Hermann Gunkel en su libro *Schöpfung und Chaos*, fuente usada por Karl Jung (V 1986, p. 246-247) para estudiar el simbolismo de la madre.
- 79 Ruether, 1993a, p. 30.
- 80 Jung V, 1986, p.246.
- 81 Ruether, 1992, p. 243

- 82 Godoy, 1994, p. 127.
- 83 Godoy, 1994, p.127.
- 84 Ruether, 1992, p. 244.
- 85 Ruether, 1993b, p. 71.
- 86 La concepción de Dios en la Edad Media estaba íntimamente ligada con un universo verticalmente organizado: infierno, tierra y cielo, que pretendía ser una síntesis científico-teológica. El "Anciano Eterno de mirada severa", como lo representaba el arte de la época, ocupaba la parte alta del edificio de tres pisos, cercado por las huestes celestiales. Como ser trascendente, no ocupaba la esfera natural. Incluso, el cristiano tenía los ojos vueltos lánguida y beatíficamente hacia lo alto, hacia las estructuras celestiales habitadas por Dios. El ámbito comprendido entre la tierra y la luna era dominado por una legión de demonios. Ellos reinaban sobre la naturaleza caída, el mundo no-humano y no-cristiano. Solamente a través de la iglesia esa naturaleza podía ser restaurada. Así, aventurarse a entrar en esferas de la naturaleza fuera del control de la iglesia era correr el riesgo de encontrarse con los demonios e intentar investigar los secretos de la naturaleza era firmar el pacto con el diablo (Ruether, 1993b, p. 74).
- 87 Sölle, 1994, p. 318.
- 88 Sölle, 1994, p. 319. Es interesante observar el comentario de Rubem Alves sobre el tema. Apoyado en Freud – quien en 1932 preguntó en una carta a Einstein si la ciencia al final no era más que un tipo de mitología – Alves sugiere que "la ciencia puede muy bien ser vista como un factor funcional y legitimador de los órdenes instaurados y la religión puede ser exactamente un factor disfuncional y por tanto, aunque en un nivel simbólico, crítico de la realidad" (Rubem Alves, 1979, p. 141).
- 89 Primavesi, 1994, p. 473.
- 90 Spretnak, 1994, p. 483.
- 91 Primavesi, 1994, p. 476.
- 92 Spretnak, 1994, p. 486.
- 93 Primavesi, 1994, p. 456.
- 94 Ruether, 1992, p. 249.
- 95 Niebuhr, 1965, p. 52.
- 96 Moltmann, 1993, p. 330.
- 97 Ruether, 1993a, p. 236.
- 98 Ruether, 1992, p. 240.
- 99 Ruether, 1992, p. 241.
- 100 Ruether, 1993a, p. 253.
- 101 Ruether, 1993a, p. 257.
- 102 Ruether, 1993a, p. 258.
- 103 Ruether, 1993a, p. 258.
- 104 Ruether, 1993a, p. 259.
- 105 Boff, 1993, p. 52-54.
- 106 Boff, 1993, p. 53.
- 107 Ruether, 1993a, p. 259.
- 108 Ruether, 1993a, p. 259.

- 109 Moltmann, 1993, p. 384-385.
110 Moltmann, 1993, p. 385.

Capítulo 5

LA BIFURCACIÓN DE LA PALABRA Y SU RESTITUCIÓN

En este capítulo presento lo que podríamos considerar la concepción guaraní del mal y de su superación, junto con algunos aspectos de la antropología que la sustentan. Además, comento la forma en que los conquistadores espirituales tradujeron a la lengua indígena las categorías teológicas “pecado” y “salvación” que, en cierta forma, se aproximan a lo que los guaraní llaman “bifuración” y “redención” del decir. Finalmente, me ocupo de formular los cuestionamientos que surgen al relacionar el pensamiento indígena con la soteorología cristiana.

5.1 El ser humano entre la animalidad y la divinidad

Como ya fue mencionado, el guaraní es capaz de comprender toda su vida como experiencias de palabra. Sobre las experiencias humanas relacionadas con la palabra divina cabe resaltar el hecho de que ellos consideran el embarazo como resultado del acto de haber soñado la palabra, por tanto un acto más lógico que fisiológico. El humano viene a ser, pues, “palabra soñada de Dios”.¹ En ocasión del nacimiento, la palabra se asienta y procura para sí un lugar en el cuerpo del niño.² Así es como cada persona es una encarnación de la palabra divina.³ Estando a punto de nacer un niño, el Verdadero Padre y la Verdadera Madre de las palabras-almas dicen a la palabra-alma que va a encarnarse: “Entonces, vé a la tierra, hijo mío (hija mía); acuérdate de mí en tu ser erecto, y haré circular mi palabra por tus huesos para que te acuerdes de mí”.⁴ El hecho de *ser erguido* alude a la palabra original, ya que el Creador se irguió y concibió el lenguaje. La palabra divina es la que mantiene en pie, la que humaniza, porque ella circula por el esqueleto humano.⁵

La palabra, sin embargo, no se da completamente lista. Es un impulso inicial que debe desarrollarse a lo largo de la vida por medio de

la dedicación y esfuerzo personales. Algunos rituales marcan momentos especiales de este proceso. En el de nominación del niño o la niña, el chamán revela el nombre de la criatura, marcando con eso la recepción oficial de la nueva palabra, del nuevo miembro en la comunidad. La iniciación de los adolescentes es una oportunidad de “confirmar” la palabra divina en la persona y la comunidad y de introducir a los niños oficialmente en la sabiduría particular del grupo, a través de un complejo ritual.⁶ Después de oír por varias semanas la tradición oral del grupo, “la palabra” irá a proporcionar en ellos un lugar para sí, lo cual se simboliza entregando un banquito⁷ a cada uno de los iniciados. Este acto litúrgico alude ciertamente a la nueva condición que los niños están listos a alcanzar, la de adultos.

Los pueblos indígenas son pueblos de la naturaleza. Como puede verse en los capítulos anteriores, ellos no establecen una diferencia esencial entre lo divino y el cosmos. De igual manera, no separan lo humano de la naturaleza, como si ésta fuese la “cosa extensa” y el ser humano la “cosa pensante”, como consta en el lenguaje cartesiano. No, los indígenas toman al mundo como un ser social y mantienen con él una relación social, dotando a los objetos y a los demás seres de predicados, que en la tradición dominante en occidente son reservados exclusivamente para los humanos.

Ellos creen tener cerca de su alma divina una alma animal,⁸ que atrae a los seres humanos hacia la horizontalidad y los aleja del fin último de la existencia, que es hacerse Uno con Dios. Bajo la influencia de esta alma animal los humanos son acometidos por varias perturbaciones. Las crisis de la vida son, de esta forma, explicadas como una disociación, una interrupción de la comunicación entre la persona y su nombre divinizador. La palabra-alma de origen divino se aleja de la persona bajo la presión de su alma animal, causando en ella fragmentación y enfermedades. Por eso la principal función de los y las orantes es “hacer volver o sentar”, “reubicar” la palabra en la persona. A través de ello la persona recupera la salud y la disposición para luchar por la restitución de la palabra divina en su vida personal y social, o sea, para vencer al animal, al jaguar.⁹

La tendencia hacia lo divino y hacia lo animal divide al ser humano. En el lenguaje teológico cristiano convencional se diría que en la condición humana convergen tanto la inclinación para el pecado como la oportunidad de su superación, la salvación. En este sentido, también

en las narrativas bíblicas el ser humano puede ser concebido como un ser entre la animalidad y la divinidad. En Gn 1, el hebreo usa dos términos: “imagen” (*tsälām*) y “semejanza” (*demūt*) para decir que la humanidad fue creada en base al modelo de Dios, resaltando así la dignidad que le cabe entre los demás seres de la creación. En la Biblia, por un lado, a pesar de su posición privilegiada, la criatura humana no llega a ser identificada con Dios y, por otro, no obstante su pertenencia al género animal, no es igualada a los animales, sino colocada como señora de todos ellos.

Para Fohrer la humanidad original, *adam*, “no es Dios ni animal, sino que se coloca entre ambos como un ser peculiar, creado según la imagen de Dios”.¹⁰ Ella sólo baja al plan de los animales - sólo llega al nivel de los instintos animales-, sigue diciendo Fohrer, cuando, soñando ser igual a Dios, recurre a la violencia y al despotismo para llegar a la victoria por la fuerza.¹¹

5.2 El pecado en la catequesis colonial

En las lenguas tupi-guaraní seguramente no había palabras equivalentes a las categorías teológicas cristianas, de manera que las traducciones eran una auténtica aventura. Pero la no existencia del término “pecado” en las lenguas tupi-guaraní no significa necesariamente que los indígenas no hayan conocido o protagonizado, antes de la conquista espiritual, unas experiencias que ellos consideran fundadoras del mal en el grupo. La verdad es que los misioneros que registraron la lengua indígena raras veces se ocuparon de recoger informaciones de esta naturaleza, dedicando sus esfuerzos en mantener sus conceptos teológicos en español o portugués o traduciéndolos a través de la creación de neologismos en la lengua indígena. Presento a continuación un resumen de la materia por medio de la cual ellos tradujeron al guaraní el concepto de “pecado”, en las primeras décadas de la misión cristiana.

Angaipa es una expresión compuesta de *āng.a* “alma” y *pa.b* “acabar”.¹² Este probable neologismo contiene el significado de “desvanecerse el alma/palabra”. Con este nombre Antonio Ruiz de Montoya tradujo a la lengua guaraní el término “pecado”, un concepto, en esa época, ligado mucho más a la culpa personal que a una condición contradictoria y decadente de la humanidad. Pecado original llegó a ser “inicio o madre del pecado”; pecado mortal, “líder del pecado”; pecado ve-

nial, “pecado pequeño”; pecados capitales, “raíz del pecado”; pecado de la carne, “pecar con mujer”¹³ y sacrilegio o pecado abominable, “pecado verdaderamente indígena”.¹⁴

Otra palabra usada por los misioneros para traducir el conceto de pecado fue *marã* que también significa maldad, crimen, enfermedad y aflicción. Este término es uno de los más usados hoy por los indígenas para referirse al mal. Entre los ejemplos de Ruiz de Montoya figuran: “caí en pecado”, “pequé contra tí” y “la Virgen María nunca tuvo ningún pecado”. *Marã* también es traducido con la palabra “guerra”. *Marãmoña* y *marãmbota* significan “guerrear” y *marãndeko* “hacer mal”.¹⁵ Los registros sugieren que el misionero reinterpretó usos de la lengua y vida guaraní adaptándolos a sus prioridades de “misioneros-lingüistas”.¹⁶

Me gustaría llamar la atención sobre el uso del término *kuña*, “mujer”, en el contexto de la traducción del concepto “pecado carnal”, en la lengua indígena. De las más de sesenta expresiones dedicadas a la mujer en el *Tesoro*, treinta y dos la presentan como protagonista de los llamados “pecados carnales”. Algunos ejemplos: ella dá su cuerpo a todos, toma brebaje para abortar, es disoluta, prostituta, puta, lesbiana, tentadora, trampa del diablo, corrompida, deshonesto, fornicadora, sin paz, induce al varón a tener deseos carnales, ect..¹⁷

Lo curioso es que el jesuita recurrió básicamente al término “mujer” para introducir en la lengua indígena estos calificativos negativos, tanto cuando se hacía referencia a las mujeres como cuando a los varones. En todo caso, al término “hombre”¹⁸ él reservó, a través de un procedimiento semejante, una función más noble, como lo veremos más adelante. Ahora, sin embargo, me gustaría mostrar y analizar la forma con que el misionero tradujo su pensamiento, sirviéndome para tal fin de algunas expresiones contruidas a partir del término “mujer”: *kuña rehe ojesareko’íva’e*, “hombre deshonesto”; *kuña mbotaháva*, “deseo carnal”;¹⁹ *kuña rehevyka*, “fornicación”.²⁰

En la primera Montoya toma el verbo *jesareko’i*, “ocuparse con los ojos”, precedido por la señal de la tercera persona *o-*, lo convierte en sustantivo a través del subfijo *-va’e*, “aquel o aquella que”, y le relaciona con el nombre *kuña*, “mujer”, mediante la “posposición” – término usado por Montoya en el *Arte* – *rehe*, “a causa de”. En la segunda, el proceso es idéntico. El autor convierte en sustantivo al verbo *mbota*, “querer,

desear”, agregándole el subfijo *-háva*, “quien, aquel que”, y lo yuxtapone directamente como atributo al sustantivo *kuña*, “mujer”.

Como puede verse, en las expresiones en lengua indígena el término hombre (oculto) está implícito en las formas nominales mencionadas. Es él quien busca con su mirada a la mujer, es él quien desea o quiere poseer a la mujer; ésta es objeto de la mirada y del deseo y desempeña un papel pasivo en esta oración. Si observamos las frases equivalentes en español, sin embargo, veremos que los papeles y los significados fueron invertidos. El término “mujer”, que era pasivo, pasó a ser activo y a expresar la calidad “carnal” del “hombre”. Así que la oración *kuña mbotaháva*, que originalmente significaba “quien desea mujer” empezó a significar “mujer que incita en el hombre deseos carnales”. En la oración “*kuña rehe ojesareko’íva’e*” usada para traducir al idioma indígena la expresión “hombre deshonesto”, Montoya procede de la misma forma, extrayendo la deshonestidad que adjudica al hombre del término “mujer”, a pesar de que este término no consta en la expresión “hombre deshonesto” que él originalmente quería traducir. Lo mismo puede observarse en expresiones como “hombre fornicador”, *kuña ri tekuára*,²¹ y “hombre muy deshonesto”, *kuña mēnonde*.²²

Curiosamente esta valoración prevalece aún hoy en algunos léxicos. En portugués, basta ver los términos “hombre” y “mujer” del Nuevo Diccionario Aurelio de la Lengua Portuguesa.

5.3 La bifurcación de la palabra

Estas notas sobre los guaraní históricos, cuando son comparados con la etnografía de los guaraní contemporáneos, muestran, especialmente entre los grupos que no están en el blanco de las misiones fundamentalistas, una considerable autonomía en la forma de comprender el mal, que ellos expresan diciendo que “se ha bifurcado su palabra”. El origen de tal bifurcación se adjudica a la ignorancia, la ira, la cólera o el adulterio. Voy a incluir en los tópicos siguientes algunas narrativas epónimas.

5.3.1 La bifurcación de la palabra como ignorancia

Los guaraní experimentan el mal no como pecado ni como culpas personales, sino como una condición del ser humano, semejante a aquella designada con el término griego *hamartia*, que era casi un po-

der personal que actuaba “en el” ser humano y “a través de él”.²³ Como los demás relatos de la caída, los de los guaraní también son precedidos por los de una primera tierra en que la realización plena y perfecta garantizaba la indestructibilidad. En ellos se observa el carácter trágico de la existencia, junto con la esperanza y la posibilidad de reunión del ser humano con la divinidad.

La primera tierra es un lugar donde todos los humanos hubieran podido haber alcanzado la perfección si hubieran resistido a los ímpetus de su alma animal. Por su ascendencia divina los humanos conocieron la buena ciencia pero la animalidad les privó de tal facultad. Así brotó la ignorancia humana - la irracionalidad - y se quebró la amistad, el parentesco, entre lo humano y lo divino. En los relatos compilados en el *Ayvu rapyta*, “Fundamento del lenguaje humano”, se habla de los que carecieron de entendimiento,²⁴ de los que se inspiraron en la mala ciencia, de los que se alejaron de los preceptos dejados por “Nuestros Padres”, de los que sufrieron la metempsicosis y se convirtieron en pájaros, ratas, escarabajos y venados.²⁵

Comparando este episodio con Génesis 3, nos enfrentamos con una situación exactamente opuesta. Los humanos conocen el pecado a causa de querer conocer el bien y el mal,²⁶ como si la sabiduría humana amenazara a la divinidad:

Entonces, dijo el Señor Dios: he aquí que el hombre se convirtió en uno de nosotros, conocedor del bien y del mal, así, que nos extienda la mano y tome también del árbol de la vida y coma, y viva eternamente. El Señor Dios lo lanzó fuera del jardín del Edén.²⁷

Para la tradición guaraní, al contrario, el pecado es el ignorar, el no saber. Muestra, en este sentido, fuertes analogías con la tradición sapiencial de la Biblia que incentiva a las personas a estar abiertas a la sabiduría, que es eterna y que estaba con Dios, incluso, de la creación del mundo. Según esa tradición, quien encuentra la sabiduría y la escucha encuentra la vida y el favor del Señor; quien peca contra ella violenta su propia alma y ama la muerte.²⁸

En el relato mbyá, después del episodio de la separación entre lo divino y lo humano, las divinidades no querían crear más una segunda tierra y una nueva humanidad. Uno de los personajes sobrenaturales se excusa diciendo que la nueva humanidad estaría predestinada a no per-

durar, ya que volvería a “pecar” como la primera humanidad. Otro dice que la tierra ya tenía señales de infortunio para las generaciones venideras.²⁹

Sin embargo, a pesar de esta indisposición de los dioses, la segunda tierra fue poblada y lo fue por una humanidad imperfecta. Así que tanto las generaciones de los que eran portadores del símbolo de la masculinidad, como las generaciones que llevaban el símbolo de la femineidad estaban predestinadas a ser perturbadas por todo tipo de maldad.³⁰

Un episodio inaugural de la ignorancia humana narrado por los guaraní tiene como trama la transgresión del tabú del incesto. El “Señor Incestuoso” tomó por mujer a su tía paterna y originó así una serie de males.

Los habitantes de la primera tierra ya han alcanzado todos el estado de indestructibilidad [...]. Los que carecieron de entendimiento [...] sufrieron la metempsicosis [...]. El Señor Incestuoso transgredió contra Nuestros Primeros Padres: se casó con su tía paterna. Estaban por venir las aguas.³¹ El Señor Incestuoso oró, cantó, danzó. Ya vinieron las aguas, sin que el Señor Incestuoso hubiera alcanzado la perfección.³²

Otro personaje, *Capitã Chiku*, aparece en algunas versiones de las narrativas mbyá como epónimo de los que “carecen de entendimiento”. *Capitã Chiku* estaba empeñado en obtener la plenitud de su ser. Su suegro le dio un lugar en la casa de las oraciones y allá él se esforzaba para obtener la gracia. Él cantó, danzó, oró y pidió inmortalidad. Además de estos ejercicios, *Chiku* debía abstenerse sexualmente y ser vegetariano. *Kuarachy Ete* (“El Verdadero Sol”, una referencia a “Nuestro Padre” o a “Nuestro Hermano”), controlaba los ejercicios de su yerno. Lo puso a prueba varias veces, alegando que la fortaleza se adquiere sólo con perseverancia y fidelidad.³³

En una de las pruebas *Chiku* se habría desviado de su objetivo y maculado su esfuerzo para obtener la perfección. *Kuarachy Ete* le dijo a su hija: “Bien, lleva maíz verde y humo para tu esposo”. *Chiku* comió y llenó de humo el interior de la casas de oración. Después cerró la puerta y quiso fornicar.³⁴ Inmediatamente sobrevino la sentencia de que moriría y sería convertido en tierra, sin alcanzar la perfección.

Pierre Clastres comenta el episodio del Señor Incestuoso como la separación entre lo humano y lo divino. O sea, transgrediendo el ta-

bú, el hombre habría incurrido en una “unión de lo mismo con lo mismo [...] replegando lo humano sobre sí mismo, como reto y negación de lo divino”³⁵ La unidad explotó, creando en la explosión una barrera que separa la divinidad del ser humano. A la moderación apreciada por la divinidad, a la calma de la ley, se sobrepone la violencia del deseo del alma humana animal. Con la quiebra del encanto del Uno,³⁶ la humanidad empieza a experimentar, al contrario de la serenidad, el sentimiento de pérdida; en vez del buen vivir, la nostalgia. La tierra nueva, la segunda, a cuyo ciclo nosotros pertenecemos, es tierra de los seres humanos y ya no tierra de los dioses, es “tierra del mal y la infelicidad.”³⁷

La palabra que constituye al ser humano se bifurca. El pecado ingresa en la historia. Pero no porque los humanos desearan ser iguales a Dios y conocer los secretos del bien y del mal, sino exactamente por lo contrario, porque ellos perdieron intimidad con Dios y porque la sabiduría dejó de ser natural para él.

Probablemente esta reflexión indígena, si fuera colocada al arbitrio de la teología cristiana, merecería la misma crítica que el episodio entre Eva y la serpiente mereció. Tillich, por ejemplo, llama *Hybris* a esta “autoelevación de los humanos a la esfera de lo divino [...] el pecado en su forma total [...] es replegarse en sí mismo, [...] es el hecho de que el hombre (ser humano) no reconoce su calidad de finito”.³⁸ Aunque Tillich hable de una centralidad estructural del ser humano en Dios, en la cual se arraiga su grandeza y dignidad como imagen de lo divino, él entiende que la decisión de Eva al pie del árbol de la vida fue una autoelevación por encima de los límites de su ser finito, ocasionando la ira divina.³⁹ Para los guaraní, al contrario de lo que sucede en el desenlace de la historia en Gn 3, Dios no castiga a aquellos que alcanzaron la sabiduría, al contrario, los lleva a la morada incorruptible.

En el Génesis bíblico, en Gn. 3.5 la argumentación con la cual el tentador “engañó” a la mujer fue que ella y su marido serían como Dios, conocedores del bien y del mal. La interpretación que muchos léxicos dan a este episodio reafirma la misma idea. El deseo de los humanos hubiera sido una “impía” aspiración, “el más blasfemo de los asaltos contra la integridad divina”. El detonador del mal es la propia concupiscencia humana, ya que el lugar de donde procede el mal es el corazón y la mente de la persona. Valga como ejemplo el siguiente comentario:

En su disposición de confabular con el tentador, en el acto de no haber reaccionado con horror contra sus propuestas, y en su consentimiento, queda revelado el proceso que precedió el acto de comer la fruta prohibida. Aquí tenemos el origen del pecado, siendo revelado su origen.⁴⁰

La interpretación de Georg Fohrer sobre Gn 3, sin embargo, presenta otra lógica sobre el origen del mal. El propone la siguiente interrogante:

“Hombre y mujer, la criatura ¿debe ser y permanecer un ser irresponsable, infantil e ingenuo, como fue concebido al principio, o se desarrollará hasta persona plenamente consciente que, al mismo tiempo, se tope con la posibilidad de desobedecer a Dios?”⁴¹

Este autor muestra que el relato de la caída presenta este dilema junto con la imagen de un Dios aparentemente perjudicado con la conciencia que su propia criatura alcanzara. Contrariamente a lo que el relato bíblico comunica en primer plano, Fohrer ve la metáfora de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, como un paso al frente dado por la primera humanidad, “un inesperado desarrollo de la vida” que se repite biográficamente en cada hombre y en cada mujer. El ser humano, al adquirir conocimiento de todo, toma conciencia plena de sí mismo, pasa de la fase infantil a la adulta, del ser natural e instintivo al ser que vive una existencia histórica-humana. “Dios perdió, según Fohrer, en la lógica del mito bíblico.”⁴²

5.3.2 La bifurcación de la palabra como “ira” y “acto de ofender”

Los que carecen de entendimiento, los que poseen la mala ciencia, permiten que se bifurque sobremanera su amor, e incluso aquellas cosas que no lo debían alterar lo enfurecen en extremo.⁴³ Esta constatación se refiere al comportamiento de los humanos contemporáneos. La ira, sin embargo, no se limita a esta generación. Como podrá verse a continuación, los personajes del primero y del segundo ciclo míticos son protagonistas en narrativas epónimas referentes a la ira.

5.3.2.1 La ira de Nuestro Padre

Tanto los Kaiavá como los chiripá y los mbyá hablan de la cólera o ira como el origen mal, causa de las peripecias enfrentadas por el

grupo. Según el chamán de *Ava Tãpe* de la Colonia Fortuna, en Paraguay,

“*Hyapuguasu(va)*⁴⁴ hizo la huerta y en ésta plantó el maíz. Fue a la casa y pidió a *Ñande Sy* (Nuestra Madre) que fuera a recoger el maíz en la huerta, ella no creyó que los frutos estuvieran maduros, causando con esto la cólera y la indignación de *Hyapuguasu(va)*. Por eso él le abandonó.”⁴⁵

En otros relatos la ira entra al mundo cuando “Nuestra Madre” acusa a “Nuestro Padre” de haberse emborrachado en una fiesta y de haber causado la primera muerte en la tierra. Hasta ahora, entre los *paĩ-tavyterã*, acusaciones y críticas directas y públicas, sin haberse ocupado en hacer correcciones indirectas y pacíficas, son consideradas una ofensa y un ataque contra la integridad personal, ya que toda persona tiene el derecho de ser amonestada en buena forma y de tener la posibilidad de corregirse.⁴⁶

5.3.2.2 *La ira de Nuestra Madre y del Hermano Mayor*

En el mito que narra la vida de los héroes culturales en la tradición *apapokuva*, *paĩ-tavyterã* y *kaiová*⁴⁷ es también la ira el “pecado original”. Transcribo a continuación una parte de la relato de Paulito Aquino y Mário Toriba, de Mato Grosso do Sul.

Estando aún en el vientre de su madre, el Hermano Mayor quiso coger una flor, para sí. [...] el niño quiso jugar con la flor, Nuestra Madre la tomó y la dio a su hijo. Llegando a una encrucijada, el niño pidió nuevamente la misma flor. La madre se enojó, pero cogió la flor y la dió al hijo. En otro lugar cuando el hijo nuevamente le pidió la flor, ella le reprochó diciendo: “Aún no estás fuera (del vientre) para jugar con una flor, [...]”. Le golpeó en la mano y él se sintió muy ofendido. Enfurecido, abandonó a su madre y se fue, solo, en pos de su padre.⁴⁸

Otros cuentos entre los *paĩ-tavyterã* de Paraguay también colocan la ira como génesis del mal. Estos cuentos presentan variaciones que aproximan el relato indígena a algunos relatos bíblicos, como el de Caín y Abel, el de las plagas de Egipto y el de Sara y Abraham en Egipto.⁴⁹

Una vez, en una farra, *Yryvera* [...] golpeó a un pariente suyo, quien de este golpe se quedó enfermo y murió. El alma del difunto se quejó ante *Ñande Ru* y *Ñande Ru* enojado quiso destruir a *Yryverá* [el delincuente]. Mandó enfermedades a él y a las plantas, mandó una serpiente y una sequía grande que secó hasta los ríos, pero *Yryvera* creó una fuente en el medio de su chacra y se mantuvo así. Entonces el dios hizo llover para undir toda la tierra, pero *Yryvera* hizo una canoa, [...] y subió en ella con todos sus familiares. [...] [Uno de sus hermanos intentó salvarse] en cima del pindó, que él creó y dejó crecer tan alto, que su copa siempre se quedó encima del agua. [...] Cuando bajaron las aguas *Yryvera* mandó relámpagos a las cuatro direcciones del mundo para reencontrarse con sus hermanos y cuando estuvieron juntos otra vez, hicieron un *aty guasu* [gran reunión] paray apaciguar el *teko poxy* [la ira de Nuestro Padre] y reestablecer el orden en la tierra.⁵⁰

Me gustaría destacar la analogía que hay entre la primera parte de este relato y el episodio narrado en Gn 4, el conflicto entre Caín y Abel, que tuvo como desenlace una de las mayores consecuencias de la ira humana: el homicidio.

Hoy, tan sólo en algunos grupos guaraní de Paraguay se encuentran resquicios “retóricos” de una prescripción arcaica – probablemente derivada del ritual antropofágico de venganza – puede relacionarse con el relato citado de daño corporal seguido de enfermedad y muerte. Los avá-guaraní tienen un código ético-penal conocido como *tuguy ñeẽ repy*, que Miguel Chase-Sardi tradujo como “precio de la sangre derramada”. Según el código, todo homicidio debe ser pagado con la muerte, lo que simbólicamente se realiza entregando a los homicidas a la policía paraguaya, castigo aún peor para los guaraní.⁵¹ Encontramos un código semejante entre los mbyá-guaraní del Guairá. Ellos afirman que:

Ay de aquel, que por desamor haya herido furtivamente a su semejante, haya asolado la casa de un prójimo, debemos matarlo también para que haya justicia.⁵²

Aparte de estas excepciones, no hay entre los guaraní actuales ningún indicio de que ellos se orienten por patrones de comporta-

miento anclados en la violencia o que incluyan la violencia como una medida preventiva. Al contrario, las virtudes cardinales para los guaraní son la serenidad, la mansedumbre y la longanimidad, la nobleza de un poeta y no la de un guerrero.

Curiosamente, como ya se mencionó, hay una brecha entre el *marãngatu*, forma de ser “religioso” y “bueno” de los guaraní actuales, y el *marãndeko*, supuestamente el modo de ser “malo, belicoso y hostil” de los guaraní históricos. Ambas expresiones constan en los registros jesuítas del siglo XVII y tienen en común el término *marã*, “maldad, delito, enfermedad”. Colocado con *katu*, “bueno” *marã* forma *marãngatu*; y unido con *teko*, “modo de ser”, forma *marãndeko*. El significado etimológico de *marãndeko* parece más coherente que el de *marãngatu*, aunque sea improbable que cualquiera de esas dos expresiones sea originaria de los indígenas y/o que haya sido usada por ellos con tales significados. Como se sabe, las crónicas de la época atestiguan que los misioneros aplicaban el término *marãndeko* (dañino, malo) a la forma de ser indígena anterior a la conversión y *marãngatu* (bueno, religioso) a los indígenas profesos del cristianismo.

Uno de los hechos que integra el conjunto considerado *marãndeko*, forma dañina y abominable de ser, por los misioneros y que fue registrado en detalles entre los tupi-guaraní de la costa y menos precisamente entre los del interior, fue la antropofagia. Sin detenerme en este episodio, que será retomado al final de este capítulo, me gustaría asociar el conjunto *marãndeko* a la interpretación de Milton Schwantes, de Gn 4.

Este autor considera el episodio bíblico como lucha entre dos formas de ocupación de la tierra y organización social que se disputan la aceptación divina: Abel representaría así el seminomadismo y Caín, el sedentarismo. Extrapolando para los guaraní la disputa entre estos actores sociales de las sociedad israelita, podemos decir que el cambio en el *habitus* guaraní, del énfasis por el *marãndeko* – “forma de ser belicoso y hostil” – al *marãngatu* – “forma de ser religioso y bueno” puede haber ocurrido porque, en el conflicto entre el seminomadismo, impuesto por el tipo de ocupación de la tierra (representado por Abel – *karai* – *marãngatu*) y el sedentarismo incipiente al cual los llevaban los nuevos jefes⁵³ (representado por Caín – *pa’i* – *marãndeko*), prevaleció el primero. Sobrevino la conquista ibérica y entonces, Caín no hubiera

tenido futuro si no se hubiera convertido en Abel.⁵⁴ Según lo que escribe Viveiros de Castro,

extrapolando para los guaraní antiguos lo que sabemos sobre los tupinambá, se diría que el suegro-guerrero, “principal” de las enormes casa comunales y líder de los varones de su casa en la guerra, desaparece para dar lugar al chamán-padre

(*Ñande Ru*, Nuestro Padre, es el título de los líderes político-religiosos guaraní actuales) – de la misma manera y acaso por el mismo impulso que hizo que estos antiguos canívaes se convirtieran en ascetas, que intentan superar la condición humana “por arriba”, por la sobrenaturalidad.⁵⁵

Para finalizar, cabe destacar también que los mbyá relacionan la ira con la ignorancia. Para ellos, la rebeldía básica de la humanidad es resultado de la inspiración de la ciencia nosciva, que insita la cólera desde la más tierna edad e induce a los niños a enfurecerse contra los senos de sus propias madres.⁵⁶ Los mbyá llegan a personificar la cólera traduciendo al demonio cristiano con el término “Ser Colérico”.⁵⁷

5.3.2.3 La ira contra sí mismo

La cólera implica también la idea de autoviolencia, autoagresividad, apatía, “desafecto” por la vida. Es frecuentemente mencionada para interpretar los suicidios que ocurrieron en la aldea de Dourados (Mato Grosso do Sul) y alrededores. La transcripción de lo que dijeron algunos informantes paĩ-tavyterã de Paraguay confirman lo anotado por Melià sobre ese grupo hace más de 25 años, que los niños no bendecidos estaban expuestos a conflictos, furias, peleas y a los “Seres Inquietos”.

Por el hecho de que los niños crecieron sin afecto son tristes, enfermizos y “caen en la sogá” [se ahorcan], cuando los niños no son adornados, crecen pensando tan sólo en sí, se olvidan del dueño del ser.⁵⁸ Ñemyrõ es tristeza, es crecer sin escuchar a nadie, solos, sin la oración y sin los versos de los antiguos, es crecer a la merced del viento, al azar, es hacer las cosas para sí mismo.⁵⁹

Ñemyrõ es el estado de ánimo característico de las personas que reprimen la cólera, tornándose pasivas. Paulito confirma lo que otros

informantes paĩ-tavyterã y kaiová dijeron sobre el suicidio. Lo interpretan como una crisis del nombre. El niño, no siendo iniciado en las buenas costumbres guaraní, es alguien que carece del “adorno”, del nombre que es su palabra divinizadora y algo esencial que lo apega a la vida. No habiendo recibido su adorno, “son como maíz gorgojoso”, no sirven más como semilla”. Entre los Araweté Viveiros de Castro constató que *ñemyrõ* es sinónimo de cólera.⁶⁰ En este grupo tupi también este término se relaciona con pasiones negativas como la nostalgia y la tristeza.⁶¹ No conozco un relato mítico entre los guaraní que describa el desenlace trágico de la ira dirigida contra uno mismo, pero no hay duda de que los suicidios entre los kaiová de Brasil y los paĩ-tavyterã de Paraguay son ejemplos actuales de esta forma de violencia y mal.⁶²

5.3.2.4 Exhortaciones diversas

Para grupos paĩ-tavyterã la cólera es el “pecado original”. Esa idea se fundamenta en exhortaciones proferidas por los indígenas como consejos diarios y prescripciones rituales indígenas. Los indígenas son exhortados a buscar la longanimidad: “No llegen a acalorarse,⁶³ manifiesten nuestra alegría.⁶⁴ No sean intratables, peleoneros, levantándose unos contra otros.⁶⁵ Esta es la palabra de las divinidades”.⁶⁶ *Te-ko ñemboro* y significa “moderación”. Al nacer, los niños deben ser bendecidos para que enfrenten situaciones de conflicto, pelea y furia con serenidad. El padre y la madre que procedan así no verán a sus hijos convertirse en presas de los Seres Inquietos.⁶⁷

Longanimidad, moderación y serenidad son exigencias básicas para dirigir los ritos o participar en éstos. Hay que estar libre de toda ira o cólera para disfrutar de la alegría. La palabra de ira, las palabras sombrías, las cabezas encolerizadas y los corazones divididos alejan a la gente de Dios, de la paz y de la fuente de alegría. Valga como ejemplo el canto entonado en el momento más solemne de la ceremonia de iniciación de los niños, en el momento en que uno de los oficiantes se dispone a colocar el adorno labial en el labio inferior de quien está siendo iniciado.

Aguyjéramo nipo che ru, araka'e

En la antigüedad mi Padre era
considerado perfecto,

Aporo'yny araka'e

En la antigüedad, la mano era fría;

<i>Aporo'y, gypyny, araka'e</i>	Como en la primera antigüedad la mano sea fría
<i>Aporo'y ro'ysã anga ypyru</i>	Como en el comienzo de la primera antigüedad
<i>Gypy'ny, araka'e</i>	<i>Enfriese rápidamente la mano.</i>

Muchas de estas informaciones recogidas entre los paĩ-tavyterã de Paraguay tienen analogías entre los kaiová del Mato Grosso do Sul. Entre ellos lo “crudo” y lo “cocido” son, según la información de Nail-ton Aquino, las imágenes para contraponer la animalidad y la divinidad.

Los verdaderos kaiová son pocos hoy, pues la mayoría ya no tiene el labio perforado, ya no tienen el adorno labial, ya no son cocidos. Por consiguiente, son violentos y airados (“valientes”) al punto de traer enemistad y muerte en la aldea. Como una manta cubre el cuerpo en el frío, los “valientes” pueden dominar a los indios verdaderos.

Nuestro informante pretende decir que los que buscan la serenidad no están impedidos de enfrentar a indígenas de su propio grupo que ya no viven según las pautas de la cultura tradicional. Quiere decir también que aquellos que no siguen la tradición no tienen la “vida-eternidad”, y que por eso no viven bien y son violentos. Los kaiová más conservadores creen que incluso hay una enemistad entre los guaraní que tuvieron la iniciación de los niños, que son los que usan el adorno labial, y los que ya no practican tal costumbre.

La diferencia entre los kaiová que respetan y practican las tradiciones y los que ya no puede generar extrañeza, risas, burla y la violencia más radical: el homicidio. Así lo atestiguan João y Paulito Aquino.

Los “mestizos” están burlándose de los kaiová, [...], como luego viene el enfrentamiento [...]. En todo lugar, cualquier morador [...] para matar o matarse comienza con irritación. También las guerras comienzan con simple desentendimiento. Paulito dice que solamente con la oración se puede calmar la violencia. Sólo con el canto se consigue enfriar los ánimos de las gentes.⁶⁸

5.3.3 *El adulterio*

Apoyándose en investigaciones publicadas por Cadogan en 1962, Melià afirma que el adulterio viene enseguida después de la ira en el orden de los pecados capitales para los *paĩ-tavyterã*.⁶⁹

El supuesto adulterio de “Nuestra Madre” perturbó el orden social en el sentido de que provocó el alejamiento de su esposo, “Nuestro Padre”. Según el relato, ella se puso brava con su compañero y le provocó celos, diciéndole que no era de él el hijo que ella esperaba, sino de Aquel-que-sabe.⁷⁰ Este impropio de “Nuestra Madre” recuerda la actitud de la rebelde Lilit, la primera mujer de Adán.

Como se sabe, Lilit aparece en la saga judía como una mujer demoníaca y de fertilidad extraordinaria que rechazó someterse a Adán, su marido, quien la tenía y disputaba con ella el poder. Un día ella lo abandonó y subió a los aires, gracias a la magia del nombre de Dios, pero Adán la obligó a volver. Lilit entró en la memoria de la humanidad, junto con Eva, Pandora y otras, como responsables del caos.⁷¹

Teóricamente, como en el caso de estas mujeres, el desacato de “Nuestra Madre” al marido y al hijo les hubiera costado a las indígenas del grupo la mala fama de ser consideradas como “naturalmente malas” y propagadoras del mal. En todo caso, es más seguro afirmar que no existe en los grupos guaraní un discurso que saque, como en la tradición judeo-cristiana, una consecuencia de esa naturaleza en detrimento de las mujeres partiendo del relato de la “insubordinación” e “infidelidad” de “Nuestra Madre”.

Eso vale también para el papel de “Nuestro Padre”, en ese episodio. A pesar de haber abandonado a la familia y sometido a su esposa e hijos a muchas peripecias, él no es tratado como un chivo expiatorio ni considerado un “perjudicado” por la “traición” de la esposa.

Pero el enredo de este relato, como ya dije, definitivamente no se aviene con la tradición guaraní de género sapiencial. En esta, la Sabiduría es creadora y divina, no destructora y demoníaca, con el tercer personaje que ingresa en la protofamilia indígena. Actualizando el episodio entre “Nuestra Madre” y “Nuestro Padre”, diría que el hecho de que el hombre tiene aparentemente una “dignidad superior” que las mujeres en los relatos y que desempeña un papel supuestamente más importante que el de las mujeres en los rituales, no significa mucho desde el punto de vista práctico en una sociedad igualitaria como la de los guaraní. Como bien lo recuerda Viveiros de Castro, “el dominio de la

mujer por parte del hombre es tanto más fuerte cuando lo es el del dominio de los varones por parte de varones”.⁷²

En otra versión, el peso de las relaciones sexuales prohibidas en el génesis del mal guaraní es narrado a partir de la relación sexual de Yryvera con su sobrina. Cabe recordar que ésta es una relación explícitamente prohibida entre los indígenas. Probablemente existió, en el pasado, un tipo de casamiento preferencial en los grupos aquí investigados: para los varones, con la hermana del padre o su hija; para la mujer, con el hermano de la madre o su hijo. Hoy, el casamiento entre primos (tanto cruzados-hijos de la hermana del padre o del hermano de la madre-como paralelos) está explícitamente prohibido.⁷³

5.3.4 El mal en la tierra y los malhechores

En su concepción del mal los guaraní no se limitan a repetir estos clásicos episodios. Ellos están conscientes también de los males exteriores a su sistema: las enfermedades, contra las cuales las terapias tradicionales nada pueden hacer; la tala de la selva, los productos químicos y la monocultura que secularizan muchos de sus hábitos y de sus cultivos; las escuelas y las iglesias, aquéllas, de que dejen de considerar su saber milenario y, éstas, haciendo de ellos unos paganos para poder convertirlos; las ciudades, que los atraen con sus luces y quieren hacer de ellos “ciudadanos comunes”; la televisión y otros símbolos del “desarrollo”; el prejuicio de la sociedad circundante; el destierro y el “despejo”,⁷⁴ entre otros. Según los indígenas estos males cansaron a la tierra que, por el hecho de no tener más resistencia, se acerca a su fin. Y siguen las historias de la destrucción del mundo y de su nueva creación, ya que en este mundo lleno de cosas nefastas sólo la palabra redimida es capaz de dar coraje a los indígenas para superar esta situación.⁷⁵

Una importante observación es referente a la forma con que estos males son aprehendidos e interpretados por los portavoces de la comunidad, especialmente por los más conservadores. Para ellos, existe un malhechor, la personificación del mal. Este es un experto que, con su ciencia mala, causa tales perturbaciones. A veces es llamado “hechicero” y otras “curandero”. Pero él no cura, sino que lanza plaga y muerte con su saber nocivo. La comunidad no sólo no duda de su poder, sino que también lo teme y lo considera un ser sin legitimidad. Él es casi siempre mencionado en forma bastante imprecisa y misteriosa, como si no fuera posible situarlo en la sociedad.

5.4 La conquista espiritual de los guaraní, en guaraní

En los léxicos del padre Montoya quedaron registrados en guaraní los turbulentos primeros años de implantación de las reducciones, en los cuales los indígenas, en forma sistemática y duradera, se enfrentaron con el imperativo de la conversión. En ellos, como probablemente en ningún otro lugar, quedaron también registradas en lengua indígena las transformaciones por las cuales los guaraní tuvieron que pasar.

El término más común con el cual Ruiz de Montoya, siguiendo a Luis Bolaños, tradujo a la lengua indígena la doctrina de la salvación, fue *yva*. Tal palabra, sin embargo, expresa poco el contenido de esta doctrina en la catequesis colonial. *Yva* quiere decir “cielo”. Salvarse es ir al cielo⁷⁶ y ser condenado es ir a la tierra o el país del demonio.⁷⁷ Estar salvo, para Montoya, es enviar el alma al cielo.⁷⁸ La investigación sobre este mismo vocablo, a partir de su entrada al español, “cielo”, en los léxicos de la época, no reúne nuevos datos. Deben investigarse otros términos para encontrar más informaciones al respecto. Veamos otras tres palabras.

Como vimos anteriormente, la expresión *marãne'ẽ* es traducida como “sin mal” o “inmaculada” cuando se refiere a la virginidad de María y como “aún no cultivada” cuando se refiere a la tierra. A su vez, *teko marãngatu* se aplica al modo de ser de los indígenas cristianizados, siendo traducida como “virtuoso, santo, religioso, eterno”. La tercera expresión es *pysyrõ*, usada para traducir “salvar, tomar el lugar de alguien, sacrificarse por, librar, defender, escapar de alguna cosa”. Esta palabra dio origen a *pysyrõhára*, “salvador”, el que “muere por alguien para salvarlo” que es la idea de la salvación traída a América: “Dios es nuestro libertador, redentor”;⁷⁹ “Dios nos remidió con su sangre”;⁸⁰ “no puede el pecador escapar de la ira de Dios”;⁸¹ “(Dios es) refugio de los pecadores”.⁸²

En los próximos tópicos destaco tres ideas de salvación presentes en las formas de referirse a las personas que se confrontaron con el imperativo de hacerse cristianas: la salvación como proceso de “humanización” y “hominización” de la población indígena en general y de “despojo del chamán de su ser de chamán” en particular.

5.4.1 “Cristianizarse” como humanizarse

La salvación, en la catequesis colonial, fue predicada como un proceso de irse humanizando. Con esas palabras Ruiz de Montoya describió la conversión del cacique *Guyravera*. En el discurso de los jesuitas, *teko ymã* “antiguo modo de ser”, fue equiparado con *teko avaete* “modo de ser auténticamente indígena”. Lo que era realmente, -ete, indígena, *ava*, empezó a significar “salvaje, bestial, no humano”. Cuando *Guyravera* se convirtió, los misioneros escribieron: “Él va perdiendo su ser y se va humanizando”.⁸³ Datos procedentes de otros contextos ratifican que, en la semántica colonial, salvarse es humanizarse, amansarse.

¿Son ustedes perritos o carneros para que machos y hembras anden por ahí sin regla? Por este pecado y por otros que ustedes hacen, permitió Dios que sean perseguidos y esclavizados como si fueran bestias porque no quieren vivir como hombres, sino como caballos y carneros de potrero, sin orden ni limpieza en sus almas ni en sus cuerpos.⁸⁴

Para ser “humanizados” los indios debían abandonar la vida libre en la selva. “Orden y limpieza” son virtudes que solamente viviendo reducidos en aldeas los indios podrían experimentar. El propio Montoya explica por qué los indios deberían ser reducidos: para convertirse en cristianos y civilizados.

Vivir [...] en busca de fieras, de indios bárbaros [...] para agregarlos al rebaño de la Santa Iglesia y al servicio de Su Majestad. [...] Unidos con mis compañeros, conseguí el surgimiento de trece “reducciones” o aldeas. [...] Ya fueron reducidos por nuestro esfuerzo y trabajo en poblaciones grandes y convertidos de gente rústica a cristianos civilizados con la continua predicación del Evangelio.⁸⁵

A pesar de esta concomitancia entre lo temporal y lo eterno en la predicación cristiana, la salvación abarcaba mucho el sentido de “librar (a los indígenas) del fuego sin fin del infierno”.⁸⁶

Retomando el concepto introducido en el párrafo “el pecado en la catequesis colonial”, me gustaría ocuparme a continuación de los significados agregados al término “hombre” durante la misión cristiana, para introducir así la doctrina de salvación.

5.4.2 “Cristianizarse” como tornarse varón

Con la investigación del vocablo *kuimba’e*, varón, se entiende que el jesuita le agregó los significados de “valor”, “coraje”, “conquista” y “capacidad”. Así, de la expresión *che kuimba’e*, por ejemplo, que literalmente significaba “soy varón”, es derivado “soy varón valiente”. De igual manera de *kuimba’ehápe* “entre varones” y *kuimba’évo* “asumirse como hombre” fueron derivados “en forma varonil” y “triumfo” o “trofeo”, respectivamente. El misionero lingüista incluso llega a usar el término “*kuimba’e*” con el significado de virtud cristiana, manteniendo así la lógica de la lengua latina, en que *vir/viris* significa “hombre, varón constante y recto, hombre distinguido”, *virilis/virile* “propio de varón” y *virtus/virtutis* “virtud”. Así, en los léxicos de Montoya, “el buen cristiano triunfa (*oñemokuimba’évo*) sobre el demonio vencéndolo”, “Jesús Nuestro Señor triunfó (*oñemokuimba’évo*) sobre la muerte”, los cristianos son amonestados a convertirse en varones (*chañemokuimba’e*),⁸⁷ en el sentido de ser pacientes en las dificultades.⁸⁸ El término “varón” viene a tomar, así, el significado de “valor”, “coraje” y “victoria”; “hacerse varón” es vencer la muerte, “ser resucitado”.

Vemos que Montoya, bajo el imperativo de traducir el conjunto de ideas de su época, acabó cambiando y en algunos casos falsificando el sentido de las palabras. La moral cristiana de la época lo llevó a emparentar, en la lengua indígena, a la “mujer” con el “pecado” y al “varón” con la “virtud”.

5.4.3 “Cristianizarse” como despojar al chamán de su ser de chamán

Convertirse era “humanizarse”, era sacar de sí mismo el ser indígena,⁸⁹ era abandonar la forma distraída y amedrentada de ser;⁹⁰ era “cambiar de vida”, cambiar de piel;⁹¹ “cambiar de costumbres”, sacar la forma de ser indígena y sustituirla por otra;⁹² era “desarraigar vicios antiguos”;⁹³ eliminar la forma de ser furioso;⁹⁴ “hacer que el otro deje sus costumbres”.⁹⁵ Era, sobre todo, sacar del chamán su ser de chamán.⁹⁶

Para hacer efectiva la conversión suponía la “reducción”, o sea, el juntar a los indios en un lugar para “establecer costumbres entre ellos”,⁹⁷ crear una ley, dar una calidad de ser a las cosas,⁹⁸ “dar un estado”, “ordenar la vida”,⁹⁹ “hacer que se convirtiera en bien lo que era

mal”.¹⁰⁰ El nuevo hombre de las reducciones miraba el pasado y veía “el ser que había sido o que tuvo”¹⁰¹ y del cual se despojó,¹⁰² o, más que eso, el ser del cual se libró,¹⁰³ y veía que su antigua forma de ser era cortada de raíz.¹⁰⁴ Entonces, para alegría de sus conquistadores, él se percibía impregnado de (una nueva) ciencia,¹⁰⁵ siendo alabado por los cronistas de las misiones por su “buena disposición frente al evangelio”. El ejemplo en el cual se cristalizó más esta mentalidad fue en el líder guaraní *Ignacio Piraici*. En él se realizó en forma perfecta el ideal de indígena convertido que los misioneros soñaban. En su obra mística, Montoya lo describe como “*anima naturaliter christiana*. En cincuenta años que vivió como gente conservó la ley natural en su pureza, contento con una sola mujer, sin ofender a nadie”.¹⁰⁶

Pero, como se vio en el capítulo II, muchos chamanes guaraní se resistían a la misión, que quería hacer de ellos cristianos y afirmaban que nadie podría sacarlos de su proceder “ordinario”.¹⁰⁷ Esta expresión puede haber salido de los labios de los “mal contentos” o “enemigos capitales de los ministros evangélicos” de quien nos habla el padre Cardiel.¹⁰⁸ Mientras éstos se enfrentaban con los conquistadores en verdaderos duelos chamánicos, otros resistían a la reducción con su actitud flemática o pasiva de ser,¹⁰⁹ lo cual provocaba una íntima indignación al misionero, que decía que se sentía afligido con esa flema de los indígenas.¹¹⁰

Del indígena que se resistió a la reducción se dijo que había cambiado su ser “de hombre” al “de las fieras”,¹¹¹ que se había despedido del modo de ser “humano” para adoptar el modo de ser de las “bestias”.¹¹² De los que al resistir la “luz divina”, de la oportunidad de hacerse humanos, los indígenas “parecían haber vuelto a sus primitivas costumbres y ferocidad”¹¹³, convirtiendo aquellos lugares en campo “inculto y estéril”¹¹⁴

Pero si los guaraní no sucumbieron fue gracias a esa “ferocidad” que les abrió camino para la libertad. Nada podía ser más incompatible con una misión que apuntaba a la suplantación del ser indígena que la ferocidad, la agresividad, la altivez, la actitud inquiridora de los catecúmenos. No es casual que una de las expresiones clave para describir la conversión indígena sea *pochy*, que significa directamente “ira”, pero que, por otro lado, expresa gestos de “coraje”. Quien se reducía al cristianismo debía despedirse, eliminar esa “ira” (valor),¹¹⁵ debía “sacar

afuera el mal vivir”.¹¹⁶ Estamos frente a una forma de criminalización de la resistencia.

5.5 La redención del decir

Los guaraní contemporáneos creen que ellos, como todos los seres humanos, hacen parte de la “segunda humanidad”, marcada por la imperfección y separación de la divinidad. Frente a eso, ellos reivindican para sí las virtudes que la primera humanidad perdió. Insisten en recuperar la unidad disfrutada en la primera creación. Según dice Pierre Clastres, ellos “no mantienen con sus dioses una relación simple de pura piedad”. Su religiosidad excluye la espera pasiva de la criatura sin libertad. Su consigna dice: “Devuélvanos [...] nuestra verdadera naturaleza de seres destinados a la totalidad completa del bien vivir en el corazón eterno de la morada divina”. Ellos no piden suplicando un favor, sino reivindicando un derecho.¹¹⁷ Y

La segunda humanidad fue beneficiada con el agua vivificante de la neblina del amanecer y con las llamas sagradas, que son derramadas sobre todos los seres que recorren los caminos de la imperfección.¹¹⁸

Para los guaraní está claro que la generación actual ya no participa en la unidad original. Nosotros, que pertenecemos al ciclo de los humanos, vivimos bajo la constante amenaza de fragmentación, ya que la unidad original está arruinada. Nos queda buscar una forma de volver a la unidad de origen.¹¹⁹

La ignorancia o la “mala ciencia” se supera activando la sabiduría divina presente en la condición humana. La ira y el acto de ofender pueden convertirse en serenidad, templanza, longanimidad y reciprocidad, a través del autodomínio, de la búsqueda de palabras inspiradas, entre otras cosas. Curiosamente no hay para el adulterio¹²⁰ un paradigma que oriente su transformación.

Presento a continuación algunas metáforas que especifican lo que los guaraní entienden por “restitución de la palabra”.

5.5.1 *Erguirse: e*

Algunas de las expresiones que más se destacan en los discursos que tematizan la casi obsesión de los guaraní por su plenitud, son *jeep-ya* y *eepy*. El vocablo central en éstas es *e*, “palabra, verticalidad, vida”.

En el ámbito religioso, *jeepya* y *eepy* se pueden traducir como “redención del decir”, “recuperación del hablar”, “resurrección” o “restitución de la palabra”.¹²¹ Estas expresiones aparecen en las oraciones o en los consejos por medio de los cuales los guaraní reclaman a las divinidades que les restituyan el decir y les permitan alcanzar buenas y bellas palabras. Por medio de la palabra el ser humano supera la horizontalidad animal y adquiere la verticalidad características de las divinidades. “Erguirse” aparece también en el contexto de la curación, como se puede ver a continuación:

Ustedes reúnen innumerables restituidores de la palabra, y así hacen escuchar sus voces, hacen escuchar sus gritos; e incluso, cuando nos hallamos en los umbrales de la muerte, nos infunden repetidamente valor y nos hacen estar nuevamente erguidos.¹²²

“Erguirse”, “restituir el decir”, era por regla entre los guaraní la culminación de una serie de pasos hacia la perfección que se daba en la comunidad. Hoy, sin embargo, dada la condición de “desterrados” en que muchos de ellos se encuentra la experiencia religiosa tiende a ser cada vez más individualista. Las grandes convocatorias en muchas aldeas fueron sustituidas por la inspiración personal y el sueño. No es menos cierto, sin embargo, que todos los recursos que fortalecen una comunidad guaraní son también los recursos más importantes para el fortalecimiento de la palabra y su perfeccionamiento en la vida de una persona.

5.5.2 Alcanzar grandeza del corazón: *py’a guasu*

Otra metáfora para la “redención del decir”, entre los guaraní, es alcanzar “grandeza del corazón” o “corazón frío”, lo cual para los indígenas tiene que ver con la recuperación de la integridad. “Si permitimos que nuestro amor se bifurque, no iremos a alcanzar valor, fortaleza.”¹²³ Otros sentidos con que la expresión aparece son “valor” y “pureza de corazón”. *Py’a*, “estómago”, es en la lengua guaraní el órgano para expresar sentimientos, afectos, emociones. Y es éste el término básico para la experiencia aquí destacada. Transcribo a continuación unos fragmentos de los himnos de Inocencio Martínez y Laureano Escobar, mbyá del departamento de Guairá, Paraguay, informantes de León Cadogan.

Por haber sido tú el primero en erguirse, haz que nosotros (que nos acordamos de ti erguido), también seamos erguidos con grandeza de corazón y así permanezcamos en la tierra. Siendo este el objetivo de nuestras plegarias, considerando en nuestro corazón todas las cosas con el único objetivo de obtener valor, alcanzaremos grandeza de corazón.¹²⁴

Frente a una persona enferma, de la cual se dice que el meollo de su palabra está por ascender, debe pedirse por la venida de los que redimen el decir.

Heme aquí, Nuestro Padre *Pa'i Ñamandu*, invocando a tus innumerables hijos, rescatadores del decir. En ellos yo confío y pido que envíen su palabra a la tierra, [...] envía a tus hijos que redimen al decir frente a la tierra, haz que ellos escuchen sus clamores en nuestras mentes [...]; que en virtud de eso se produzca la redención del decir. De esta manera, concédeme grandeza de corazón, grandeza de corazón que nunca se bifurcará.¹²⁵

A la grandeza de corazón sólo se llega a través del “esfuerzo” personal por alcanzar dos virtudes que se arraigan en la Palabra: la templanza y la serenidad. “Palabra”, en este caso, como bien lo recuerda Melià, es la prueba de que algo aconteció, de manera que decir algo (orar, *ñembo'e*) ya es dar realidad a esa cosa dicha.¹²⁶ “Alcanzar grandeza de corazón” es una expresión que denota la ansiedad personal de ser salvado. El itinerario para llegar a este estado sería el mismo recorrido por los chamanes ya que, en el fondo, en el grupo tupi-guaraní, es el chamán el que representa el ideal de persona y uno de los pilares del mundo.¹²⁷ Este chamanismo está, en este sentido, mucho más cerca del “sacerdocio universal de todos los creyentes”, cuya recuperación fue propuesta por Lutero, que del “sacerdocio” entendido como un “estatuto sacramental” de la “Iglesia Católica”.

5.5.3 Llegar a la plenitud: *aguyje*

Aguyje es el término de uso más generalizado e incluyente para expresar lo que puede considerarse “salvación” en los grupos guaraní. Traducido con los términos “plenitud, perfección, calidad de completo” se aproxima al término griego *pleroma*, usado en el Segundo Testa-

mento con el significado de plenitud,¹²⁸ cumplimiento, abundancia, como la plenitud de aquel (el verbo divino) que llenó todo en todos.¹²⁹

Mientras que las expresiones “erguirse” y “grandeza de corazón” se refieren más a salvación personal y social, *aguyje* es la perfección para la cual los guaraní creen tener vocación junto con los demás seres y con la tierra entera. De manera que si, por un lado, la salvación guaraní requiere un empeño individual, por otro, tiene que ver con la plenitud del sistema social y religioso, lo que sólo puede acontecer en una tierra renovada. Eso puede observarse claramente en la expresión *yvy araguyje*, “tierra de tiempo-espacio perfecto”, con la cual los kaiová y los *paitavyterã* muestran, en su teoría de la “redención del decir”, el ámbito cosmológico. Ellos aguardan no solamente que las comunidades indígenas¹³⁰ y las sociedades no indígenas que las rodean “moderen su mutuo hablar,”¹³¹ sino que también “se alegre la tierra”.¹³² Todos los seres contienen en sí el impulso para transformarse hasta alcanzar la perfección de los modelos incorruptibles que inspiraron su creación.

Las diversas expresiones tomadas de la lengua guaraní para reflejar, en la perspectiva indígena, el concepto de “salvación”, tienen significados semejantes a sus análogos latino, griego y hebreo: *salus*, *sōtēria*, *yeshu’â*, el sentido de “librarse”, “ser preservado del peligro o la enfermedad”, “superar la condición de estar alienado”.

5.5.4 Tierra y palabra sin males: *yvy ha ñe’ẽ marãne’ỹ*

Como ya fue señalado, la tierra es la base biológica y simbólica para alcanzar la perfección personal,¹³³ de modo que si esta tierra está llena de cosas nefastas e imperfectas, precisa ser redimida y renovada.

Hoy, más que nunca, la búsqueda de la “tierra sin males” es una necesidad muy real, no sólo de los indígenas, sino de toda la humanidad. Contrariamente a la opinión de los que han visto en esta búsqueda un comportamiento sociópata de los indígenas, me gustaría enfatizar que hay en la misma una expectativa real de ocupar nuevos lugares, donde les sea posible continuar viviendo como un grupo diferenciado culturalmente. La insatisfacción con este mundo está presente, en efecto, en muchos discursos que llaman a la comunidad a partir rumbo a la “tierra sin males”. En ellos, sin embargo, se refleja la dimensión cosmológica de la soteriología indígena, tanto en el sentido de la búsqueda

da de una tierra firme bajo los pies, como en el de una proyección de tal esperanza para el más allá.

En favor de la dimensión socio-histórica de la búsqueda, tienen importancia: (1) El hecho de que “la tierra sin males” deseada por los guaraní presenta características ecológicas y económicas semejantes a las de las áreas ocupadas por ellos en el pasado; (2) el hecho de que los mbyá creen que la “tierra sin males”, la del más allá, podrán alcanzarla tan sólo si viven aquí y ahora según el sistema guaraní, tanto económica como celebrativamente; (3) el hecho de que ella se configura en la imaginación de los indígenas como una gran aldea inserta en una inmensa selva. Para los kaiová, dada la cruel experiencia de la falta de leña en algunas áreas, la tierra del tiempo-espacio perfecto es un lugar con bastantes árboles que, al ser serrados, caen al suelo ya hechos leña buena, de la cual no sale humo, sino solamente brasa y llama.¹³⁴ Una frase de Horácio Lopes ilustra el tema desde el punto de vista mbyá: “Habiendo selva, el mbyá tiene derecho de ocuparla, para poder cumplir bien (su obligación) con “Nuestro Padre”.”¹³⁵ Está implícita la convicción de que los grupos mbyá y la selva se pertenecen y que aquéllos sólo en el monte pueden realizarse como personas y alcanzar el *marãne’ẽ*.

Lo que acontece es que con la intensificación de las diferentes formas de opresión y contacto compulsivo con la sociedad circundante la metáfora “tierra sin males” ha perdido en parte su fuerza histórica y el campo de acción de la palabra que impulsa la búsqueda se ha reducido. Frente a eso, parafraseando a Assis y Garlet, se puede decir que, persistiendo esta situación de progresivo destierro y la interpretación de la búsqueda de la “tierra sin males” como un fenómeno exclusivamente mítico, no quedan dudas de que el único espacio que les quedará a los guaraní, su única salvación posible, es el proyectado hacia el “más allá”.¹³⁶ Entonces no solamente los mbyá, sino todos los que sueñan una tierra menos mala se obligarán a ritualizar lo que no pueden alcanzar.

Pero la búsqueda de la “tierra sin males”, incluso la más ritualizada, dice Melià, “no es un simple retorno conservador a estructuras sociales y religiosas tradicionales, sino una forma de protesta contra un sistema neocolonial envolvente. Manteniendo los principales principios de la economía de reciprosidad y siendo fieles a su peculiar modo

de pensar y construir a la persona humana, los guaraní están liberándose del riesgo de ser reducidos, sin más, a ciudadanos genéricos”.¹³⁷

Una salida que los guaraní han econtrado cuando la situación se vuelve insoportable y cuando perciben que no les es posible mantener su buen modo de ser por más tiempo, es de retirarse y pedir el fin del mundo.¹³⁸ Así lo atestigua el registro de Nimuendaju sobre los apapokuva, al comienzo del siglo veinte:

No es sólo la tribu de los guaraní la que está vieja y cansada de vivir, sino que lo está toda la naturaleza. Cuando los chamanes, en sus sueños, van a hablar con *Ñanderuvuçu* (Nuestro Gran Padre), oyen muchas veces cómo la tierra le implora: “¡Devoré demasiados cadáveres, estoy harta y cansada, pon un fin a esto, ¡Padre mío!” Y así también reclama el agua al creador para que le deje descansar, y así mismo los árboles que nos abastecen de leña y material de construcción; y así todo el resto de la naturaleza”.¹³⁹

En los años cuarenta, Schaden recogió datos semejantes entre los kaiová. El líder espiritual Chiquito interpretó la lotización y la entrega de sus tierras a los nuevos colonos¹⁴⁰ como la llegada del fin del mundo. Este comportamiento se repitió cuando los descendientes de los indígenas entrevistados por Schaden, en 1995, tenían la revocación del Decreto 22, firmado en la Eco-92, en Rio de Janeiro, que les proporcionaba un relativo optimismo con relación a la demarcación de sus tierras. En situaciones como éstas, de extrema incertidumbre, es literalmente la palabra el único camino de salvación posible.

Observemos el siguiente ejemplo. Era julio de 1991, inicio de la guerra en el Golfo Pérsico. En un gesto que intentaba exorcizar los males de su comunidad, la belicosidad de las fuerzas aliadas y la de Sadán Hussein, el rezador Paulito Aquino empezó a cantar y bendecir todas las fuentes del decir, los cuatro puntos cardinales. Él pidió que la palabra “enfriara” los cuerpos, las iniciativas, las relaciones y a la propia tierra. Pidió que ésta fuera nuevamente alegre y que se repusiera en los seres humanos su mutuo decir, el don de la reciprocidad.

*Che ru ojoete emboro'y,
embohory yvy
Che ru oñoñe'ẽ emboro'y,
embohory yvy*

Padre mío, nuestro muto cuerpo enfria,
alegra la tierra
Enfria nuestra mutua palabra,
alegra la tierra

<i>Che ru(a)piraguái emboro'y,</i>	La bravura-violencia enfría,
<i>embohory</i>	alegra la tierra
<i>Che ru(a) ataguái emboro'y,</i>	Lo que está pegando fuego enfría,
<i>embohory yvy</i>	alegra la tierra
<i>Che ru oñoñe'ẽ (a)guapykáva emboro'y,</i>	El lugar donde descansa nuestro mutuo hablar enfría,
<i>embohory yvy</i>	alegra la tierra
<i>Che ru oñoñe'ẽ (a)tataguái emboro'y,</i>	Nuestro mutuo hablar abriéndose en llamas enfría,
<i>embohory yvy</i>	alegra la tierra
<i>Che ru oñoñe'ẽ (a)karai atataguái</i>	La sangre mutua de nuestra palabra
<i>emboro'y, embohory yvy</i>	enfría, alegra la tierra
<i>Che ru oñoñe'ẽ (a)karai (a)piraguái</i>	La llama de nuestra mutua palabra
<i>emboro'y, embohory yvy</i>	enfría, alegra la tierra
<i>Che ru oñoñe'ẽ (a)guapykáva emboro'y,</i>	El lugar donde se asienta nuestra mutua palabra enfría,
<i>embohory yvy</i>	alegra la tierra
<i>Papa tapia rete marângatu</i>	Y nuestro cuerpo tendrá siempre algo bueno que contar

Los guaraní creen que si sus cuerpos se tornaran imponderables ellos podrían volar hacia una nueva tierra de tiempo-espacio perfecto. Es gracias al canto que el cuerpo puede perder su peso, desprenderse de su condición de alienación y participar en una de las facultades divinas: volar, lo que es símbolo de la libertad y la alegría.

Pero normalmente, llegar a pronunciar palabras inspiradas no es un fin en sí mismo, es un indicador de que un guaraní está consolidando en el ámbito individual la restitución de la unidad que los humanos disfrutaban con Dios. Sigue como ejemplo una exhortación mbyá a favor de la perseverancia y la disciplina en búsqueda de la perfección:

Debemos dedicarnos con fervor a la obtención de la vida impercedera [...]. Seamos fuertes, seamos valientes todas las noches, todos los días, ya que solamente así [...] nos enviará Nuestro Primer Padre a los dirigentes de sus numerosos hijos y hará que ellos pronuncien largas series de bellas palabras.¹⁴¹

Alcanzar bellas palabra no es, pues, un acto aislado, es la culminación de una serie de perfeccionamientos: en la justicia, en la diligencia, en la paz, en la serenidad y en el amor recíproco. Estas virtudes traman el ideal de la persona humana y se visualiza y socializa en las convocatorias políticas y religiosas.¹⁴²

5.6 La restitución de la palabra y la soteriología cristiana

Comparando lo que los guaraní entienden por “restitución de la palabra” con uno de los puntos centrales de la teología cristiana, su cristología, me gustaría destacar el hecho de que, para los indígenas, “redención” y “restitución” prescinden de los méritos de un Salvador. A continuación formulo una hipótesis sobre el probable origen de esta concepción y comento las cuestiones que la experiencia de la palabra indígena presenta a la soteriología cristiana.

5.6.1 Sin la figura de un Salvador

No existe en el imaginario religioso guaraní un personaje que haya cargado sobre sí el pecado de la humanidad. No hay, en este sentido, un ser análogo al Jesús interpretado por la comunidad primitiva como una persona que, con su muerte, prestó un servicio extremo a la humanidad, sacrificándose por ésta. Entre los personajes que más se destacan en las narrativas indígenas están los dos hermanos, especialmente el Hermano Mayor. Pero él no es un salvador, es un ejemplo que puede inspirar a los seres humanos para que se esfuercen en alcanzar la plenitud. Su “vuelta al Padre” por un camino de flechas fulgurantes es la metáfora por medio de la cual el mito afirma la legitimidad y la viabilidad del deseo humano de plena autorrealización y de una re-unión con los seres sobrenaturales. El mito da aliento a las personas para que persistan en el camino de la buena ciencia y se resistan a la concupiscencia de la ignorancia.

El hecho de que los hermanos hayan superado victoriosamente los obstáculos de la existencia es un buen augurio para la humanidad. “Si ellos volvieron al Padre, si ellos se encontraron con él, ¿por qué nosotros no lo conseguiríamos?”, dicen en tono desafiante los guaraní. En este mismo espíritu ellos también recuerdan a los antepasados que, habiendo vencido grandes dificultades, fueron divinizados y divinizadas, convirtiéndose en ejemplos para los demás. Según Miguel Alberto Bartolomé, *Ñande Jári Pire*, Nuestra Abuela para los mbyá, sobrevivió a las aguas del diluvio sobre las hojas de una palmera. Ya el Señor incestuoso nadó en las aguas del diluvio, danzó, oró y cantó hasta adquirir fortaleza. Habiendo obtenido la perfección, él y su esposa “crearon una palmera milagrosa con dos hojas y en sus ramas descansaron para luego dirigirse a su futura morada”.¹⁴³

La soteriología sin salvador de los guaraní nos hace recordar una cristología casi olvidada en la teología cristiana. Como se sabe, dos tendencias interpretativas de salvación mediante Jesucristo se delinearon ya en los primeros años del cristianismo: la divinización o glorificación del ser humano (*theosis*), según el ejemplo de Jesús, y la justificación del ser humano mediante la pasión de Cristo (*pro nobis*).

La primera concepción de salvación parte del principio de que el meollo salvífico final está en la divinización y glorificación de la humanidad. O sea, en su ascensión, Jesucristo resucitado habría arrebatado consigo simbólicamente al ser humano hacia el cielo, ocasionando una *theosis*.¹⁴⁴ Atanasio decía que Dios se convirtió en humano para que fuéramos divinizados. Uno de los textos que sirve de base para la *theosis* es 1 Jo 3.1s:

Vean que gran amor nos ha demostrado el Padre, al punto que debemos ser llamados hijos de Dios, como de hecho lo somos. [...] Amados, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que habemos de ser. Pero, sabemos que cuando Él se manifieste, seremos iguales a Él; pues lo veremos como Él es.

De modo que la teología que interpreta la muerte de Jesús como sacrificio por los pecados de la humanidad es una entre por lo menos dos posibilidades de interpretación. Como es sabido, en el judaísmo tardío y en el helenístico ya circulaba la idea de que el martirio, incluso el de niños, podría asumir carácter representativo y redentor en favor de los pecadores. Así, el valor expiatorio de los sufrimientos de los mártires judíos es celebrado en 2Mc 6.28; 7.18, 32, 37. Pero el texto clásico retomado por el Nuevo Testamento es Is 53, especialmente los versículos 10-12

Y quiso el Señor consumirle con trabajos: mas luego que El ofrezca su Vid como ostia por el pecado, verá una descendencia larga y duradera, [...] Este mismo justo, mi siervo, dice el Señor, justificará a muchos con su doctrina; y cargará sobre sí los pecados de ellos [...]; pues que ha entregado su vida a la muerte, y ha sido confundido con los facinerosos, y ha tomado sobre sí los pecados de todos, y ha rogado por los transgresores.

Este es el texto clave por el cual se ha interpretado la muerte de Jesús como servicio y rescate en el Segundo Testamento: “ya que el Hi-

jo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida para rescate de muchos".¹⁴⁵

Como se puede ver, prevalece en estos textos la idea de la sustitución, del único en favor de los muchos. En la lengua hebrea, la idea de un redentor estaba vinculada a la de un vengador (*gô'el*). Esta concepción puede derivar de prácticas restitutivas de la época tribal. J. J. Stam se sirve de los estudios de Koch y Proksch para afirmar que, en la expresión *gô'el haddâm* ("vengador de la sangre derramada"), *gô'el* se refería originariamente al pariente más próximo como aquel que debería devolver a la comunidad la sangre de la víctima que pertenecía a tal comunidad.¹⁴⁶ Así, interpretada por esta antigua concepción de sacrificio, la muerte de Jesús llegó a ser una muerte sustituta, "en rescate de muchos". Jesús es el *gô'el*, aquel que "por su propia sangre entró en el Santo de los Santos, una vez por todas, habiendo obtenido una eterna redención".¹⁴⁷ Ese también fue el meollo de la forma más antigua de la proclamación deutero-testamentaria, que decía: "Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras".¹⁴⁸

Me gustaría retomar aquí un hecho de la cultura indígena que, al menos aparentemente, se aproxima a la muerte de Jesús interpretada como sacrificio: el ritual antropofágico de la venganza. Con relativa seguridad se puede afirmar que éste era practicado en especial por los grupos tupi-guaraní de la costa hasta las primeras décadas de la conquista europea.

Un enemigo era capturado con tal propósito, y era alguien que a su vez había sacrificado a parientes de sus capturadores. La víctima era objeto de la estima de sus "anfitriones" y en algunos casos era honrado con una esposa. En el día de sacrificio era adornado y presentado a su verdugo, que mantenía con él un diálogo ritual. Durante el coloquio se recordaban las venganzas pasadas, se atestiguaba el valor de la víctima y se prometían nuevas venganzas. Terminado el diálogo se procedía al sacrificio de la víctima y al banquete antropofágico, en el cual participaba toda la aldea, menos el verdugo. Este, luego de cumplir su papel, iniciaba un período de retiro, al final del cual pasaba por un ritual de nueva nominación. Luego volvía a convivir con la comunidad con un nombre adicional, con todas las implicaciones que la recepción del nombre significaba en los grupos tupi-guaraní. Pero mientras él era "nuevamente nombrado", su víctima se convertía en un "sin nombre". La comunidad que lo sacrificara lo había expropiado.¹⁴⁹

Este rito dejó de ser practicado pocas décadas después del inicio de la conquista espiritual, en el siglo XVI, y con su desaparición parece haber eliminado las posibilidades de que los indígenas imaginaran que alguien se había sacrificado para dar nombre a otros, o sea, la salvación mediante un redentor.

Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro, en sus análisis del rito de venganza, interpretan esta práctica como una forma en que la víctima alcance una tierra escatológica sin males y el verdugo la inmortalidad. La ceremonia impregnaba el destino escatológico y la realización terrena de los individuos.¹⁵⁰ La compensación para el sacrificado consistía en mantener abierta la puerta para el más allá; para el verdugo significaba su reconocimiento como héroe social, persona ejemplar de el grupo, habilitada para “saldar” las cuentas, aunque temporalmente, con su enemigo.¹⁵¹

La teología que interpreta la muerte de Jesús como un acto sustitutivo a favor de la humanidad parece hacer parte de la lógica de la venganza. “El salario del pecado es la muerte”, leemos en Rm 3.23. La diferencia estaría en el hecho de que el ritual indígena saldaba tan sólo ritualmente la “deuda”, no la borraba verdadera y definitivamente; al contrario, la confirmaba.¹⁵² Ya el sacrificio de Jesús pretende ser la postrera venganza propiciada *pro nobis*. Al sacrificar a su propio hijo, Dios quiso convertir la religión de la venganza (*gô'el haddâm*) en religión del perdón. Pero la absoluta ausencia de esta concepción entre los indígenas sugiere que, para los guaraní, así como para los tupinambá, la religión del perdón se opone a la religión de la venganza.¹⁵³ Es como si al ser erradicada del comportamiento de los guaraní la venganza llevara consigo la posibilidad de imaginar a Dios como a alguien que decidió vengar, en su hijo, la deuda de la humanidad. Es la imposibilidad de que ellos imaginen a un Salvador como a alguien que, con su muerte, puso a disposición de los demás las virtudes redentoras (su nombre) que lo distinguen de los otros humanos.

Los numerosos grupos tupi-guaraní de la costa desaparecieron, víctimas de las guerras de conquista. A los descendientes de los que huyeron hacia el interior de las selvas subtropicales y de los que allá vivían y consiguieron librarse de las sucesivas invasiones, debemos las informaciones etnográficas expuestas en este libro. Los que no sucumbieron a la voracidad avasalladora de los conquistadores confrontan hoy la propia religión que los “evangelizó” con mensajes de paz e intentan,

con la perseverancia de un místico, alcanzar la perfección humana, si no en el ámbito de la “tierra sin males”, en el ámbito de la “palabra sin mal”.

5.6.2 Jesús resucitado y nuestros hermanos

La reflexión guaraní, mientras cuestiona la vertiente cristológica que considera a Jesús resucitado como la realización de la gloria que aguarda a los seres humanos, se sintoniza con ésta en algunos aspectos. Así, como Jesús resucitado, los hijos victoriosos del mito guaraní prefiguran el destino de la humanidad. Es como si toda la experiencia humana se realizara anticipadamente en estos personajes. La antropología trascendental supuesta en esta perspectiva salvífica repercute en la doctrina cristiana de la encarnación y la gracia.

5.6.2.1 La encarnación y la redención

La teología cristiana tradicional presenta a Jesús como la encarnación de la Palabra de Dios. Ya la cristología de los pensadores medievales, de la cual Leonardo Boff considera a Juan Duns Scoto como su principal representante, tiene como tesis fundamental el hecho de que la encarnación de Jesús

significa la realización exhaustiva y total de una posibilidad que Dios colocó para la creación dentro de la existencia humana [...]. El hombre puede, por amor, abrirse de tal modo a Dios y a los otros, que llega a vaciarse totalmente de sí mismo y a obtener la plenitud en la misma proporción, por la realidad de los otros y de Dios. Ahora bien: eso se dio exactamente con Jesucristo. Nosotros, hermanos de Jesús, hemos recibido de Dios y de él el mismo desafío: de abrirnos más y más a todo y a todos, para poder estar, a semejanza de Cristo, repletos de la comunicación divina y humana.¹⁵⁴

En otras palabras, es por la encarnación de Jesucristo que nosotros llegaremos a saber quienes somos de hecho y a qué estamos destinados. La encarnación es la plenitud de la manifestación divina en el ser humano. Dios se manifestó absoluta y exhaustivamente en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, en la peregrinación de los héroes culturales de los guaraní y en los personajes ejemplares de otros

pueblos. Estos epónimos señalan, para nosotros, nuestro destino común: la plenitud.

Los guaraní piensan que todos y cada uno de los seres humanos son palabra soñada por Dios. El fundamento de cada persona, su unidad vital, es la palabra. Todos son portadores de virtudes salvadoras. Para los teólogos de proceso, hay un “diseño inicial” al cual todos los seres están destinados, sin que su propia subjetividad sea perjudicada. La Naturaleza Primordial de Dios es la proveedora de esta cualidad, que es la mejor opción potencial para los seres. Dios intenta hacer que cada ocasión de la vida sea aprovechada por las personas de la mejor manera posible para la realización y el desarrollo del impulso inicial que ellas contienen; la autorrealización final de esta iniciativa, sin embargo, no está en sus manos.¹⁵⁵ De una manera semejante, para los guaraní, cada palabra es como el hálito divino que infunde la vida. Mediante esta palabra, el ser humano está constituido de la misma naturaleza que la divinidad. Es como si cada persona fuera una centella divina. La salvación o la restauración de la palabra es, en esta lógica, la restauración y la realización de los atributos divinos en los seres humanos; es realizar al máximo las posibilidades de la existencia.

No solamente los seres humanos, sino todos los demás aspiran a alcanzar la plenitud para la cual están destinados. Siendo la palabra la naturaleza primordial que constituye los seres,¹⁵⁶ en ellos existe un ansia universal para la plenitud y ésta es la dinámica intrínseca de la vida, según los guaraní. En este sentido, como ya fue indicado en el cuarto capítulo, reta a las teologías de nuestro tiempo para que reconsideren la dimensión cosmológica de la soteriología.

Como es sabido, bajo la influencia del platonismo, por muchos siglos la iglesia sintió repugnancia por la materia. En los siglos XVII y XVIII la revolución científica terminó de secularizar la naturaleza. Se declaró que ésta era sin vida y sin alma. Se llegó a la conclusión de que, definitivamente, el poder divino no interfería en ella. Así, ligado a esta concepción que coloca al ser humano “sobre” o “en el centro” de la creación y no “con” o “en la” creación, el cristianismo llegó a ser portador de una soteriología interesada exclusivamente en los seres humanos, y principalmente en el “alma” de los seres humanos. Pesa sobre la tradición judeo-cristiana la acusación de ser, por lo menos, responsable de una actitud que prevalece en el Occidente respecto a la naturaleza. Una teología por demás centrada en el *homo perditus et deus sal-*

vator “acabó enfatizando la relación con Dios a costa de una visión más incisiva de la naturaleza, inclusive de la naturaleza humana. El propio ser humano fue privado de cuerpo”.¹⁵⁷

El cristianismo hoy enfrenta la profecía de que, sin la resurrección de la naturaleza, no habrá vida en el mundo venidero,¹⁵⁸ ya que no existe redención personal sin la redención de la naturaleza humana y de la naturaleza de la tierra con la cual las personas están ligadas inseparablemente, porque conviven en ella y con ella. El eslabón entre la redención experimentada personalmente en la fe y la redención de toda la creación es la corporalidad de los seres humanos.¹⁵⁹

5.6.2.2 Los límites del heroísmo

Dejarse desafiar por el heroísmo de los Hermanos es una tarea cada vez más difícil de realizar. En esta situación crítica, el “optimismo” con que, aparentemente, los guaraní asumen su propia redención los afectó, no pocas veces, con una obsesión que les invadió y que en momentos de crisis, los llevó a la alienación compulsiva de este mundo, como se muestra en los ejemplos que siguen.

Nimuendaju, al inicio de este siglo, se refirió varias veces a los apapokuva como una tribu dominada por una “melancolía profunda”, un “pesimismo inconsolable”, un “desaliento senil”, una “elegíaca apatía” que encontró, en la huída para el más allá, el único camino de la salvación.¹⁶⁰ La expresión más drástica de esta visión del mundo es descrita por el autor con la locución *mba’e megua*, “infortunio, desgracia”. Las palabras del líder espiritual *Roryguy*, informante del inicio del siglo XX, ilustran la influencia de este desaliento en el comportamiento del grupo: “Cuando pienso en el *mba’e megua*, hijo mío, lo que yo quería era abandonarlo todo, tirar hasta mi ropa, tomar solamente mi maraca, y cantar, cantar, cantar”.¹⁶¹

Egon Schaden verificó, en los años cuarenta, entre los guaraní del Mato Grosso do Sul, que el resultado negativo de las ceremonias religiosas muchas veces ocasionaban una depresión psíquica general, una manía de persecución, la huída y, en algunos casos, tanatología y suicidio.¹⁶² Es interesante observar que pocos años después del paso de Schaden por el entonces Mato Grosso hubo varios suicidios en las familias de los más fervorosos rezadores que incentivaban a su grupo, con ritos especiales, a obtener la *aguyje*, “plenitud”, para librarse así de

la invasión de los extraños y de la tristeza de ver sus tierras lotizadas y sus familias recluidas en reservas.

Entre los mbyá del litoral, los intentos mal logrados de cruzar el mar son relatados por las generaciones más jóvenes con cierto humor.¹⁶³ Según lo relata Maria Inés Ladeira, hace unas décadas, después de muchas oraciones en la orilla del mar, un dirigente espiritual entrevió sobre las aguas un medio de transporte en forma de un banquito ritual, que él pensó era enviado por Nuestro Padre para transportarlo al otro lado del océano. Para abreviar la espera se tiró al mar y hubiera muerto ahogado si no le hubiese prestado socorro un pescador.¹⁶⁴

Relatos menos graciosos, sin embargo, describen la decepción de los indígenas en la orilla del mar. Días de ayuno, oración y danza no dieron como resultado un arrebato a la tierra que queda al otro lado del mar. Los guaraní vencieron todas las pruebas hasta llegar al mar, pero el mar mismo representaba entonces el límite de su sueño.

Entre los kaiová de Brasil y los paĩ-tavyterã de Paraguay son alarmantes las cifras de suicidios,¹⁶⁵ las que hoy nos colocan frente a frente con el lado trágico de la teología y la historia del grupo. ¿No se les presentaría la muerte a los indígenas – en muchos casos desterrados o sin autonomía en las tierras que ocupan – como el único camino para entrar en contacto con la divinidad y alcanzar la vida perfecta y buena que buscan? Los indígenas que se suicidaron o intentaron suicidarse son, en su mayoría, adolescentes. Enfrentar el desafío de ser fiel a la cultura tradicional y alcanzar la perfección llegó a ser una carga insoporrible para ellos, en el ambiente caótico y lleno de rupturas en que viven.¹⁶⁶

En el ámbito físico son aproximadamente 9,000 indígenas, de tres grupos distintos, los que viven en un área de 3,500 hectáreas. La aldea está situada a cuatro kilómetros del centro de la ciudad de Dourados y en ella hay cinco escuelas, puestos de salud y un gran hospital. Por ella cruzan carreteras públicas, por donde circulan diariamente carros, camiones y omnibuses para las más diversas direcciones. En ella es continua la presencia de arrendatarios de tierras, misioneros, funcionarios no indígenas, visitantes, vendedores ambulantes, etc.. En el ámbito espiritual, hay una gran base misionera interdenominacional llamada “Misión Caiuá” y las iglesias “Dios es amor”, “Dios es Verdad”, “Casa de la Bendición”, “Cuadrangular”, “Tabernáculo de Jesús”, “Evangélica Be-

tel”, “Evangélica Presbiteriana” y otras. Muchas de éstas tienen varios locales de culto dentro y fuera del área.

En el ámbito económico, además de superpoblada, buena parte del área kaiová es arrendada por los indios Terena. Muchos indígenas abandonaron el cultivo tradicional y empezaron a vivir de trabajos temporales en las tierras cercanas, lo cual contribuyó para la disgregación de las familias, el aumento del alcoholismo y de la mendicidad, la fragmentación del pensamiento colectivo y el distanciamiento de las prácticas religiosas. En lo psicológico, la fidelidad de los indígenas, especialmente de las nuevas generaciones, es disputada por el sector conservador – detector del saber tradicional – y por los actores sociales que representan nuevos valores.

En este contexto, “los adolescentes, reducidos a sí mismos asumen una condición de riesgo”.¹⁶⁷ Ellos se encuentran solos y desafiados a ser virtuosos hasta la perfección, a restablecer la unidad con el Ser Creador. Es probable que la muerte¹⁶⁸ sea, en este contexto, el único camino posible para la libertad y el reencuentro con “Nuestro Padre” y “Nuestra Madre”.

Frente a esta situación, la teología de la justificación por la gracia diría: “Aquel que cuida de sí mismo e intenta medir su relación con Dios a través de sus propias conquistas, aumenta aún más su alineación y ansiedad de culpa y desesperación”.¹⁶⁹ Pero los indígenas no tienen miedo de la muerte. Ésta, como el gran mar, se les presenta como el límite que, transpuesto, les abrirá el entendimiento para la vida perfecta y plena. Es conocido el comportamiento de los chamanes guaraní que buscan y aceptan la muerte para vivir con mayor perfección.¹⁷⁰

Aunque trágica, esta muerte es una forma de vencer los obstáculos de la existencia y llegar a la morada de “Nuestro Padre”. Es el desenlace de una historia que exigió de los indígenas una resistencia exacerbada. Según Maria Aparecida da Costa Pereira, psicóloga que investigó el suicidio en la aldea de Dourados de 1986 a 1992, el modo de ser regido por el arquetipo *kirirĩ*¹⁷¹ induce a los indígenas a tener actitudes de “silencio” incluso cuando la situación exige el “grito”. Para esta autora, en este silencio se transfigura la rebelión actual de los guaraní en el Mato Grosso do Sul y los suicidios consumados y frustrados “no significan una renuncia a la vida, sino una lucha silenciosa por la vida y para la vida”.¹⁷² De todos modos, esta trágica forma de buscar la restitución del decir no se convertirá en “más vida” para los guaraní, si ellos

no tuviesen la oportunidad de reconstruir social y ecológicamente modelos de producción y consumo, de restauración y recreación que sean adecuados a su modo de ser y den sentido a su existencia.

Notas

- 1 Melià, 1992, p. 279-280.
- 2 *Oñemboapyka*. Literalmente la frase indica que el/ella (o) proporciona (mbo) un asiento (apyka) para sí (ñe).
- 3 *Ayvu, ñe'ẽ*.
- 4 Cadogan, 1950b, p. 88.
- 5 Cadogan, 1959, p. 19.
- 6 Más información sobre este ritual en el capítulo VI.
- 7 Obsérvese la relación de este acto con la oración "*oñemboapyka*" que significa "nacer". Ver nota 6.
- 8 *Asykue, ãngue*. Las terminaciones *-kue* y *ngue* indican pasado. *Asy* es sufrimiento y *ãng* palabra, alma, sombra. *Asykue* dice, por tanto, la consecuencia de la acción del alma animal y *ãngue* su procedencia: Las palabras – almas de difuntos que degeneraron a la animalidad por no haber alcanzado la buena ciencia.
- 9 Conviene recordar el papel de este animal en el primer ciclo mítico de los guaraní. Es el jaguar o la onza quién desvía a Nuestra Madre de su objetivo de reencontrarse con Nuestro Padre y hace de ella la primera víctima de la muerte.
- 10 Fohrer, 1982, p. 277.
- 11 Fohrer, 1982, p. 285.
- 12 Ruiz de Montoya, 1987c, f. 40. El registro de las consonantes *b, m, r*, al final de las palabras se refiere a la pronunciación característica de las leguas tupi-guaraní habladas desde Río de Janeiro hasta Paraíba, en el siglo XVI. Montoya registró rara vez estas consonantes pues en las lenguas habladas al sur de Río de Janeiro estos sonidos al final de las palabras ya estaban en desuso (Rodríguez, 1997, p. 371-400).
- 13 *Angaipa vypy* o *angaipasykue angaipa tuvicha, angaipa mirĩ, angaipa rapo* y *kuña ña rehe angaipa*, respectivamente.
- 14 Curiosamente, lo que era verdaderamente, *ete* e indígena *ava*, empezó a significar abominable. Cf. *angaipa avaete* (Ruiz de Montoya, 1876al, p. 129).
- 15 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 209.
- 16 Soy de esa opinión porque sería raro que los indígenas consideraran un mal la cohabitación de un hombre y una mujer, al punto de llamar a una virgen *kuña marãne'ỹ*, mujer sin mácula. La traducción de esta expresión en un plan más neutro tendría sólo que constatar la virginidad, no juzgarla. El propio Ruiz de Montoya así lo hace al traducir con "suelo intacto, que no ha sido edificado" la expresión *yvy marãne'ỹ* sin sugerir con eso que la tierra labrada y sembrada sea mala.
- 17 En otras oraciones la mujer menstruante aparece como sucia y peligrosa; la que

- está embarazada, la que está sometida a un solo marido, es la que es casta y piadosa. Conviene recordar sobre todo que la imagen terrenal de la mujer fue compensada con la imagen celestial de la virtuosa María. Ella es el ser inmaculado, sin mancha ni pecado, *kuña marâne'ỹ*, y el misionero se sirve de esta condición de no pecado para destacar al pecado. No podemos olvidar que la mujer idealizada, María, fue el prototipo de la humanidad redimida en la retórica misionera, pero eso no libró a sus congéneres de la condición de "hijas de Eva" (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 107).
- 18 *Kuimba'e*.
 19 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 107.
 20 Ruiz de Montoya, 1876all, p. 8.
 21 Ruiz de Montoya, 1876all, p. 8.
 22 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 107. Para un análisis más completo sugiero consultar mis artículos: "La construcción del "ser varón" y el "ser mujer" durante la conquista espiritual": un aporte lingüístico. *Mandrágora 07, História, gênero e religião*. São Bernardo do Campo: UMESP, Núcleo de Estudos Teológicos de la Mujer en Latinoamérica, 20001/2002, p. 30-36, y "Expresiones del erotismo y la sexualidad guaraní". En: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 31 (1/2), 1996, p. 221-250).
- 23 Rm 7.13-25, Gl 5.16-26.
 24 *Ijarakuai'ỹ* significa literalmente "sin (*e'ỹ*) conocimiento (*Kuaa*) de su (*i*) tiempo-espacio (*ára*)". La otra posibilidad de composición etimológica es "no (*e'ẽ*) ser (*i*) dueño (*jára*) de conocimiento (*kuaa*)"; o sea, "no tener dominio sobre sí mismo".
- 25 Cadogan, 1992, p.27. En la metempsicosis, dejarse dominar por la irracionalidad de los seres inferiores puede representar, como la serpiente del Génesis bíblico y de otros mitos del Antiguo Oriente, las tendencias dinámicas destructoras en la naturaleza humana.
- 26 Gn 3, 5.
 27 Gn 3. 22-3a.
 28 Pv. 8,22-30; 22. 17-23,34.
 29 Cadogan, 1992, p.103-105.
 30 Cadogan, 1992, p. 154-155.
 31 El diluvio que sobreviene inmediatamente después de la transgresión sugiere una idea de castigo en la evaluación que los mbyá hacen de esta catástrofe.
 32 Cadogan, 1992, p. 96-97.
 33 Cadogan, 1992, p. 232-237.
 34 Martínez, 1991, p. 63.
 35 Clastres, P., 1990, p. 46.
 36 "Uno" es el término a través del cual Pierre Clastres se refiere a la unidad divino-humano que caracteriza la primera creación en la cosmogonía mbyá-guaraní.
 37 Clastres P., 1990, p. 46-47, 57.
 38 Tillich, 1984, p. 282-283.
 39 Tillich, 1984, p. 282.

- 40 Douglas III, 1079, p. 1235.
- 41 Fohrer, 1982, p. 281.
- 42 Fohrer, 1982, p. 282.
- 43 Cadogan, 1959, p. 91.
- 44 “El Gran Hablar”, una metáfora que hace referencia a “Nuestro Padre”. La expresión se refiere también al trueno.
- 45 Perasso, 1986, p. 44-45.
- 46 Melià & Grünberg, 1976, p. 235.
- 47 Cf. Nimuendaju, 1987; Melià & Grünberg, 1976; Chamorro, 1995.
- 48 Chamorro, 1995, p. 95-96.
- 49 Gn 4; Ex 7-11; Gn 20.
- 50 Melià & Grünberg, 1976, p. 230.
- 51 Chase-Sardi, 1992, p. 81.
- 52 Cadogan, 1959, p. 91.
- 53 En la historia de la organización social de los grupos tupi-guaraní, se considera que la época de la llegada de los conquistadores europeos coexistió con el surgimiento de nuevos líderes que, en algunas regiones, lograron gran reconocimiento y poder.
- 54 Schwantes, 1989, p. 61.
- 55 Viveiros de Castro, 1986, p. 641-642.
- 56 *Mbochy ñande moarandu, ñande chy kã gepeve jaropochy* (Cadogan, 1992, p. 68-69).
- 57 *Mba’e Pochy* (Cadogan, 1992, p. 71).
- 58 *Ñandejára kuérargui opoigui oñenbay, ojejuv, oñemyrõ.*
- 59 *Okakuaa rei.*
- 60 *Narã, mo-irã, oyi-mirã.*
- 61 Viveiros de Castro, 1968, p. 476-478.
- 62 La complejidad de este fenómeno y de su contexto se verá la final de este capítulo.
- 63 *Anikatu pende vera tata peteĩteĩ.*
- 64 *Ñande ñombory paveme.*
- 65 *Ani teko poraivi penopuã ojoupekuéry.*
- 66 *Aipova’e jeko Tupã ñemongeera* (Melià & Grünberg, 1976, p. 272-273).
- 67 Melià & Grünberg, 1976, p. 277.
- 68 *Mborahéimante omboro’y teko pochy* (Chamorro, 1995, p. 115).
- 69 Melià & Grünberg, 1976, p. 235.
- 70 *Mbae’kuua*, la Sabiduría. En algunos relatos se habla de este personaje como *Papa Réi* y no como *Mbae’kuua*.
- 71 Ruether, 1993b, p. 141.
- 72 Viveiros de Castro, 1999, p. 41.
- 73 Melià & Grünberg, 1976, p. 255.
- 74 Término usado en Mato Grosso do Sul para describir la acción de transportar como basura a los indígenas de un área en litigio a otro lugar, donde ellos tiene que agregarse a la población local.
- 75 Melià, 1991, p. 96.

- 76 *Ohópe yvápene* (Bolaños, 1931, p. 62).
 77 *Aña retāmengatu ohhóne* (Bolaños, 1931, p. 62).
 78 *Amondo che anga yvápe* (Ruiz de Montoya, 1876b, p. 185).
 79 *Tupã ñande pysyrôhára ñanga* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 292).
 80 *Tupã ñande pysyrô guguýpype* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 292).
 81 *Tupã ñande pysyrôgui angaipavija ñepysyrô, nipohangy* (Ruiz de Montoya, 1876c f. 292).
 82 *Iñangaipáva'e ñepysyrôhára* (Ruiz de Montoya, 1876b, p. 309-313).
 83 Cortesão IV, 1970, p. 96.
 84 Borges, 1987, p. 177.
 85 Ruiz de Montoya, 1985, p. 19-20.
 86 Bolaños, 1931, p. 49.
 87 Verifiquese en el ejemplo citado anteriormente la flexión verbal de la primera persona del plural, *cha*. Se trata de una de las formas del “nosotros inclusivo”, o sea, un “nosotros” que incluye la segunda persona.
 88 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 105. No sólo en el ámbito de lo humano, sino también en el de las plantas y de las cosas el término *kuimba'e* (varón) es usado por el jesuita para expresar cualidades positivas. Así, una planta, una madera o una sogá se hacen varones (masculinos) (*oñemokuimba'e*) cuando son fuertes y áptas para el trabajo
 89 *Añemboavaete'og*.
 90 *Ajepoyhu'og, ajepouhu poi* (Ruiz de Montoya, 1876all, p. 157).
 91 *Jeape kuavo, jeeko apeng'og* (Ruiz de Montoya, 1876all, p. 101).
 92 *Ahekoviārō che reko* (Ruiz de Montoya, 1876all, p. 102).
 93 *Ahapo'og che reko aikue ymāguaréra* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 143).
 94 *Ajeeko pochy ekuavog* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 153).
 95 *Amboeko ekuavog* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 255).
 96 *Ambopaje'og* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 261).
 97 *Amboypy teko pyahu, teko pyahu amoĩ teko ramō* (Ruiz de Montoya, 1876al, p. 369).
 98 *Atekove'e, aheko moingo* (Ruiz de Montoya, 1876al, p. 369).
 99 *Amoĩngatu che reko* (Ruiz de Montoya, 1876al, p. 119).
 100 *Amboekuavog imomarāngatúvo* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 153).
 101 *Sy kue* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 115).
 102 *Ajepokuaaai'og* (Ruiz de Montoya, 1876all, p. 135).
 103 *Ajeeko ekuavog* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 255).
 104 *Che reko angaipáva aipeĩ hejávō* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 268).
 105 *Mba' e kuaa che hu katu* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 159).
 106 Ruiz de Montoya, 1991, p. 156.
 107 *Nache pysimboi ahẽ che rekokuérāgui* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 291).
 108 Furlong, 1953, p. 130.
 109 *Karuru, teko mbegue, ate'y*.
 110 *Anemopy'a ekoteve nde reko mbegue* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 285).
 111 *So'o rehe ereje'ekoa* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 8).
 112 *So'o reko eremonde, ava reko mbóvo* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 8).

- 113 La comparación de los indígenas con animales es muy frecuente en las Américas. El dominico Tomás Ortiz escribe al Consejo de Indias sobre los Aztecas: "Cuanto más envejecen, peores son. A los diez o doce años, pensamos que tendrán algo de civilizado, alguna virtud, pero más tarde se convierten en verdaderas bestias brutas. Así puedo afirmar que Dios nunca creó a ninguna raza más llena de vicios y bestialidad sin mezcla alguna de bondad y cultura" (Ap. Todorov, 1983, p. 148).
- 114 Del Techo IV, 1897, p. 72.
- 115 *Ajeeko poch y ekuavog* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 153).
- 116 *Aity che reko poch y* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 180).
- 117 Clastres P., 1990, p. 57-58.
- 118 Cadogan, 1959, p. 105.
- 119 Cadogan, 1959, p. 92.
- 120 Conviene registrar que en las comunidades guaraní hay una relativa estabilidad en las relaciones familiares y que los casos de "infidelidad" son asimilados por la comunidad sin causar conflictos a los involucrados.
- 121 Cadogan, 1992, p. 166,172.
- 122 Cadogan, 1992, p. 154-155.
- 123 Cadogan, 1959, p. 92.
- 124 Cadogan, 1992, p. 163.
- 125 Cadogan, 1992, p. 164-167.
- 126 Melià, 1991, p. 105.
- 127 Viveiros de Castro, 1986, p. 628.
- 128 Rm 11, 12.
- 129 Ef 1.23.
- 130 La salvación esperada por los kaiová incluye a todos aquellos que permanecieron fieles a sus propios sistemas. Según Paulito Aquino, creyentes, brasileños y paraguayos serán salvos y buscados en sus iglesias. Los kaiová serán buscados por un tocador de *mbaraka* que los conducirá por el camino que está oculto atrás de la cruz. "El arrancará la cruz y entonces se revelará el camino perfecto, por el cual iremos a caminar hasta llegar a un lugar donde hay una casa de oración para nosotros".
- 131 *Oñoñe'ẽ emboro'y*.
- 132 *Embohory yvy*.
- 133 Melià, 1989, p. 346.
- 134 Cf. Chamorro, 1995, p. 51
- 135 Garlet, 1997, p. 55
- 136 Garlet & Assis, 1999, p. 10.
- 137 Melià, 1989, p.347
- 138 Melia & Grünberg, 1976, p. 234.
- 139 Nimuendaju, 1987, p. 71
- 140 Se trata de agricultores y agricultoras asentados/as por el entonces Presidente de Brasil, Getúlio Vargas, en el actual Estado de Mato Grosso do Sul.
- 141 Cadogan, 1959, p. 92.
- 142 Melià, 1991, p. 69-79.

- 143 Cadogan, 1992, p. 97-99.
- 144 Kretschmar, 1991, p. 268.
- 145 Mc 10.45.
- 146 Jenni & Westermann I, 1978 col. 554.
- 147 Hb 9.12b.
- 148 1Co 15.3.
- 149 La mejor documentación al respecto se refiere a los tupi- guaraní del litoral. Consultar a Anchieta 1988, p. 55s; Cardim, 1980, p. 95s; Abbeville, 1975, p. 229s; Thevet, 1978, p. 135s y Staden, 1974, p. 82s.
- 150 Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985, p. 196s.
- 151 Suess, 1999, p. 331-332.
- 152 Fausto, 1992, p. 393.
- 153 Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985, p. 196.
- 154 Boff, 1983, p. 221.
- 155 Cobb & Griffin, 1979, p. 52s.
- 156 También los animales y los árboles tienen alma. Un ejemplo nos es dado en el cuarto capítulo del *Ayvu rapyta*. En él un mbyá-guaraní del Guairá afirma que el *ype* es, entre los árboles de alma indócil, el más feroz y que el cedro es el árbol dócil por excelencia. Éste es el árbol de *Ñamandu* (Cadogan, 1959, p. 90).
- 157 Westhelle, 1994, p. 291.
- 158 Moltmann, 1993, p. 364.
- 159 Moltmann, 1993, p. 378.
- 160 Nimuendaju, 1987, p. 70-71, 129.
- 161 Nimuendaju, 1987, p. 70.
- 162 Schaden, 1974, p. 177.
- 163 Muchos jóvenes nacidos en las aldeas del litoral ya no comparten con los más viejos la obsesión de alcanzar la "tierra sin males" del más allá.
- 164 Ladeira, 1999, p. 97.
- 165 Los índices más elevados son: 1986, en una población de 3,900 kaiová, fueron registrados 16 casos consumados y 20 intentos; en 1990, 19 casos consumados y 31 intentos (Costa Pereira, 1995, p. 45).
- 166 Costa Pereira, 1995, p. 31s.
- 167 Costa Pereira, 1995, p. 49.
- 168 La muerte por ahorcamiento es la forma más común de suicidio practicado entre los kaiová, lo cual no deja de tener su sentido. En la interpretación de los indígenas, se trata del sacrificio de la palabra-alma de origen divino (Costa Pereira, 1995, p. 50).
- 169 Tillich, 1984, p. 381.
- 170 Melià, 1995, p. 154.
- 171 Este término guaraní significa "callado" y "tranquilo". En el ámbito de este trabajo eso significa que la moderación, una de las cualidades supremas aspiradas guaraní, es también su gran tragedia.
- 172 Costa Pereira, 1995, p. 50.

Tercera parte
PARADIGMA RITUAL

*"¡Singular y asombroso el destino de un pueblo
como los Guaraníes!
Marginados y periféricos,
nos obligan a pensar sin fronteras.
Tenidos como parcialidades,
desafían la totalidad del sistema.
Reducidos,
reclaman cada día espacios de libertad sin límites.
Pequeños,
exigen ser pensados a lo grande.*

*Son aquellos primitivos
cuyo centro de gravedad ya está en el futuro.
Minorías,
que están presentes en la mayor parte del mundo"*

(Bartomeu Melià, 1997, p. 50)

Capítulo 6
LITURGIA DE LA PALABRA
Sacramentos de la vida

Como otras religiones llamadas primitivas, la religión de los grupos guaraní no se encuadra en la descripción clásica de esas religiones como fetichista, que cosifica lo sagrado y le rinde culto. Su religión gira en torno a la búsqueda de una “experiencia mística”, donde la palabra no es sólo dicha y escuchada, sino también “vista”. Ella acontece. El canto es la suma esencia de esta palabra. Es la actividad religiosa por excelencia, a través de la cual los guaraní entran en comunicación con las divinidades. Estas, como pudo verse en el capítulo tercero, son sobre todo seres de habla, mejor dicho: su habla es siempre cantada. Inspirados en esta forma de ser de las divinidades, el canto - la palabra ritualizada - sintetiza para los guaraní toda la sacramentalidad de la vida. Su estudio por tanto, es imprescindible para comprender y explicar por escrito la teología de estos grupos. En este capítulo describo y contextualizo algunos rituales, muestro el vínculo que tienen con el tiempo-espacio primordial, con los principales momentos de la vida de los grupos guaraní, hoy y con la religión que los catequizó en el pasado.

6.1 Los ritos guaraní y la experiencia de las reducciones

La misión religiosa en América consistió básicamente en el trasplante en las nuevas tierras de la liturgia de la Iglesia Cristiana Occidental y sus sacramentos. Como la palabra ritualizada se constituyó en un lenguaje extremadamente sensible, tanto para los Jesuitas como para los guaraní, es bastante plausible que los relatos que transcribo a continuación no sean experiencias aisladas, sino algo que marcó lo cotidiano de los misioneros y de los indígenas involucrados.

6.1.1 La música

Según la descripción de Charlevoix, es probable que en algunas situaciones la sintonía inicial entre los guaraní y los jesuitas se haya dado a través de la música.

Los jesuitas, navegando por los ríos, echaron de ver que cuando para explaryse santamente cantaban cánticos espirituales, acudían a oírlos tropas de indios, y parecían tener en ello gusto especial. Aprovecháronse de él para explicarles lo que cantaban; y como si tal melodía hubiera cambiado sus corazones, haciéndoles susceptibles de los afectos que les querían inspirar, no tenían dificultad en persuadirles a que los siguiesen; los hallaban dóciles, y poco a poco hacían entrar en sus ánimos los grandes sentimientos de la religión.¹

Desde el tiempo en que fueron constituidas las reducciones, sabemos que la música fue una de las artes privilegiadas en la región del Paraná, el Uruguay y el Tape. El padre José Manuel Peramás registró que la música de los guaraní era excelente ya que, además de su inclinación natural, los niños y los jóvenes escogidos para este oficio pasaban por un período intenso de aprendizaje. Además recogió el testimonio del jesuita italiano Cayetano Cattaneo, quien, en 1729, halló a un niño guaraní de 12 años que ejecutaba en el órgano las más difíciles partituras de los compositores de Bologna sin un solo error. La música de los guaraní era, según Peramás, devota y solemne, sin cadencias o melodías teatrales que pudieran profanarla o que corrompieran las costumbres. Los guaraní cantaban diariamente durante la misa, acompañados de un órgano y otros instrumentos. Por la tarde entonaban un breve motete al cual respondía todo el pueblo.²

El padre J. Pfotenhauer, a su vez, constató que los indígenas cantaban en guaraní el *benedicte* y el *laudate* y que ejecutaban arias, mote-tes y óperas. La orquesta hacía ensayos de la mejor forma y las incontables voces encajaban tan bien cuanto era posible. Refiriéndose al auge del desarrollo musical en las reducciones, el padre José Cardiel escribió:

Todas las reducciones tienen 30 o 40 músicos. Enseñados desde niños con la mucha continuación salen muy diestros. Yo he atravesado toda Europa y en pocas catedrales he oído músicas mejores que éstas en su conjunto.³

La música en las reducciones jesuitas de los guaraní mereció una mención especial del Papa Benito XIV, en su carta a los obispos del 19 de febrero de 1749:

Tanto se ha extendido el uso del canto armónico o figurado, que aun en las misiones del Paraguay se ve establecido, [...] teniendo aquellos

fieles de América excelente índole y felices dotes naturales, así para la música vocal, como por tañer instrumentos y aprendiendo fácilmente todo lo que pertenece al arte de la música. Tomaron ocasión de esto los misioneros, valiéndose de piadosos y devotos cánticos para reducirlos a la fe de Cristo, de suerte que actualmente casi no hay diferencia alguna entre las misas y las vísperas de nuestros países y las que allí cantan.⁴

En estas experiencias seguramente los guaraní vivieron aún por muchas décadas su palabra tradicional. No podemos olvidar que la música era para ellos fuente de prestigio y dignidad. Como bien lo expresa Melià, “ser músico era ser más”. Era actuar “con” y estar impregnado “de” la virtud salvífica que posee la práctica musical. Así que cabe considerar lo siguiente: “...si en las maracas y en las flautas ya estuvo la voz de Dios, ¿por qué no estaría también en las cajas de los violines, en el seno de las arpas, en el vientre de las campanas?”⁵

6.1.2 Los banquetes y las fiestas

Los misioneros por supuesto se dieron cuenta de los ritos indígenas y registraron algunos de ellos,⁶ no pocas veces bajo el juicio de que eran prácticas salvajes y demoníacas. A propósito de los grupos tupi-guaraní del ámbito de colonización portuguesa, a finales del siglo XVI, el jesuita Fernando Cardim registró importantes datos. Según él, los indígenas tenían días especiales en que hacían fiestas que se caracterizaban por la abundancia de bebida y porque duraban dos o tres días, durante los cuales no comían, solamente bebían. Y para que fuera más festivo, algunos iban cantando de casa en casa, llamando e invitando a quien encontraran para beber. Ellos se organizaban en turnos para que los bailes y la música no parasen, y así bailaban cantando juntos, porque no hacían una cosa sin la otra.⁷

A su vez, el padre Diego de Torres Bollo, en su carta de 1611, refiriéndose a grupos tupi-guaraní localizados en el ámbito de colonización española, describió la celebración de la minga como un impedimento para la cristianización de los indígenas.

Cuando llegaban de alguna caza o pesca y cuando iniciaba el período de hacer siembra, se reunían para beber y emborracharse y terminado el vino en una casa, iban a la casa vecina a hacer lo mismo. Feroces, vestidos con mucho plumaje y pintados con urucum parecían demonios.⁸

Pero las reducciones se establecieron y perduraron por poco más de 150 años, y los indígenas que permanecieron en ellas, así como los que ya nacieron reducidos, no tuvieron en las celebraciones cristianas una compensación, sino una sustitución de sus antiguos ritos. No se puede olvidar que los jesuitas agregaron a la sensibilidad de los indígenas para la palabra cantada y hablada todo un aparato exterior heredado de la tradición espiritual ignaciana y del mundo barroco europeo. Ellos valorizaron los sentidos y las emociones como facultades que, bajo el efecto de los adornos, las imágenes, la música, la danza, la solemnidad y el canto podían hacer entrar en el alma de los indígenas la simpatía por la religión cristiana.

Después de comer los nuestros pensaron que era conveniente atraer más a aquel hombre⁹ por medio de otras solemnidades organizadas en su honra.¹⁰

Eran famosas las festividades en las reducciones. Ya en los primeros años de la actuación jesuítica, en 1617, el padre Cataldino escribió, respecto de la fiesta de inauguración del sacramento en la aldea de Loreto, que había dos tipos diferentes de banquetes, “uno para los españoles que acudían a la fiesta, y otra para los indios”. Este último, según el padre, duraba de una hora hasta el atardecer.¹¹

Las actividades teatrales, los diálogos y las declamaciones fueron documentados a partir de los primeros años de la misión jesuítica tanto en Paraguay como en Brasil. El aprecio que los indígenas sentían por la elocuencia y la buena palabra (*ñe'ëngatu*) tuvo un papel decisivo en el cultivo de esas expresiones artísticas. En el ámbito de la colonización portuguesa son famosas las obras teatrales de José de Anchieta y en Paraguay se destaca el padre Roque González de Santa Cruz por su dedicación a este género de la palabra.

Los coros, las orquestas, los dramas, las procesiones y otras expresiones del arte sagrado europeo hacían de los domingos y de los días sagrados un tiempo dentro del tiempo.¹² Por medio de estas nuevas expresiones artísticas los jesuitas dieron nuevos significados a aspectos tradicionales de la cultura guaraní, elegidos tácticamente para favorecer la implantación física del proyecto misionero y la buena recepción de la vida “política y humana” que se anunciaba.

Así, según lo compilado por Guillermo Furlong,¹³ en ocasiones de los diferentes banquetes que se ofrecían en las casas de los indios

principales, el sacerdote contribuía con una o dos vacas y con canastos de miel y frutas secas, mientras que los indígenas aportaban aves domésticas, frutos de la tierra y bebidas. Se juntaba tanta gente en estas fiestas que se necesitaban de 30 a 40 mesas. Ya en los domingos y las fiestas mayores, según las fuentes de Furlong, los indígenas se reunían para la instrucción del catecismo y para oír el sermón. En el día de la fiesta de San Ignacio se agregaban a las solemnidades juegos populares, ejercicios a caballo, música, arcos triunfales, etc.. Los nuevos líderes espirituales entendían que estas actividades eran “honesto entretenimiento” para los indígenas, con el fin de que la tentación de huir no les venciera, y para que las cosas de Dios fueran para ellos “deleite del alma y del cuerpo”.

Con los banquetes, si consideramos que comenzaban un poco después del medio día y se prolongaban hasta la noche, probablemente se marcaba la conclusión de las celebraciones. Es de suponer que los banquetes fueron más un ejemplo de aprovechamiento en la base cultural de los guaraní porque, incluso en los años difíciles de la implantación de la reducción jesuítica en el Guairá, el banquete hizo parte de las celebraciones. En este sentido, como bien lo destaca María Cristina Serventi, la frase lacónica de Montoya, “hicimos un convite general que es lo que da solemnidad a las fiestas”,¹⁴ no deja de ser por lo menos sugestiva.

6.1.3 El tiempo reducido

En los capítulos anteriores nos referimos al “espacio reducido”. Aquí nos conviene comentar el “tiempo reducido”. La experiencia de las reducciones fue, sin duda, - si no una ruptura, sí una violenta interferencia en la temporalidad indígena. En el caso de las reducciones jesuíticas, esta interferencia consistió en el paso de un “todo tiempo”, libre en la selva a un “tiempo para todo” en el espacio reducido. No podemos olvidar la introducción del reloj en la vida de los indígenas. Al respecto consta lo siguiente en los documentos:

En cada pueblo hay uno o dos relojes de ruedas, unos hechos por los indios, otros comprados en Buenos Aires, por los cuales nos gobernamos en la distribución religiosa.¹⁵

Reducir a los guaraní a un tiempo diferente era tan importante en el proyecto misionero que se llegó a escribir un libro titulado *Del buen uso del tiempo*.¹⁶ Respecto a este libro, Peramás escribe:

Enseña el autor a los indios, punto por punto, cómo pasar el día íntegro, santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, ora camino a la iglesia o asistiendo a la Santa Misa, ora recitando el Santo Rosario o haciendo cualquier otra cosa.¹⁷

Es de pensar que, así como el reloj impuso a los guaraní un nuevo sentido de urgencia cotidiana, el calendario católico también les debe haber alterado la temporalidad tradicional con una serie de días feriados nuevos, a los cuales los indígenas se fueron acostumbrando, pues como es sabido, a los conflictos de las primeras décadas sucedió un período de adaptación de los guaraní a la rutina del nuevo tiempo.

Sin embargo, no hay que olvidar que entre la “sintonía inicial” de jesuitas y guaraní y la monótona unanimidad del período de esplendor de las reducciones jesuíticas, nombradas anteriormente, hubo décadas de conflictos y enfrentamientos liderados por los indígenas que se dieron cuenta que la nueva religión iba a suplantarse su forma de ser tradicional con la imposición de una extraña forma de vivir. Como lo vimos en el capítulo II, frente a esa amenaza los indígenas empezaron a parodiar el culto cristiano y a desautorizar los sacramentos de la nueva religión. Hicieron iglesias y construyeron pulpitos. Imitaron a los sacerdotes en todo: administraban la palabra, bautizaban y daban la comunión a los indígenas que abandonaban la religión cristiana. La reacción de los misioneros, no pocas veces, hizo callar a sus adversarios con una sentencia de muerte.

Tanto la atracción inicial que los ritos cristianos ejercieron sobre los indígenas como la refutación de que fueron objeto posteriormente muestran el poder de movilización que el rito y la palabra tuvieron sobre indígenas y misioneros.

6.2 Los mil rostros de la danza y de la palabra

Hasta el inicio del siglo XX la palabra indígena fue percibida por conquistadores viajeros a veces como “detestable costumbre”,¹⁸ otras como algo “digno de alabanza”. A continuación me dedico a comentar esta última posición.

6.2.1 El testimonio de los conquistadores

Antonio Ruiz de Montoya resalta la palabra de magos y predicadores¹⁹ y registra que *Zaguacari*, por su ingenuidad y elocuencia, llegó a ser temido como Dios.²⁰ En otros capítulos de su *Conquista Espiritual* el jesuita reitera esta misma información:

Mucho se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (tanto estiman su lengua, y con razón, porque es digna de alabanza y de celebrarse entre las de fama), con ella agregan gente y vasallos.²¹

Los jesuitas que actuaron entre los guaraní en el ámbito de la colonización española tenían como parámetro de orientación “de no perder punto en aprender y estudiar la lengua guaraní y ejercitarla con los indios”, no contentándose en conocerla de cualquier forma, “sino con eminencia”. La motivación principal para eso era el hecho de que se creía que hablando la lengua indígena “los sacerdotes se convertirían como uno de ellos (de los guaraní)”.²²

Pero, como sucedió entre los religiosos que trabajaron en México²³, también entre los jesuitas de Paraguay se desarrolló “un verdadero entusiasmo”²⁴ por la lengua guaraní, lo cual para Melià indica que la palabra guaraní también redujo y conquistó a aquellos que querían reducir y conquistar. Uno de los testigos de este entusiasmo dice:

Os confieso que después de haber sido iniciado un tanto en los misterios de esta lengua, quedé sorprendido por encontrar en ella tanta majestad y energía. Cada palabra es una definición exacta que explica lo que se quiere expresar [...] Nunca jamás me habría imaginado que en el centro de la barbarie se hablase una lengua, que según mi sentir, por su nobleza y por su armonía no le va a la zaga a ninguna de aquellas que yo había aprendido en Europa.²⁵

En sus léxicos Ruiz de Montoya registró algunos aspectos de la percepción que los conquistadores tuvieron de la palabra cantada de los guaraní. Él registró con el término *mborahéi* y su variante *porahéi* la música, en sentido genérico. De tal palabra se sirvió para traducir el concepto cristiano de “canto religioso”, como se puede ver en “canción ‘a lo divino’, *mborahéi Tupã reheguára*”²⁶ y en “partitura de canto: *mborahéi kuatia*”²⁷. La música de los indígenas aparece como canción humana, canción sin sentido, *mborahéi ei*,²⁸ canción triste y lamentosa

(probablemente la que se entonaba durante el “saludo lacrimoso”), *mborahéi poriahu* y como canciones atrevidas: *porahéi avaete*, *porahéi sandahe*. Aparece también en las expresiones *añemongo’i*,²⁹ el balbucear, *guahu*, canto entonado en los rituales de borrachera,³⁰ y *ñe’ẽngarai*, canción entonada por las indias.³¹

Entre los instrumentos indígenas mencionados por Ruiz de Montoya figuran los de percusión tipo pandero y tambor, *angu’a*,³² los de viento hechos de caracol, *guatapy*, de cuerno, *mimby* y diversos tipos de maracas, *mbaraka*.³³ Los guaraní creen que el sonido de este último instrumento es la representación de la palabra divina que está en el comienzo de la vida del mundo, una especie de balbuceo original (*ñemongo’i*). El murmullo producido por este instrumento “masculino” - entre los mbyá sustituido actualmente por el violín³⁴ - y por el bastón de ritmo de las mujeres es, según los informantes de León Cadogan, indispensable para ciertos ejercicios espirituales denominados “esfuerzos espirituales acompañados de música” (*kumbijáry pegua mba’e a’ã*)³⁵.

El sacerdote portugués Fernando Cardim y el capuchino que conoció a los Tupi del Maranhão, en los primeros años del siglo XVII, Claude d’Abbeville, describieron los cantos indígenas como melodías entonadas durante las danzas. Eran cantadas por un solo individuo, el chamán, mientras los otros escuchaban, retomando sólo después, en coro, lo que ya fuera cantado.³⁶ Abbeville, a su vez, escribió que cada canto tenía una melodía propia, con un estribillo repetido, en coro y en cadencia, al final de cada estrofa.³⁷ Los cantos contaban las hazañas de los antepasados, imitaban pájaros y culebras, incitaban a la lucha, alababan árboles y relataban mitos como el reencuentro con los abuelos y el diluvio universal.³⁸

Al registrar la costumbre de la “salutación lacrimosa” entre lo Tupi del Maranhão, Yves d’Evreux afirma que los indios “unos tras otros, palabra por palabra, recuerdan a sus padres y abuelos, así como todo lo que sucediera entre ellos a través de los siglos”.³⁹ El mismo ritual entre los guaraní es registrado también por Montoya en sus léxicos “contar casos, contar-cantar” (*aguahu papa*) y “llorar-contar” (*ajaheo papa*).⁴⁰ En su *Conquista Espiritual* él describe el lugar del canto en ese rito de salutación..

Reciben á los huéspedes ó á los que vuelven de viaje con un formado llanto de voces á esta forma. En entrando el huesped en la casa, se sien-

ta, y junto a él el que le recibe. Salen luego las mujeres, y rodeando al huésped, sin haberle hablado palabra, levantan ellas un formado alarido, cuentan en este llanto los deudos del que viene, sus muertes, sus hazañas y hechos que viviendo hicieron, la fortuna buena o mala que le corrió. Los varones cubren el rostro con la mano, mostrando tristeza y llorando juntamente; con palabras bajas van aplaudiendo á las endechas que las mujeres llorando dicen.⁴¹

En el caso de las reducciones guaraní, la admiración de los conquistadores por la lengua indígena se concretó en la adopción del guaraní como lengua oficial de las reducciones. Sin embargo, la constatación de que la misma era vehículo de “detestable costumbre” desencadenó una campaña de erradicación, sustitución y resignificación de una de las expresiones más auténticas de esa lengua: los cantos indígenas. Incluso así, éstas y otras formas de la palabra guaraní sobrevivieron a los años de conquista. Como ya lo mencioné, debemos su redescubrimiento a Kurt Unkel Nimuendaju y a quienes lo sucedieron en el estudio de la etnografía guaraní. Del amplio material disponible hoy se constata que, mientras que la salutación con lágrimas cayó en desuso, el *guahu* y el *mborahéi* son géneros vivos del canto guaraní, junto con el *ñe'engarai*, el *kotyhu* y el *ñembo'e*.

Siguiendo la advertencia de Melià – de que intentar una sistematización de la palabra guaraní es tan difícil como intentar hacer una teología sistematizada del Espíritu, o del *Logos*, en la tradición cristiana⁴² – voy a atenerme a continuación a describir las formas de danza y palabra que tuve oportunidad de conocer entre los indígenas: *ñembo'e*, *mborahéi*, *guahu*, *kotyhu*, *ñe'engarai* o *nemoñe'ẽ* y *xondáro*.

6.2.2 Ñembo'e – la Plegaria

Ñembo'e es pronunciar palabras sagradas, es tornarse palabra sagrada. Por lo común este término es traducido como “plegaria”. En su forma clásica, *ñembo'e* es una especie de mitología condensada en forma de himno letánico. En él los versos de una estrofa son generados partiendo de una oración inicial cuyo sustantivo básico es ampliado y comentado por otras palabras o adjetivado en forma acumulativa,⁴³ como en el canto siguiente, entonado por Lauro.

Itymby ryjúi ryjúi

Nace la espuma, señal de alegría,

Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Jasuka
Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Jasuka ryjúi ryjúi

Chembojegua, chembojegua
Itymby Mba'ekuaa
Chembojegua, chembojegua
Itymby Mba'ekuaa ryjúi ryjúi
Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Jeguaka

Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Jeguaka ryjúi ryjúi

Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Ryapu
Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Ryapu ryjúi ryjúi
Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Ñandua
Chembojegua, chembojegua

Me adorna, me adorna
 Nace *Jasuka*, nuestro origen,
 Me adorna, me adorna
 Nace la espuma, señal de la alegría de
Jasuka
 Me adorna, me adorna
 Nace *Mba'ekuaa*, la Sabiduría,
 Me adorna, me adorna
 Nace la señal de la alegría de la Sabiduría,
 Me adorna, me adorna
 Nace *Jeguaka*, símbolo de la Fecundidad
 masculina,
 Me adorna, me adorna
 Nace la espuma, señal de la alegría
 de *Jeguaka*
 Me adorna, me adorna
 Nace *Tyapu*, el trueno, el habla original,
 Me adorna, me adorna
 Nace la alegría del sonido primordial
 Me adorna, me adorna
 Nace *Ñandua* el adorno de pluma,
 Me adorna, me adorna.

El *jerosy puku* o *ñembo'e puku*, “el largo canto-danza” o “la larga plegaria” es un ejemplo del canto-danza. Su estructura interna, en forma salmódica y letánica, y la osadía poética de sus imágenes hacen de esta forma del decir algo extraordinario. Exige del cantor una memoria especial. Consiste en una sinfonía teológica, en la cual son sintetizados los grandes temas de la religión de los paĩ-tavyterã y de los kaiová. El canto largo transcrito por Samaniego (1968) se desarrolla en 58 estrofas recitadas y danzadas en una especie de marcha ascendente que proporciona a los celebrantes experiencias de encuentro con la palabra. De hecho, es como si durante la caminata ritual los cantores avanzaran, entraran y tomaran lugar en las nuevas tierras y los nuevos cielos designados por el canto, que realiza el acceso místico a la realidad significada.⁴⁴ Cantando y danzando, los paĩ-tavyterã entran a una nueva realidad.⁴⁵

Además del largo “canto-danza” hay otra forma más de rezar entre los kaiová. Consiste en una especie de invocación de carácter indi-

vidual y está relacionada con ceremonias más domésticas de sanidades e intercesiones.

La forma musical del rezo chiripá es muy diferente al de los kaio-vá. Parece más un discurso sin forma métrica fija, y por eso la presentaré con más detalles hablando de *ñe'ëngarai*. Como se puede ver en el habla del chiripá *Tupa Ñevangávy* recogido por Perasso, en esta forma se tematiza insistentemente la cuestión de la identidad, las condiciones existenciales en que el grupo vive y su preocupación cosmológica.

Nosotros danzamos aquí, como nos enseñó *Ñande Ru* (Nuestro Padre). Rezamos para fortalecernos y para que nada malo nos acontezca. Nosotros estamos preocupados porque el mundo se deteriora día tras día. Antiguamente había un tiempo en que todo se cumplía y hoy ya no es así. Eso nos preocupa. Lo que Nuestro Padre nos dejó, nosotros no lo abandonamos.⁴⁶

[...] Antiguamente hubo un cataclismo, para que esto no se repita es que rezamos. [...] Nosotros rezamos por el bien de tantos inocentes que existen en el mundo. Nosotros somos pobres y a causa de nuestras necesidades imploramos a *Ñande Ru* (Nuestro Padre). Nosotros ya somos la última generación, y vivimos, esa es la verdad, en un chiquero. Nuestra tierra es pequeña y nosotros somos muchos, por eso pedimos que nos aumenten un poco la tierra.⁴⁷

6.2.3 *Porahéi* – canción

Los *porahéi* o *mborahéi* son los cantos más melódicos de los kaio-vá. Los cantos masculinos se llaman *avakue mborahéi*, los femeninos se llaman *kuñangue mborahéi* y los que pueden ser cantados por hombres y mujeres reciben el nombre de *jopara*, término que significa “mixto”. Como expresión ritual colectiva siempre es danzada. La descripción de esta danza entre los kaio-vá puede ser acompañada, en las partes siguientes de este trabajo, donde se presentan aspectos de la fiesta del maíz, de la iniciación del niño y de la imposición del nombre.

Entre los mbyá, los *porahéi* son una de las pocas expresiones musicales en que las mujeres no se limitan a repetir las partes finales de las oraciones dichas por los cantores, a murmurar la melodía con la boca cerrada o a vocalizarla en una sílaba.⁴⁸ Las canciones no son tan sólo cantadas, sino también danzadas por las mujeres. Puestas en fila como los varones, tomadas de las manos o con sus bastones de ritmo, ellas

danzan sin soltar el peso de sus cuerpos. Avanzan a los lados y al frente y vuelven a su lugar, marcando con sus pasos todas las pulsaciones.⁴⁹

El *mborahéi* es el género musical de los guaraní que más se aproxima al modelo de la música occidental por la repetición regular de las figuras rítmicas, la extensión de los intervalos, el desarrollo y la conclusión de la melodía. Las siguientes canciones fueron recogidas por mí, en la aldea kaiová de Panambizinho, en 1990.

<i>Mbaraka rupápy ore roju,</i>	Estamos llegando a la casa (cama) de la maraca,
<i>Ore poty rupápy ore roju,</i>	Estamos llegando a la casa de nuestra flor,
<i>Oñe'ẽ rupápy roju</i>	Llegamos al lugar donde descansa su palabra.
<i>Apyka kue, joty</i>	Realmente, ya no es más <i>apyka</i>
<i>Mbaraka kue, joty</i>	Definitivamente, ya no es más <i>mbaraka</i>
<i>Kurusu kue, joty</i>	Realmente, ya no es más <i>kurusu</i>
<i>Apyka kue, joty</i>	Definitivamente, se deshizo el <i>apyka</i> .

Otros ejemplos pueden ser apreciados en el CD lanzado por grupos kaiová de Mato Grosso do Sul en la primavera del 2000. Los títulos de las 11 canciones grabadas son los siguientes: El dueño de la vara insigne me hace danzar, Danza muy bien, Llegamos al lugar de los niños, Los niños llegan de nuevo, Ven a hacerme danzar, Llegamos al lugar del asiento ritual, He aquí los niños que contaron nuestra historia, Yo también voy, Escucha su danza, Adornemos a los niños, *Marakanã* me hace danzar.

En cuanto a los grupos chiripá, Perasso clasifica los cantos según su movimiento. El cultivo del maíz, de la batata y de la caña de azúcar forman parte del conjunto caracterizado por la danza lenta, *jiroky mbe-guengatu*. El *jiroky hatã* (danza rápida) fortalece la forma de ser religioso, *teko marãngatu mombaretea*, y constituye el medio para ahuyentar a los espíritus nocivos, portadores de enfermedades y de las plagas de los cultivos.⁵⁰ Perasso presenta en su obra citada algunos ejemplos de esta forma de decir entre los chiripá.

Los grupos mbyá son conocidos sobre todo por sus plegarias, sus elaborados discursos, sus relatos míticos y últimamente también por sus canciones. En 1999 cuatro comunidades de este grupo situados en los estados de São Paulo y Rio de Janeiro, produjeron un CD con el apoyo del poder público y del personal técnico del sector privado. En

este disco, *Memória Viva Guarani*, los mbyá presentan canciones del tipo *porahéi* o *mborahéi*, o sea, una melodía instrumental y vocal. Después de una introducción al son de violines, acompañados por guitarras, maracas, bastones de ritmo y tambores, un coro de indígenas entona y repite varias veces un pequeño texto - tan sólo un estribillo.

Aunque algunos líderes más tradicionales del Rio Grande do Sul y del Paraná, que critican esta iniciativa, digan que estos cantos son artificiales y que fueron compuestos tan sólo para saciar la curiosidad de los “blancos”, ellos son testimonios de la ansiedad religiosa mbyá. Cinco de los 15 cantos de este CD tematizan la búsqueda de la “tierra sin males”, otros describen la tierra, exaltan e incentivan el valor de las divinidades, sus sabiduría, su luz. A continuación la letra de los cantos 6 y 7 de dicho disco, con algunas modificaciones en la traducción.

Ñamandu

Ñamandu jogueru

Ñande Ru tenonde omaẽ

Ñande Sy tenonde ñande re omaẽ

El Sol

El sol trae consigo su sabiduría y su luz

Nuestro Padre Primero mira por nosotros

Nuestra Madre Primera mira por nosotros.

Mamõ tetãgui reju

Mamã tetãgui reju

Tetã ovy rajy'i

Eike (e)re chévy

Eike (e)re ndévy

¿De dónde procedes?

¿De cuál lugar sagrado procedes?

Hija querida del país azul

Di “entra” para mí

Di “entra” para ti.

Estas canciones fueron presentadas por el coro que las grabó también en algunos eventos públicos, aparentemente con una coreografía “moderna” ensayada para la ocasión. Grupos de la misma etnia de otros estados brasileños se esfuerzan desde entonces en el aprendizaje y desarrollo de este género musical, con la expectativa de grabarlo también y presentarlo a la sociedad circundante. Significativamente, el 22 de abril del 2000, cuando muchos conmemoraban los 500 años de la conquista europea de Brasil, el Coro mbyá-guaraní “Renacer del Sol”, con 16 canciones y el apoyo de la Unisul del Campus de Tubarão, grabó un CD titulado “Cantos Sagrados (sin males)”.

6.2.4 Ñe'ẽngarai, ñemoñe'ẽ – relato, discurso

Esta forma de la palabra no se observa en las grandes fiestas religiosas de los kaiová de Brasil. Aparece, eso sí, en las asambleas del grupo, aunque en forma más informal. Entre los chiripá ya fue referido una especie de discurso declamado, que me gustaría describir.

Este discurso es iniciado por el chamán que, con su maraca, va pronunciando las palabras delante de una hilera de cantores y cantoras que tocan sus instrumentos mientras vocalizan, en base de una “e” o una “a” aspirada, una melodía en intervalos descendientes: *he e e e e he – he e e e e he – he e e – he e e- he he he he*. Este estribillo funciona como introducción al discurso, como interludio y como final de la plegaria. El coro, de pie, sin danzar, continua su canto mientras el líder va declamando. A una señal de él el canto puede variar en intensidad y textura. Durante su rezo el chamán dirige la palabra a una persona. Muchas veces llora mientras declama su canto. Es probable que en sus lamentos él rememore la antigua salutación con lágrimas, si tomamos en cuenta que el rezo muchas veces es también llamado *guau* o *guahu* (llanto, lamento) entre los ñandeva. Cabe recordar que Ruiz de Montoya⁵¹ registró como *mborahéi poriahu* una forma de “canto triste” que relataba algunos acontecimientos. Queda la duda si “triste” se refería a la forma del canto, al relato o a las lágrimas vertidas ritualmente mientras el canto-relato era entonado.

Conviene resaltar el hecho de que hoy los defensores de la palabra profética que consideran explícitamente los problemas sociales del grupo,⁵² no son necesariamente líderes religiosos, sino, sobre todo, un “grupo de líderes civiles” integrado por indígenas comprometidos en las asambleas⁵³ comunitarias, regionales y generales. Éstos ejercen una especie de relaciones públicas para los guaraní, que actúan como intermediarios entre la sociedad circundante y las comunidades indígenas. La palabra profética de los líderes religiosos normalmente no tiene un compromiso explícito en las cuestiones temporales, mejor dicho, ellos no hacen política externa, a pesar de amenazar a quienes, en su opinión, son responsables por el mal en la tierra.

Es interesante notar que los ñandeva o chiripá son llamados por los kaiová “gente del canto pequeño” (*oguai'íva*) refiriéndose aparentemente con tales palabras a la “ininteligibilidad” del canto entonado por el coro y al carácter poco poético del texto declamado por el chamán.

La expresión *ñemoñe'ẽ* contiene la partícula *mo*, que da un carácter activo a *ñe'ẽ*, “palabra”. Con el recíproco *ñe-* antepuesto a la expresión, se puede traducir así: “hacer que se haga palabra, que se realice”.

Entre los mbyá y los chiripá la palabra es menos cantada y más declamada. Buena parte de los textos más conocidos aparentemente no tienen forma fija, como la de los kaiová, y consisten en narrativas e invocaciones de rara belleza poética, especialmente entre los mbyá. Los textos clásicos de la etnografía religiosa guaraní, como los registrados por Nimuendaju y Cadogan, pueden ser considerados de este tipo. Presento a continuación una ceremonia que presencié en la aldea mbyá y chiripá en Palmeirinha, en el suroeste del Paraná, en Brasil, en la cual *ñe'ẽngarai* (relato) es la forma esencial de la palabra.

En el interior de la casa de rezos aproximadamente 80 personas formaban una circunferencia. Inmóvil, este círculo parecía un enorme aro. El silencio y la quietud imperaban en el ambiente, propiciando la contemplación, hasta que el cantor, abrazado a su guitarra y tocando con las cuerdas libres como si estuviera marcando la pulsación de la música con la maraca nativa, comenzó a declamar los primeros versos del *ñe'ẽngarai*.

Sin deshacer su semejanza con un aro, el círculo empezó a moverse, transportando a sus integrantes, lentamente y siempre en sentido contrario a las manecillas del reloj, rumbo a su origen.⁵⁴ Después de algunos minutos los caminantes quebraron su mutismo cantando con ánimo, como en un gran coro, una melodía descendiente, vocalizando a penas la sílaba *he*.

La caminata y el canto prosiguieron alrededor del altar. El solo del *oporaíva* era independiente del refrán entonado por el coro y era acompañado por la guitarra de cinco cuerdas. Era un largo texto, que no pude grabar y cuyo significado no me fue autorizado transmitir. Fuera del círculo las personas pronunciaban palabras, declamando sus deseos o lamentando su situación.

Después de más o menos media hora, los caminantes disminuyeron el ritmo de sus pasos, pero no la intensidad de su canto. Como si quisieran volver al inicio de la ceremonia, el movimiento y el canto fueron cediendo lugar a la quietud y al silencio, hasta que poco a poco, el aro de personas empezó a deshacerse.

El *ñe'moñe'ẽ* es, a su vez, proferido por los mbyá, los chiripá y los ñandeva individualmente frente a una audiencia que puede estar sentada y más reflexiva o de pie ejecutando algún instrumento o entonando una melodía. El orador gesticula con los brazos y camina en dirección paralela al pequeño altar de bambú en el recinto, mientras los otros corresponden a los principales momentos del discurso, diciendo en coro una especie de “amén”: *aevete*.

6.2.5 *Guahu - lamento*

El *guahu* es otra forma en que la palabra celebrada aparece. Es solemne, en algunas ocasiones está restringido a los varones, en otras a las mujeres y a veces puede ser entonado indistintamente por ambos sexos. Entre los kaiová hay dos tipos de *guahu*. Los *guahu* corresponden a ritos más familiares, realizados en ocasión de salida para caza o pesca. Los cantos son cortos y tienen como protagonista a un animal. Los indígenas interpretan este género de lamento a veces como una “conversación” (*ñemongeta*) o “enamoramiento” (*mymba mongeta*) con la presa, otras veces como formas de enfrentar a las fieras del camino. En otras ocasiones se traduce en el canto la intención explícita de librar al animal de las trampas de un cazador indeseado, según se puede ver en los ejemplos de *guahu ai* que fueron presentados en el capítulo sobre la cosmoteología. Muchas invocaciones de los paĩ-tavyterã pertenecen al *guahu ai*. Como ya lo vimos, estas palabras acompañan de cerca la ecología y la economía indígenas. Hay invocaciones para cuando se prende el fuego a la selva, se hallan rastros de oso hormiguero, se bendicen los frutos y la miel, ect..⁵⁵

Los *guahu ete* hacen parte de las ceremonias más colectivas. Esta forma musical figura en los registros de Ruiz de Montoya como “cantar en las bebidas” (*aguahu*)⁵⁶, que era como los conquistadores llamaban a las grandes fiestas de los indígenas, por considerarlas meros ritos de borracheras. Hoy, los *guahu ete* son contruidos en una especie de guaraní arcaico y son aparentemente indescifrables para los propios cantores. A continuación algunos ejemplos de *guahu ete*, entonados por Nailton Aquino, de la aldea de Panambizinho, Mato Grosso do Sul.

Gueiju gueiju rereja igueguehe rereja

*gueiju gueiju rereja igueguehe riro
gueiju gueiju igueguehe rereja rupa
rugua rugua guararirõ*

*Guariri gauri eojesóne guariri
he oresóne guariri guariri*

*Sanjaguajasanka guendu ja'ehéhéere
rejaguajasanka guendu pa'ire
guendujagua guaireni hi*

*Tangarã jo'vei jova jovavéi
jovavéi jovavéi ijeguaka jovavéi
jojavéi jovavéi joapyraka.*

Ejemplos semejantes pueden encontrarse en el libro *Ava Guyra Kambi*, de José A. Perasso. El lenguaje arcaico de los *guahu ete*, ligado a la importancia que estos cantos tienen en las fiestas principales de la comunidad, puede ser indicador de la existencia de fórmulas secretas, cuyas claves hoy son silenciadas por quienes las conocen, o que fueron olvidadas por el grupo.

6.2.6 Xondáro - defensa

El término *xondáro* es probablemente una variación guaranizada del término portugués y español “soldado”. Es el nombre de un género musical danzado y el término con el cual son designados algunos niños, adolescentes y adultos de sexo masculino.⁵⁷ Entrenados físicamente los *xondáro* tienen la incumbencia de cuidar con celo la seguridad de la comunidad, especialmente durante las celebraciones religiosas. La música denominada de *xondáro* es sin texto y tiene tres objetivos principales: tornar ágil físicamente a quienes la practican, despertar la atención de los bailarines y alegrar a la comunidad.

Como los *kotyhu kaiová* y *ñandeva*, la danza del *xondáro* marca el límite entre lo profano y lo sagrado. Irma Ruiz registró esta forma musical entre los mbyá de Misiones con el nombre de *ñemboarái*, juego, diversión. Basándose en sus informantes, esta autora escribe: “Exis-

te una clara separación entre lo que existe o se hace fuera del recinto del culto y lo que acontece fuera de éste”⁵⁸. La danza del *xondáro* se realiza por lo general en el patio y sólo excepcionalmente dentro de la casa de oraciones.

La danza se inicia al son del violín de tres cuerdas, instrumento que entre los mbyá invariablemente da la línea melódica de todas las danzas, y de la guitarra de cinco cuerdas, que marca el movimiento de la pieza. Los integrantes se colocan en círculo. Aunque más suaves sus movimientos, recuerdan la “capoeira” afro-brasileña. Los bailarines alternan el apoyo de sus cuerpos sobre cada una de sus piernas. El tronco está levemente inclinado a veces hacia el frente, otras hacia los lados, otras hacia atrás. El cuerpo revela sus habilidades. Los brazos, las piernas, el tronco, la cabeza, los hombros, con mucha ligereza son dirigidos hacia el blanco: el cuerpo del otro. En forma semejante, con la misma destreza, cada *xondáro*, intenta evitar que su cuerpo sea alcanzado por el ataque del otro bailarín que hace el papel de “enemigo”.

Durante la danza el líder del grupo enfrenta varias veces el reto de los bailarines que, uno por uno, sin salir del círculo, se aproximan a él e inician una lucha corporal en los pasos de la danza. La danza es muy interesante, como si en cada gesto se desarrollara una historia. El líder se esquivo con facilidad de los movimientos que intentan alcanzarlo. En este sentido, la danza de los *xondáro*, se parece a un jolgorio cuya trama consiste en que el líder no es “herido” y se mantiene así invulnerable.⁵⁹

6.2.7 *Kotyhu* – diversión

Los *kotyhu* son cantos de carácter más lúdico. Por no estar directamente vinculados con los discursos religiosos, su lugar en la comunidad es parecido al del *xondáro*⁶⁰, pero son muy diferentes en cuanto a la forma. Pueden ser cantados en cualquier ocasión, incluso en las grandes fiestas. Son una especie de juego en círculo. En este círculo, hombres, mujeres y niños se encargan del espacio ceremonial con sus estribillos y su alegría. Los textos, muchas veces improvisados, son oraciones cortas, que no forman una narrativa. Sin embargo, en ellos se percibe la frecuencia de acciones como “llegar”, “ir lejos”, “llorar”, “alegrarse”, “llevar”⁶¹ y varios verbos indicativos del estado de ánimo, como se puede ver en estos *kotyhu* chiripá: “Vengo de lejos para escuchar

tus palabras”, “yo vengo [para donde] hay alegría”, “¿ya acabó nuestra chicha?”⁶²

Los *kotyhu* marcan el umbral en el contexto de la palabra ritualizada de las fiestas guaraní. Son cantados cuando las celebraciones religiosas llegan al final. Ellos parecen marcar el camino de regreso hacia lo cotidiano. Entonados y danzados durante estas celebraciones funcionan como delimitantes de los espacios e integran a las personas en forma diferenciada en el acontecimiento. Así, mientras los *kotyhu* son entonados y danzados en un ambiente, las formas de canto-danza de carácter religioso son cantadas en otro; mientras los niños y algunos adultos se divierten al son y el balanceo del *kotyhu*, los adultos en la casa ritual acompañan con solemne gravedad los relatos míticos y la historia del grupo. Pero llega el momento en que la gravedad de las celebraciones religiosas y el silencio de la contemplación son quebrados por la alegría del *kotyhu*.

Como se puede ver, la palabra es un arte de muchos rostros entre los guaraní. Melià lo resume así: “Los textos de origen *mbyá* brillan con un raro esplendor profético, los de los chiripá reflejan la alegría moderada y tranquila de una fiesta ritual alrededor de una “canoa” llena de chicha, mientras que los procedentes de los *paĩ-tavyterã* se destacan por su ropaje ceremonial.”⁶³ Las plegarias, los cantos y los relatos son las “formas del decir” que frecuentemente aparecen, a través de diversos recursos citacionales, en el discurso religioso guaraní. Es como citar la Biblia y otros documentos de la tradición, para los cristianos y las cristianas.

Pero cierta teoría de la palabra guaraní se bosqueja en el trabajo de algunos autores y autoras. Fridl Grünberg la propone como “sustancia de una energía que es la misma esencia de la persona humana”⁶⁴ Eduardo Viveiros de Castro, partiendo de los Araweté, y Dominique Gallois, partiendo de los Waiãpi, definen la palabra como “principio psicológico y mental” o “principio vital” que por su carácter “móvil” corresponde más al “estado” de ser que a un concepto de identidad (de ser) de la persona.⁶⁵

En este trabajo, como ya pudo verse en los capítulos anteriores, intento presentar la palabra guaraní no sólo como el principio vital que configura a los humanos, sino también como la fuente y sustento del propio ser de las cosas, pudiendo ser igualada al término “Dios” en la teología. Este es la palabra original. De ésta proceden las diversas for-

mas de danza, los diversos tipos de cantos y los instrumentos musicales. Hacia esa palabra nos lleva la práctica musical. Ella es el Verbo Universal, y éste, como lo dijo alguna vez Pedro Casaldáliga, sólo habla dialectos. Por nuestra limitación para definir plenamente esa palabra, hacemos teología a partir de sus manifestaciones.

6.3 Ritualizar la palabra como imitación de un acto primordial

Dos expresiones se destacan entre las usadas por los indígenas para interpretar sus rituales: *ñea'ã*, imitar, y *papa*, contar.⁶⁶ *Papa* significa contar números y relatos históricos. Así la registró Ruiz de Montoya en sus léxicos y con este significado es usada hoy por los guaraní. Paulito Aquino usa este término cuando se refiere al acto de contarme sus historias.⁶⁷ Cuando algunas plegarias y algunos cantos – formas del decir con narrativa – van llegando al final, se dice (*o*)*jeropapa*, (*o*)*jere-ropapa*, *ambopapa*. Estas expresiones se traducen como “contar una mutua historia”, “decirse”, “relatar”, “historia”.

La expresión *papa* es usada, pues, por las comunidades indígenas, para explicar “por qué” y “para qué” se canta. Se canta “para contarles” –al maíz, al niño, a los bebés– su historia. María, la sabia hija de Paulito y Mariana, explica que la historia es el adorno de la persona. El maíz también tiene su historia. El maíz, las personas y las cosas necesitan escuchar su historia, su principio y su fin. Por eso en la fiesta, el rezador cuenta para el maíz su historia,⁶⁸ la historia que es su propia palabra.⁶⁹ Paulito insiste en afirmar que la “larga plegaria” es el comienzo⁷⁰ y que el rito es el punto de unión de una generación⁷¹ con su pasado y con su porvenir: “Para que hasta hoy, si nosotros morimos, quede un comienzo, una forma de contar esta historia nuestra con la de los otros”.⁷²

El análisis de la estructura de los cantos y de los rezos indígenas lleva también a creer que la palabra ritualizada conduce a un acto religioso primordial. Las repeticiones de oraciones, palabras y sílabas que caracterizan los cantos, generan un intermitente juego de paralelismos, metáforas y sinédoques. Estos recursos lingüísticos, sumados a las aposiciones, al estilo salmódico, al ritmo letánico de las melodías y a la emoción de la celebración en sí, evocan en las personas el sentido original de la existencia, propician la contemplación y el encuentro con los y las guardianes del ser. Después de horas de canto y caminata, el mo-

vimiento es perfecto porque parecen inmóviles. La palabra no es solamente oída, sino también vista. Podemos decir, parafraseando a Schökel cuando habla de la poesía hebrea, que en la repetición se halla la tendencia a perseverar, a prolongar la raíz de la temporalidad humana expresada en el lenguaje. Así, mientras el conocimiento racional discursivo procede en el tiempo avanzando por silogismos, deducciones o inducciones, la emoción tiende a permanecer, a detenerse delante de su objeto.⁷³

Valorando las aposiciones como figuras que ordenan la secuencia de ideas que aparecen en los cantos, podemos decir que ellas establecen conexiones entre episodios (distintas fiestas), tiempos (pasado y presente) y personajes (rezadores actuales del plan histórico y seres sobrenaturales o “sobrenaturalizados”), confundiendo los tiempos, los planos de la realidad y la identidad de los personajes. Expresiones como *vaekue*, “pasado remoto”, *che ramõi*, “mi abuelo o antepasado”, *araka’e*, “antiguamente”, *gypy*, *ypyrũ*, “antigüedad, principio”, conectan el presente con el origen a través de las aposiciones traducidas por “así está dicho”;⁷⁴ “dijo mi nombre”;⁷⁵ “dijo *Verandyju*”;⁷⁶ “dijo mi Hermano Mayor *Nengajuti*”.⁷⁷ Aquí la celebración, que es histórica, es reasumida como verdad y fundamento de la identidad del grupo. En las palabras de Lyotard,

ser nombrado es ser recontado [...]. Cada repetición [...] reactualiza los nombres y las relaciones nominales. En el hecho de repetir, la comunidad se asegura la permanencia y la legitimidad de su mundo de nombres a través del acontecer de este mundo dentro de sus historias.⁷⁸

Las aposiciones, en particular, son bastante conocidas en la tradición profética bíblica y extra bíblica. La conocida fórmula “así dice el Señor” no deja de ser un recurso lingüístico a través del cual el profeta busca credibilidad para su mensaje. En el ámbito de los estudios tupi-guaraní otras investigaciones amplían el significado de nuestra constatación entre los kaiová. Viveiros de Castro observó entre los Araweté una considerable incidencia de citas dentro de citas.⁷⁹ Analizando la concatenación de citas podemos decir que el uso de este recurso corresponde a la necesidad de relacionar el hablar con el ver. El decir remite al ver. Es como si el testimonio oral remitiera a la Palabra Primordial,

cuya contemplación se quiere alcanzar. El habla de los que hoy no ven, sino que solamente escuchan,⁸⁰ toma fuerza en la medida en que establece su vínculo con los testimonios oculares del pasado.⁸¹

Este procedimiento por medio de citas, según varios autores, se da comúnmente por medio del discurso directo que, por casualidad, es característico de todas las lenguas tupi-guaraní. El verbo “decir” es el marcador más usado para eso.⁸²

Es notable el hecho que después de destierros, de esclavizaciones, de más de 150 años de reducciones jesuíticas y después de tantas formas de contacto que los indígenas conocieron en los últimos 200 años, los guaraní contemporáneos permanezcan tan arraigados a su palabra tradicional. La ritualización de esta palabra es su sacramento por excelencia. En ella conviven elementos heredados de las variadas experiencias históricas del grupo. En el repertorio “tradicional” de los guaraní, en el ámbito de las grandes fiestas, constan el rito de la imposición de nombres a los niños y a las niñas, el del maíz nuevo, el de la iniciación de niños y el de los frutos maduros.⁸³ A continuación algunos comentarios pertinentes para la teología y un relato sobre la fiesta de revelación e imposición de nombres.⁸⁴

6.4 La palabra - sacramento como caminata

La “sacramentalidad” de la palabra guaraní se manifiesta, entre otras cosas, en la caminata. Caminar es el movimiento básico de la danza del grupo. Podemos decir que la metáfora fundadora de la coreografía de los cantos y plegarias de los guaraní está basada en las sucesivas peregrinaciones que los grupos tupi-guaraní protagonizaron, tanto por motivos sociales, como económico-ecológicos o religiosos. En el plan simbólico-ritual, hoy, todos los guaraní se entienden como grupos que tienen un profundo vínculo con el camino. En la reflexión de los kaio-vá, por ejemplo, la palabra cantada y danzada es considerada un ser peregrino. Al ser proferida esa palabra recorre la superficie del cuerpo (la carne) del Dueño del Ser,⁸⁵ que es en el fondo la totalidad del cosmos.

La “larga plegaria” caminada suele ser dividida en varios *Jasuka*. El primer *Jasuka* se llama “Mi padre me adorna”⁸⁶ y es alcanzado enseñada en las primeras horas de la noche, cuando recién inicia la procesión. A medida que el rezo avanza se van recordando diversos episodios de los orígenes. Es como si el rezo fuera dibujando a cada personaje.

Así, se comenta que se está llegando al cuerpo de Tani⁸⁷, al cuerpo del maíz, al cuerpo del indio, al cuerpo de “Nuestro Padre”,⁸⁸ etc.. Caminando en su larga plegaria, los kaiová recuerdan ritualmente las dificultades enfrentadas por sus antepasados, simbolizados con la figura de “Nuestro Hermano”. El caminar repite, entonces, la peregrinación del héroe cultural que al andar perfeccionó el mundo y lo tornó habitable para los humanos. En las palabras del indio kaiová Mário Toriba, a medida que los indígenas van estableciendo vínculo con el origen,⁸⁹ “ése que nos ilumina”, el Sol, empieza a contar su tristeza,⁹⁰ comienza a acordarse de que lloró en el pasado. Es por eso que a la madrugada ¡se enfrentan dificultades para rezar! La tristeza de “Nuestro Hermano” se refleja en nosotros y no lo soportamos.

Aquí aparece el profundo sentido comunitario de la palabra. El rezador, en medio de la tristeza que viene de las historias de “Nuestro Hermano”, de las generaciones pasadas y de la suya propia, necesita abrir camino con su plegaria. Abrir y recorrer caminos son tareas que no se realizan en la soledad. El líder espiritual necesita el apoyo de la comunidad que lo acompaña simbólicamente en la figura de los “ayudantes”.⁹¹ La relación con ese pasado, si se juzga por la emoción con que viene acompañada, está cargada de una energía psíquica singular, como se puede observar en la explicación de Mário Toriba:

Cuando la plegaria llega a este lugar y comienza a mencionar la tristeza de quienes nos enseñaron nuestra forma de ser, empezamos a llorar. Entonces el guía de la ceremonia, mientras camina con su plegaria, piensa en sus hijos, piensa en el destino de su palabra, en el destino de la historia que cuenta. ¿Quién va a continuar el rezo? ¿Quién va a llenar de bien a las criaturas? Estas preguntas entristecen su palabra. Su voz se ahoga porque a la tristeza del rezo nadie consigue resistir. Nosotros también pensamos, ¿y cuándo Paulito (uno de los líderes espirituales de la comunidad) no consiga más dirigir las celebraciones, quién va a contar al maíz su historia? ¿Quién va a sanar a los niños que nacieren con alegría imperfecta? Todos nuestros quebrantos son relatados en el rezo. Este nos recuerda nuestros antepasados, el sufrimiento de “Nuestra Madre” embarazada y sin marido, yendo a la deriva. Este recuerdo nos hace llorar. Nosotros sabemos por la plegaria lo que sucedió con nosotros y lo que nos puede acontecer.

En el intento de hacer más plástica la caminata como metáfora que propicia un evento revelatorio, me gustaría narrar algunos mo-

mentos del largo rezo presenciado entre los kaiová de Mato Grosso do Sul, en 1990 y 1991.

La plegaria es, desde el punto de vista de su movimiento, una caminata que dura de diez a doce horas, según la estación del año y el lugar en el que es celebrada. Se realiza alrededor de uno de los pilares centrales de la casa de oración, donde está un recipiente de bebida de maíz. La marcha se inicia al anochecer, con los hombres en formación circular, guiados por un rezador y sus ayudantes. Durante la oración nadie se detiene. La caminata es lenta como el rezo y larga como la tradición que en ella se evoca. La caminata no lleva a ningún otro lugar; se hace en el tiempo. Por la magia de los pies y los cuerpos danzantes, sin embargo, al amanecer, el mismo lugar se habrá transformado. El canto y la caminata se inician. En la voz rítmica y grave del rezador tiemblan los primeros versos de la larga plegaria.:

<i>Chembojagua che ru</i>	<i>Me adorna mi padre</i>
<i>Chembojagua itymbyra Ru Guasu</i>	Me adorna el Gran Padre del maíz
<i>Chembojagua Che Ru</i>	Me adorna Mi Padre.

Los hombres que lo acompañan en la marcha inician también su canto, vocalizando algunas sílabas y palabras del rezo en una melodía que funciona como una especie de velo sobre la historia narrada por el líder de la comunidad. A eso de la medianoche el rezo incorpora una variación que, para la comunidad, es una especie de “viva al maíz”.⁹² La participación del coro se hace más intensa. En pulsación más acelerada y en movimiento ternario, la caminata parece más festiva. En dos notas el *heeee he he; hee he, hee he, hee he* convierte el momento en eternidad. La unidad sobresale. El grupo está poseído por la caminata. El pelotón de 50 hombres tiembla y fluctúa como un inmenso cuerpo. La solemnidad sólo es interrumpida por gritos y exclamaciones de animación, mientras el líder espiritual sigue su caminata, absorto en su soliloquio. Gritos de alegría se juntan al refrán. Solemnidad y fiesta se encuentran.

La oración no para. El canto adquiere características polifónicas cuando los niños que fueron iniciados el año anterior retan con sus voces agudas la textura gutural y grave de la voz de los adultos. A eso de las cinco de la mañana la danza adquiere una nueva dinámica. Las mujeres se integran al grupo. Se forma un círculo mayor y, enseguida, otro círculo concéntrico al primero. Todas las personas pueden danzar. Al-

gunos niños despiertan y se disponen a integrarse a la procesión circular. Los círculos toman rumbos opuestos. Los cuerpos no parecen más que decenas de sombras que se deslizan, unas sobre otras. A medida que el día se acerca, la solemnidad va quedando definitivamente marginal.

Al amanecer, el rezador es vitoreado por sus parientes. Su rostro está alterado después de diez horas y media de canto y caminata. Sentado en el banco ritual se prepara para la ceremonia de la bendición. Algunos indígenas traducen la palabra *jehovasa* con “bendecir” o “bautizar”. En la fiesta es como descubrir el rostro de la bebida del maíz nuevo, es encontrarse cara a cara con el dueño del maíz. Mirar desempeña un papel principal en esta ceremonia. El celebrante es llamado *hechakára* porque él es quien irá a ver el rostro de la chicha de maíz. Él aguarda con paciencia el momento oportuno. Una oración introspectiva y secreta lo acompaña. Solamente cuando la luz rojiza del sol le ilumina el rostro, él se encuentra con el Dueño del Ser del maíz, bendice la bebida y permanece con la mirada clavada en el oriente.

La Palabra Sacramento no tiene que ver solamente con los grandes momentos de la vida del individuo, sino también con los hechos fundamentales de la cultura colectiva, que son rememorados litúrgicamente. El ejemplo más relevante de esto en el caso guaraní es, indudablemente, la domesticación del maíz. Así como las personas son llevadas por la palabra a participar en la Presencia Espiritual, también el maíz necesita escuchar la palabra que le dio su comienzo y le garantiza su continuidad.

6.5 Palabra que cuenta la historia del cuerpo del maíz

Todos los grupos guaraní son profundamente marcados por la cultura del maíz y todos tienen su forma de ritualizar su dependencia de este vegetal.⁹³ Los kaiová tienen la fiesta del *avatikyry*, “bebida de maíz nuevo”, celebrada anualmente en verano. Los chiripá tienen el *ñembo’e ka’aguy*, “oración de la selva”, realizado también una vez al año para celebrar la cosecha del maíz. Los mbyá tienen la fiesta de los “frutos maduros”, *tembi’u aguyje*, y del “bendecirse”, *nimongarai*⁹⁴. La exuberancia del simbolismo de este cereal aparece en la bebida del maíz, servida en las fiestas kaiová y chiripá, y en la torta de maíz,⁹⁵ ofrecido a los participantes en las celebraciones mbyá. Su valor simbólico es tan

grande que muchos migrantes mbyá siempre llevan consigo la semilla de su maíz tradicional. Ellos suelen llamar “tiempo de renovar el maíz” a la temporada durante la cual acampan en el espacio situado entre la carretera y la cerca de las haciendas. Para evitar que el maíz se pierda, se instalan en ese lugar y plantan la semilla del maíz nativo. Cuando llega la época de la cosecha realizan los rituales, colocan el maíz nuevo en la alforja y emprenden una nueva caminata. En todos esos ritos se observa como operan los elementos simbólicos que pertenecen al horizonte mítico del grupo. Tales ritos son, por eso, una forma de autoconciencia colectiva, capaz de conseguir la presencia de la comunidad tribal en su totalidad, incluso de quienes se distanciaron del grupo. Cabe recordar que para George Gusdorf el sentido positivo del mito es que:

el mantenimiento de la existencia exige la búsqueda de un equilibrio frágil y amenazado, la menor ruptura del cual ya impone penalidades severas. Inseguridad ontológica, generadora de angustias, como si la vida misma del hombre (ser humano) correspondiera a una trasgresión del orden natural. En el seno de esta primera existencia amenazada por el mundo, el mito se afirma como una conducta de retorno al orden. Interviene como un prototipo equilibrador del universo, como un formulario de reintegración.⁹⁶

Mário Toriba y Maria Aquino parecen concordar con el mitólogo y, en mi opinión, su testimonio ilustra y amplía la inseguridad ontológica del que habla Gusdorf para toda la naturaleza:

La verdad sea dicha, nosotros no tenemos hora; no sabemos si nos va a llegar de pronto vida finada [...]. Lo mismo pasa con el maíz. Él no sabe si mañana habrá granizo o viento fuerte, que lo derrumbe y lo quiebre por completo [...]. Eso puede suceder, pero el maíz no lo sabe. Tampoco sabe si va a haber cosecha. Nuestra vida y nuestro cuerpo son como el cuerpo del maíz, no conoce el mañana. Por eso deben ser ritualizados determinados momentos de la vida. Para nosotros los indígenas, el rezo narra la historia del cuerpo del maíz, desde el comienzo hasta el final. El rezo cuenta el comienzo de las cosas, por ejemplo, cómo comenzó el maíz. La comunidad debe celebrar, debe hacer cantar y danzar todas las cosas para garantizar su duración, para que ellas sepan como “mantener” su comienzo.

Como lo dijo Mircea Eliade, “recitando el mito del origen, se obliga al arroz a crecer tan bello, vigoroso y abundante, como era cuando apareció por primera vez”.⁹⁷

En el maíz, los kaiová hallan la metáfora de sí mismos y de las divinidades. *Itymby*, como sustantivo, es “semilla”, “brote del maíz”, como verbo, es “brotar”, “nacer”. El brote del maíz es como un niño y su crecimiento simboliza el proceso de maduración de las propias personas. El maíz puede incluso ser tomado como modelo de madurez masculina. El pie del maíz es comparado con un niño listo para su iniciación. La parte alta es un *kunumi ru'ã*, la cabeza del niño; sus hojas, los cabellos y las manos. Así como el maíz, los niños necesitan ser adornados para crecer y hacerse maduros. En la comunidad kaiová, los ritos del maíz y del niño forman el eslabón que liga la historia del grupo al tiempo, *ára*, verdadero, ect.. Un instante eterno, lleno de un sentimiento supremo.

El lenguaje de los cantos y los relatos muestra que hay una relación interpersonal entre las divinidades, el vegetal y los propios indígenas. La forma en que la comunidad indígena se relaciona con el maíz, recuerda el testimonio bíblico sobre Dios como alguien que se relaciona directamente con la naturaleza, sin que esta relación resulte, necesariamente, en beneficio personal para los seres humanos.⁹⁸ Rosemary Ruther entiende que la relación entre Dios y la naturaleza es, muchas veces, interpersonal y animista, lo cual significa básicamente que la naturaleza no está muerta, sino viva.⁹⁹

Así, en el Salmo 65.9-10, la tierra es visitada por Dios en la lluvia: “Tú visitas la tierra y la riegas, tú la enriqueces copiosamente, los ríos de Dios son abundantes de aguas; preparas el cereal, porque para eso la dispones, regándole los surcos, aplanándole los surcos. Tú suavizas la tierra con chubascos y le bendices la producción”. La tierra responde entregando abundancia sobre los pastos del desierto; las colinas se revisten de júbilo, los campos se cubren de rebaños y los valles se visten de espigas. Como consta en el versículo primero: “Todas las cosas exultan de alegría y cantan”.

Aunque muchos estudiosos consideren textos de esta clase (Sl. 29, Sl. 107; Jo. 38-39; Ec. 17.1-2; Jo. 12.7-10) como “poesías sin significado” o como “reliquias del baalismo”, Ruether las valoriza como textos que revelan la imagen de un Dios más inclusivo, que se relaciona directamente con la naturaleza.¹⁰⁰ Aplicada a los cantos y relatos indígenas

que personifican al maíz y lo ponen en directa relación con las divinidades, esta forma de interpretar los textos sagrados puede reanimar en nosotros la imagen de Dios como alguien que no está interesado exclusivamente en los humanos. Eso, ciertamente, no ha de significar poco frente a la visión secularizada del mundo que prevalece en el cristianismo y en la ciencia occidental, que a su vez causan una progresiva secularización de cosmologías como las de los guaraní, a través de diversas formas de contacto y interferencia.

6.6 La palabra que proporciona un lugar para sí

Kunumi pepy es el rito de iniciación de los niños de diez a trece años. El acontecimiento central de la ceremonia es la perforación del labio inferior del niño que va a ser iniciado y la colocación del adorno labial o *tembeta*. Siendo uno de los ritos más importantes y complejos de la tradición guaraní, en él se percibe el empeño del grupo por su autopreservación. Es probable que nunca un extraño haya conseguido observar íntegramente este ritual, y esta posibilidad es aún menor tratándose de mujeres.

El *kunumi pepy* es un ritual mencionado ya en las primeras décadas de contacto con los guaraní. En una de las cartas anuales publicadas por Maeder consta que todos los hombres de la región cercana de la reducción de Santa Teresa eran criados desde la tierna edad con una bárbara costumbre: “perforan el labio inferior y cuelgan en él como adorno un hueso grande y redondo que llaman en su lengua tembetá. [...] Los sacerdotes les reprendieron por esta barbarie, y todos tiraron estas insignias al fuego”.¹⁰¹

Todo indica que hoy la ceremonia de iniciación de los niños es la única ocasión en que es dispensada una educación de tipo formal a la comunidad. Podemos decir que eso consiste en ir transmitiendo de generación en generación la manera de ser de las cosas y de los guaraní. La responsabilidad de llevar ese período de “educación formal” recae sobre un instructor y sobre miembros muy afamados de la comunidad que sean conocedores de las tradiciones del grupo. Durante el período de reclusión que precede a la ceremonia de la perforación del labio, los niños escuchan en forma sistemática los relatos míticos y son instruidos sobre los diversos rituales del grupo. Necesitan aprender los cantos,

los rezos, las danzas, la técnica de hacer el adorno labial y el banquito ritual, y de hacer y tocar los diferentes tipos de flautas, maracas, ect..

Todo indica que la iniciación de los niños es actualmente una práctica exclusiva de los kaiová de Brasil y los paĩ-tavyterã de Paraguay. En los otros grupos este rito fue cayendo en desuso. La experiencia religiosa, propiciada en la iniciación de los niños, es buscada por los mb-yá y los chiripá, hoy, inculcando en los niños la necesidad de recibir una inspiración, en forma de un rezo y un canto propio. Con este objetivo, ellos son incluidos desde temprano en las celebraciones.

Un rito que, en la práctica cristiana, puede ser considerado análogo a la iniciación de los niños es el bautismo en los primeros siglos. Este era un rito de pasaje, que habilitaba a las personas a usufructuar y asumir los privilegios y deberes de la fe. Significaba ser parte de un grupo. El bautismo era realizado solamente después de haber participado en un período de instrucción en la clase de catecúmenos, tiempo durante el cual se recibían informaciones detalladas sobre la vida y las creencias de la comunidad.¹⁰² El catecumenado correspondería, en este caso, al período de reclusión de los guaraní durante el cual se llevaba a la persona a un tiempo liminar marcado por la crisis. El objetivo de esta reclusión es hacer que la persona se sensibilice y despertar en ella sus capacidades de hacer experiencias totalizadoras.

Interpretando ambos ritos por la criba de la sicología de lo profundo, podemos decir que ellos marcan un encuentro decisivo con lo Sagrado. El catecúmeno se encuentra con su Creador y a él se entrega definitivamente. El niño guaraní vuelve a los estratos más profundos de la identidad original, existente entre la madre y el niño, o entre el ego y el *self*, lo cual lo fuerza a conocer la experiencia de una muerte simbólica, una disolución temporal de la identidad, en el inconsciente colectivo, del cual él es salvado por el rito de un nuevo nacimiento.¹⁰³ Así como el bautismo practicado en la iglesia cristiana de los primeros siglos era realizado después de un período de reclusión y ayuno, también la ceremonia de la perforación del labio es precedida por varias semanas de dieta y de un día de danza y borrachera ritual.

La intención, en el caso del rito indígena, es anestesiarse a los niños para que pierdan el temor en el momento más crítico de la ceremonia. A juzgar por el tema de las canciones entonadas por el instructor y sus ayudantes, la reclusión tiene por finalidad preparar a los niños para que se separen de sus madres y enfrenten con valor tanto el encuen-

tro con los Dueños de su Ser, *Tekojára*, como la perforación de los labios. Mientras enumeran los atavíos que adornan a los niños, los adultos repiten en sus cantos: “Yo adorno al niño, adorno la flor, la cintura, la palabra, la historia del niño”.

Durante todo el tiempo de la reclusión, cuando termina el último rezo del día, los niños gritan: “¡Oh, madre! ¿dónde está la madre?” Recluidas en otro lugar, las madres, acompañadas por sus hijas, responden al son de sus bastones de ritmo y sus cantos. Ellas también describen al niño y sus adornos reservados para el gran día de la iniciación. Cantan: “Saca la flor, *Ñengajy*,¹⁰⁴ desfila la flor de la cintura de los niños; desfila la flor de la diadema de los niños; desfila la flor del habla de los niños; cuéntese la historia de la mansa palabra de los niños”.

Faltando una semana para la perforación del labio, los adornos de todos los niños son llevados con cantos por las madres de los primogénitos dentro de la casa de oración. En esa ocasión ellas cantan: “Las flores de los niños están en fila, frente al rostro de *Ñengaju*, las cinturas de los niños están en fila, las diademas de los niños están en fila, las flores de la diadema de los niños, están bendecidas”.

El día de la perforación de los labios, los niños se visten con la ropa reservada para la ocasión. Temerosos, esperan en el patio el momento en que su palabra será “provista de asiento”. En la antropología del grupo, la persona adulta es descrita como una palabra-alma que tiene un lugar, un asiento. El acto litúrgico de “entregar a los niños, o a su palabra, de asiento”, alude, por tanto, a la condición de “adultos”, que están a punto de alcanzar.

Llega la hora de presentarles los banquitos, que también pasaron por una temporada de resguardo, en un lugar secreto. Los padres de los niños, con pasos de danza, entran a la casa de oración llevando los asientos. Y cantan: “Así dijo *Verandayju*,¹⁰⁵ aquí está el asiento, yo lo estoy llevado, aquí está el asiento principal, para mostrar el bien, yo estoy llevando este asiento, así dijo *Verandyju*”. Los asientos son colocados en fila dentro de la casa. Afuera los niños esperan con temor el momento más difícil. Sus guardianes les toman por los hombros y por las manos e intentan darles valor.

Las madres salen de donde estaban recluidas y se dirigen al lugar reservado para el llanto ritual. Ellas se conmueven mucho con lo que está a punto de suceder. Los ayudantes gritan intentando impedir que el miedo de los niños se convierta en pánico. En el silencio, los niños

pueden dejarse coger por la desesperación y querer huir al lado de sus madres.

El celebrante, llamado “Aquel que ve”,¹⁰⁶ bendice la bebida. Los niños son servidos y comienzan a danzar hasta quedar completamente ebrios. Llegan los Dueños del Ser, los que velan por la palabra de los niños, y presiden la ceremonia. Se comienza a cantar: “Ya se oye a quien va a hacer llover sobre la flor del niño, puede oírlo, puede oírlo; ya se oye a quien va a hacer llover sobre la cintura del niño [...]; ya se oye a quien va a hacer llover sobre la diadema del niño”.

Por la tarde, frente al *marāngatu*, en el espacio ritual externo, los niños son exaltados como niños sin males. Unos momentos antes de la perforación del labio,¹⁰⁷ “Aquel-que-ve” entona: “Danza de aquel cuya mano florece, exclama mi Hermano Mayor, padre de *Ñengaju*; danza de aquel cuya mano es el brote tierno revestido de luz, exclama mi Hermano Mayor, padre de *Ñengaju*; danza de aquel cuya mano florece”. La mano queda fría. Es la señal de que todo está listo.

Ahora el primogénito principal está en el centro. Uno de los celebrantes, el *hembeptyhyha*, sostiene del labio a los niños uno tras otro. Otro celebrante, el *omongyha*, marca con *ñandypa* – *Sorocea ilicifolia*, portugués: “jenipapo”, fruta comestible con que se pintan – verde el lugar de la perforación. Un tercero, el *ombokuaha*, toma una aguja y perfora el labio. Un cuarto, *tembeta mirĩ moingeha*, coloca el pequeño adorno labial.

Los guardianes del modo de ser de los niños corren con el primogénito dentro de la casa, acostándolo en la hamaca principal. Las madres alzan su llanto. Uno de los líderes toma el arco ritual y comienza a cantar el *guahu*. Las personas que permanecieron dentro de la casa de oración se integran al canto. Los niños los escuchan desde sus hamacas. Terminada su función, los oficiantes de la ceremonia se despiden de los Dueños del Ser e ingresan a la casa de oración para continuar su función. Después de la medianoche los niños son despertados y llevados hasta el centro del recinto, donde por fin pueden ocupar su *apyka*, “asiento ritual”.

Particularmente entre los kaiová y los paĩ-tavyterã se puede decir que las fiestas del maíz nuevo y de la iniciación de los niños son dos fiestas hermanas que marcan ciclos de vida. En el año en que se da la iniciación de los niños, la fase del resguardo llega a coincidir con la temporada de cosecha del maíz tradicional. Estos acontecimientos fun-

dan el tiempo. Fin y comienzo del ciclo agrícola se encuentran en las fiestas y se convierten en metáforas de la vida humana. En la fiesta se activa la memoria colectiva del grupo a través de los cantos que unen pasado y futuro en la celebración de la palabra.

6.7 La palabra y el nombre

Uno de los símbolos en el cual se ve claramente el carácter sacramental de la palabra guaraní es el nombre. Se suele decir que los guaraní no tienen nombre como si tuvieran una cosa: ellos son nombre. En este sentido el nombre de la persona es el fundamento fuera del cual la persona no tendrá otro soporte válido. Cada nombre viene a ser como una cifra poética que acompaña a la persona desde su nacimiento hasta su muerte.¹⁰⁸ La concepción del ser humano es atribuida al sueño.¹⁰⁹ Este sueño genera una palabra. La persona será entonces una “palabra soñada”. De allí se deduce que “la concepción de un niño es un acto no fisiológico sino lógico. Es un acto de conocimiento soñado”.¹¹⁰ Vista de esta manera, “la concepción del ser humano no se diferencia en su forma del acto místico, por el cual, el chamán guaraní en sueño, recibe la palabra que toma lugar en él”.¹¹¹

En esa concepción de nombre y de palabra se fundamenta uno de los ritos más importantes de los guaraní: el de nominación del niño y de la niña.¹¹² Solamente con la recepción del nombre – que ocurre hasta el segundo año de vida – la madre tiene plenamente a su hijo o hija. La recepción del nombre es un acto revelatorio. Se revela el verdadero nombre de la persona, que es al mismo tiempo su palabra divinizada, *itupãréry*, y su nombre de la selva *héra ka’aguy*. Estos nombres son usados exclusivamente en el interior del grupo indígena o eventualmente para afirmarse como “otro” frente a la sociedad circundante.

Antonio Ruiz de Montoya escribió al comienzo del siglo XVII que los indígenas usaban “una especie de bautismo o de manera de poner nombre” al bebé.¹¹³ Kurt Unkel Nimuendaju también registró, al inicio del siglo veinte, la ceremonia de nominación entre los apapokuva. El narra que pocos días después del nacimiento de un niño, la aldea se reunía alrededor de un chamán encargado de descubrir la procedencia del alma recién llegada, tarea que él cumplía consultando a las divinidades con cantos y rezos, acompañado o no de los presentes, y vertiendo sobre el bebé las fuerzas mágicas espirituales recibidas de las di-

vinidades.¹¹⁴ Entre los chiripá, la época propicia para esta celebración, generalmente colectiva, es el llamado tiempo claro (de noviembre a marzo). Durante la celebración, las madres de los niños o las niñas lloran, ritualizando su angustia frente a los poderes sobrenaturales.¹¹⁵ Entre los grupos kaiová y mbyá tuve la oportunidad de presenciar en más de una ocasión la ceremonia de recepción del nombre, la que a continuación describo.

6.7.1 La liturgia kaiová: *mitã mbo'éry*

Cassiana, de dos años y cinco meses, estaba enferma. Su padre y su madre pensaban que solamente siendo nuevamente “bautizada” se curaría. Se sospechaba que hubiera una desavenencia, un desajuste entre la niña y su nombre. O que, en ocasión del primer “bautizo”, le hubiese sido revelado un falso nombre. Reparando a tiempo esta equivocación con un nuevo bautismo, la niña llegaría a tener salud y su nombre se acostumbraría a ella. Mis impresiones sobre el ritual de renominación y el ambiente en que el mismo fue celebrado pueden leerse en los siguientes párrafos.

Cuando el sol comienza a declinar, uno de los cantores se levanta y comienza a danzar ensayando con los niños el canto y los pasos de danza. Un poco más tarde otro cantor se acerca al *marãngatu*¹¹⁶ y comienza a tocar una pequeña flauta. Su sonido es dulce, entrecortado, a veces temblando, misterioso. Como en el canto de los pájaros, la base de apoyo le da belleza y espontaneidad. Acompañado de algunas maracas su sonido es un último llamado a la vecindad a participar en la ceremonia. Esporádicos relámpagos son interpretados como caminos de luz por los cuales viajan los Dueños del Ser.

En el patio, frente al pequeño altar, están formadas dos hileras: las mujeres con las niñas atrás, los hombres y los niños al frente, al lado del rezador. El rezador ejecuta la maraca y marca la apertura oficial de la ceremonia. En un instante las otras maracas transforman el solo del primer instrumento en embriagador crepitar sonoro. Sin demora, el sonido esparcido por los aires sin ninguna intención rítmica se convierte en una pulsación precisa que va incorporando el sonido de los bastones de ritmo y el canto.

<i>Jeroky ñomongeta honopóko che aju.</i>	La danza es una conversación, yo vine para escuchar.
<i>Jeroky ñomongeta rechávoko che aju.</i>	La danza es una conversación, yo vine para ver.
<i>Jeroky ñomongeta rendúvoko che aju</i>	La danza es una conversación, yo vine para escuchar.
<i>Ñomongeta redúvo che aju</i>	Para escuchar la conversación, yo vine.

Ñomongeta, “diálogo, conversación”, es la palabra más fuerte de esta canción. Algunas personas la repiten más de una vez. La última parte es un estribillo que confirma el tema expuesto por el rezador. Este canto es entonado durante aproximadamente media hora, tiempo durante el cual los cuerpos recorren el espacio danzando. Los cuerpos de los varones se mueven ligeramente, encorvados hacia delante, flexionando las rodillas. Las mujeres, con la cintura firme, golpean sus bastones y casi no dejan que sus cuerpos se bamboleen. El movimiento que predomina es de arriba hacia abajo y la impresión que se impone a los ojos, en la penumbra, es de cuerpos fluctuantes. Al sonido del mismo refrán los bailarines, en fila, rodean al *marāngatu* con movimientos entrecortados, cada tres o cuatro pasos. Hay viradas de cuerpo, pasos en retroceso, genuflexiones discretas sobre un pequeño paso. El movimiento circular cambia de rumbo y los pasos se repiten.

Ahora, frente al *marāngatu*, en el centro del espacio ceremonial, las filas viran hacia el oeste y, cantando la tercera frase del canto, viran nuevamente al este, hasta llegar muy cerca del *marāngatu*. Se repite el movimiento varias veces y otras tantas se repite la coreografía. El canto termina. Entre los comentarios sobresale la voz de quien ve en los relámpagos del oriente la llegada del Dueño del Ser de la niña, cuyo nombre el líder espiritual del grupo está intentando “oír”.

La danza reinicia al son de otra melodía. Se canta: “¡Escucha con atención a los que tienen la nueva danza!”¹¹⁷ Melódicamente, el tema expuesto en el canto no se desarrolla, en cambio, recibe una confirmación rítmico-melódica en textura más grave. “¡Los que tienen la buena danza, los que tienen la buena danza!” Esta aclamación de los que tienen la buena danza va invitando a los demás presentes a una especie de desfile, de diálogo-caminata.

Después de un descanso, comienza todo de nuevo, con un canto que tematiza al fuego y recuerda una de las virtudes divinas: el fulgor, el brillo.

*Nopo hendýva jepota,
Nopo hendýva jepotápe,*

*Hendýva jepotápe.
Nopo hendýva jepota,
Hendýva jepapa.*

Mira bien al fuego abriéndose en llamas,
Mira bien a lo que en el fuego se abre
en llamas,

A lo que en el fuego se abre en llamas,
Mira bien al fuego abriéndose en llamas,
Al fuego que se cuenta en llamas.

Al comienzo sólo el rezador canta el texto, limitándose los otros a repetir *nopo nopo*. Esta danza es más animada que la anterior. El ritmo más rápido da ligereza a los cuerpos. Niños y adultos se mueven uniforme y graciosamente. La danza dura más de cuarenta minutos. El texto es repetido más de cien veces y, al final, incorpora una pequeña variante: “Danzas en el patio de la casa de Arara, se abre el fuego en llamas”. Sonido y movimiento se desvanecen de repente, pero enseguida es entonado un nuevo canto.

*Jeroky jojavusu porã
Ivetei katute ra'e,
Ko yvãnga rapýpe
Ojeroky jojavusu porã
Ivetei katu,
Eia eia eia eia eh eheh eh eh eh*

*Danzar bien todos por igual
Es de hecho una cosa muy buena,
En los límites de este cielo,
Se danza armoniosamente bien
Eso es muy bueno
Eia eia eia eia eh eheh eh eh eh.*

Nopo ijeroky katu es repetido unas cien veces y es seguido por una animada canción que tematiza de nuevo la conversación de la danza.

El texto de la canción siguiente anuncia que está llegando la parte más esperada de la celebración. “Escuchen, vean, presten bien atención a ésta que está a punto de unirse a su nombre, tan bien y armoniosamente”.

El rezador solamente introduce la música y se aleja del grupo junto con el padre y la madre de la niña que debe ser bautizada. Durante todo este tiempo, Cassiana, estuvo asida al cuerpo de la madre que no paró de danzar. Cuatro ayudantes se internan con el rezador y los familiares de Cassiana en la casa. También yo soy invitada a hacerlo. El rezador se sienta con la niña en los brazos. La madre se acomoda frente a él. Las otras personas, de pie, estuvieron en silencio por más de quince minutos, reverenciando la llegada de los Dueños del Ser. Convencido

de que los Dueños del Ser ya están presentes en el recinto, el rezador bebe el jugo de cedro y masajea la cabeza de la niña. Enseguida, en actitud de oración, intenta escuchar su nombre. Las demás personas del recinto lo acompañan con mucha ansiedad.

Los que quedaron fuera siguen cantando. El canto-danza ya no acontece en la tierra. Después de horas de caminata las divinidades y las personas se encuentran recorriendo un nuevo espacio trazado “por la cruz” (así fueron interpretados los relámpagos). En este nuevo espacio el habla del *mbaraka* es inteligible para todos. El canto se convierte en un verdadero diálogo y la danza es un instante que transfigura el tiempo.

Dentro de la casa el celebrante reza. Otras personas aprueban el monólogo a través de expresiones de admiración, entre suspiros de aparente consentimiento. El nombre sagrado, *itupã réra*, hallado para la niña es *Kuña Apyka Veraju* o “Mujer en silla resplandeciente”. El rezador recomienda que sea usado siempre el nombre divino de la niña, porque ahora ella necesita acostumbrarse a su verdadero nombre, para tener buena salud y vivir bien. Con eso se inicia un elocuente discurso.

Los niños y las niñas son como las plantas, como las semillas. Las semillas descansan únicamente en su padre y su madre. Por eso, la madre y el padre, las madrinas y los padrinos deben cuidar y limpiar a los hijos y a las hijas, para que crezcan felices como el pie del maíz y del arroz cuando son soplados por el viento. Mientras haya criaturas en el mundo, hay esperanza. Si así no fuera, se pudiera plantar maíz, pero éste no daría fruto; las mujeres se quedarían embarazadas sin nunca llegar a parir; los bebés que nacieran morirían; nuestros deseos, entonces, ya no serían tan fuertes para poder acontecer. Sin niños y niñas el mundo acabaría [...]. Las criaturas son nuestra vida.

Terminado el discurso, el rezador pone a la niña en los brazos de la madre y le felicita diciendo: “¿Cuál es el nombre de la niña?”, y ella contesta: *Kuña Apyka Veraju*. El celebrante extiende la mano y dice: “Somos, pues, parientes, yo soy su compadre”. La madre aprueba esta afirmación y recibe una copa de bebida. Este gesto se repite hasta que todos se felicitan y quedan compadres y comadres entre sí.

Entre tanto, fuera de la casa, el canto para solamente cuando el rezador anuncia que otras personas pueden ver a la niña. En poco tiempo una mujer me instruyó sobre la ceremonia que acaba de acontecer.

El “bautismo”¹¹⁸ debe ser celebrado entre la medianoche y la madrugada porque la vida del ser humano es como el día. El niño o la niña representa el alborecer. Si el “bautismo” se celebrara antes de la medianoche o tarde en la madrugada, se estaría anunciando una vida corta para la criatura. Le quedaría poco tiempo o moriría sin haberse acostumbrado a la vida. [...] Pero hay otras cosas que deben ser tomadas en cuenta para que el bautismo sea perfecto. El cacique no puede emborracharse antes del bautismo, por el riesgo de equivocarse. El niño o la niña, a su vez, no debe haber recibido el bautismo cristiano todavía. Sólo después de que el rezador le haya dado su verdadero nombre puede ser llevado al sacerdote o al pastor.

Ya estaba avanzada la madrugada cuando el rezador nos invitó a un solo acompañado por su maraca.

Aee'e a'ee, aee'e a'ee

Ropoko ñendu joja vusu katu

A'e a'e ko Ñande Rúva rowake

A'e a'e ko Ñande Síva rowake

Ae ae a'e ohótama niko ra'e

Ko Ñande Ru marângatu

Aee'e a'ee, aee'e a'ee

Ko marângatu arapy'e

Ojeroky porã ivetei katu

Ñane reindy jojavusu

Aee'e a'ee, aee'e a'ee

Marângatu

Teko marângatupýpe

Aee'e a'ee, aee'e a'ee

Aee'e a'ee, aee'e a'ee

Tocamos en la palabra escuchada con buena voluntad

A'e a'e frente al rostro de Nuestro Padre

A'e a'e frente al rostro de Nuestra Madre

Ae ae a'e ya están listos para partir

Este Nuestro Padre del buen modo de ser

Aee'e a'ee, aee'e a'ee

Para el tiempo-espacio del amor

Danza muy bien, sí,

Danza armoniosamente nuestra hermana

Aee'e a'ee, aee'e a'ee

Bien

Según la perfecta forma de ser

Aee'e a'ee, aee'e a'ee.

Después de este solo del rezador hubo aún mucha plegaria y mucha danza. El amanecer sorprende a todos en plena caminata en el patio de la casa de oración. Termina su caminata. Lucila asegura a la hija atándola a su cuerpo con un paño y emprende con ella y su familia el camino de regreso. Cassiana ya no es más Cassiana, es *Kuña Apyka Veraju*. Pero ella no fue la única en cambiar. La experiencia fue una invitación a la reflexión y, de alguna manera, yo y mi teología también ya no somos las mismas desde entonces.

6.7.2 El ritual mbyá: *nimongarai*¹¹⁹

Las primeras informaciones sobre el rito de nominación mbyá nos llegaron a través de León Cadogan. Según él, las madres mbyá son instruidas para que consulten al líder espiritual diciendo: “Mi hijo ya está entre nosotros, lo traigo porque quiero escuchar su nombre”. Entonces un chamán debe ponerse en comunicación con las divinidades averiguando cuál es la procedencia de la palabra-alma que se encarnó en el bebé. Enciende su pipa y sopla, lanzando humo sobre la cabeza del niño. El nombre que irá a descubrir es como una sustancia que mantiene erguido el “fluir del decir” en el niño y lo acompaña durante toda su vida hasta la muerte.¹²⁰ Solamente cuando los niños son llamados con sus nombres divinos “hallarán gozo en la morada terrena y no serán rebeldes”.¹²¹

En la ceremonia de revelación del nombre entre los mbyá del Paraná, el agua y el humo son los símbolos más importantes. Estos elementos recuerdan a la comunidad que toda criatura está ligada a *Jasuka*, Materia o Ser Original. De modo que tiene sentido llamar a las ayudantes de los sacerdotes de *Jasuka ñemotenonde*, mujeres que presiden la ceremonia, en el lenguaje religioso. *Jasuka* es El Principio Activo del Universo, frecuentemente representado por el agua y, con menos incidencia, por la Madre Primordial. De esto probablemente deriva el hecho de que el nombre religioso de las mujeres sea *Jasuka*. En el ritual que he observado, una de las funciones de estas mujeres es la de estar frente a dos sacerdotes sosteniendo en sus manos el recipiente con el agua de cedro con la cual serán marcadas las criaturas.

Durante el *nimongarai*, las mujeres ayudantes *Jasuka ñemotenonde* eran responsables de la iluminación. Dos encendieron una vela principal en el fuego de una pipa. Las otras dos mujeres hicieron lo mismo. Con estas dos velas mayores, fueron encendiendo las velas menores, que rodeaban el altar, mediante un soporte colocado para tal fin entorno a la cruz, que quedó así rodeada por un cuadrado completamente iluminado.

Entre tanto, “Aquel-que-canta”¹²² afinaba su violón. Los que iban a oficiar como sacerdotes tomaron posición con sus ayudantes. En diagonal y a la derecha del altar, uno de los sacerdotes era asistido por su esposa. Cerca de él, el otro, frente al altar, era asistido por dos muje-

res que sostenían una pequeña escudilla en forma de canoa que contenía el agua de cedro, *ygáry*.

Cuando todas las velas ya estaban encendidas el cantor reinició su largo rezo y los presentes, colocados en círculo, empezaron a andar lentamente.

Las madres de ocho niños y niñas cuyos nombres serían revelados, de una en una, fueron deteniéndose frente al sacerdote que iría a descubrir y pronunciar el nombre. Él, ayudado por su esposa, sopló el humo en el medio de la cabeza¹²³ de cada uno de los ocho bebés, a medida que le revelaba el nombre. Entre uno y otro soplo de la humarada, masajeaba la cabeza y los hombros de la criatura y de su madre, rezaba en voz alta, como amonestando o advirtiéndolo, como queriendo activar el “recuerdo” de los orígenes – la conciencia colectiva – en las madres.¹²⁴ Éstas seguidamente se detuvieron frente al otro oficiante, quien mojó la cabeza de los niños con el agua de cedro, sin dejar de murmurar su oración. Mojó también el pecho y la garganta de los niños.

Con la ceremonia de la imposición del nombre a los niños la comunidad recibía “oficialmente” a sus nuevos integrantes. Los demás miembros del grupo oyendo sus nombres eran una vez más integrados ritualmente en la onomástica tradicional. Estos nombres relacionaban así a las generaciones nuevas con la comunidad actual que los recibía, con su historia y con los personajes epónimos – los héroes culturales o las divinidades del panteón aborigen – que son las referencias para esos nombres. Siendo relativamente escasos los nombres tradicionales o sagrados, habrá siempre alguien que ya responde al “nuevo” nombre revelado. Esta escasez muestra el carácter colectivo del nombre y de la identidad. Casi todas las mujeres tienen nombres compuestos o derivados de *Takua*, “Bastón de ritmo”, *Kuña*, “Mujer”, *Kereju*, “Hija del Sol”, *Ára*, “Tiempo-Espacio”, *Poty*, “Flor”, mientras que los varones los tienen derivados de *Karai*, “Líder Religioso, Señor”, *Kuaray*, “Sol”, *Vera*, “Brillo”, *Tupã*, “Divinidad Uránica, Trueno”, *Tataendy*, “Fulgor, Brillo del Fuego”, y *Ava*, “Varón”.

Hay una relación profunda de pertenencia entre las personas y sus nombres. Los indígenas la explican haciendo una analogía entre el ser humano y la flor y entre el nombre de las personas y el “rocío” y la “neblina”, representados en el ritual por el agua de cedro y el humo. Estos elementos “adornan” la “flor” y, por ser símbolos de *Jasuka*, vincu-

lan a las personas rociadas con el Principio Activo del Universo. Siendo una de sus virtudes el poder vivificar, renueva y reanima en las personas su propio ser. Para comprender mejor tales metáforas es necesario tomar en cuenta que el término “flor” y la expresión “adornarse” son usados por los indígenas para referirse al ser, al núcleo de las personas.

Pasado el ritual de nominación, la ceremonia empezó a adquirir semejanza con un culto de confirmación. Los niños mayores, los jóvenes y los adultos, que en años anteriores ya habían oído la revelación de sus nombres, fueron rociados nuevamente, renovando y fortaleciendo así su “flor”.

Estos rituales de renominación y nominación muestran que para los guaraní la vida del ser humano depende de un delicado vínculo entre el cuerpo y el nombre o palabra-alma. De esta concepción deriva la interpretación de la enfermedad como un accidente mental. La palabra-alma se aleja de la persona a causa de alguna ofensa recibida. De modo que las terapias para curar o sanar a la persona de esta peligrosa situación se proponen reunir el cuerpo de la persona con su palabra-alma o su persona. Es como si el nombre fuera dotado de una fuerza mágica tal que lo lleva a apoderarse de la persona “que lo tiene”.

En esta concepción, sin embargo, no somos nosotros los que tenemos nuestros nombres, sino son nuestros nombres quienes nos tienen a nosotros. La palabra es tan fuerte que la persona muchas veces llega a identificarse con el animal o la planta que representan su nombre, presumiendo que este animal o esta planta tienen un tipo de autoridad sobre ella. Esta identidad síquica, que mantiene lo que Lucien Lévy-Bruhl llamó “*participation mystique*”¹²⁵ con otros seres de la naturaleza, indica que los indígenas reconocen su dependencia de los demás seres y muestran su parentesco con ellos.

La importancia de la palabra-nombre en el antiguo oriente era singular. Según Gerhard von Rad informa que,

En la mentalidad antigua, el nombre no era un simple sonido, un soplo, sino que había entre él y su portador una íntima relación sustancial. El portador existe en su nombre y, por consiguiente, el nombre contiene una afirmación sobre la esencia de su portador, por lo menos, algo de su propio poder. Esta noción era tan importante para la vida cultural del antiguo Oriente que podía ser considerada como constitutiva.¹²⁶

Para el estudio de los nombres de Dios, esta información es de singular importancia, como se vio en el capítulo III. En varios textos del Primer Testamento los nombres dados a Dios eran una especie de hipóstasis de lo divino y, en algunos casos, una personificación de la experiencia con la divinidad. El nombre contiene para los guaraní una densidad similar. Él no sólo los mantiene vivos y singulares en un mundo cada vez más homogéneo, sino que también marca y diferencia su forma de ser religiosa. El nombre confirma en la persona humana y en la divina una determinada calidad de ser. Como en el Primer Testamento, si una persona pasaba por una profunda experiencia, su nombre debería ser cambiado; Abram se convierte en Abraham; en el Segundo Testamento, Saulo se transforma en Pablo; y, en el ámbito de este trabajo, Cassiana en *Kuña Apyka Veraju*.

6.8 La sacramentalidad de la palabra

Cuando decimos que la palabra ritualizada es el sacramento guaraní por excelencia, queremos decir que él es la gran señal mediante la cual esas comunidades indígenas participan en la Presencia Espiritual. Es el medio visible a través del cual la comunidad participa en el Gran Otro.

Pero, ¿cómo hablar de esta palabra-sacramento? Leonardo Boff, en un pequeño ensayo de teología narrativa, escribe que el testimonio o la reflexión sobre lo sacramental necesita tomar en cuenta la clase de lenguaje que estructura al propio sacramento. Como el sacramento relaciona al ser humano con el mundo y con Dios, su lenguaje “ni argumenta ni quiere persuadir”;

quiere tan sólo celebrar y narrar la historia del encuentro de los seres humanos con los objetos, las situaciones, y los otros seres humanos que e-vocaron una Realidad superior, en parte ya en ellos, en un determinado grupo o persona.¹²⁷

Aunque bastante fragmentada, selectiva y, en parte, exterior a la experiencia de la palabra indígena, presenté en estas páginas mis memorias de los “encuentros” con esa Realidad en las aldeas guaraní. Y me gustaría cerrar este capítulo destacando algunos de los retos que se agregan al quehacer teológico cristiano a partir la experiencia de palabra-sacramento indígena.

6.8.1 Palabra y demonización

Para el oído cristiano, acostumbrado a una teología anraizada en una antropología de tendencia dualista, ciertamente es un tanto contradictorio escuchar que la “palabra” es el sacramento. Es sabido que católicos y protestantes pelearon unos con otros durante la Reforma a causa de la concepción que tenían de “Palabra” y “Sacramento”. Los protestantes criticaban la doctrina del *opus operatum* de la Iglesia Romana, que distorsionaba los sacramentos rebajándolos al nivel de la técnica mágica y auto- salvacionista. Los católicos oponían una resistencia conciente a los teólogos protestantes, quienes intentaban aniquilar el efecto sacramental de los siete sacramentos reduciéndolos drásticamente y colocando en su lugar a la palabra.¹²⁸

Para Tillich no hay duda de que el protestantismo no pretendía con esta actitud secularizar al sacramento, sino mostrar que lo sagrado no está restringido a lugares, órdenes o funciones particulares. Sin embargo, haciendo eso, los protestantes acabaron preparando el camino para una total secularización. En estas controversias las iglesias cristianas dejaron de considerar el hecho de que lo “sacramental” abarca más que los *dos* o los *siete* sacramentos y que

el sentido más amplio del término denota todo aquello en que la Presencia Espiritual fue experimentada; (y que) en un sentido más restringido, se refiere simplemente a algunos “grandes” sacramentos en cuyo oficio la comunidad Espiritual se auto-actualiza.¹²⁹

Según Tillich, los grandes responsables de la interpretación que sacrificó el sentido estricto de los sacramentos fueron el exagerado énfasis puesto en el aspecto conciente del yo psicológico, del lado protestante, y la distorsión mágica de la experiencia sacramental del lado católico.¹³⁰ En cierta forma, sin embargo, la responsabilidad de la distorsión de los sacramentos recae también sobre la teología que prevaleció como norma en el Occidente. Ella es, por los menos, legitimadora de un proceso que fue desplazando lo numinoso de la naturaleza hacia el ser humano desencarnado.

Gran parte del Nuevo Testamento presenta una concepción cosmológica de Cristo como creador y redentor de todo el cosmos y no sólo de los seres humanos. Incluso así, el cristianismo occidental, desde el final de la Edad Media y la Reforma, olvidó esta visión totalizadora. Lo

humano y las esferas planetarias llegaron a ser el centro de su atención, y no las otras formas de la vida terrestre.¹³¹ La exposición del ser humano como centro del universo se hizo, en cambio, a costa del ocultamiento del Ser. Según dice Vicente Ferreira da Silva, lo humano es el vacío dejado por el reflujo de un antiguo poder, la noche de los dioses se manifestó como la luz de los seres humanos. El cristianismo, en este sentido, para este filósofo brasileño “es esencialmente un criptograma, es decir, lenguaje de una ocultación”.¹³²

En la teología cristiana que prevaleció en el occidente, el destino de la palabra acabó siendo la sustantivación. Lejos de aquella palabra que está en el comienzo de todo y que es creadora y habitante del mundo, la teología convirtió la palabra en conceptos abstractos alejados de las cosas terrenas. Acabó reduciendo la palabra-hablante de los mitos ritualizados, que están en el origen de las experiencias religiosas, en palabra-hablada. Y así impidió el acceso a las dimensiones más profundas de la realidad humana. Tillich acertadamente considera esta teología, que tomó fuerza y sigue tomando fuerza en los medios eclesiásticos, como una demonización de la palabra fundadora del cristianismo.

Hay una línea de satanización en el cristianismo, desde la primera persecución a los herejes inmediatamente después de la elevación del cristianismo a posición de religión de Estado del Imperio Romano, mediante fórmulas de condena en las declaraciones de los grandes concilios, a través de guerras de eliminación contra las sectas medievales y los principios de la inquisición, a través de la tiranía de la ortodoxia protestante, del fanatismo de sus sectas y el capricho del fundamentalismo, y la declaración de la infabilidad del papa. El evento en que el Cristo sacrificó todas las reivindicaciones de convertir en absoluto algo particular, a lo que los discípulos querían forzarlo, ocurrió en vano para todos estos ejemplos de demonización del mensaje cristiano.¹³³

Una de las consecuencias de esas reivindicaciones fue el distanciamiento del cristianismo de las cosas terrenales. La tradición teológica dominante en los medios eclesiásticos cayó en un comportamiento anticósmico. El odio por la materia, “la sospecha lanzada sobre el cuerpo, el desprecio del mundo, la desconfianza respecto al placer, la sexualidad y la feminidad, el anuncio de un Dios desligado del mundo, fue lo que favoreció el surgimiento de un mundo desligado de Dios. Tales elementos reforzaron la entrega del mundo a la agresión humana”.¹³⁴

Para Moltmann el anticosmismo que caracteriza la ética agresiva del mundo moderno debe ser sustituida por la ética de la reconciliación. Ésta debe tanto equilibrar las necesidades de la cultura humana con las condiciones y fuerzas regenerativas de la naturaleza, como buscar una cooperación productiva para la supervivencia común. No se trata, pues, de la supervivencia o de la salvación de los seres humanos, sino de reconocer que “así como la *dignidad humana* representa la fuente de todos los derechos humanos, la dignidad de la creación es la fuente de todos los derechos de los animales, de las plantas y de la tierra. La dignidad humana es tan sólo la forma humana de la dignidad creacional general”.¹³⁵

6.8.2 Recosmificación de la palabra

Felizmente hay pensadores y pensadoras que vienen intentando corregir las consecuencias de un antropocentrismo anticósmico en la teología que se consolidó en el cristianismo. Lo humano es redescubierto como unidad multidimensional que tiene en el pasado mítico las referencias para sus deseos más profundos.

Como se puede ver en las palabras de George Gusdorf, el mito mira hacia la integridad perdida por los humanos con una intención restitutiva.¹³⁶ Él se actualiza en un imaginario presente y vivo cuando revive las imágenes espaciales creacionales en otras imágenes, o dentro de otras imágenes, manteniendo o creando un espacio vital nuevo, donde los seres humanos son reconocidos como tales. Éste es el tiempo-lugar donde el sentido arcano de la palabra está disponible. Como dice Vitor Whistelle,

lo que importa es la transmitización que revive el espacio y los referenciales míticos en otro espacio, como otro referencial. El mito trae consigo su lugar vivencial [...]. No es su significado que es aprendido partiendo de su lugar vivencial. El mito se convierte, a través del rito, en un nuevo lugar vivencial. Así se funda la fe.¹³⁷

Pero ni la “conciencia mítica” ni la “mentalidad primitiva” conspiran contra la razón humana, sino que la componen. Para Lucien Lévy-Brühl, cuando penetramos en los peligrosos delirios del antropocentrismo exacerbado, “la conciencia mítica es la que nos devuelve la posibilidad de volver con alguna humildad mediante el sentido de lo

sagrado, que nos rebasa y nos sitúa en el mundo con alguna sensibilidad”.¹³⁸ Los seres humanos llamados primitivos vivían sus símbolos sin pensar en ellos. En las palabras de Carl Jung, ellos “los vivían”, y eran inconscientemente estimulados por su significado, aunque el significado mismo de lo que ellos hacían pueda ser más claro para quien los investiga, que para quienes practicaban esos símbolos sin reflexionar al respecto.¹³⁹

No se aplicaría a los grupos mbyá-guaraní la afirmación de Jung, si fuera cierto lo que se afirma de ellos, que invirtieron sus esfuerzos en pensar sus símbolos y comunicarlos en la expresión hablada, en el sentido occidental del término.¹⁴⁰ No es mi propósito discutir aquí esa afirmación, pues ya sea su palabra “mito” o “pensamiento”, esos grupos hacen una profunda experiencia religiosa en esa palabra, que podría aportar algo al cristianismo.

Cuando decimos que la palabra es el sacramento para los pueblos guaraní, nos estamos refiriendo no sólo a la palabra proferida, sino sobre todo a la palabra- acontecimiento, a la palabra-cuerpo, a la palabra vista y escuchada durante el sueño o en las fiestas religiosas. En estos acontecimientos, vuelve el gran principio del mundo mítico: así deben hacer los seres humanos, porque así lo hicieron los dioses.¹⁴¹ La palabra-rito es, así, la gran señal, el acto religioso que reintegra constantemente los guaraní a Dios, al principio activo del universo, al fluido vital, al corazón de la gran madre, a la tierra. Como ha destacado Melià, “dejar de rezar y descuidar el ritual es como sacar a la tierra su propio soporte, provocando su inestabilidad y su inminente destrucción.”¹⁴² En sus celebraciones los pueblos guaraní reelaboran las imágenes del pasado en espacios imaginarios en los que proyectan sus esperanzas. Estas imágenes provocan a las personas y tienen la virtud de dejarlas “listas”, o sea, ajustadas a las imágenes espaciales que ellas elaboran sobre aquello que ha de venir, que esperan que acontezca.

La Palabra es, así, el sentimiento guaraní en el sentido restringido del término. Es el símbolo¹⁴³ que contiene, exhibe, recrea, hace visible y comunica una otra realidad, diferente del símbolo, pero al mismo tiempo presente en él.

Parto del principio de que propiciar el encuentro con Dios es el corazón de la religión, y que el simbolismo sacramental se relaciona con los grandes momentos de la vida de un individuo y del grupo. En este sentido indiqué la palabra-sacramento guaraní en las principales

metáforas que ella se concretiza: en el acto de contar la historia primordial, en la caminata, en la dependencia vegetal del ser humano, en la comunidad que provee un asiento para la palabra de los niños y en el acto de sellarse la unidad divina-humana con un nombre de procedencia divina. En todos estos ritos está presente la creencia de que los humanos existen en un universo que tiene significado y sentido y que existe alguien por detrás de todas las palabras y al mismo tiempo presente en esas palabras.

Para relacionar esta palabra-sacramento con el culto cristiano tradicional, recurro al testimonio de dos indígenas ñandeva de Mato Grosso do Sul, Hipólito y Epitácio. Para ellos, la palabra ritualizada de los guaraní “tiene tierra”, *ijyvýva*, y en cambio, la de los cristianos “tiene papel”, *ikuatiáva*. Hipólito y Epitácio perciben en el culto cristiano la desavenencia con la espiritualidad de la tierra. En él el cuerpo personal y el cuerpo terrestre tienen un lugar marginal, lo que es criticado en algunas teologías contemporáneas. Para éstas, si no somos capaces de reconocer nuestro proceso vital, nuestra corporalidad, no podemos reconocer los procesos vitales de la naturaleza, como escribe Charlene Spretnak.¹⁴⁴ En las iglesias cristianas, por regla, el culto tiene su centro en el sacrificio redentor de Jesucristo, en el perdón de los pecados y la proclamación de una salvación para una humanidad sin cuerpo. En él no se celebra la creación del mundo ni la esperanza de su redención.

Pero en una celebración de la Palabra que tiene “tierra” irrumpe el momento de la creación de Dios que dormita en cada instante e, incluso, los indígenas que no tienen lugar vital, *tekoha*,¹⁴⁵ los que están desolados, reinventan sus espacios imaginarios, donde les es posible lo imposible. La vivencia de esos espacios es profundamente comunitaria para los grupos guaraní. Ese sentido solamente puede ser captado por la expresión *arete*, que significa tiempo-espacio (*ára*) verdadero (*ete*), cuando y donde se celebra la mutua (*oño-*) palabra (*ñe’ẽ*). Es la palabra restauradora que por fin se rebelará contra los espacios dominados y dará felicidad a los desolados con un nuevo *tekoha*, un nuevo espacio vital.

La fiesta es el tiempo-espacio verdadero de los guaraní. *Arete* es la reinauguración de un tiempo caracterizado por la presencia activa y creadora de las divinidades. Es el tiempo de contar historias, tiempo de decir a las cosas su comienzo. Es el tiempo profundo durante el cual se reinaugura el mundo. Es el acto religioso que da sustento al universo y

reintegra todos los seres a su origen. *Arete* posee el sentido profundo que contiene el término “sábado” en la teología del Primer Testamento. Es como una irrupción de la santidad dentro del tiempo, como la presencia de la eternidad en la historia, como acto que nos capacita para “recordar que tenemos un alma adicional”,¹⁴⁶ que reivindica el sábado.¹⁴⁷ En este sentido, según Moltmann, los humanos son criaturas sacerdotales y seres eucarísticos, que celebran la autorevelación de Dios y lo contemplan en su descanso sabático. “El Sábado es la presencia misma de la eternidad en el tiempo, una prueba del mundo venidero”.¹⁴⁸

Amenazados por el “tiempo sin lugar” los guaraní tendrían motivos suficientes para caer en la desesperación. Ellos, sin embargo, con excepción de los casos de suicidio comentados en el capítulo anterior, nos han dado un bello testimonio de que vale la pena interrumpir nuestra falta de esperanza y ¡entonar un canto! Su desafío: no dejar que pierda aliento el sueño de la “tierra sin males”, sino animarse a buscarlo. Mientras no la habitemos, que su virtud (sin mal, *marãne’ê*) nos habite y nos inspire a pronunciar bellas palabras. Y mientras ese sueño sea realizable sólo en el espacio de la palabra ritualizada, ningún personaje es ni será más real que el poeta¹⁴⁹ y la poetisa. Ninguna tarea más imprescindible que la de celebrar la vida.

Notas

- 1 Charlevoix II, 1912, p. 60.
- 2 Peramás, 1946, p. 82.
- 3 Ap. Szarán, 1999, p. 65.
- 4 Ap. Szarán, 1999, p. 63-64.
- 5 Melià, 1999, p. 13-14.
- 6 Ruiz de Montoya, 1985, p. 52.
- 7 Cardim, 1939, p. 146, 155.
- 8 *Cartas Anuas I*, 1927-1929, p. 88.
- 9 Un cacique de los Itatin.
- 10 *Cartas Anuas I*, 1927-1929, p. 296.
- 11 *Cartas Anuas I*, 1927-1929, p. 164-165.
- 12 *Arete*: tiempo, ára, verdadero, etc.”.
- 13 Furlong, 1962, p. 170.
- 14 Serventi, 1999, p. 334.
- 15 Furlong, 1953, p. 134.
- 16 Esta obra se titulaba en guaraní: *Ára poru aguyjeiháva*.
- 17 Peramás, 1946, p. 96.
- 18 *Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 235.

- 19 Ruiz de Montoya, 1892, p. 129.
- 20 Ruiz de Montoya, 1892, p. 167-168.
- 21 Ruiz de Montoya, 1892, p. 149.
- 22 Hernández I, 1913, p. 585; Lozano I, 1754-1755, p. 137, 248
- 23 Diego Durán nació en España por 1573, pero desde los seis años de edad vivió en México, donde se tornó más tarde sacerdote dominico y uno de los grandes conocedores de la cultura mexicana o azteca. Para él, sin un dominio en profundidad de la lengua indígena era imposible comprender la cultura aborigen, y alcanzar una implantación efectiva del cristianismo. El resto de la colosal tarea asumida por este dominico, sin embargo, reveló que él se convirtió en un ser dividido: "un cristiano convertido al indianismo que convierte los indios al cristianismo" (Todorov, 1983, p. 199-214).
- 24 Ap. Melià, 1969, p. 83.
- 25 Melià, 1995, p. 37.
- 26 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 234.
- 27 Ruiz de Montoya, 1876all, p. 158.
- 28 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 234.
- 29 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 17.
- 30 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 234.
- 31 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 134.
- 32 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 133, 193.
- 33 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 220, 229.
- 34 Sobre la procedencia y el uso del violón y del violín por los mbyá, consultar el trabajo de Irma Ruiz, 1984, p. 74-78.
- 35 Cadogan, 1968, p. 112.
- 36 Cardim, 1939, p. 176, 306.
- 37 Métraux, 1979, p. 169.
- 38 Métraux, 1979, p. 169.
- 39 Métraux, 1979, p. 157.
- 40 Montoya, 1876c, f. 262.
- 41 Ruiz de Montoya, 1892, p. 53
- 42 Melià, 1989, p. 306.
- 43 Melià, 1991, p. 95.
- 44 Samaniego, 1968, p. 373-423. Retomaré esta idea en la continuación del trabajo, al considerar el "estar en camino" como metáfora de la palabra-sacramento.
- 45 Melià, 1991, p. 95.
- 46 Perasso, 1986, p. 75.
- 47 Perasso, 1986, p. 78-79.
- 48 Para los mbyá, en los primordios, el canto de los varones y el de las mujeres tenían el mismo *status*. Sin embargo, "después de la destrucción de la primera tierra", el canto sagrado de las mujeres se convirtió en acompañamiento del canto del varón (Ruiz, 1984, p. 70).
- 49 Ruiz, 1984, p. 80.
- 50 Perasso, 1986, p. 73.
- 51 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 234.

- 52 *Aty, aty guasu y ñemboaty guasu.*
- 53 Las asambleas son constituidas normalmente por personas más jóvenes, los “lí-
deres”, considerados competentes para la política externa, muchas veces por ha-
blar portugués y/o español.
- 54 *Roguatámo roñemboypy.*
- 55 Cadogan, 1962. p. 57-62.
- 56 Ruiz de Montoya, 1876al, p. 234.
- 57 Entre los mbyá del litoral también unas mujeres son honradas con el título de
xondária.
- 58 Ruiz, 1984, p. 79.
- 59 Chamorro, 1998, p.202-204.
- 60 Conviene tomar en cuenta que el *xondáro* es practicado principalmente por los
mbyá, ocasionalmente por los chiripá y ñandeva y, todo indica, nunca por los
kaiová y paĩ-tavyterã. Los mbyá lo danzan al compás del violín y del violón,
mientras que los chiripá y los ñandeva sustituyen el sonido de esos instrumen-
tos por vocalizaciones sobre la sílaba *he*. Los kaiová y paĩ-tavyterã no conocen
esos recursos musicales. Entre ellos parece caber al *kotyhu* el rol del *xondáro* en
los grupos anteriores. Así, la práctica del *kotyhu* es fundamental para los kaio-
vá y los paĩ-tavyterã, importante para los chiripá y ñandeva, que conviven con
los dos subgrupos anteriores, y desconocida entre los mbyá.
- 61 Respectivamente: “*aju, ajúma*”, “*ahámako che*”, “*jahe’o jahe’o*”, “*nde takuára ov-
y’a*”, “*chereraha*”.
- 62 Respectivamente: “*mombyrýgui che aju ne ñe’ẽ*”, “*rendúvo*”, “*Che aju ñembov-
y’árupi*”, “*Opamapa ñane Kaguĩ*”.
- 63 Melià, 1991, p. 85.
- 64 Melià, 1991, p. 104.
- 65 Ap. Schuler, 2000, p. 102, 108.
- 66 Es significativo, en este sentido, observar la diferencia que los indígenas estable-
cieron entre sus ritos nativos y los de la religión cristiana. Ellos consideran sus
ritos “de historia” y los ritos cristianos “de pedido”. Intenté verificar esta afirma-
ción analizando algunas fuentes de la religiosidad de cada grupo y, de hecho,
hay una notable ausencia de “pedidos” - del tipo “ten piedad”, “ruega por noso-
tros” - en los rezos y cantos indígenas. Estos son generalmente descripciones o
relatos. Con excepción de un canto, todos los otros cantos entonados en la fies-
ta del maíz nuevo y de la iniciación del niño, así como otros cantos de forma
fija recogidos por otros investigadores, corresponden a la clasificación pro-
puesta por los kaiová.
- 67 *Aipapa ndéve che ñe’ẽngára.*
- 68 *Oipapa itymbýpe.*
- 69 *Itymbýra ryapu*: palabra que está brotando.
- 70 *Emoembypy upéa.*
- 71 *Joapyre’i.*
- 72 *Ñamanôramo ñande joapyre’i opyta haguãicha.*
- 73 Schökel, 1988, p. 88-89.
- 74 *Kóva aipo he’i.*

- 75 *He'i che réra.*
- 76 *He'í Verandyju.*
- 77 *He'i che ryke'y Ñengajuti.*
- 78 Lyotard, 1985, p. 565.
- 79 Viveiros de Castro, 1986, p. 63.
- 80 *Ohendúvante.*
- 81 *Hechakára.*
- 82 Grenand, 1982, p. 95.
- 83 Melià & Grünberg, 1976; Schaden, 1974; Perasso, 1986; Cadogan, 1959; Chamorro, 1995, capítulos III y IV.
- 84 *Mitã karai, mitã mbo'éry.*
- 85 *Tekojára ro'o pe jerosy.*
- 86 *Chembojagua che ru.*
- 87 Referencia a la San Estanislao.
- 88 *Tani retére. Tani* es la forma abreviada de (San) Estanislao. *Rete* proviene de *rete rehe* que significa "por ser cuerpo". A continuación: *Itymby rete re, Ava rete re, Ñande Ru rete re* y *Ñande Ru rete re*.
- 89 *Omboapy'maramo.*
- 90 *Oipapa iporiahu.*
- 91 *Yvyra'ija.*
- 92 *Ñembohehe avatípe.*
- 93 Ellos domesticaron al menos seis tipos de ese cereal. Aunque muchas de estas especies se hayan perdido, el término "maíz", *avatí*, es palabra viva, con fuerza generadora en el discurso del grupo. El maíz fue y es uno de los alimentos básicos de los guaraní.
- 94 Cf. Al respecto Melià & Grünberg, 1976; Ruiz, 1984; Bartolomé, 1991; Cadogan, 1992, 1971.
- 95 *Kaguĩ*: bebida de maíz, *mbojape*: pan o torta de maíz.
- 96 Gusdorf, 1979, p. 24.
- 97 Eliade, 1972, p. 19.
- 98 Ruether, 1993a, p. 216.
- 99 Ruether, 1993a, p. 306, nota^o 5.
- 100 Ruether, 1993a, p. 216, 306, nota 5.
- 101 *Carta Anua 1632-1634*, 1984, p. 236.
- 102 Salvador 1980, p. 60.
- 103 Jung, *El hombre y sus símbolos*, p. 130.
- 104 Aquél del áureo hablar.
- 105 Aquél del áureo fulgor.
- 106 *Hechahára.*
- 107 *Ipepyta jave.*
- 108 Melià, 1991, 90, 103.
- 109 Schaden, 1974, p. 107-108.
- 110 Melià, 1991, p. 102.
- 111 Melià 1991, p. 86.
- 112 *Mitã mbo'éry, nimongarai.*

- 113 Ruiz de Montoya, 1985, p. 53.
 114 Nimuendaju, 1987, p. 29-30.
 115 Bartolomé, 1991, p. 86.
 116 Pequeño y rústico altar de bambú adornada, en algunos casos, con plumas y flores. Se sitúa en el centro del patio o en el interior de la casa de oración.
 117 *Nopo ijeroky katúva*.
 118 Muchas veces los kaiová, para “hacernos entender” de qué se trata, traducen esta ceremonia por “bautismo”.
 119 La expresión es controvertida. Nimuendaju la tradujo por “hacerse chamán”. Los guaraní de hoy designan con ésta la fiesta de los frutos maduros, el rito de recepción del nombre, el bautismo, la bendición, etc.. Investigaciones realizadas en la región de Misiones en Argentina, muestran que en el *nimungaray* coexisten dos hechos relevantes de la vida de la comunidad: la consagración de los alimentos preparados a base de maíz (aporte de las mujeres) y de los frutos del “*guembe*” (*Phylodendron Selleum*) (aporte de los hombres) y la imposición del nombre a los niños (Cf. Ruiz, 1984, 53-62).
 120 Cadogan, 1992, p. 71-73.
 121 Cadogan, 1992, p. 73.
 122 *Oporaíva*.
 123 *Akâmbyte*.
 124 *Omomandua, omboygy oxýpe*.
 125 Ap. Jung V, 1986, p. 129.
 126 Von Rad, 1973, p. 188.
 127 Boff, 1986, p. 13.
 128 Tillich, 1984, p. 478.
 129 Tillich, 1984, p. 477- 478.
 130 Tillich, 1984, p. 478.
 131 Ruether, 1993a, p. 236, 243.
 132 César, 1988, p. 86.
 133 Tillich, 1984, p. 675.
 134 Boff, 1993, p. 47.
 135 Moltmann, 1993, p. 409.
 136 Gusdorf, 1979, p. 24.
 137 Whestelle, 1990, p. 261.
 138 Morais, 1988, p. 78-79. Si el autor la estudia en los pueblos llamados primitivos, no es porque su generación no la tuviera sino porque en los primitivos es más fácil describirla y analizarla.
 139 Jung, *El hombre y sus símbolos*, p. 81. Por mucho tiempo los humanos creaban mitos inconscientemente y eran poseídos por estos. Sólo a partir del siglo 16 las personas comienzan a tener una relación consciente con sus mitos. El racionalismo les destruyó la capacidad de reaccionar a ideas y símbolos divinos,. Entonces les sobrevino una crisis de vacuidad y falta de sentido a la vida y la muerte (Jung, *El hombre y sus símbolos*, p. 93ss).
 140 A ellos se refiere Pierre Clastres cuando escribe: “Pobres en mitos, los guaraní son ricos en pensamientos [...] La metafísica sustituye lo mitológico. Si los

- guaraní tienen menos mitos para contarnos, es por que dominan más pensamientos para oponerse a nosotros" (Clastres, P., 1990, p. 12-13).
- 141 Crippa, 1975, p. 163.
- 142 Melià, 1989, p. 339
- 143 No en el sentido en que lo propuso Calvino, una representación desvinculada de aquello que se quiere representar, sino como lo enseñaron Tillich y Ricoeur, un medio que apunta hacia una realidad de la cual ese medio mismo participa.
- 144 Spretnak, 1994, p. 503.
- 145 *Tekoha* es para los guaraní el lugar (-ha) que reúne las condiciones para vivir plenamente el modo de ser (*teko*-) del grupo.
- 146 Sölle, 1991, en una conferencia pronunciada en la Escuela Superior de Teología en São Leopoldo, Brasil.
- 147 En el contexto del Primer Testamento, donde probablemente el propio calendario semanal era desconocido, el día de descanso es tan importante que la creación es concentrada en seis días, para ser celebrada y contemplada en el séptimo.
- 148 Moltmann, 1985b, p. 279.
- 149 Como canta Milton Nascimento en la canción *Coração de Estudante*: "si el poeta es un sueño, ¿qué va ser real?".

Capítulo 7

LA LIBERACIÓN DE LA PALABRA

El diálogo

Teólogos y teólogas de las iglesias cristianas se han ocupado de dialogar fundamentalmente con las religiones llamadas universales –hinduismo, budismo e islamismo– y con la cultura occidental secularizada. Pero en cuanto a los pueblos indígenas, se han limitado a profetizar que están destinados a un final próximo. Como otros actores sociales, también esos teólogos y esas teólogas esperaban la desaparición de los pueblos tribales cuyas tecnologías y complejidad social son consideradas relativamente “simples”. Intentar revertir esta situación, o sea reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de fe y de palabra, es tarea de la teología contemporánea. Frente a eso cabe mencionar el hecho de que las iglesias cristianas, como los demás sectores de la sociedad implicados en el exterminio de las poblaciones nativas de África y de las Américas necesitan reflexionar críticamente sobre este episodio histórico aún actual, para que se den las condiciones de instaurar un diálogo restaurador con estos pueblos. De igual manera es urgente que el “otro” indígena sea reconocido en la sociedad latinoamericana como alguien que tiene algo que decir a los demás actores sociales. Las ideas aquí presentadas tienen un carácter de ensayo y, con éstas, pretendo indicar caminos para futuras investigaciones.

7.1. Del ocaso al resurgimiento

Por muchos siglos, las teologías que predominaron en el Occidente consideraron paganas las prácticas religiosas de los pueblos que no estaban sometidos a la iglesia y juzgaron heréticas las posturas de teólogos y teólogas que limitaban la pretensión de la iglesia de ser portadora exclusiva de la palabra salvadora de Dios (*extra ecclesiam nulla salus*). Esta autocomprensión fue una de las propulsoras de la misión de la Iglesia Romana en el período de los grandes viajes y descubrimientos. Como islas en medio de esta teología y esta eclesiología

predominantes, hubo también voces que interpretaron a las religiones no cristianas en forma más compasiva. Una de estas es la teología de las semillas del Verbo divino (*logoi spermatikoi*), formulada originalmente por el apologista Justino el Mártir (¿ - 165). Él admitía que había un preaviso de la venida de Cristo en las otras religiones y que le cabía al cristianismo corregir y perfeccionar todo lo que la misma y única palabra motora de Dios había realizado confusamente en el paganismo. Sin embargo, esta teología, como otras de su género, no tuvo continuidad institucional. La reflexión teológica que marcó la historia del cristianismo fue la que vio en las otras religiones un mal que debía ser extirpado y en sus adeptos unos pueblos que debían ser exterminados si no hubiesen aceptado someterse a la iglesia y a los gobiernos “cristianos”.

A pesar de la bula *Sublimis Deus*, del papa Paulo III, del 2 de junio de 1537 –que reconoció a los indígenas el derecho de posesión de sus bienes– en las Américas prevaleció el espíritu del *requerimiento*. Escrito en 1514 por el jurista español Juan López Palacios Rubios, este documento colocaba a los indígenas frente a dos alternativas: o ellos se sometían al papa y al rey sin ofrecer resistencia o serían, en la mejor de las hipótesis, sometidos a la fuerza por los representantes de la iglesia y la corona o, en la peor, exterminados.¹ Hechos como éste en la historia del cristianismo permiten dicordar de la afirmación de Tillich² y decir que el cristianismo no está conciente de su propia condición, que la auto-crítica no le es inherente y que su supuesta mayor vocación para la universalidad³ es un riesgo. El cristianismo histórico de conquista y dominación en las Américas destruyó religiones, culturas y grupos humanos enteros e impuso la religión cristiana occidental como “universal”. Si a eso se le puede llamar equívoco, ésta fue una de las mayores, si no la mayor, que el cristianismo cometió, porque implicó la depauperación económica, social, cultural, religiosa y lingüística de las Américas.

La historia que se sucedió durante los cinco siglos de colonización y “evangelización” es conocida. Presento aquí apenas algunos datos que muestran como la “inclusión” de los indígenas en la *Orbis Christianorum* desembocó en la despoblación de dos continentes: África y América.

A partir de los datos dejados por cronistas del siglo XVI, especialmente de los considerados en la evaluación del misionero José de Anchieta, quien llegó a Brasil en 1553, Darcy Ribeiro estima que, en 1500, a la llegada de los europeos había 5.000.000 de habitantes en lo

que hoy es Brasil. El balance demográfico de los cien primeros años contabiliza lo siguiente: 50.000 blancos nacidos en Brasil, 30.000 esclavos traídos de África, 120.000 indígenas integrados a la sociedad colonial, 4.000.000 viviendo aislados, llegando a 1.000.000 el número de los diezmados. Total 4.200.000.

Cien años más tarde, los blancos son 150.000, los esclavos 150.000, los indígenas integrados 200.000, los aislados 2.000.000 y 2.000.000 los que fueron diezmados en ese siglo. Total: 2.500.000. En 1800, el número de los blancos es de 2.000.000, el de los africanos esclavizados y sus descendientes 1.500.000, los indígenas integrados 500.000, los aislados 1.000.000 y los diezmados en esos cien años 1.000.000. Total: 5.000.000.

Como se ve, trescientos años después de iniciada la conquista, el Brasil recuperó su cantidad original de 5.000.000 de habitantes, pero en composición invertida. La mitad es blanca. De los 1, 5 millones de negros, 500.000 son nacidos en Brasil. Los indígenas sometidos llegan apenas a 500.000 y los “aislados” se encuentran en las regiones poco o aún no colonizadas, como el Amazonas, y en las zonas de selvas inexploradas del Sur y del interior de todo Brasil.⁴

La aniquilación de la población africana sigue la misma proporción. De acuerdo con los cálculos de M. Buescu (1968), Ribeiro admite que en el siglo XVI habrían entrado a Brasil cerca de 75.000 africanos, en el siglo XVII 452.000, en el XVIII 3.621.000 y en el XIX 2.204.000.⁵ La conquista fue un verdadero molino de moler gente.⁶ Se calcula que Brasil “gastó” en su formación a cerca de 12.000.000 de personas que venían de África, incluyendo sus descendientes. Ellos fueron “desgastados” como la principal fuerza de trabajo de todo lo que se produjo en el Brasil y de todo lo que en Brasil se edificó.⁷ Este tráfico humano fue el que más afectó el destino de la humanidad por el número espantoso de pueblos y seres que movilizó, desgastó y transfiguró. Su intermediación fue, por siglos, el motor más poderoso de la civilización occidental. Ejercida por “honrados dignatarios”, esta actividad fue muchas veces considerada como la gran misión del hombre blanco, “héroe civilizador y cristianizador”.⁸

Los años siguientes a la independencia de Brasil (1822) no fueron mejores para los indígenas. En todo el siglo XIX los gobiernos brasileños se inspiraron en la postura de D. Juan VI. Él tuvo la “inédita franqueza”⁹ de combatir a los indígenas. Se declararon verdaderas gue-

rras de conquista y masacre que diezmaron una vez más la población indígena, reduciéndola a cerca de 200.000 personas, según los cálculos presentados por Marta Azevedo.¹⁰

La población que emergió en Brasil heredó de los colonizadores la brutalidad racista y clasista. La oligarquía veía a su propia gente con ojos europeos. “Miraban con sospecha a los negros y mestizos que formaban la mayoría de la población y explicaban el atraso prevaeciente en el país por la inferioridad racial de los pueblos de color. Bajo la presión de este complejo (...) se empeñaron en sustituir a sus propios pueblos, radicalmente si era posible, por gente eugénicamente mejor. Ésta sería la población blanca de Europa Central”.¹¹ A este racismo se agregaron los prejuicios traídos por los nuevos colonizadores europeos y la tesis pseudo-científica según la cual los indígenas no serían realmente humanos y que, entre las diversas razas humanas, ellos tenían una organización incompatible con la civilización.¹²

A principios del siglo XX, la situación indígena brasileña era altamente conflictiva. Además del hecho de que algunos misioneros se habían apropiado de la tierra de los indios, amplias áreas entregadas a la colonización extranjera, principalmente alemana, vivían convulsionadas por *bugreiros*¹³ pagados por los colonos para limpiar sus tierras del incómodo ‘invasor’. El propio director del Museo Paulista y eminente científico, Hermann von Ihering, pidió al gobierno que optara entre el salvajismo y la civilización. Si su propósito era civilizar al país, era necesario empezar guerras de exterminio con tropas oficiales para resolver los problemas.¹⁴ La campaña de exterminio de los indígenas fue denunciada en el congreso de Americanistas de 1908, en Viena, por Alberto Vojtec Fric. Destacó lo siguiente: el exterminio rendía una plusvalía de 1. 500% de las tierras de las colonizadoras, por ser éstas consideradas “libres de indios”.¹⁵

Bajo presión de organismos del exterior se instaló en Brasil una nueva política, asimilacionista y “pacífica”. Se instituyó, en 1910, el Servicio de Protección al Indio con la misión de “proteger” a los indígenas. Irónicamente, después de 40 años de funcionamiento de esta entidad, cayó a 150.000 el número de aborígenes en Brasil. En ese período, ochenta grupos desaparecieron. Todo eso parecía confirmar la opinión generalizada de que los indígenas eran seres que, inexorablemente, estaban destinados a desaparecer.

Pero estos pueblos destinados a la extinción resurgieron en las

últimas décadas. Su renacimiento mostró, por un lado, “que todas las cuestiones políticamente importantes en Brasil y en América Latina pasan por la cuestión indígena: la cuestión de la tierra y de la reforma agraria, la cuestión de la autodeterminación y el protagonismo, la cuestión del proyecto y la utopía”.¹⁶ De este modo, la lucha de los pueblos indígenas no divide el movimiento libertario, sino que lo enriquece, lo radicaliza y lo hace más complejo, agregando un “resto” de alteridad no integrada en la agenda de los demás actores sociales.¹⁷ Los pueblos indígenas reaparecen no como indios genéricos o ciudadanos comunes, sino como parte remanente de la población original. Los indígenas siguen siendo alternos de los “brasileños” porque se ven y sufren como indígenas y porque así son vistos por la gente con quien están en contacto.¹⁸ En el último censo realizado de 1996 a 2000, se confirma que la población indígena creció, en promedio, en un 3,5% anual.¹⁹ A finales del siglo XX, el número de individuos que se asumen como indios fue estimado entre 350 y 500 mil,²⁰ en 216 el número de pueblos a que ellos pertenecen y en 186 las lenguas que ellos hablan. Además, hay evidencias de por lo menos 42 grupos indígenas aún aislados.²¹

Pero los pueblos indígenas no crecieron tan solo en número en los últimos años; ellos también vienen ganando una imagen positiva en Brasil. Es lo que revela una investigación nacional de opinión, realizada del 24 al 28 de febrero del 2000 por el Instituto Socio-Ambiental (ISA) y por el Instituto Brasileño de Opinión Pública y Estadística (IBOPE): 88% de la población brasileña considera que los indígenas conservan la naturaleza y viven en armonía con ésta; el 81% piensa que no son perezosos y que tan solo enfrentan el trabajo en forma diferente del resto de la población brasileña, y el 89% opina que ellos no son ignorantes y que solamente tienen una cultura diferente.²²

El resurgimiento de los pueblos indígenas –que durante casi 5 siglos fueron considerados seres efímeros, en transición hacia la cristianidad, la civilización, la asimilación y la desaparición– deja claro, hoy, que ellos son parte del futuro de la humanidad y no solo de su pasado.²³ Por eso, las iglesias que fueron cómplices en las iniquidades cometidas contra esas sociedades tienen la oportunidad de indemnizar a la generación presente y a las venideras por el daño causado y establecer con ellas, partiendo desde ahora, relaciones de complicidad en la justicia.

7. 2. El reencuentro con el “otro” indígena

El resurgimiento del “otro” indígena crea la oportunidad de la realización de un análisis crítico del colonialismo, de la mentalidad colonial y de la ideología de la unidad nacional. Presa en las redes de una cultura de dominación, la clase de dirigentes que dominó en el período posterior a la independencia, tanto en el Brasil como en otros países latinoamericanos, interiorizó acríticamente el código cultural occidental y despreció los valores autóctonos de sus propias tradiciones culturales.²⁴ Los pueblos indígenas, a su vez, a pesar de haber sobrevivido a la devastación colonial y luego al racismo de las oligarquías nacionales, y a pesar de que muchos de ellos desarrollaron una cultura paralela a la de la sociedad colonial, están en el imaginario de la gente en muchos países latinoamericanos como “fantasmas”; o sea, como si fueran seres que en realidad no existen, pero que a pesar de eso causan miedo.

Eni Pulcinelli Orlandi estudió el tema del descubrimiento y los temas posteriores que construyeron “al indígena” en el Brasil. Ella en su análisis muestra cómo funciona la hermenéutica del invasor y cómo se procesó la invisibilidad de los pueblos indígenas y de la sociedad que les sucedió en la colonia.

Trasladando al mundo del colonizado el concepto de Norbert Elias, sobre “civilización”, Orlandi hace notar una contradicción fundamental. Según ella, “sometidos a los designios (deber ser) de la civilización occidental, somos²⁵ seres culturales, sobre todo cuando resistimos en nuestras diferencias. Pero, para eso, perdemos la posibilidad de tener una historia, ya que es por la parte que nos cabe en la civilización occidental, que somos contados en una historia (la de la colonización)”.²⁶ O sea, el principio por el cual se niega sistemáticamente a los “otros” en la sociedad brasileña, desemboca en el apagamiento de los propios brasileños en el ámbito de las relaciones con Europa. “El europeo nos construye como su ‘otro’ pero, al mismo tiempo, nos apaga. Somos el ‘otro’, pero el otro ‘excluido’, sin semejanza interna”. Orlandi continúa diciendo que los europeos “nunca se colocan en la posición de ser nuestro ‘otro’. Ellos son siempre ‘centro’, dado el discurso de los descubrimientos, que es un discurso sin reversibilidad. Somos nosotros los que los consideramos como nuestros ‘otros’ absolutos”.²⁷ La lógica a través de la cual los europeos convierten en su ‘otro’ a los indígenas y

luego a los descendientes de los europeos que fueron convirtiéndose en “hijos de la tierra”, impone a la población latinoamericana el “deber” de tener ciertas “características singulares” y exhibir cierto “exotismo”, a veces atrayentes, a veces marcados por la barbarie.²⁸

Pero “somos singulares en relación a qué y a quién?”, pregunta la autora. “A un modelo: el otro europeo”, contesta. Para ella, “el discurso de la singularidad es el discurso de la cultura (dominado por el de la civilización), que la historiciza. La cosa queda siempre como si sólo nosotros tuviéramos un ‘otro’. Nuestro otro es el portugués, el italiano, el francés, etc. Como nos construyen una historia en que somos apagados como alteridad, nosotros somos tan solo ‘singulares’, tenemos ‘particularidades’”.²⁹

La descripción de Orlandi se enmarca en lo que Panikkar denomina “monoformismo cultural”, que consiste en la creencia de que existe una única forma de ser humano, una única forma de cultura. Un *unum culturale*. Esta pretensión es parte del carácter del Occidente y de sus tentáculos colonialistas.³⁰ En Brasil, esta convicción se historiciza diluyendo las diferencias a través de la secular insistencia en la unicidad de “nuestra” cultura. Como lo indica Benjamin Akzin, en el período de desarrollo de los nacionalismos, la igualdad llegó a ser una solvente mejor de las identidades étnicas.³¹ Los descendientes de los africanos y los indígenas son apagados, convertidos en invisibles. El indio es totalmente excluido; en lo que se refiere a la identidad nacional, él no figura ni como extranjero, ni siquiera como antepasado. “Los portugueses descubrieron Brasil”. De eso se infiere que los antepasados de los brasileños son los portugueses y que antes de éstos Brasil era tan solo una extensión de tierra. El único “otro” que actúa como contrapunto de “nuestra identidad” es el europeo: sea como antepasado o como inmigrante.³² Hay una brecha histórica por la cual se pasa del indio al brasileño por un “salto”.³³

Junto al carácter de invisible, la autora destaca la existencia de un “silencio constitutivo” en la formación de la identidad brasileña. En su opinión, este silencio no es en absoluto algo vacío, no es un espacio vacío. El silencio también es. De modo que si hay historia en el silencio, esto se debe a que hay sentido en el silencio. El silencio significa algo en el contexto en que es producido.³⁴ Hay una política de la palabra detrás de él. Ésta hace que el silenciado acabe por tener significado a lo largo de sus apagamientos y a partir de las afirmaciones exteriores a él.

“El brasileño, para tener un significado, tiene como memoria (dominio del saber) lo ya-dicho europeo. Ésta es la ‘heterogeneidad’ que lo caracteriza desde el origen. Su lengua es hablada por la memoria del otro (europeo)”.³⁵ En el caso de los indígenas, este silenciamiento va “desde el asesinato, puro y simple, hasta la exclusión del indio de la discusión de los problemas que lo afectan directamente”.³⁶ La autora enfatiza el hecho de que la ciencia, la política social y la religión, se presentan como tres maneras de domesticar lo diferente: la primera, por medio del conocimiento, la segunda por la mediación y la tercera por la salvación. Las tres contribuyen a que se apague la identidad del indígena en cuanto cultura diferente y constitutiva de la identidad nacional. “La ciencia hace del indio alguien observable, comprensible y su cultura interpretable; el indigenismo lo hace administrable; la catequesis lo convierte en asimilable. Diríamos pues que la comprensión amansa el concepto indio; la pacificación amansa al indio como cuerpo y la conversión amansa al indio como espíritu, como alma. Esta domesticación representa el proceso por el cual él deja de funcionar, en su identidad, en la constitución de la identidad nacional”.³⁷

Pero el resurgimiento del “otro” indígena trae consigo también la posibilidad de escuchar, de la boca de los propios indígenas, la forma en que ellos construyeron al “blanco” –el colonizador de antaño y de hoy– como su “otro”. Así, lo que se puede verificar en las narraciones indígenas sobre el origen del mundo, la llegada de los blancos y los 500 años de Brasil, publicadas por el Instituto Socio-Ambiental, es que en la óptica de los pueblos indígenas “los indios son anteriores a los blancos, en el nivel del parentesco y en el nivel del territorio. Los blancos no llegaron aquí, ellos salieron de aquí; no descubrieron a los indios, sino que se encubrieron a sí mismos, hasta volver para lo que pensaron que era un encuentro con lo desconocido, pero que no fue más que un encuentro con lo olvidado”.³⁸

Para el Yanomami Davi Kopenawa, los “blancos” fueron creados en la selva amazónica por el creador *Omama*, pero éste los expulsó porque tenía miedo de su falta de sabiduría y porque se hicieron peligrosos para el grupo. Este episodio no impide que los Yanomami reconozcan que los “blancos” son ingeniosos y que tienen muchas máquinas y mercaderías. Por otra parte, son muy olvidadizos y por eso necesitan dibujar sus palabras. Ellos fijan su pensamiento sin descanso en sus mercaderías, como si éstas fueran sus enamoradas.³⁹

Ailton Krenak retoma los relatos de los Tikuna, los guaraní y de su grupo, los Krenak, y afirma que sus parientes “siempre reconocieron en la llegada del blanco, el retorno de un hermano que se fue lejos hace mucho tiempo” y que, yendo lejos, se alejó del tipo de humanidad que los indígenas estaban construyendo. Para él, el “blanco” “es un sujeto que aprendió muchas cosas lejos de casa, olvidó muchas veces de dónde es y tiene dificultad en saber hacia donde va”.⁴⁰ Los blancos no llegaron a Brasil hace 500 años, sino que tan solo volvieron. Y los indígenas asistieron a su regreso y de todos los pueblos que llegaron más tarde. “Nosotros vimos llegar a los negros, los blancos, los árabes, los italianos, los japoneses. Nosotros vimos llegar a todos esos pueblos y a todas esas culturas. Somos testigos de la llegada de los otros aquí (...). Nosotros no podemos estar mirando esta historia del contacto como si fuera un evento portugués. El encuentro con nuestras culturas trasciende esta cronología del descubrimiento de América (...). Reconocer esto nos enriquece mucho más y nos da la oportunidad de ir afinando, investigando el reconocimiento entre estas diferentes culturas y ‘formas de ver y estar en el mundo’ que fundaron esta nación brasileña”.⁴¹

Es notable, como lo destaca Viveiros de Castro, que algunos relatos contemporáneos de los indígenas se originen en una “arqui-narrativa” tupinambá publicada en 1575 y que la presencia de los “blancos” haya sido tan pronto absorbida por un conjunto mítico evidentemente anterior a 1500. En él, según el análisis de Lévi-Strauss, los blancos estaban comprendidos virtualmente, o sea previstos, en una estructura consitutiva del pensamiento indígena como “un operador dicotómico que hace que toda posición de un término sea inseparable de la contraposición de un término contrario”.⁴²

Los “blancos”, en esta lógica, habrían venido a ocupar tan solo un peldaño suplementario en la cascada de dicotomías reiteradas entre las posiciones de ‘sí’ y de ‘otro’. Para Lévi-Strauss, “la necesidad retrospectiva de la posición del otro” en el pensamiento indígena, debe entenderse como apertura al “otro” y como algo consustancial a este pensamiento. Pero este “otro” (blanco), así lo lamenta Viveiros de Castro, tenía una idea totalmente distinta de lo que debía ser el “otro” indígena.⁴³ En las narraciones indígenas, “los blancos oscilan entre una positividad y una negatividad igualmente absolutas. Su gigantesca superioridad cultural (técnica u objetiva) se acopla con una infinita inferioridad social (ética o subjetiva): son casi inmortales, pero son bestiales; son ingeniosos, pe-

ro estúpidos; escriben, pero olvidan; producen objetos maravillosos, pero destruyen al mundo y a la vida”.⁴⁴

Esta ambivalencia de la cultura del “otro” “blanco” es hoy la raíz del problema del destierro de los indígenas, “ya que el desafío o el enigma que se pone a los indios consiste en saber si es realmente posible usar la potencia tecnológica de los blancos, o sea su forma de objetivizar –su cultura–, sin dejarse envenenar por una absurda violencia, su grotesca manera de fetichizar la mercadería, su insoportable arrogancia, es decir, por su modo de subjetivizar – su sociedad”.⁴⁵

Para que el resurgimiento de los pueblos indígenas sea también una ocasión para romper con la mentalidad colonial, que Panikkar llama “epistemología del cazador”,⁴⁶ se necesita un paradigma de relacionamiento que reconozca y respete la alteridad indígena y promueva su protagonismo. Según las palabras de Eduardo Viveiros de Castro, “el encuentro entre indios y blancos solo se puede hacer en los términos de una necesaria alianza entre socios igualmente diferentes, para poder juntos aproximar el desequilibrio perpetuo⁴⁷ del mundo un poco más, postergando así su fin”⁴⁸. Para el cristianismo, se pone una vez más esta pregunta: qué hacer con el prójimo?

7.3. Bajo el símbolo del arco iris

Para que la “emergencia” de una “sociedad mundial” desemboque en una instauración del diálogo entre los pueblos, las tradiciones espirituales precisan ser vistas como fuentes de enriquecimiento mutuo entre las religiones y las culturas. Entre las imágenes bíblicas que pueden impulsar y sustentar esta nueva forma de enfrentar al “otro” está el arcoiris (Gn 9. 13). Él es el símbolo de la primera alianza que Dios hizo con la humanidad y con la creación: “todo lo que vive merece vivir”.

Los primeros once capítulos del Génesis no hablan de un pueblo elegido; hablan de los pueblos. Inspirada por esta imagen, retomo aquí el inclusivismo y el pluralismo mencionados brevemente en el inicio de este libro, e indico las posibilidades que ellos ofrecen para el diálogo con las poblaciones indígenas. Pretendo destacar además lo que tales pueblos pueden aportar para el debate sobre la globalización.

7.3.1. Inclusivismo como obstáculo para el diálogo interreligioso

Entre los obstáculos que el inclusivismo presenta para el diálogo está el hecho de que él incorpora las otras experiencias religiosas, y por tanto a sus sujetos, a lo que considera universal y cristiano, y el hecho de que reduce las otras formas de saber a la “lógica” que le es familiar. Se entiende en este procedimiento que todas las religiones son, en el fondo, una “misma cosa” y que el cristianismo tiene las claves para descifrar la diversidad “aparente” que se observa en ellas y convertirlas en “la misma cosa” que ellas son en el fondo. Hay en esta actitud una prepotencia del “yo” que se arroga el derecho de hablar en nombre del “tú”, mediante los conceptos y el lenguaje de la primera persona. En las palabras de Carlos Alberto Steil, refiriéndose a Panikkar.

Los que adoptan esta actitud, con frecuencia, se ven como aquellos que tienen el privilegio de establecer el lugar que los otros deben ocupar en el universo. O también, el inclusivismo puede caer en un relativismo estéril, en la medida en que las diferencias son colocadas dentro de una estructura lógica y formal, que es propiedad de quien se atribuye el derecho de pensar el mundo como una totalidad determinada, donde su fe, ideología, intuición, o cualquier otro nombre que se pueda darle se convierte en un super sistema, capaz de abarcar los puntos de vista “inferiores” y de colocarlos en sus lugares ciertos.⁴⁹

Al proceder de esta manera, se entiende en el inclusivismo que hay, en la cultura europea, una especie de “núcleo duro” –que se remonta en última instancia al logos griego-occidental con sus categorías racionalistas– que debería ser inculturado en las otras culturas.⁵⁰ Por otro lado, se olvida, en esta óptica, que cada religión dice una cosa distinta de la otra y que la manifestación y articulación que cada una da es esencial para la autocomprensión de esta religión. O sea, se deja de considerar que la religión no puede ser despojada de lo que ella misma dijo que es, y que no puede ser reducida a una quintaesencia platónica en que supuestamente todos nos comunicamos y nos hacemos –o llegamos a ser– inteligibles.⁵¹ El supuesto “diálogo” que se instaura en esta forma consiste en ir sacando de uno en uno de la otra religión aquellos elementos que caben en la moldura predeterminada por el cristianismo. El interés por lo que el “otro” tiene a decir se restringe al ámbito de lo que es conveniente para la confirmación de lo que se conside-

ra “propio”. No se oye la palabra del “otro”, sino el eco de la propia voz. Lo que parece ser un gesto de “generosidad” consiste tan solo en dar oportunidad al “otro” para que confirme con sus palabras el *status quo* de su interlocutor. Esta actitud que instrumentaliza al “otro” a favor de lo “propio” deja de tomar en cuenta el hecho de que el decir de una religión es esencial a lo ya dicho y que igualmente indisociable de lo dicho es su contenido. Así que, no solo hay que mirar con atención *lo que* las otras religiones tienen para decir, sino también *la forma en que* ellas dicen lo que dicen. En los enunciados de las religiones no solo late el *logos*, sino también el mito. Eso significa que en el contacto de las espiritualidades indígenas con las teologías cristianas, debe prestarse atención para que (1) la memoria simbólica del imaginario indígena no quede desestructurada por los conceptos lógicos, (2) las palabras fundantes que se originan en el ámbito del mito no se sometan a la razón griega bajo la presión de la jerarquía establecida por la lógica occidental y (3) las tradiciones autóctonas no se sometan a un proceso de dislocación bajo el peso de otro centro fundante impuesto por la inculturación del *logos* griego.⁵²

7.3.2. *Inclusivismo como principio del diálogo interreligioso*

Pero el inclusivismo es, por otro lado, provechoso para el diálogo porque brinda la oportunidad de que, en la esencia de cada cultura y religión se de el reconocimiento de que en aquello que se acostumbra llamar “propio” están grabadas las huellas del “comercio” con el “otro”. Lo “propio” abarca en sí mismo el aguijón de lo forastero, de lo próximo, de lo supuestamente “no propio”,⁵³ así como la capacidad de hacer una experiencia intercultural. Ésta no se da solamente fuera de las fronteras de la propia cultura, sino también como una experiencia interna, una especie de frontera que se vive en el interior de cada cultura.⁵⁴ Recorriendo los senderos que llevan a las fronteras internas del cristianismo, llegaremos a constatar que “el cristianismo no pertenece ‘por sí solo’ a una tradición de afirmaciones monolíticas y sin fisuras”,⁵⁵ sino que mucho más es

La “religión judeo-griego-romano-celta-gótico-moderna”, “convertida” a Cristo. En síntesis, hoy el cristianismo de hecho es el “paganismo” convertido, es el conjunto de las religiones mediterráneas, que encontraron en Cristo su plenitud. Ésta es la razón teológica fundamen-

tal, subyacente a los orígenes “paganos” de la mayoría de las formas de vida cristiana, desde las fiestas religiosas hasta la liturgia y la misma teología. El cristianismo, en efecto, no es un meteorito caído del cielo, un cuerpo errante, sino que está radicado en el suelo pagano de Europa y debe a éste su fuerza y su debilidad.⁵⁶

Ya en las Sagradas Escrituras se verifica semejante estructura. Roberto Bartholo destaca que el Antiguo Testamento “muestra una larga historia de su composición, una apertura de contactos con las literaturas egipcia, babilónica, o incluso, griega”.⁵⁷ La Torá judía, por ejemplo, es un libro que se caracteriza por la acumulación de textos diferenciados. La Torá no hace supresiones o amalgamas, para evitar contradicciones⁵⁸ y los profetas desenmascaran incansablemente la tentación idolátrica que en términos modernos llamaríamos rechazo de la alteridad, del otro.⁵⁹

Bartholo finaliza diciendo que, en el Nuevo Testamento, “la doctrina cristiana de la Gracia inmerecida excluye todo absolutismo fariseo de la religión, construido bajo la ‘coartada’ de ser verdadera”.⁶⁰ Es lo que también resalta Silvia Schroer en el ámbito de las Sagradas Escrituras y la historia del cristianismo. Para ella,

La fe de Israel, así como la de las primeras generaciones cristianas, se relaciona básicamente con procesos de inculturación, con el paso por varios ‘sincretismos’. La Biblia, cuyo mensaje hoy está siendo traducido en las culturas de Asia, América Latina y África, es, en sí misma, un documento de aprendizaje intercultural y de búsqueda de identidad en la época de su origen. En su tránsito a Europa, este documento finalmente tuvo que ser inculturado en nuestro medio, a través de ingentes esfuerzos misioneros.⁶¹

La constatación de la constitución plural de sí mismo se desarrolla y llega a una apropiación activa y crítica de la propia tradición. Esta relación con las Sagradas Escrituras podrá mostrar que la Biblia fue leída durante siglos con un espíritu que le es extraño: “con un espíritu de filosofía abstracta helenística, con el espíritu imperial de Constantino, con el espíritu europeo de la conquista y la colonización, con el espíritu occidental patriarcal e ilustrado, con el espíritu individualista del liberalismo moderno”.⁶² Estos “espíritus” impidieron el camino del encuentro, del diálogo y de la solidaridad. Para revertir esos encuentros

nunca realizados, la Biblia debe ser leída e interpretada con el mismo espíritu que la inspiró; lo cual, según Pablo Richard, exige un punto de referencia no occidental, “no helenista, no imperial, no colonial, no ilustrado, no patriarcal, no liberal, no moderno”. Richard opina que los pueblos indígenas, con su cultura y religión, pueden darnos este punto de referencia no occidental o “ese lado opuesto de la historia a partir del cual podemos leer e interpretar la Biblia con ojos nuevos y limpios, y reencontrar al Espíritu con que fue escrita”.⁶³

Las religiones indígenas, a su vez, no son estructuras monolíticas ni meteoritos caídos del cielo; ellos también tienen su propia “historia de la salvación” que es puesta a prueba generación tras generación por los aborígenes de cada grupo, sea en forma independiente de la religión cristiana, sea indigenizando algunos elementos del cristianismo.

Algunos aspectos de la reapropiación crítica que los pueblos indígenas de la generación actual vienen haciendo de su historia, cultura y religión, pueden ser observados en las conclusiones que ellos sacaron en el cuarto Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología India realizado en Paraguay en mayo del 2002.⁶⁴ Por un lado, las poblaciones congregadas en este evento instan a restaurar las fiestas y los proyectos de vida basados en sus valores fundamentales. Ellas quieren recordar los mitos, celebrar y fortalecer los ritos y dar un espacio a los sabios y a las sabias, que conservan la sabiduría de sus respectivos pueblos. Por otro lado, los cuarenta y cuatro pueblos reunidos en el encuentro convocan a las diferentes etnias a encontrarse a nivel local, regional y continental y a unir sus esfuerzos a los de los no indígenas que son solidarios con la causa indígena y los ayudan a conocer las leyes y las formas de vida vigentes en la sociedad envolvente.

En suma, las poblaciones indígenas están dispuestas a echar mano críticamente a los instrumentos de la modernidad, sin renunciar a la “lógica” nativa. Ellas están convencidas de que también fuera de las fronteras de sus propias culturas hay voces comprometidas en la promoción del desarrollo integral de los pueblos.

7.3.3. Pluralismo y diálogo interreligioso

Si en la versión colonial del exclusivismo, el “otro” debía desaparecer, sea por etnocidio directo, sea por integración a la sociedad colonial, en el inclusivismo él es determinado por un “yo” que se conside-

ra detentor de lo “propio” y expresión de lo “universal”. El pluralismo, a su vez, descompone estas visiones de “otro” y muestra que, en la asimilación de las dos perspectivas anteriores, no es el “otro” el problema, sino el “yo”, que usurpa la posición de “propio” y partiendo de eso, ve a su prójimo como “otro”. Sin embargo, la comprensión que él tiene del “otro” no equivale a la autocomprensión del “otro”, de manera que queda por aceptar el hecho de que el “otro” no se ve como “otro”, sino como “sí mismo”.⁶⁵ En el pluralismo, el “otro” es un sujeto de autoconocimiento, autocomprensión y autointerpretación de manera que nunca puede ser conocido por el “yo” como realmente es.⁶⁶ Si el “yo” quisiera conocer al “otro”, tal como es, precisa que este “otro” se le manifieste. El “yo” es dependiente del “otro”, no solo porque éste es la fuente que le permitirá conocerlo, sino también porque él le revela sus propios límites de lo que él considera su “propio”.⁶⁷

En esta forma de comprender al “otro”, el diálogo es como un encuentro entre dos aprendices que se reconocen mutuamente, que quieren llevarse seriamente y aprender uno sobre el otro. Sin esta condición y esta disposición, solo habrá el monólogo de alguien que predica, para los individuos que están “abajo”, su sabiduría “superior”. Por eso, el diálogo interreligioso con los pueblos indígenas que priorice el crecimiento en la interculturalidad, precisa (1) cultivar una apertura descentralizada frente al “otro”, dejarse interpelar por su alteridad y tratar de encontrarlo a partir de su propio horizonte.⁶⁸ Pero como el diálogo no es un ejercicio de pacificación de las controversias, (2) no puede ser una táctica para reunir las diferencias en una totalidad supuestamente superior a ellas, que las armoniza. La armonía solo puede ser alcanzada a largo plazo y a través de la solidaridad que “quiere al otro”. (3) Hay que salir de un modelo mental que se fija en la verdad como algo dado en sí mismo y cambiarse a un modelo que toma en cuenta el tiempo que pasa. (4) La inteligencia debe ser ejercitada para percibir la respectividad de la realidad, o sea, “lo real como algo que habla respecto a”. (5) Arrancar lo que es para nosotros culturalmente “extraño” del campo de los conceptos y colocarlo en la vida y la corporalidad del otro, intentando una comprensión respectiva⁶⁹ de este culturalmente “extraño” y evitando los hábitos de sujeción, reducción y definiciones apresuradas.⁷⁰

La propuesta intercultural contempla como condición previa la disposición de renegociar en base a una discusión igualitaria entre las

culturas, en una especie de “parlamento democrático que no concede a ninguna cultura el derecho de veto, pero que sí le concede el derecho de expresarse sin limitaciones conceptuales previas”.⁷¹ Así que se entiende obviamente que la teología no se hace tan solo en Europa o en los Estados Unidos. Hay teólogos y teólogas en la selva, entre los infelices en la orilla de las calles, en los púlpitos y las academias, en las catedrales cristianas y en las casas de oración guaraní. La teología no se concibe solo racionalmente; hay teologías ritomórficas y míticas y muchas no conocen la prisión de la escritura, porque están escritas en el pentagrama de la memoria, en los pasos de danza y en las imágenes del sueño.

En esa manera de formular la alteridad, lo que se llama “otro” no está en oposición a lo “propio”, no es un “no-yo”, sino una dimensión del “yo”. De esta manera, el “otro” no es un objeto al cual un super “yo” asigna el lugar que debe ocupar, sino un sujeto que comparte esta posición con otros actores sociales. Así, el pluralismo en cuanto relatividad intenta dismantelar los preconceptos acumulados sobre el “otro”, descubriéndolo como sujeto y luchando para que él se asuma y sea reconocido como tal en la sociedad.

7.3.4. *Diálogo como palabra indígena*

Eso implica, en el caso específico tematizado en este libro, que la sociedad latinoamericana, integrada mayormente por no indígenas y marcada por el monoformismo cultural occidental, se deje interpelar por los indígenas. Para los indígenas, eso implica no dejarse intimidar por los fallidos encuentros históricos que los marginaron y que ridiculizaron su forma de pensar, actuar y conocer. Ellos necesitan valor y apoyo para construir su espacio en la sociedad, sin miedo de ser “reducidos” por las otras subjetividades; necesitan un lugar donde puedan vivir en paz, en la forma de ser que ellos consideran que le es “propia”, *oréva*, y relacionarse en libertad con los “otros”, conformando a estos “otros” *ñandéva*, si ellos así lo quieren o lo precisan.

Oréva y *ñandéva*, como se vio en el primer capítulo, fueron dos tipos de conciencia de sí, una exclusiva y otra inclusiva. Probablemente, aún antes del período de la conquista, los guaraní ya fueron alternando comportamientos que, bajo determinadas condiciones, se fijaban en los límites establecidos por el “*oréva*” y, en otras, los impulsaba a extrapolar tales límites, a abrirse al “otro” y aceptarlo como su interlocutor, a constituir un “*ñandéva*”.

Ambas actitudes frente al “otro” son imprescindibles para la concreción de un diálogo sincero. Alejándose de lo “otro”, ellos cultivan la conciencia de poseer un bien propio que se perpetúa día tras día. Siendo receptivos frente al “otro”, *ñandéva*, ellos comparten no solo sus experiencias de riesgo y derrotas, sino también de complicidad y crecimiento. El camino que lleva a la intercomunicación es la propia tradición, vivida en los diversos ámbitos del *oréva*. No como identidad cerrada y ya lista, sino como algo en curso, en tránsito, como un puente para la otra orilla, el *ñandéva*. Y no podemos saltar el puente, sino transitar sobre él. Nadie puede prescindir de su propia tradición para llegar al “otro”. “Transportamos nuestras tradiciones y dejamos que nos transporten otras, y así llegamos a ser agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización”.⁷² En estos la universalidad es buscada desligada de la figura de la unidad, como “archipiélago de fragmentos” – como lo diría Boaventura de Souza Santos, como programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad entre todos los universos.⁷³

Después de siglos de rechazo⁷⁴ es posible que los indígenas necesiten hoy señales que les garanticen que “al otro lado del puente” no está acechando un “jaguar”, listo para “devorarlos”, o sea, para convertirlos en nombre de la igualdad en “ciudadanos comunes”. Si aconteciera eso, *ñandéva* ya no sería un “nosotros incluyente”, sino desnaturalización y descomposición del individuo. Interpretando la ansiedad de los indígenas con las palabras de Todorov, se puede decir que ellos desean la igualdad sin que ésta se les lleve la identidad; pero también la diferencia, sin que ésta degenere en superioridad/inferioridad.⁷⁵ Ellos tienen el derecho de ser iguales, cuando la diferencia los hace inferiores, y de ser diferentes cuando la igualdad les destruye su propio carácter.

7.4. Diálogo, globalización y pueblos indígenas

En este sentido, si en el momento presente la globalización es un proceso que agudiza las asimetrías a nivel planetario y uniforma el imaginario de los individuos presentando un solo futuro como posible, la propuesta intercultural quiere hacer valer la polivalencia de la historia. Hay varios futuros posibles y “la mayor o menor universalización histórica de uno de estos futuros, es un asunto que debe ser decidido me-

diante el diálogo de las culturas”.⁷⁶ En este sentido, la globalización empieza a ser vista como oportunidad para la instauración de un diálogo entre los pueblos. El testimonio que sigue muestra que los indígenas están preparados para esta nueva forma de relacionarse.

Cada tradición, cada costumbre, tanto de los guaraní como de otros pueblos, o de los blancos, tiene valor. (Tiene valor) porque Dios (la) creó para cada nación, para cada etnia, para cada pueblo, para cada país. (...) Cada costumbre (...) es una riqueza que tiene la gente. (Es una riqueza) de la fuerza de Dios.⁷⁷

En qué sentido –preguntaría– la cultura y la religión de los guaraní son “una riqueza de la fuerza de Dios” que tiene algo que decir a todos? En las páginas de este libro me limité a destacar dos aspectos de esta “riqueza”: su vínculo con la naturaleza y su capacidad de creer y mantener la esperanza en medio de la desolación. Las expresiones *ñande reko* y *m̃arangatu* frecuentemente traducidas con el término “religión”, narran la vida como un todo. Ellas significan “nuestra forma de ser”, “nuestro sistema”, “nuestras costumbres”, “cosa buena”, “bondad”. Para los guaraní, tanto la naturaleza y sus manifestaciones como los humanos y sus obras son seres con alma. Y es el contacto al nivel del alma que es la fuente para una relación cualitativa, de alma a alma, entre los guaraní y la naturaleza.⁷⁸ En la evaluación de Leonardo Boff, ellos

Saben mejor que nosotros *casar* o *combinar* cielo y tierra, integrar vida y muerte, hacer que sean compatibles el trabajo y la diversión, confraternizar al ser humano con la naturaleza (...). Intuitivamente, atinaron con la vocación fundamental de nuestro efímero paso por este mundo, que es captar la majestad del universo, saborear la belleza de la Tierra y sacar del anonimato la Fuente originaria de todo ser (...). Todo existe para brillar. Y el ser humano existe para danzar y festejar este brillo. Esta sabiduría necesita ser rescatada por nuestra cultura dominante. Sin ella, difícilmente ponemos límites al poder que podrá diezmar nuestro risueño Planeta vivo.⁷⁹

De los pueblos indígenas podemos volver a aprender que el encuentro con la naturaleza es un encuentro con Dios, que los seres vivos forman una cadena única y sagrada de vida, que entre ellos los humanos son los seres más dependientes del planeta y que ellos precisan vivir con responsabilidad tal condición. Eso requiere del cultivo de una

espiritualidad inspirada en una imagen no-jerárquica de lo divino, porque de esta forma también la relación entre los seres humanos, y de éstos con los demás seres de la naturaleza, ofrecerá las condiciones para vivir en paz, justicia y caridad.⁸⁰

Y como los indígenas contemporáneos son las mayores víctimas de la concepción de mundo que prevaleció en la teología cristiana y legitimó la depredación y la secularización de la tierra y del cuerpo de los seres humanos y condenó al destierro a pueblos enteros, la relación de complicidad en la justicia y en la caridad con ellos precisa tener un carácter repositivo e incluir la solidaridad compasiva de que habla Rosemary Ruether. En el caso guaraní eso significa asociarse a ellos en su lucha por la tierra y en sus esfuerzos por transformarla de “cercada por el mal” en lugar bueno para vivir y recibir palabras inspiradas.

Y la Biblia se concluye con un anuncio de la realización de la primera alianza puesta por la fe en el comienzo de la historia: “Todo lo que vive merece vivir”. Ap. 21 anuncia: Dios será nuevamente de todos y todos serán pueblos de Dios.⁸¹ Para que esta utopía continúe viva, es fundamental que los otros actores sociales se asocien a la experiencia que los indígenas vienen haciendo para que el contacto con la sociedad “global”, que los rodea, no los convierta en ciudadanos comunes. Iglesias y otros actores sociales pueden hallar su lugar en este proceso, asociándose a ellos en contra de su exclusión y marginación de la sociedad y al mismo tiempo contra su integración compulsiva y su diluirse en la sociedad, apoyándolos en preservar su dignidad y orientar su autoconfianza para participar, en condiciones iguales, en el diálogo con las otras culturas que componen las Américas y con los seres humanos de otros continentes.

Qué podemos aprovechar de la experiencia que los guaraní reunieron a lo largo de los años para reflexionar sobre la identidad en el contexto del pensamiento político de la globalización? Que no es posible asegurar la diversidad cultural como pluralidad de visiones del mundo en que cada cultura tiene algo que decir a todos, si las transformaciones en curso en nuestra sociedad no ofrecen espacio y condiciones y, sobre todo, no incentiven el mantenimiento de las fronteras de diferenciación cultural, *oréva*, y el protagonismo de todos los actores sociales en la misma medida en que fomentan la apertura de las fronteras, *ñandéva*, y la construcción de una sociedad global.

Curiosamente, en las narraciones indígenas sobre el origen del mundo, la llegada de los “blancos” y los 500 años de Brasil dice que “no somos todos hermanos”, no somos todos descendientes de una pareja primordial. Algunos grupos indígenas se apropiaron del relato bíblico y afirman que Eva tenía un hermano que llegó a ser el progenitor de algunos humanos. Estos son descendientes colaterales de Eva y no de Adán. La moraleja que Viveiros de Castro saca de los mitos es la siguiente: en la óptica de los indígenas no somos todos hermanos y hermanas. Si lo fuéramos nos identificaríamos naturalmente como lo hacen los hermanos. Pero nosotros no lo somos, somos sí primos cruzados, o sea, cuñados potenciales, seres de relación. Así pues, seremos siempre diferentes, porque es esta diferencia que nos hace socialmente necesarios unos a otros, e igualmente necesarios unos a otros”.⁸²

Notas

- 1 Para una comparación entre los dos documentos, ver Boff, Leonardo, 1991, p.126ss.
- 2 Para Tillich, la “cruz de Cristo” es el símbolo que expresa que el cristianismo está conciente de su propia condición y que, siéndole inherente la autocrítica radical, es, entre todas las religiones, la que presenta la mayor vocación para la universalidad (Tillich, 1984, p. 22-23).
- 3 Tillich, *Dinámica de la fe*, p. 81. El autor, a pesar de reconocer que todas las religiones del mundo tienen en sí la estructura del “nuevo ser”, concede al cristianismo el mérito de ser el detentor del criterio para medir las revelaciones. Según él, la teología “debe mostrar que unas tendencias inmanentes en todas las religiones y culturas marchan en dirección a la respuesta cristiana” (Tillich, 1984, p. 22-23).
- 4 Ribeiro, 1998, p. 150-159.
- 5 Ribeiro, 1998, p. 162.
- 6 Ribeiro, 1998, p. 106ss.
- 7 Ribeiro, 1998, p. 220.
- 8 Ribeiro, 1998, p. 178.
- 9 “Inédita” porque hasta entonces, la guerra contra los indígenas había sido presentada oficialmente como defensiva (Carneiro de Cunha, 1992, p. 136).
- 10 Azevedo, 2000, p. 79.
- 11 Ribeiro, 1998, p. 436.
- 12 Carneiro da Cunha, 1992, p. 134, 135.
- 13 “Bugreiro”: cazador de “bugres”. “Bugres”: nombre peyorativo dado a los indígenas, especialmente a los que habitaban en la región situada entre los ríos Piquiri, Iguazú y Uruguay, en el Sur de Brasil.
- 14 Ribeiro, 1998, p. 147. Ver al respecto Souza Lima, 1992, p. 155-172.

- 15 Wirth, 1999, p. 33.
16 Suess, 2001, p. 226.
17 Suess, 2001, p. 229.
18 Ribeiro, 1998, p. 145.
19 En este mismo período, el crecimiento de la población brasileña es estimado en 1,6%. Según la autora, queda por saber si el acelerado crecimiento de la población indígena se debe a una pausa de la mortalidad o si se trata de una recuperación demográfica conciente (Azevedo, 2000, p. 80).
20 Según los datos de la ONU, existen hoy alrededor de 300 millones de indígenas en el mundo. Comparado con esto, la cantidad de indígenas en Brasil es relativamente modesta. Bruna Franchetto muestra que, incluso así, Brasil es, en el contexto sudamericano, el país con la mayor densidad de lenguas indígenas, o sea, con mayor diversidad genética. Por otro lado, esta riqueza lingüístico-cultural revela que Brasil tiene una de las más bajas concentraciones de población por lengua, con una media de menos de doscientos hablantes cada una (Franchetto, 2000, p. 84).
21 Ricardo, 2000, p. 15.
22 Ricardo, 2000, p. 57-62.
23 Carneiro da Cunha, 1992, p. 22.
24 Fornet-Betancourt, 1995, p. 23.
25 Pulcinelli Orlandi usa la primera persona del plural para referirse a la población brasileña no-indígena.
26 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 46.
27 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 47.
28 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 33.
29 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 48.
30 Panikkar, 1993, p. 26.
31 Ap. Robins, 1999, p. 24.
32 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 57.
33 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 56.
34 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 50.
35 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 51.
36 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 59.
37 Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 57.
38 Viveiros de Castro, 2000, p. 16.
39 Kopenawa, 2000 b, p. 19, 2000 a, p. 21, 23.
40 Krenak, 2000, p. 46-47.
41 Krenak, 2000, p. 47.
42 Viveiros de Castro, 2000, p. 49. Ver al respecto Lévi-Strauss, 1993, p. 61-71.
43 Viveiros de Castro, 2000, p. 50.
44 Viveiros de Castro, 2000, p. 50-51.
45 Viveiros de Castro, 2000, p. 51.
46 Con esta imagen, el autor compara la "razón" con un "arma" y el "acto de conocer" con la "caza". El cazador apunta con su razón, enfoca el objeto de forma cla-

- ra y distinta, lo separa de todo y tira contra él. Este acto de alcanzar el blanco es, según Panikkar, indebidamente llamado “conocer”. Este término se origina de “cognoscere”, que significa ‘nacer juntamente con’, o ‘comenzar una nueva existencia’ (Panikkar, 1993, p. 30.).
- 47 Con la expresión “desequilibrio perpetuo”, el autor se refiere a una frase acuñada por Lévi-Strauss para indicar el principio dicotómico del mito tupinambá. En su interpretación, los gemelos no simétricos que protagonizan los mitos muestran que las dualidades se oponen sistemáticamente generando no una verdadera igualdad, sino un desequilibrio dinámico del cual depende el buen funcionamiento del sistema (Viveiros de Castro, 2000, p. 50).
- 48 Viveiros de Castro, 2000, p. 54.
- 49 Steil, 1993, p. 28-29.
- 50 Fornet-Betancourt, 2000, p. 55.
- 51 Panikkar, 1993, p. 22-23.
- 52 Basándose en las observaciones de Fornet-Betancourt sobre la inculturación del logos griego en las tradiciones del pensamiento indígena (Fornet-Betancourt, 2000, p. 55).
- 53 Fornet-Betancourt, 2001, p. 380.
- 54 Fornet-Betancourt, 2001, p. 381.
- 55 Gesché, 1993, p. 42.
- 56 Panikkar, 1971, p. 122.
- 57 Bartholo, 1993, p. 132.
- 58 Bartholo, 1993, p. 132.
- 59 Gesché, 1993, p. 53.
- 60 Bartholo, 1993, p. 136.
- 61 Schroer, 1994, p. 9.
- 62 Richard, 1992, p. 17.
- 63 Richard, 1992, p. 17.
- 64 <http://www.missiology.org.br/artigos/Concles. . htm>
- 65 Panikkar, 1993, p. 26.
- 66 Panikkar, 1993, p. 26, 27.
- 67 Panikkar, 1993, p. 32.
- 68 Fornet-Betancourt, 1995, p. 23-24.
- 69 “Respectiva” en el sentido de “ser referente a”.
- 70 Fornet-Betancourt, 1995, p. 24-28.
- 71 Fornet-Betancourt, 2000, p. 55-56.
- 72 Fornet-Betancourt, 2001, p. 31.
- 73 Fornet-Betancourt, 2001, p. 31-32.
- 74 Hay que entender que algunos grupos indígenas no están interesados en profundizar el contacto con la sociedad envolvente, ni se sienten motivados a revelarse a aquellos que por 500 años los estigmatizaron juzgando su forma de ser como “detestable costumbre”.
- 75 Todorov, 1983, p. 245.
- 76 Fornet-Betancourt, 2001, p. 376.

- 77 *Memória Viva guaraní*, 1998. Dicha afirmación muestra no que los guaraní no conozcan la diferencia entre naturaleza y cultura, sino que para ellos esta diferencia no es tan importante y que la diversidad étnica y cultural de la humanidad es algo bueno. Por eso, el ámbito de la tradición y de la cultura es puesto por ellos en el mismo plano de la naturaleza, como algo que se desarrolló partiendo del ser divino.
- 78 Grünberg, 1995, p. 8.
- 79 Boff, www.abrareformaagraria.org.br/artigo109.htm.
- 80 Ruether, 1992, p. 251.
- 81 Betto & Boff, 1994, p. 55ss.
- 82 Viveiros de Castro, 2000, p. 54.

FUENTES CONSULTADAS

Informaciones etnográficas recogidas por la investigadora

- ALDEA DE CAARAPÓ. Mapas, dibujos y textos producidos por los indígenas y por las indígenas de la Escuela "Avaíté". Caarapó (Mato Grosso do Sul), Brasil, 1988,1989.
- ALDEA DE DOURADOS. (Participación de Santiago Mendoza, de Paraguay). Cintas grabadas número 15 y 16 del Archivo Fonográfico del Centro de Investigación Indígena del Conselho de Missão entre Índios – COMIN. São Leopoldo (Rio Grande do Sul), Brasil, 1991.
- ALDEA DE PALMEIRINHA. Cintas grabadas y anotaciones en poder de la investigadora. Chopinzinho (Paraná), Brasil 1998,1999.
- ALDEA DE OKOY. Cintas grabadas y anotaciones en poder de la investigadora. São Miguel do Iguacu (Paraná), Brasil 1998,1999.
- ALDEA DE YRYAPU. Cintas grabadas y anotaciones en poder de la investigadora. Puerto Yguasú. (Misiones) Argentina, 1998,1999.
- COMUNIDADES MBYÁ DO RIO GRANDE DO SUL. Cintas grabadas y anotaciones en poder de la investigadora. Porto Alegre (Rio Grande do Sul) Brasil, 1993, 1994, 1998, 1999, 2000, 2002.
- FAMILIA TORIBA. Cintas grabadas por Antônio Brand. Cinta filmada por Hilario Paulus. Reproducción de los gráficos, anotaciones en kaiová y traducciones hechas por la investigadora. Rio Brillhante (Mato Grosso do Sul), Brasil, 1995.

Informaciones bibliográficas

- ACCIÓN; revista paraguaya de reflexión y diálogo. Asunción, CEPAG, 25 (137): 33, 1993; 27 (157): 21, 1995.
- ACONTECEU. Cf. Povos Indígenas do Brasil.
- ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute*, educación y evangelización. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987. 2v. (Corpus Hispanorum de Pace, 24).
- ACOSTA Y LARA, Eduardo F. Panorama general de las culturas indígenas en la banda oriental. *Amerindia*; Prehistoria y Etnología del Nuevo Mundo, Montevideo, Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos, (2):9-17, 1964.

- AGUIRRE, Juan Francisco. *Discurso histórico que comprende el descubrimiento, conquista y establecimiento de los españoles en las provincias de la Nueva Vizcaya, generalmente conocidas por el nombre de Río de la Plata*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1947. (Colección Austral, 709).
- . *Diario del Capitán de Fragata de la Real Armada*, Juan Francisco Aguirre. *Revista de la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, 17-20 (43-50), 1949-1951.
- AGUS, J. B. *L'évolution de la pensée juive des emps bibliques au début de l'ère moderne*. Paris, Payot, 1961.
- ALT, Albrecht. O Deus paterno. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org.), 1981, p. 31-71.
- ALT, Albrecht. *Der Gott der Väter*, ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion. Stuttgart, Kohlhammer, 1929. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 12).
- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- AMALADOSS, Michael. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.), 1993, p. 89-109.
- ANCHIETA, José de. *Cartas; informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1988.
- ANGELIS, Pedro de. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la plata, ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1969-1972. 9v.
- ARAUJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira*. Reprodução fac-similar da 1. edição de 1618. Rio de Janeiro, PUC, 1952.
- ASSIS, Valéria & GARLET, Ivori. *Diagnóstico da população mbyá-guarani no sul do Brasil*. São Leopoldo, COMIN, 1999. (Cadernos do COMIN, 7).
- AZARA, Félix de. *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes* (1790). Montevideo, Anales del Museo Nacional de Montevideo, 1904.
- AZEVEDO, Marcello. Prólogo. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.), 1993, p. 9-21.
- AZEVEDO, Marta. Censos demográficos e “os índios”: dificuldades para reconhecer e contar. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.), 2000, p. 79-82.
- AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão na colonização. In: SUESS, Paulo (org.), 1988, p. 89-105.
- BAGOLA, Beatrice (ed.). *La lingüística española en la época de los descubrimientos*. Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1997.
- BARCO DE CENTENERA, Martín. La Argentina, o la conquista del Río de la plata; poema histórico. (1602). In: ANGELIS, Pedro de, 1970, v. 3, p. 7-420.

- BAREIRO SAGUIER, Rubén & CLASTRES, Hélène. Aculturación y mestizaje en las misiones jesuíticas del Paraguay. *Aportes*, Paris, (14):7-27, 1969.
- BARTH, Hans-Martin. *Dogmatik*; Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Gütersloh, Gerd Mohn, 2001.
- BARTHOLO, Jr., Roberto S. Da linguagem dos pássaros sobre o encontro das religiões feito diálogo. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.), 1993, p. 123-139.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-ete*. Asunción, 1991. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 11).
- BECKER, Ítala. Lideranças indígenas; no começo das reduções jesuíticas da Província do Paraguay. *Pesquisas*, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, (47):1-197, 1992.
- BENOIST, Alain de. Cambio 16, Madrid, 17 de fevereiro de 1987. In: SAGREIRA, Martín. 1987.
- BERTONI, Moisés S. *Diccionario botánico latino-guaraní y guaraní-latino con un glosario de vocablos y elementos de la nomenclatura botánica*. Asunción, Editorial guaraní, 1940.
- BEOZZO, Oscar. Visão indígena da conquista e da evangelização. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al., 1986, p. 79-104.
- BETTO, Frei & BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- BÍBLIA SAGRADA, Antigo e Novo Testamento. Trad. em português por João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, Antigo e Novo Testamento. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*. São Paulo, Paulinas, 1985.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*; ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis, Vozes, 1983. (Teologia, 2).
- . *Der dreieinige Gott*; Gott, der sein Volk befreit. Düsseldorf, Patmos, 1987a.
- . *Ecologia mundialização espiritualidade*. São Paulo, Ática, 1993.
- . *O Evangelho do Cristo cósmico*. Petrópolis, Vozes, 1971.
- . *Gott kommt früher als der Missionar*; Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit. Düsseldorf, Patmos, 1991.
- . *Nova era; a civilização planetária*. São Paulo, Ática, 1994.
- . *Unser Haus, die Erde*: Den Schrei der Unterdrückten hören. Düsseldorf, Patmos, 1996.
- . *Mínima Sacramentalia*; os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos. 11. ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- BOLAÑOS, Luis. Catecismo Breve del Concilio de Lima. In: MORÍNIGO, Marcos. El catecismo del P. Fr. Luis de Bolaños. *Azul*, Revista de Ciencias y Letras, Buenos Aires, 2 (9):53-69, 1931.

- BORGES, Pedro. *Misión y civilización en América*. Madrid, Alhambra, 1987.
- BRAND, Antônio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- , et al. *Inculturação e libertação*; Semana de Estudos Teológicos CNBB/CI-MI. São Paulo, Paulinas, 1985.
- BROCHADO, José Proenza. Desarrollo de la tradición cerámica tupiguaraní (A.D. 500-1800). In: *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários*; a experiência reducional no Sul do Brasil. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras "Dom Bosco", 1982. p. 76-154.
- . *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South America*. Urbana, USA, 1984. (Tese de doutorado não-publicada).
- BROWN, Colin (ed. geral). *O novo dicionário internacional de teologia do novo testamento*. Trad. Gordon Chown, Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo, Vida Nova, 1983, 4v.
- BURRI, Stefannie. Un pueblo en dispersión, los Mbyá. Asunción. *Acción*; Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo, CEPAG, 1 (137):27-30, 1993.
- CABEZA DE VACA, Álar Núñez. *Naufraios y comentarios*. (1555). Edición de Roberto Ferrando. Madrid, Historia 16, 1984. (Crônicas de América, 3).
- CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, 10 (1-2):43-91, 1962.
- . El árbol que habla. *Humboldt*, Munich, Bruckmann, 13 (47):78-79, 1972.
- . *Ayvu rapyta* (o fundamento do dizer); textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá. *Boletim*, São Paulo, USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, (227):1-227, 1959.
- . *Ayvu rapyta*; textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá. (Ed. Bartomeu Melià). Asunción, Fundación "León Cadogan"; CEADUC; CEPAG, 1992. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 16).
- . Chonó Kybwyrá, aves y almas en la mitología guaraní. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 15-16:133-147, 1967-1968.
- . El culto al árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes. *América Indígena*, México, 10 (4):327-333, 1950a.
- . La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada "esotérica" de los Jeguaká-va Tenondé Porá-güé (Mbyá-guaraní) del Guairá, Paraguay. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 4: 233-246, 1950b.

- . En torno al Bai ete-ri-va guayakí y el concepto guaraní del nombre. *Suplemento Antropológico*, Asunción, 1 (1):3-13, 1965.
- . Ñane Ramõi Jusu Papa Ñengarete: canto ritual de nuestro abuelo grande primigenio (el creador). *Suplemento Antropológico*, Asunción, 3 (1-2):425-450, 1968.
- . En torno a la aculturación de los Mbyá-guaraní del Guairá. *América Indígena*, México, 20 (2):133-150, 1960.
- . *Ywyrã ñe'ery: fluye del árbol la palabra*; sugerencias para el estudio de la cultura guaraní. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 1971.
- . & MELIÀ, Bartomeu. Che retambipe: datos para el estudio de la función de la mujer en la organización social de los guaraní. In: CADOGAN, Leon, 1971, p.113-122.
- CALVET, Louis-Jean. *La tradition orale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- CAMERON, W. C. Verbete "Alma". In: DOUGLAS, J. D. (ed. org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 3.ed. São Paulo, 1979. v. I. p.62-63.
- CAMEU, Helza. *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1977.
- CAMPS, Arnulf. Ação missionária e diálogo com as religiões. In: VV. AA. *Ecumenismo das religiões*. Petrópolis, Vozes, 1971, S. 125-148.
- CARBONELL DE MASY, Rafael. Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767). Barcelona, 1992.
- CARDIEL, José. *Las misiones del Paraguay*. Edición de Héctor Sáinz Ollero. Madrid, 1989. (Historia, 16).
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo, Nacional, 1939. (Brasilianna, 178).
- . *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1980.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2.ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- . (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.
- . Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Hg.), 1992, S. 9-24.
- . Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Hg.), 1992, S. 133-154.
- . & VIVEIROS DE CASTRO. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 71:191-208, 1985.

- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIAS JESUÍTICAS DEL PARAGUAY (1632-1634). Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1990.
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1632-1634). Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Resistencia, Instituto de Investigaciones Geo-Históricas, Conicet Foundanord, 1984. (Texto Datilografado)
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMAN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Con advertencia de Emilio Revignani e introducción de P. Carlos Leonhardt. Buenos Aires, Talleres Casa Jacobo Peuser, 1927-1929. 2v. (Documentos para la Historia Argentina, 19 e 20).
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1637-1639). Introducción de Ernesto Maeder J. A. Buenos Aires. FECIC: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.
- CARTAS DE INDIAS. Prólogo de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid, Imprensa de Miguel G. Hernández, 1887.
- CARTAS DE INDIAS (1.ed. 1877). Madrid, Atlas, 1974, 2v. (Biblioteca de Autores Españoles, 264-266).
- CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural – Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, (org.), 1992, p. 457-474.
- CESAR, Constança Marcondes. Implicações contemporâneas do mito. In: MORAIS, Regis, 1988, p. 37-42.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo, Sinodal/IEPG, 1998. (Teses e Dissertações, 10).
- . A construção do “ser homem” e do “ser mulher” durante a “conquista espiritual” - un aporte lingüístico. *Mandrágora: História, gênero e religião*. São Bernardo do Campo: UESP, Núcleo de Estudos Teológicos de la Mujer en Latinoamérica, 7 (7/8):30-36. 20001/2002.
- . Expresiones del erotismo y la sexualidad guaraní. *Suplemento Antropológico*, Asunción, 31(1-2):221-250. 1996.
- . *Kurusu ñe'ëngatu*: palabras que la historia no podría olvidar. Asunción, CEADUC; São Leopoldo, IEPG/COMIN, 1995. 250p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25).
- . O rito de nominação numa aldeia Mbyá-Guarani do Paraná. *Diálogos*, Maringá, 2(2):201-216. 1998.
- . Teologia da palavra ameríndia, o exemplo guarani. In: KOCH, Ingelore Starke, 1999, p. 90-107.
- CHARLEVOIX, Pierre François Xavier de. *Historia del Paraguay escrita en francés por el P. Pedro Francisco Javier de Charlevoix de la Compañía de*

- Jesús, con las anotaciones y correcciones del Padre Muriel*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916. 6v.
- CHASE-SARDI, Miguel. *El precio de la sangre, tuguy ñeẽ repy*; estudio de la cultura y el control social entre los Avá-guaraní. Asunción, CEADUC, 1992. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 14).
- CICCARONE, Celeste. A viagem anterior. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 34 (2):39-62, 1999.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. El arco y el cesto. In: ROA BASTOS, Augusto, 1978, p. 207-230.
- . *A fala sagrada, mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas, Papi-rus, 1990.
- . *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa, 1981. (Colec-ción Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones, 4).
- . *A sociedade contra o estado*; pesquisas de antropologia política. Rio de Ja-neiro, Francisco Alves, 1978.
- COBB; John & DALY, Herman E. *For the common Good*; redirecting the Eco-nomy toward Community, the Enviroment, and a Sustainable Future. 2.ed. Boston, Beacon.
- . & GRIFFIN, David R. *Prozess-Theologie*; eine einführende Darstellung. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979. (Theologie der Ökume-ne, 17).
- COMBLIN, Joseph. Monoteísmo e religião popular. *Concilium*, Petrópolis, Vo-zes, 197 (1):94-103, 1985.
- CORTESÃO, Jaime. Manuscritos da Coleção de Angelis, v. I: *Jesuítas e bandei-rantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951.
- . Manuscritos da Coleção de Angelis, v. II: *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1952.
- . Manuscritos da Coleção de Angelis, v. III: *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro, Bibiloteca Nacional, 1969.
- . Manuscritos da Coleção de Angelis, v. IV: *Jesuítas e bandeirantes no Uru-guai (1611-1758)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970.
- . *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Lisboa, Portugalíia, 1966. 2 v.
- COSTA PEREIRA, Maria Aparecida da. *Uma rebelião cultural silenciosa*; inves-tigações sobre os suicídios entre os Guarani (Nhandéva e Kaiwá) do Mato Grosso do Sul. Brasília, FUNAI, 1995. 53p. (Índios do Brasil, 3).
- CRIPPA, Adolpho. *Mito e cultura*. São Paulo, Convívio, 1975.
- CROSS Jr. Frank Moore. Javé e os deuses dos patriarcas. In: GERSTENBER-GER, Erhard S. (org.), 1981, p. 73-102.

- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1975 [1614].
- DALMAIS, I-Henri. *La fe cristiana en diálogo con las grandes religiones*. Santander, Sal Terrae, 1981. (Alcance, 19).
- DEL TECHO, Nicolás del. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid, A. de Uribe, 1897. 5v.
- DENINGER-POLZER, Gertrude. In: LISSNER, Annelise, SÜSSMUTH, Rita & WALTER, Karin (orgs.) *Frauenlexikon: Traditionen, Fakten, Perspektiven*. Freiburg, Herder, 1988. col. 805-811.
- DIAZ-PLAZA, Fernando. *Historia de España en sus documentos: siglo XVI*. Madrid, Cátedra, 1988.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES. Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. [1734]. Madrid, t. 4, 1964.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. 21ed. Madrid, Real Academia de la Lengua Española. 1992.
- DIDAQUÊ ou o Ensino do Senhor através dos doze apóstolos. In: SALVADOR, José Gonçalves, 1980, p. 69-82.
- DIETRICH, Wolf. Categorías verbales (partes de la oración) en tupi-guaraní. *Indiana* (4):245-263. Berlin, 1977.
- . La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya. In: *Amerindia*, revue d'ethnolinguistique amérindienne, "La 'découverte' des langues et des écritures d'Amérique". AEA, Centre National de la Recherche Scientifique, p. 287-299, 1995.
- . Die Indianischen Sprachen und die (latein)amerikanische Identität. *Anuario* 1993, Jahrbuch des Lateinamerika-Zentrums der Westf. Wilhelms-Universität, Münster, p. 13-31.
- . La sintaxis en las primeras gramáticas del quechua y del guaraní. In: BAGOLA, Beatrice (ed.), 1997, p. 31-42.
- . Zum historischen Sprachkontakt in Paraguay: spanische Einflüsse im guaraní, Guarani-Einflüsse im regionalem Spanisch. In: HABLER, Gerda, 2001, S. 53-73.
- DOCUMENTOS HISTÓRICOS Y GEOGRÁFICOS RELATIVOS A LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN RIOPLATENCE. Introducción de José Torre Rebello. Buenos Aires, Talleres, Casa Jacobo Peuser, 1941. 4 v.
- DOCUMENTO FINAL DO PRIMEIRO ENCONTRO ECUMÊNICO DE PASTORAL INDIGENISTA DO CONE SUL DA AMÉRICA LATINA. São Paulo, 11-15 fev. 1980. In: SUESS, Paulo, 1980, p. 97-99.

- DORADO, Antonio González et al. *La religiosidad popular paraguaya; aproximación a los valores del pueblo*. Asunción-Paraguay, Loyola, 1981.
- DOS SANTOS, Maria Cristina. *Os movimentos guarani de resistência à colonização (1537-1660)*. Porto Alegre, PUC, 1988. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- . Clastres e Susnik: uma tradução do “Guarani de papel”. In: GADELHA (ed.), 1999, p. 205-219.
- DOUGLAS, J. D. (ed. org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. 3.ed. São Paulo, Vida Nova, 1979. 3 v.
- DREHER, Martin N. (ed.). *Peregrinação*; estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário. São Leopoldo, Sinodal, 1990.
- DUBY, Georges (ed.). *A civilização latina*; dos tempos do mundo moderno. Trad. Isabel Santo Aubyn. Lisboa, Dom Quixote, 1989. (Biblioteca de História, 13).
- DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.), 1993, p. 75-88.
- DUPUY, René-Jean. Entre o poder e o cidadão, a sombra vã da liberdade. In: DUBY, Geoge, 1989, p. 63-81.
- DURAN ESTRAGÓ, Margarita & SALAS, José Luis. *El testimonio indígena 1592-1627*; martirio del hermano Juan Bernardo en ritual antropofágico guaraní. Asunción, CEADUC, 1994. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 21).
- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação II*; eticidade e moralidade. São Paulo, Loyola; Piracicaba, UNIMEP, s.d. [1977a - data da edição em espanhol].
- . *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo, Loyola; Piracicaba, UNIMEP, s.d. [1977b - data da edição em espanhol].
- EDELWEISS, Frederico. *Tupis e Guaranis*: estudos de etnonímia e lingüística. Salvador, Museu do Estado da Bahia. 1947.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- . *Mito e Realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1972, 183 p. (Debates, filosofia 52).
- . *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama, 1973.
- . (ed.). *The Encyclopedia of religion*. New York, Macmillan, 1987. 12 v.
- . *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*: von den Quellen der Humanität. Wien, Europaverlag, 1973.
- . & KITAGAWA, J. M. *The History of Religions*. Chicago, 1959.
- FAUSTO, Carlos. *Fragmentos de história e cultura tupinambá*; da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), 1992, p. 381-396.

- FERNANDES, Florestan. *Notas sobre a educação na sociedade tupinambá*. São Paulo, 1975.
- FOGEL; Ramón (Ed.). *Mbyá recové: la resistencia de un pueblo indomito*. Asunción, CERI; Pilar, Universidad Nacional de Pilar, 1998.
- FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo, Paulinas, 1982. (Nova Coleção Bíblica, 14).
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *El cristianismo: perspectivas de futuro en el umbral del tercer milenio, a partir de la experiencia de América Latina*. Ponteordra - España, X Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Relixión, 12-16 de abril de 1993. [O manuscrito foi publicado em *Pasos* (51): 1- 8, 1995].
- . *Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt am Main, IKO; San José, Costa Rica, DEI, 2000. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 8).
- . (ed.) *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Freiburg-/Basel/Wien, Herder, 1997.
- . *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. Trad. Antônio Sidekum & Clóvis Kurtz. São Leopoldo, UNISINOS, 1994.
- . (org.) *A teologia na história social e cultural na América Latina*. I. São Leopoldo, Unisinos, 1995. (Estudos Ibero-Americanos, 5).
- . *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001.
- FRANCHETTO, Bruna. O que se sabe sobre as línguas indígenas no Brasil. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.), 2000, p. 84-88.
- FÜNFSTINN, Bärbel & ZINN, Christa. *Das Seufzen der Schöpfung: ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg, EMW/NMZ, 1998.
- FURLONG, Guillermo. *Alonso Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires, Theoria, 1968.
- . *José Cardiel, S.J. y su Carta Relación (1747)*. Buenos Aires, Librería del Plata, 1953. (Escritores Coloniales Rioplatenses, 3).
- . *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Prólogo del Dr. César Napoleón Ayrault. Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962.
- GADELHA, Regina Maria A. F. O Guarani: cultura e conflito. In: *Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras "Dom Bosco", 1988. p. 67-81.
- . (ed.). *Missões Guaraní; impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo, EDUC/FAPESP, 1999.

- . *As Missões jesuíticas do Itatim*; um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980. (Estudos latino-americanos, 15).
- GANDIA, Enrique de. *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios; Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, El Ateneo, 1939.
- GARAY, Blás. *Tres ensayos sobre historia del Paraguay*. Asunción, Guaranía, 1942.
- GARLET, Ivori. *Ajaka rete, Guyrapa rete*. Porto Alegre, 1995. (Manuscrito).
- . Introdução a *Discussões sobre a situação de saúde dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo, COMIN, 1998.
- . *Mobilidade Mbyá: história e significado*. Porto Alegre, PUCRS, 1997. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- GEBARA, Ivone. Cristologia fundamental. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, 48 (190):259-272, 1988.
- . Eine neue Sinnentschlüsselung; die Trinität und die menschliche Erfahrung. In: FÜNFSINN, Bärbel & ZINN, Christa, 1998, p. 124-135.
- . BINGEMER, Maria Clara L. *Teologia orgânica*; a mulher faz Teologia. Petrópolis, Vozes, 1986.
- GERLEMAN, G. Verbete "Dábār". In: JENNI & WESTERMANN I, 1978, col. 614-627. VER
- GERSTENBERGER, Erhard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1981.
- . *Jahwe - ein patriarchaler Gott?*; traditionelles Gottesbild und feministische Theologie. Stuttgart, Kohlhammer, 1988.
- GESCHÉ, Adolphe. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.), 1993, p. 35-59.
- GODELIER, M. *Investigaciones económicas*. Barcelona, Anagrama, 1981.
- GODOY, Marilyn. *La conquista amorosa en tiempos de Irala*. Asunción, BASE, 1994.
- GOFFI, Bruno Tullo Secondin (org.). *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo, Loyola, 1992.
- GONZÁLEZ DORADO, Antonio. El catolicismo de los conquistadores en la religiosidad popular paraguaya; un estudio desde la perspectiva de los jesuitas Ruiz de Montoya y Cardiel. In: VV. AA. *La religiosidad popular paraguaya*, 1981, p. 157-205.
- GONZALES, Martín. Carta de Martín Gonzales, 25 de junio de 1556. In: *Cartas de Indias*. (1.ed. 1877) Madrid, Atlas, 1974. (Biblioteca de Autores Españoles).
- GOUREVITCH, A. Y. As cultura e o tempo. In: RICOEUR et al., 1975, p. 263-283.

- GÖSSMANN, Elisabeth et al. (ed.). *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1991.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen (ed.). *Mündliche Religionsforschung*, Erfahrungen und Einsichten. Berlin, Reimer, 1994. (Religionsgeschichte, 1).
- GRENAND, F. *Ainsi parlaient nos ancêtres*, essai d'ethno-histoire Wayãpi. Paris, Orstom, 1982.
- GRÜNBERG, Friedl. *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel*: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas. Wuppertal, Peter Hammer, 1995.
- GUASCH, Antonio & ORTIZ, Diego. *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano*: sintáctico, fraseológico, ideológico. 6.ed. Asunción, CEPAG, 1986.
- GUÉRIOS, Rosário. *Novos rumos da Tupinologia*. Separata da Revista do Circulo de Estudos Bandeirantes, Curitiba, 1 (2). 1935.
- GUSDORF, Georges. *Mito e metafísica*. Trad. Hugo de Primio Paz. São Paulo, Convívio, 1979.
- HARTMANN, Lucrezia (ed.). *Religionen der Welt*: eine Vortragsreihe im Jahr 1989. Aachen, Alano, 1990.
- HASSLER, Gerda (Hg). *Sprachkontakt und Sprachvergleich*. Münster, Nodus, 2001.
- HAUBERT, Maxime. Indiens et jésuites au Paraguay, rencontre de deux messianismes. *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 14 (27):119-133, 1969.
- . *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*. Trad. Virgínia Motta. Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Phullingen, 1960.
- HERNANDEZ, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Gustavo Gili, 1913. 2 v.
- HILLMANN, James. *Suicide and the soul*. Zurich, Spring, 1973.
- HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. 2.ed. 31^a- impressão. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- HOFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho*; ética da colonização espanhola no século de ouro. 2.ed. Trad. José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro, Presença. 1977.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. O que os brasileiros pensam dos Índios? In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.), 2000, p. 57-62.
- JENNI, Ernst. Verbete "äb". In: JENNI, Ernst & WESTERMANN I, 1978, col. 35-57.
- JENNI, Ernst & WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, 1971, v. I; 1978, V. II.
- JUNG, Carl G. (Concepção e organização). *O homem e seus símbolos*. 7.ed. brasileira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, s.d.

- . *Símbolos de transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Petrópolis, Vozes, 1986. (Obras Completas, 5).
- . *Aion: estudos sobre si mesmo*. Petrópolis, Vozes, 1982. (Obras Completas, 9).
- . *Psicologia da religião ocidental e oriental*. 2. ed. Trad. Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, Vozes, 1983. (Obras Completas, 11).
- KAPLAN, David & MANNERS, Robert. A. *Teoria da cultura*. Trad. Zilda Kacelnik & Gilberto Velho. Rio de Janeiro, Zahar, 1975. (Curso de Antropologia Moderna).
- KEEL, Othmar. *Die Weisheit spielt vor Gott; ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahäqät in Sprüche 8,30f*. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- KOCH, Ingelore Starke. *Brasil: outros 500; protestantismo e a resistencia indígena, negra e popular*. São Leopoldo, COMIN/SINODAL/IEPG, 1999.
- KOHL, Karl-Heinz (Hg.) *Mythen der Neuen Welt; Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin, 1982.
- KNITTER, Paul F. *Die Zukunft der Erde: die gemeinsame Verantwortung der Religionen*. München, Kösel, 1998.
- KONETZKE, Richard. *América Latina; la época colonial*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1985.
- KOPENAWA YANOMAMI. Davi. Sonho das origens (2000a). In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.), 2000, p. 19.
- . Descobrimos os brancos (2000b). In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.), 2000, p. 20-23.
- KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.), 2000, p. 45-48.
- KRETSCHMAR, Georg. A salvação como libertação - a cristologia pascal da primeira igreja. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST, 31 (3):255-269, 1991.
- KUHNE, Heinz. El jaguar en el mito de los héroes mellizos (sol y luna) de la tribu Amuesha (Perú Oriental). RUNA: *Archivo para las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Antropología, Universidad de Buenos Aires, 10 (1-2), 1967.
- LADEIRA, Maria Inês. *Yvy marãey; renovar o eterno*. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 34 (2):81-100, 1999.
- LAMAS, Maria. *Mitologia Geral; o mundo dos deuses e dos heróis*. Lisboa, Estampa, 1972. 3 v.
- LANG, Bernhard. *Frau Weisheit; Deutung einer biblischen Gestalt*. Düsseldorf, Patmos, 1975.
- LE GOFF, Jacques. Le temps du travail dans la "crise" du XIV siècle: du temps médiéval au temps moderne. *Le Moyen Age*, 59:597-613, 1963.

- . NORA, Pierre (Org.). *História; novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954.
- . *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Livraria Portugal; Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/Instituto Nacional do Livro, 1938-50. 10 v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Die Luchsgeschichte; Zwillingsmythologie in der Neuen Welt*, München/Wien, Carl Hanser Verlag, 1993.
- LISSNER, Anneliese et al. (orgs.) *Frauenlexikon: Traditionen, Fakten, Perspektiven*. Freiburg, Herder, 1988.
- LOVSKY, F. *Antisémitisme et mystère d'Israel*. Paris, A. Michel, 1955.
- LOZANO, Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia Del Paraguay*. Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, y Del Supremo Consejo de la Inquisición, 1754-1755. 2v.
- . *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, "Imprenta Popular", 1873-1875. 5 v.
- LYOTARD, Jean-François. *Histoire universelle et differences culturelles. Critique*, Paris, 41 (456):558-568, 1985.
- McFAGUE, Sallie. Dios como madre. In: RESS, Mary Judith et al., 1994, p. 297-309.
- MARTI, Antonio M. La retórica sacra en el siglo de oro. *Hispanic review*, Philadelphia, Departament of Romance Languages, University of Pennsylvania, 38 (1):264-98, 1970.
- MARTÍNEZ, Antonio & RAMOS, Benito & Lorenzo. *El canto resplandeciente (ayvu rendy vera); plegarias de los Mbya-guaraní de Misiones*. Compilación, prólogo y notas de Carlos Martínez Gamba. Ed. trilingüe. 2. ed. Buenos Aires, Del Sol, 1991.
- MARTÍNEZ, Alfredo. Entrevista a tres jesuítas de hoy. *Acción; Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, Asunción, CEPAG, 19 (84):45-48, 1987.
- MARZAL, Manuel (coord). *O rosto índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 1989. (Teologia e Libertação VII/1).
- . *El rostro indio de Dios*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1991.
- MEMMI, Albert. *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. (O mundo hoje, 20).
- MEMÓRIA VIVA GUARANI. *Ñande Reko Arandu - Cantos gravados por crianças mbyá-guarani das aldeias de Rio Silveira (São Sebastião - São Paulo), Sapucaí (Angra dos Reis - Rio de Janeiro), Morro da Saudade (Parrelheiros - São Paulo), Jaexaá porã (Ubatuba - São Paulo)*. São Paulo, Zabumba, 1999.

- MELIÀ, Bartomeu. *La création d'un langage chrétien dans les Reductions des Guaraní au Paraguay*. Strasbourg, Université de Strasbourg, 1969. 2 v. (Tese de doutorado não-publicada).
- . A experiência religiosa guaraní. In: MARZAL, Manuel (coord.), 1989, p. 293-348.
- . La experiencia religiosa de los guaraní. In: MARZAL, Manuel (coord.), 1991, p. 355-421.
- . *El guaraní conquistado y reducido*; ensayos de etnohistoria. 2. ed. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1988a. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 5).
- . *El guaraní: experiencia religiosa*. Asunción, CEADUC/CEPAG, 1991. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 13).
- . Los Jesuítas se fueron, quedó la música. In: SZARÁN, Luis & RUIZ NESTOSA, Jesús. Asunción, Fundación Paracuaria, CEPAG, 1999, p. 13-16.
- . *La lengua guaraní del Paraguay*; historia, sociedad y literatura. Madrid - España, Mapfre, 1992. (Lenguas y Literaturas indígenas, 6).
- . A linguagem dos sonhos e visões na redução do índio guaraní. *As missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade*; anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras "Dom Bosco", 1988b. p. 9-21.
- . *El Paraguay inventado*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch". 1997.
- . ¿Por qué se suicidan los guaraníes? *Acción*; Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo, Asunción, CEPAG, 27 (154): 30-33, 1995.
- . Die schönen Ur-Worte: Die Kunst der Wortes bei den guaraní. In: MÜNZEL, Mark (ed.). 1988. p. 629-646.
- . La tierra sin mal de los guaraníes, economía y profecía. *Suplemento Antropológico*, Asunción, CEADUC, 22 (2):81-98, 1987a.
- . *La tierra sin mal de los guaraní*; economía y profecía. Paraguay, Brasil, 1987b. (mimeo.).
- . et al. *O Guaraní*; uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo, Fundames, 1987.
- . & GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paĩ-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, Asunción, CEADUC, 11 (1-2):151-295, 1976.
- . MIRAGLIA, L.; MÜNZEL, C.; MÜNZEL, M. *La agonía de los Aché-Guayaquí*; historia y cantos. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1973.
- METRAUX, Alfred. Migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., Paris, 19:1-45, 1927.

- . *Migraciones históricas de los Tupí-guaraní*. Resistencia-Argentina, Universidad Nacional del Nordeste, 1974.
- . *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo, Nacional/Universidade de São Paulo, 1979. (Brasiliense, 267).
- . *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguilar, 1973.
- METZ, Johann Baptist. Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. 70:140-153, 1986.
- MIRES, Fernando. *Die Kolonialisierung der Seelen: Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*. Fribourg/Luzern, Exodus, 1991.
- MOLINA, Raul. Fray Martín Ignacio de Loyola; la obra franciscana en el Paraguay y Río de la Plata. *Missionalia Hispánica*, Madrid, (11):485-522, 1954. (Obra Franciscana).
- MOLTMANN, Jürgen. A unidade comunicativa do Deus uno e trino. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, 197 (1):54-63, 1985a.
- . *El futuro de la creación*. Trad. Jesus Rey Marcos. Salamanca, Sígueme, 1979.
- . *In der Geschichte der dreieinigen Gottes*. Beiträge zur trinitarischen Theologie. München, Kaiser, 1991.
- . *Gott in der Schöpfung*. ökologische Schöpfungslehre. München, Kaiser, 1985b.
- . *Kirche in der Kraft des Geistes*; ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. München, Kaiser, 1989.
- . *Kirche in der Kraft des Geistes*: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. München, Kaiser, 1989a.
- . *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. Trad. Ilson Kayser. Petrópolis, Vozes, 1993.
- MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.), 1976, p. 99-112.
- MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional (séculos XVI-XVII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), 1992, p. 475-498.
- . Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.), 1999, p. 237-249.
- MONUMENTA PERUANA. Edição de Antonio de Egaña S.J. Romae. Apud "Monumenta Historica Societatis Iesu", 1954-1981. 7 v.
- MORAIS, Regis de (org.). *As razões do mito*. Campinas, Papirus, 1988.
- MÜNZEL, Mark. Indianische Religionen in Südamerika. In: HARTMANN, Lucrezia (ed.), 1990, p. 125-139.
- . Jupiters wilder Bruder; der Versuch der Missionare, den Tupinambá und Guarani einen christlichen Gott zu bringen. In: KOHL, Karl-Heinz (ed.), 1982, p. 101-109.

- . Kware veja puku: Dejamos lejos al gran oso hormiguero; notas preliminares sobre cinco canciones axé. In: ROA BASTOS, Augusto (org.). 1978. p. 240-50.
- . (ed.). *Die Mythen sehen; Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt am Main, Museum für Völkerkunde, 1988. (Roter Faden zur Ausstellung, 15).
- . *Vorwort*. In: ZÜLCH, Tilman et al. (ed.). *Die Frohe Botschaft unserer Zivilisation; evangelikale Indianermission in Lateinamerika*. Göttingen & Wien, Gesellschaft für bedrohte Völker, 1979, p. 9-11. (Reihe Program).
- . SCHARLAU, Birgit. *Qellqay; mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt, Campus, 1986.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método de tupi antigo; a língua do Brasil dos primeiros séculos*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1999.
- NECKER, Louis. *Indios guaraníes y chamanes franciscanos; las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción, CEADUC, 1990. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 7).
- NIEBUHR, Richard H. *Radical Monotheism and Western Cultures*. Nova Iorque, Harper, 1943.
- NIMUENDAJU, Kurt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. Charlotte Emerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987. (Ciências Sociais).
- . Apontamentos sobre os Guarani. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 8:9-57, 1954.
- . Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão). *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 47:281-301, 1915.
- NOELLI, Francisco Silva. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação guarani de comunidades vegetais no século XVII. *Fronteiras*, 3 (4):275-96, 1999.
- . El Guaraní agricultor. *Acción*, revista paraguaya de reflexión y diálogo. Asunción, CEPAG, (144):17-20, 1994.
- . *Sem tekoha não há teko*. Porto Alegre, PUCRS, 1993. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- . Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 34 (2):123-166, 1999.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos; imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, EDUSP, 1993.
- NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

- NUEVO DICCIONARIO BÍBLICO/ILUSTRADO. Barcelona, Viladecavalls, CLIE, 1985.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à vista*: Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo, Cortez; Campinas, Editora da Unicamp, 1990.
- PANIKKAR, Raimundo. Toda religião autêntica é caminho de salvação. In: VV. AA. *Ecumenismo das religiões*. Intr. de Tommaso Federici. Petrópolis, Vozes, 1971, p. 109-123.
- . Hinduísmo e cristianismo. In: VV. AA. *Ecumenismo das religiões*, 1971, p. 211-237.
- . La mística del diálogo. Entrevista de Raúl Fornet-Betancourt con Raimon Panikkar. *Anuario de Teologías contextuales* (Jahrbuch für Kontextuelle Theologien). Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation. (1):19-37, 1993.
- . *The Trinity and the Religious Experience of Man*. Icon – Person – Mystery. New York – London, 1973.
- PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*; según los documentos originales del Archivo General de Indias. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1912. 5 v.
- PERALTA, A. Jover & OSUNA, T. *Diccionario guaraní-español y español-guaraní*. Buenos Aires, Tupã, 1951.
- PERAMÁS, José Manuel. *La República de Platón y los guaraníes*. (1793). Buenos Aires, Emecé, 1946.
- PERASSO, José A. *Ava guyra kambi* (notas sobre la etnografía de los Ava-kuechiripa del Paraguay Oriental). Asunción, 1986.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. Aspectos do messianismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 8 (1):63-76, 1960.
- . *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México, Siglo Veintiuno, 1969.
- . *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo, Alfa-Omega, 1977.
- POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. *Aconteceu*, n. especial 15. São Paulo, CEDI, 1984.
- PRIMAVESI, Anne. Poder jerárquico y poder ecológico. In: RESS, Mary Judith et al., 1994, p. 455-480.
- RAHNER, Karl. Religião absoluta? In: VV. AA. *Ecumenismo das religiões*, 1971. p. 95-105.
- RENTORFF, Rolf et al. *Profetismo*; coletânea de estudos. São Leopoldo, Sino-dal, 1985.
- RENTORFF, Rolf. El, Baal e Javé. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org.), 1981, p. 155-176.

- RICHARD, Pablo. Hermenêutica bíblica índia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Imprensa Metodista; São Leopoldo, Sinodal, (11):7-20, 1992.
- RENGGER, Johann Rudolph. *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*. Aarau, H. R. Sauerländer, 1835.
- RESS, Mary Judith et al. *Del cielo a la tierra*; una antología de teología feminista. Santiago - Chile, 1994.
- RESTIVO, Paulo. *Linguae guaraní Grammatica Hispanice*. Stuttgart, 1892.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*; a formação e o sentido do Brasil, 2a. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000.
- RICOEUR, Paul. Biblical interpretation. In: *Semeia*; an Experimental Journal for Biblical Criticism. Chicago, 4, 1975.
- . *El lenguaje de la fe*. Buenos Aires, La Aurora, 1978.
- . et al. *As culturas e o tempo*; estudos reunidos pela UNESCO. Petrópolis, Vozes, 1975.
- RIESTER, Jürgen. Aspectos del chamanismo de los Izoceño-guaraní. *Suplemento Antropológico*, Asunción, CEADUC, 21 (1):263-283, 1986.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy. Movimientos shamánicos de liberación. *Teología*, Buenos Aires, PUC Argentina, 24 (50):245-275, 1987.
- ROA BASTOS, Augusto (cop.). *Las culturas condenadas*. Introdução de Augusto Roa Bastos. México, Siglo XXI, 1978. (Colección América Nuestra; América Colonizada).
- ROBINS, Wayne. *Etnicidad, tierra y poder*. Asunción, Coordinación Nacional de Pastoral Indígena –CONAPI/Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica – CEADUC, 1999.
- ROBINSON, John A. T. *Honest to God*. Philadelphia, Westminster, 1963.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A classificação do tronco lingüístico Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 12:99-104, 1964.
- . Classification of Tupi-guaraní. In: *International Journal of American Linguistics*. 24:231-234. 1958.
- . Fonética histórica Tupi-Guarani; Diferenças fonéticas entre o tupi e o guaraní. *Arquivos do Museu Paranaense*. 4: 333-354, 1945.
- . Descripción del tupinambá en el período colonial: el Arte de José de Anchieta. In: ZIMMERMANN, Klaus (ed.), 1997, p. 371-400.
- . A história das línguas gerais brasileiras. Um tema para pesquisa. *UnB, IL, LIV, Seminário de Pesquisa*. Brasília, 1995.
- . *Línguas brasileiras; para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola, 1986.
- . As línguas gerais sul-americanas, *Papia* 4 (2):6-18, 1996.

- ROWLEY, H.H. Moisés e o monoteísmo. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org.), 1981, p. 103-131.
- ROUNER, Leroy. A teologia das religiões na teologia protestante recente. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, 203 (1):115-123, 1986.
- RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: Conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST/IEPG, 32 (3):240-252, 1992.
- . *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C. 1993a.
- . *Sexismo e religião*; rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo, Sinodal/EST, 1993b.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní* [1651]. Lima/Asunción; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 1996.
- . *Arte de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1993.
- . *Bocabulario de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876a. 2.v.
- . *Catecismo de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876b.
- . *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* [1639]. Bilbao, Imprenta Del Corazón de Jesús, 1892.
- . *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* [1639]. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985.
- . *Tesoro de la lengua guaraní* [1639]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876c.
- RUIZ, Irma. La cerimonia "ñemongaraí" de los "Mbĩá" de la Provincia de Misiones. *Temas de Etnomusicología*, Buenos Aires, (1):45-102, 1984.
- SAEBO, M. Verbete "Hkm". In: JENNI & WESTERMANN I, 1978, col. 776-789.
- SAGRERA, Martín. *Dios y dioses*; crisis del monoteísmo. Barcelona, Laertes, 1987.
- SAHLINS, Marshall. *Islas de historia: la muerte del Capitán Cook*; metáfora, antropología e história. Barcelona, Gedisa, 1988.
- . *Ilhas de história: a morte do Capitão Cook*; metáfora, antropologia e história, 1970.
- SALVADOR, Frederico Ruiz. Tornar-se pessoalmente adulto em Cristo. In: GOFFI, Bruno Secondin (org.), 1992, p. 231-250.

- SALVADOR, José Gonçalves. *Didaquê ou "o ensino do Senhor através dos doze apóstolos"*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1980.
- SAMANIEGO, Marcial. Textos míticos guaraníes. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Asunción, 3 (1-2):373-423, 1968.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay católico*. Buenos Aires, 1910. v. I-II.
- SCANNONNE, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, 1990.
- SCHADEN, Egon. Aculturação e assimilação dos índios do Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo (2). Separata, 1967.
- . Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 13:1-317, 1965.
- . *Aspectos fundamentais da cultura guarani* [1954]. 3. ed. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- . Desenhos de índios Kaiová-Guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 11 (1-2):79-82, 1963.
- . Ein kultischer Tanzgesang der Kaiová. In: STRAUBE, Helmut et al. (org.), 1964, p. 525-531.
- . A religião guarani e o cristianismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 25:1-24, 1982.
- . A religião guarani e o cristianismo; contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. In: *A população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções*; anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras "Dom Bosco", 1983. p. 13-37.
- SCHMIDT, Werner H. *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1976.
- . Verbete "Êl". In: JENNI & WESTERMANN I, 1978, col. 227-237.
- . Verbete "Elôhim". In: JENNI & WESTERMANN I, 1978, col. 242-262.
- SCHMIDL, Ulrico. *Derrotero y viaje a España y a las Indias*. 2ª. ed. Buenos Aires – México, Espasa-Calpe; 1947.
- SCHMITZ, Pedro Ignacio. El guaraní en Rio Grande do Sul: la colonización del monte y los frentes de expansión. *Pesquisas*, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, (32):185-205, 1981.
- . O Guarani no Rio Grande do Sul. *Boletim do Marsul*, Taquara, Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul, (2):5-42, 1985.
- . A História do Brasil; reflexões de um arqueólogo. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, (91):5-18, 1986.
- . Migrantes da Amazônia, a tradição Tupiguarani. *Documentos*, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinós, (5):31-66, 1991.

- SCHÖKEL, Alonso. *Manual de poética hebrea*. Madrid, Cristiandad, 1988.
- SCHOTTROFF, Luise et alii. *Das Kreuz – Baum des Lebens*. Stuttgart, Kreuz, 1987.
- SCHREIÄCK, Thomas (ed.). *Menschwerden im Kulturwandel; Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz*. Luzern, Exodus, 1999.
- SCHROEER, Silvia. Weisheit. In: GÖSSMANN, Elisabeth et al. (ed.), 1991, p. 431-433.
- . Transformação da fé; documentos de natureza intercultural na Bíblia. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, 251 (1):8-21, 1994.
- SCHULER, Evelin. *Sein oder Nicht-Sein? Fragmente eines kosmologischen Tupi-Guarani-Diskurses in der neueren brasilianischen Ethnologie*. Marburg, Curupira, 2000.
- SCHWAMBORN, Ingrid. *Die brasilianischen Indianerromane, O Guarani, Iracema, Ubirajara, von José de Alencar*. Frankfurt – Bern, Peter Lang, 1987.
- SCHWANTES, Milton. Estudos proferidos no Seminário do COMIN. In: *Atas do COMIN*. Porto Alegre, 15 e 16 de março de 1996.
- . *Projetos de esperança; meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, CEDI; São Leopoldo, Sinodal. 1989.
- . As tribos de Javé - uma experiência paradigmática. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, 47 (185):103-144, 1987.
- SELLIN, Ernst & FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1977. v. II. (Nova Coleção Bíblica, 5-6).
- SERVENTI, Maria Cristina. Misiones jesuíticas de guaraníes: el período fundacional y el surgimiento de una nueva civilización (1609-1650). In: GADELHA, Regina A. F. (ed.), 1999, p. 317-340.
- SILVA, Joana A. Fernandes. *Os Kaiová e a Ideologia dos Projetos Econômicos*. Campinas, Unicamp, 1982. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- SÖLLE, Dorothee. Búsqueda feminista de los nombres de Dios. In: RESS, Mary Judith, et al., 1994, p. 311-320.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), 1992, p. 155-172.
- SPRETNAC, Charlene. Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal. In: RESS, Mary Judith, et al., 1994, p. 481-505.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil (1547-1548; 1550-1555)*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1974.
- STADEN; Hans. *Wahrhaftig Historia und Beschreibung einer Landschaft der Wilden, Nackenten, Grimmigen, Menschenfresser Leuthen*. [1557]. Frankfurt a.M. 1925.

- STAMM, J. J. Verbete “g’l”. In: JENNI & WESTERMANN I, 1978, col. 549-564.
- STEIL, Carlos Alberto. O diálogo interreligioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). 1993. p. 23-33.
- STRAUBE, Helmut et al. (org.). *Festschrift für Ad. E. Jensen*. München, Klaus Renner, 1964.
- SUESS, Paulo (org.). *Em defesa dos povos indígenas*; documentos e legislação. São Paulo, Loyola, 1980.
- . Menschwerdung als Vorgabe und Aufgabe; die Initiation der Tupinambá vor der Glaubensverkündigung des José de Anchieta. In: SCHREI-JÄCK, Thomas (ed.), 1999, p. 327-342.
- . (org.). *Queimada e semeadura*; da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis, Vozes, 1988.
- . Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: BRAN-DÃO, Carlos Rodrigues et al., 1986, p. 160-175.
- . *Travessia com esperança*: Memórias, diagnósticos, horizontes. Petrópolis, Vozes, 2001a.
- . *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt*: Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des ‘dritten Subjekts’ – Zeugnisse, Analysen, Perspektiven. Frankfurt, IKO, 2001b.
- SUSNIK, Branislava. *Etnohistoria de los guaraníes*; época colonial. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1979-1980. (Los Aborígenes del Paraguay, 2).
- . *Cultura Material*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1982. (Los Aborígenes del Paraguay, 4).
- . *Ciclo vital y estructura social*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1983. (Los Aborígenes del Paraguay, 5).
- . *Aproximación a las creencias de los indígenas*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1984-1985. (Los Aborígenes del Paraguay, 6).
- . *El guaraní colonial*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1965. (El Indio Colonial del Paraguay, 1).
- . *Dispersión tupí-guaraní prehistórica*; ensayo analítico. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1975.
- . Las relaciones interétnicas en la época colonial (Paraguay). *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 16 (2):19-27, 1981.
- . Religión y religiosidad en los antiguos pueblos guaraníes. In: DORADO, Antonio González et al., 1981, p. 143-150.
- . *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Asunción-Paraguay, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982. v. 1.
- . *Una visión socio-antropológica del Paraguay*; XVI - 1/2 XVII. Asunción, Museo “Andrés Barbero”, 1993.

- SZARÁN, Luis. La música en las reducciones jesuíticas. In: SZARÁN, Luis & RUIZ NESTOSA, Jesús, 1999, p. 62-97.
- . & RUIZ NESTOSA, Jesús. *Música en las reducciones jesuíticas de America del Sur*, colección de instrumentos de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). 2. ed. Asunción, Fundación Paracuaria, CEPAG, 1999.
- TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). *Diálogo de pássaros*, nos caminhos do diálogo interreligioso. São Paulo, Paulinas, 1993. (Caminhos e Diálogos).
- THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp. 1978.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Trad. Walter Schlupp. 4. ed. São Leopoldo, Sinodal, s.d.
- . *Teologia Sistemática*. São Paulo, Paulinas; São Leopoldo, Sinodal, 1984.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*; a questão do outro. São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- TOVAR, Antonio & LARRUCEA DE TOVAR, Consuelo. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid, Gredos, 1984.
- VV. AA. *Ecumenismo das religiões*. Intr. de Tommaso Federici. Petrópolis, Vozes, 1971.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de (Visconde de Porto Seguro). Introdução a RUIZ DE MONTTOYA; Antonio. *Vocabulario y Tesoro de la lengua guaraní, ó mas bien tupi ...* Viena-Paris, 1876.
- VANAYA, Marta. Prólogo a *Mitos y leyendas guaraníes*. Madrid: G. C. Zero, 1986. p. 5-22. (Las Culturas, Mitos y Leyendas, 4).
- VIETTA, Katia. *Mbyá: Guaraní de Verdade*. Porto Alegre, UFRGS, 1992. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- . *Os homens e os deuses*: a concepção dual da alma humana e a construção Mbya da pessoa. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 34 (2):63-79, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *Araweté*; os deuses canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS, 1986. (Tese de Doutorado em Antropologia - Museu Nacional).
- . Os deuses canibais, a morte e o destino da alma entre os Araweté. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 27-28:55-90, 1984-1985.
- . *From the enemy's Point of View*; humanity and Divinity in an amazonian Society. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- . VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guaranti. In: Nimuendaju, Curt Unkel, 1987, xvii-xxxviii.
- . *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá, GTME, 1999.

- . Os termos da outra história. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.), 2000, p. 49-54.
- VON DEN STEINEN, Karl. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1942.
- VON RAD, Gerhard. *Teología do Antigo Testamento*; teología das tradições históricas de Israel. Trad. Francisco Catão. São Paulo, ASTE, 1973. v. I.
- . Teología do Antigo Testamento. Trad. Francisco Catão. São Paulo, ASTE, 1974. v. II.
- . *Sabiduría en Israel*; proverbios - Job - Eclesiastés - Eclesiástico - Sabiduría. Trad. Domínguez Fernández. Madrid, Cristiandad, 1985.
- WATSON, James B. Cayuá culture change; a study in acculturation and methodology. *American Anthropologist*, Lancaster, 54 (2):1-144, parte 2, 1952.
- WEEMS, Renita. *Just sister away*; a womanist vision of women's relationships in the Bible. San Diego, Lura Media, 1988. p. 1-19.
- WESTHELLE, Vítor. Cruz, criação e ecologia; o ponto de encontro entre a teologia da cruz e a teologia da criação em Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST-IEPG, 34 (3):291-300, 1994.
- . Missão e poder. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST, 31 (2):183-192, 1991.
- . Os sinais dos lugares; as dimensões esquecidas (preleção inaugural). In: DREHER, Martin Norberto (org.), 1990, p. 255-268.
- . *Voces de protesta en América Latina*. Puerto Rico, Centro de Estudios teológicos y pastorales José David Rodrigues; Chicago, Lutheran School of Theology at Chicago, 2000.
- WIRTH, Lauri Emílio. Memória de conflitos; imigrantes e povos indígenas em Santa Catarina. In: KOCH, Ingelore, 1999, p. 25-42.
- . Erinnerungen an Konflikte; Einwanderungen und indigene Völker in Santa Catarina. In: *500 Jahre Widerstand*: Indigene, Afrobrasilianer, Volksbewegungen und die Protestanten in Brasilien: Geglückte und misslungene Bewegungen. Eichstetten/Kaiserstuhl, Lusophonie – Verlag, 2001, S. 18-30.
- WOLFF, Hans Walter. *Bíblia: Antigo Testamento*; introdução aos escritos e aos métodos de estudo. Trad. Dulcemar Silva Maciel. São Paulo, Paulinas, 1978.
- WOUDE, A.S. van der. Verbete "Sëm". In: JENNI & WESTERMANN II, 1978, col. 1173-1207.
- YAPUGUAY, Nicolás. *Sermones y exemplos en lengva gvaraní ...* (Edição fac-similar da Edição Príncipe de 1727). Buenos Aires, Guaranía, 1953.

ZERRIES, Otto. A representação de um ser supremo entre os povos primitivos da América do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 12 (1-2):35-49, 1964.

ZIMMERMANN, Klaus (ed.). *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Main, Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 1997. p. 371-400 (Biblioteca Ibero-Americana, 63).

ANEXOS

Anexo I

Glosario guaraní-español

Ã, ãng: para los grupos paĩ-tavyterã y kaiová es el “alma de origen terrenal”, se manifiesta en la sombra, sangre y leche materna; para los mbyá es el “alma animal” de la persona.

Ã, ãngue: el alma terrenal de la persona fallecida.

Ache o *ache-guajaki*: grupo indígena de cazadores y colectores de la región oriental de Paraguay considerados “proto-guaraní”, por algunos, y “grupo guaranizado”, por otros.

Aguyje: satisfacción, perfección, plenitud; plenificados los humanos alcanzan su divinización.

Apyka: banquito de cedro usado ritualmente; representa el arraigo de la palabra en la persona.

Apyka kue: la persona fallecida, la que ya fue asiento de la palabra.

Ára pyaur: nuevo tiempo-espacio, primavera.

Ára ymã: antiguo tiempo-espacio, invierno.

Ára: día, tiempo, clima, tiempo-espacio, horizonte, firmamento.

Arakuaa: compuesto de *ara* y *kuaa*, saber; significa discernimiento.

Araguyje: primavera, tiempo-espacio perfecto, plenificado.

Araka’e: antiguamente, en los primordios.

Araka’e gypýny: antigüedad muy remota.

Arete: tiempo-espacio, *ára*, verdadero, *ete*; su sentido se asemeja al del sábado bíblico.

Aty: junta, reunión; entre los guaraní de Brasil *aty* es la reunión local, *aty guasu* la convocación regional y *ñemboaty guasu* la asamblea general de las lideranzas.

Ava: gente, humano, hombre indígena.

Avati: maíz; *avatiky*: choclo; *avatikyry* o *kaguĩ*: bebida hecha de choclo, chicha del maíz nuevo.

Ayvur: alma de origen divino, palabra-alma, hablar; personalidad, vida.

Ayvur rapyta: origen de la palabra, fundamento del alma de origen divino.

Chariã: *trickster*, enemigo de los grupos mbyá.

Chembojagua: me adorna.

Cheropapa: yo te cuento tu historia.

Chícha jára: responsable material – protector o dueño – por la chicha; quien “financia” la fiesta del maíz con parte de su cosecha e invita para el evento.

Chícha rechaha: responsable espiritual e intelectual por la fiesta del maíz. Es quien “bautiza” el maíz, quien “ve” la chicha.

Chiku: héroe divinizado.

Chiripa: pollera de algodón crudo, atuendo ritual de los hombres.

Chiripa, ñandeva o *ava katuete*: nombres de uno de los grupos guaraní contemporáneos. El primero hace referencia al antiguo traje del grupo, el segundo – “nosotros inclusivo” – a la apertura de este grupo hacia el “otro” y el tercero – gente de buen carácter – a lo que el grupo quieren alcanzar.

’E: decir.

’Eepy: rescatar, redimir el decir, resuscitar.

’Endu: oír, sentir, tener empatía.

’Epy: rescatar, redimir, precio

’Ery mo’ã: quien mantiene “erguido” el fluir del decir.

Guahu: lamento; canto religioso solemne y con elementos narrativos.

Guahu ai: un tipo de *guahu* rítmicamente sencillo y entonado en ceremonias familiares antes de ir a la caza o pezca.

Guahu ete: un tipo de *guahu* rítmicamente complejo y frecuentemente en lenguaje arcaico, que no se consigue traducir.

Guyra ñe’êngatu: pájaro de la buena palabra, el papagayo; guardián de los portales del “cielo”.

Guyrapã: arco ritual con el cual se canta y se danza el *guahu ete*.

Gypýny: comienzo, primordio.

Hembekuáva: los iniciados, los que tienen el labio inferior perforado.

Imarângatu o *heko marângatu*: tiene buen modo de ser; es amigo o amiga de buenas costumbres, virtuoso o virtuosa, santo o santa.

Itymby: brote del maíz y otras plantas, comienzo de las cosas, nuestra vida.

Itymbyra: nacer, iniciar.

Ivoja: iniciandos que tienen un hermano mayor ya iniciado.

Jakaira: guardián de las plantas, especialmente del maíz.

Jasuka o *Jasukávy*: sustancia original, principio femenino activo del universo, fluido vital; emblema de la feminilidad, rocío, agua, árbol de la vida; motor, fuente de vida capaz de curar las personas, *omyatyřõ*; base espumante de la cruz, de donde procede la vida.

Jasukáva: mujer mbyá, la que porta el adorno de las mujeres.

Jasukavenda: lugar de Jasuká, puede ser Cerro *guasu* “Cerro grande”, o un árbol.

Jasy: luna, símbolo de *Tyvýry*, el hermano menor.

Jeguaka: diadema ritual de plumas o de tejido de algodón usado por los hombres; emblema de la masculinidad.

Jeguakáva: hombre mbyá, el que porta el adorno de los hombres.

Jehovasa: bendecir, ver el rostro, “bautizar”.

Jera, (*je*)*asojavo*: abrirse en flor, descubrirse, desarrollarse, desdoblarse.

Jeroky, *jerosy*: danza kaiová.

Joapyre'i: una punta que puede ser ligada a otra, continuidad; el rezo y la historia de los orígenes son ese lazo; vinculan una geración con su pasado y su futuro.

Jopara: mezcla; canto entoado y danzado indistintamente por hombres y mujeres.

Ju: amarillo, dorado, la luz del sol.

Ka'aguy: mata, selva.

Kaiova: grupo guaraní contemporáneo del Mato Grosso do Sul.

Kamañyti: nombre del bastón de ritmo de las mujeres en el lenguaje religioso mbyá.

Kandire: hace referencia a la experiencia de acceder al paraíso sin pasar por la muerte, “con los huesos frescos”, resurrección.

Karai o *karaíva*: líder religioso; “chamán” en el caso de los mbyá; fuera del ámbito religioso equivale a “señor”.

Karoapy: en los alrededores del “cielo”.

Kotyhu: canto de entretenimiento danzado en círculo por hombres, mujeres y criaturas, entre los kaiová o paĩ-tavyterã, chiripá o ñandeva; según ellos este canto no tiene enredo narrativo.

Kuaapota: voluntad de acceder al conocimiento, de investigar.

Kuaarara: lo mismo que *arakuaa* o *mba'ekuaa*; sabiduría creadora.

Ku'akuaha o *chumbe*: faja usada en la cintura.

Kuarahy: el sol; lo mismo que *Pa'i Kuara*, símbolo de “Nuestro Hermano”.

Kuña: mujer.

Kuña Vera: mujer kaiová revestida de la virtud chamánica de la luz; antiguamente llamada *hai*.

Kunumi pepy: fiesta de iniciación de los adolescentes en los grupos kaiová y paĩ-tavyterã.

Kurundaju: adorno semejante al *pochito*. És el atuendo ritual de la cruz.

Kurusu: forma guaranizada del término español y portugués “cruz”; estructura de la tierra, bastones cruzados a partir del cual se formó la tierra; como *yvyra'i*, usado también como símbolo de poder terreno.

Kurusuja, *kurusujára*: el dueño de la cruz, enfermero en la época misionera.

Kurusu kue: la persona fallecida, a quien la cruz – sostén del cuerpo y del habla – se le deshizo.

Kurusu ñe'ëngatur: cruz de la buena palabra, para los kaiová ella integra las diversas manifestaciones divinas.

Kurusu ropyta ryjúigui roju: procedemos de *Jasuka*, de la base espumante de la cruz.

Marãne'ẽ o *marãe'ẽ*: sin uso, nuevo, sano, virgen, recién consagrado.

Mba'e a'ã: ensayo, imitación; la oración y los relatos míticos imitan un evento original.

Mba'e guasu: gran cosa; el cadáver.

Mba'e marângatu: cosa santa, religión; rústico altar de bambú situado en el centro del patio o dentro de la casa ritual, frente a la puerta leste.

Mba'e pepy o *pepy*: invitación, fiesta.

Mba'e pochy: furia, cólera, diablo u otra forma de personificación del mal.

Mba'ekuaa: aquél- o aquélla-que-sabe; sabiduría; para los kaiová y paĩ-tavyterã es un personaje que contraescena con "Nuestro Padre"; para los mbyá es "porción de la propia divinidad".

Mbaíry o *maíry*: no-indígena, extranjero, lo mismo que *jurua*.

Mbaraka: maraca, sonaja; instrumento de percusión usado por principalmente por los hombres paĩ-tavyterã, kaiová, ñandeva y chiripá; según ellos en la *mbaraka* mora la voz de Dios; para los mbyá, esta sonaja es llamada de *mara-ka mirĩ* y la guitarra de cinco cuerdas de *mbaraka*.

Mbaraka kue: la persona fallecida, que ya no tiene voz ni palabra.

Mbogua: alma de la persona fallecida, para los mbyá.

Mborahéi mbyky o *jerosy mbyky*: fragmento de lo que probablemente fue el canto largo de las mujeres.

Mborahéi o *porahéi*: canción.

Mborahéi puku o *jerosy puku*: canto largo; especie de letanía que narra la creación del mundo; es entonada por los hombres en las grandes fiestas de los paĩ-tavyterã y de los kaiová.

Mborahéi pukuja: guardián del largo canto, persona religiosamente madura.

Mbyá: gente, persona; autodenominación de uno de los grupos guaraní contemporáneos. Viven en Paraguay, Argentina y Brasil.

Mimby: pequeña flauta.

Mitã karai o *mitã mbo'éry*: ritual paĩ-tavyterã y kaiová de nominación de criaturas.

Mitã ka'u: borrachera; ceremonia de emborrachar los niños con *kaguĩ*.

Mitã kutu: ceremonia de perforación del labio.

Ñamandu: primer ser divino que se manifiesta como "Nuestro Padre" en la mitología mbyá.

Ñande Jari: "Nuestra Abuela".

Ñande Ru: "Nuestro Padre", ancestro y ser divino; líder religioso, el padre o jefe de una familia extensa.

Ñande Ru Papa: Nuestro Padre Último-Primero. Primer Ser divino nombrado por los paĩ-tavyterã; la historia de "Nuestro Padre".

Ñande Sy: "Nuestra Madre" ser divino, la madre terrenal, la mujer que guía el rezo, esposa del líder religioso.

Ñandua: diadema de plumas de tucán usada ritualmente por los hombres.

Ñe'ẽ: alma de origen divino, hablar, palabra-alma, ser vivo, personalidad.

Ñe'ẽ marã(n)e'ẽ: palabra sin mal, buena y divinamente inspirada.

Ñe'ẽngatu: buenas palabras; persona que sabe hablar, que tiene buenas palabras o habla mucho.

Ñe'ẽ oñemboapyka, oñeapykanõ: la palabra se sienta en una persona; alguien aprende o madura en algo; la mujer está embarazada; nace un bebé, el niño es iniciado.

Ñe'ẽ Porã Tenonde: las bellas palabras primeras, mito, historias de los orígenes.

Ñe'ẽ ypy: palabra-alma originaria.

Ñembo'e: rezo.

Ñembohovái: canto-danza para saludarse ritualmente entre en el *avatikyry*.

Ñemoñe'ẽ: dar consejo, hacerse hablar.

Ñemongeta: conversación, diálogo; en los rituales: rezar, oír las palabras divinas.

Ñemongo'i: murmullo, pulsación vital, palabra que pulsa en todo.

Ñemyrõ: tristeza, depresión, vivir de balde.

Ñengaraí: vana oración, mala palabra usada contra el prójimo; significa también relato.

Ñengarete: verdadeira oración, buena palabra que imparte salud y entendimiento.

Nimongaraí: ritual mbyá y chiripá, en el que se revela el nombre de las criaturas.

Og gusu, óga jekutu: casa grande con el techo hasta el suelo; antigua casa comunal; hoy casa donde los paí-tavyterá y los kaiová realizan sus ceremonias y residencia del líder espiritual.

Og, óga: casa.

Oguauíva: los que que cantan el *gua(h)u*; así definen los kaiová a los ñandeva.

Ohechakára: aquél o aquélla que accedió al saber religioso mercé a una experiencia de contemplación, no sólo oyendo sino también viendo la palabra; él o ella trae luz en su cuerpo y ve lejos.

Ohendúva: aquél o aquélla que accedió al saber religioso oyendo las enseñanzas impartidas por otros.

Okaraguyje: antesala del tiempo-espacio plenificado.

Omongy: marcar, "hacer llover sobre", adornar, "bautizar".

Oñesyrõ: ordenar en fila; estar en resguardo, quieto.

Oñoñe'ẽ: la mutua palabra, la palabra de la comunidad, el consenso.

Opy: casa donde se realizan las ceremonias de los mbyá.

Opygua: líder religioso mbyá que mora en la *opy*.

Oréva: "nosostros" que excluya al interlocutor.

Pa'i Kuara: lo mismo que *kuarahy*, sol; símbolo de *Tyke'yra*, "Nuestro Hermano"; girasol.

Paĩ poty: flor de los paĩ y de los kaiová, el girasol.

Pa'í: en el pasado designaba al líder que actuaba más en el ámbito de lo temporal; hoy día se lo llama así al líder religioso entre los kaiová y paĩ-tavyterã.

Paĩ-tavyterã: “habitante de la verdadeira aldea”, autodenominación de los grupos guaraníes del noreste de Paraguay.

Paje vai: líder religioso que usa su poder para destruir.

Papa Réi: según los paĩ-tavyterã es el ancestro de los no-indígenas.

Papa: contar o relatar lo acontecido; con las partículas reflexivas *jero* o *jere* forma *jeropapa*, contarse en la historia.

Poapy kuaha: pulsera.

Pochito: poncho de algodón crudo; atuendo ritual de los hombres.

Pochy: furia, cólera, coraje.

Popygua: lo que se lleva en la mano.

Py'a guasu: corazón grande, generosidad.

Reñoimbyrã: maíz separado para semilla; posteridad, futuro, continuidad; cuando el futuro es incierto se dice “las semillas están gorgojadas”.

Sy, xy o *syy, xyy*: madre.

Takua Rendy Ju Guasu: nombre divinizador o sagrado de “Nuestra Abuela”.

Takua, takuapu: bastón hecho de bambú, más grueso que el *yvyra'í*; usado exclusivamente por las mujeres mientras cantan y danzan en las ceremonias.

Tamõi o *amyry'i*: antepasados.

Tape: camino.

Tape araguyje o *tape aguyje*: camino que conduce al tiempo-espacio plenificado.

Tataendy: llama, uno de los atributos divinos, luz de la vela, vela.

Teko katu: buen modo de ser, modo de ser religioso.

Teko pyahu: nuevas costumbres; aplicase a aquél que se convirtió o modernizó.

T(h)ekory: agua o savia de su modo de ser.

Tekoa ruvicha: lideranza local, líder religioso.

Tekoaku o *jekoaku*: modo de ser caliente, estado de peligro, tiempo de crisis y resguardo. Es el estado de la embarazada, de la parturiente, de las personas enfermas o en fase de iniciación.

Tembeta mirĩ: pequeño adorno labial para los niños.

Tembeta: adorno labial hecho de la resina de un árbol. Tiene la forma de una T y cuelga del labio inferior de los hombres guaraní que pasaron por la iniciación.

T(r)endy katu: buena llama, buena luz.

T(r)endy: llama, luz de la llama, áurea.

Téra ka'aguy: nombre de la selva, para los chiripá; tiene el mismo sentido de *tupãréry*.

Te'yĩ: habitante, gente; una de las autodenominaciones de los kaiová y de los paĩ-tavyterã.

Te'yĩjusu: expresa la expectativa de los *te'yĩ* de tornarse “llenos de luz”.

Tupã ra'y katu: los buenos hijos de *Tupã*, de Dios.

Tupã rajy katu: las buenas hijas de *Tupã*, de Dios.

Tupã réry: nombre verdadero, palabra-alma divinizadora según grupos paĩ-tavyterã y kaiová.

Tuvicha: líder, autoridad; en el contexto de la iniciación de adolescentes designa al niño que se desempeña como primogénito en la familia temporariamente formada por los iniciandos; el primer niño de una familia a pasar por la iniciación.

Tyapu: trueno; la manifestación del ser divino, su hablar.

Tyke'yra o *Ke'y*: el prestigiado héroe cultural que torna habitable la tierra; el hermano mayor.

Tyvýry y *Tyke'ëra*: son los gemelos o hermanos de los relatos míticos; designa también el parentesco o relación entre el hermano menor y el mayor.

Tyvýry: hermano menor, cuando habla el hermano mayor.

Vera katu: buen brillo.

Xondáro: pieza musical ejecutada con violín y danzada por los mbyá como narrando un episodio de ataque y defensa corporal; el término es también un título de honra para hombres y mujeres – *xondáro* y *xondária* – que tienen la función de celar por el orden en la aldea, especialmente durante los oficios religiosos.

Y, yy: agua.

Ygáry: cedro; en lenguaje religioso se lo llama *yvyra Ñamandu*, árbol de Ñamandu.

Ymã: pasado indefinido.

Ypy: origen, comienzo; con relación a tiempo marca distancia y con relación a espacio indica proximidad.

Ypyrũ: origen.

Yva, yváy: “cielo”.

Yvoty: flor; adorno básico en la ornamentación guaraní; lo esencial en uno.

Yvy: tierra, mundo, universo.

Yvy apy: horizonte, límite de la tierra.

Yvyaraguije: tierra del tiempo-espacio perfecto o plenificado.

Yvy jekoka: estructura o soporte de la tierra.

Yvy mara(n)e'yĩ: “tierra sin males” o mata virgen para grupos guaraní históricos, apapokuva y mbyá.

Yvy ñomimbyre: la “tierra sin males” para los ñandeva.

Yvy opuã ramo guare: del tiempo en que la tierra se levantó.

Yvy pyte o *yvy mbyte*: ombligo, centro de la tierra, lugar original de los kaiová y de los paĩ-tavyterã; según la orientación espacial de unos ese lugar es el Cerro *guasu*, noreste de Paraguay; en lenguaje religioso ese lugar es llamado *ja-suka venda*.

Yvy rymbypy: dicen a las “entrañas”, a la “ingle” de la tierra.

Yvy tenonde: la primera tierra.

Yvyra: árbol, cuerpo humano.

Yvyra’i: palo cavador usado en la siembra; en los ritos es idéntico al *popygua*, vara o bastón de hasta un metro de largura portado por los hombres; símbolo de poder temporal.

Yvyra’ija: quien porta y es guardián del bastón ritual.

Yvytyrõ joasaha: collar que cruza el pecho en diagonal formando una cruz.

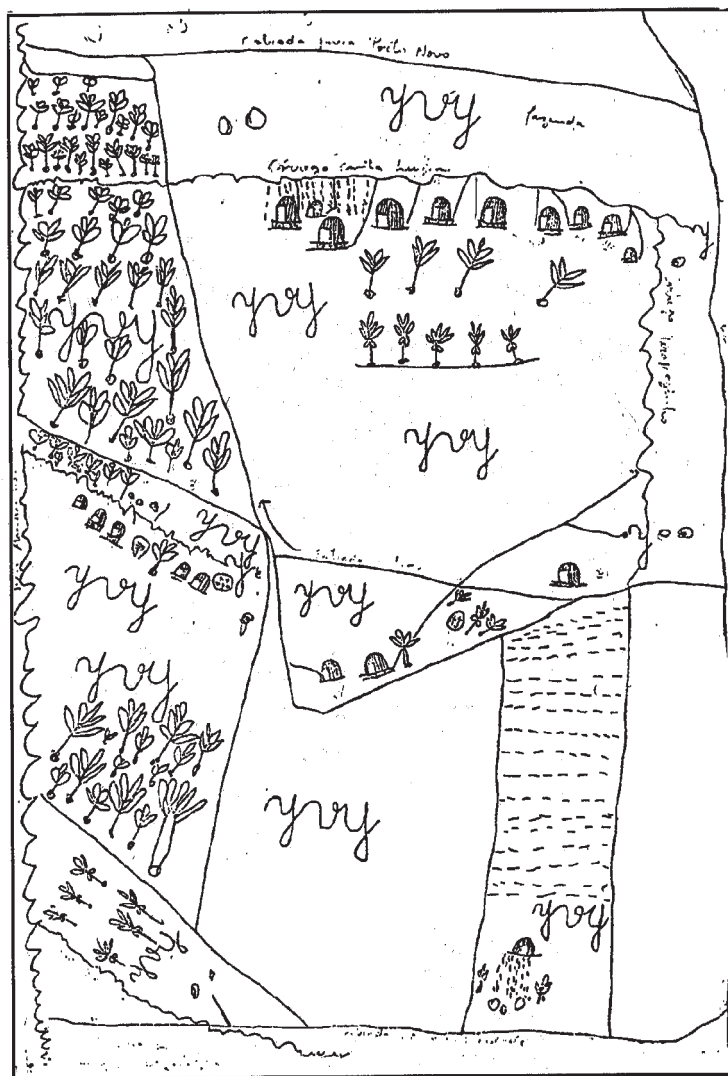
Anexo II
Chamanes tupinambá con sus *mbaraka*



Fuente: Acción, 1993, p. 33, (conforme un grabado del siglo XVI).

Anexo III

El espacio vital, *tekoha*, guaraní



Fuente: Dibujo del kaiová-guaraní Assunção Gonçalves, Caarapó-Brasil, 1988.

Anexo IV

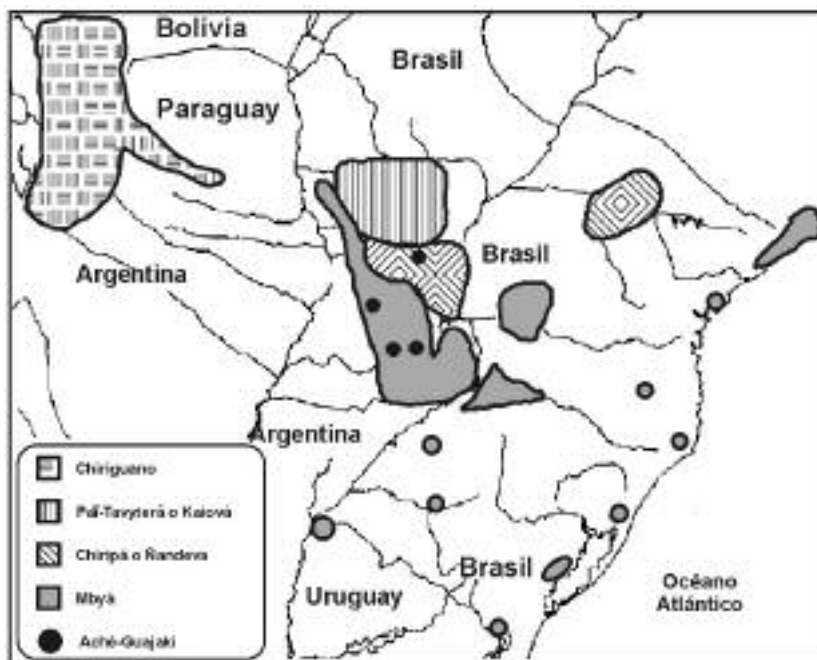
La casa comunal, *og gusu*, guaraní



Aunque numeroso, el grupo vivía antiguamente en casas solas. La casa era una gran pieza donde vivía el cacique con toda su parcialidad, que solían consistir en veinte, treinta, cuarenta y a veces más de cien familias, según la calidad del cacique. Las casas no tenían otra división, a no ser unos pilares puestos en medio del edificio a trechos y que servían para sostener la cumbre y marcar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que hay entre uno y otro pilar, una de esta banda, y otra de aquélla.

Fuente : Cartas Anuas II, 1927-1929, p. 363.

Anexo V
La localización de los guaraní actuales



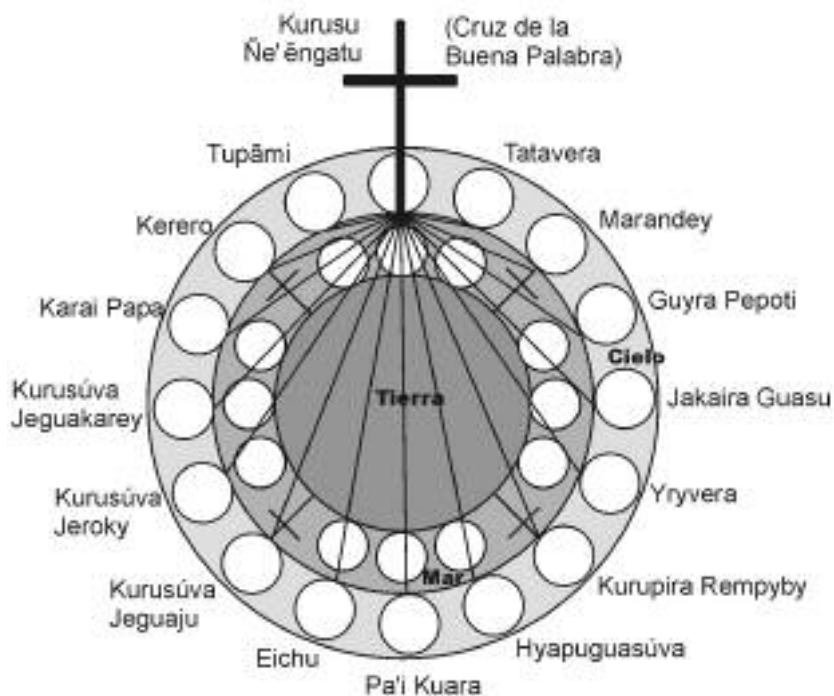
Fuente: Acción, 1995, p. 21.

Anexo VI
**Los Frentes Misioneros de la Provincia
Jesuítica del Paraguay**



Fuente: Becker, 1992, p. 19.

Anexo VII
**Teocosmología kaiová-guaraní:
¿Una intuición monoteísta?**



Fuente: Dibujo del kaiová-guaraní Mário Toriba de Mato Grosso do Sul, 1995.