

LA «CAÍDA» DE LOS DIOSES Y LA DULCIFICACIÓN DEL MAR: SECUELAS DE OTRA MIRADA SOBRE LA ARQUITECTURA DEL COSMOS (MBYÁ)-GUARANÍ

POR

IRMA RUIZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina y Universidad de Buenos Aires*

Este artículo tiene como objetivos analizar las causas de la contradicción entre la concepción horizontal del cosmos que sustentan algunos mbyá-guaraní de Misiones (Argentina) y las versiones de buena parte de la literatura guaraní que postulan configuraciones mixtas vertical / horizontal, así como las razones por las cuales los etnógrafos consideran que el obstáculo acuático para llegar a la tierra-sin-males- es un mar y no un río. A tales fines, se ofrece una síntesis de la concepción mbyá del cosmos y su representación en los rituales, se analizan algunos términos y conceptos centrales tratados en diversas fuentes y se presentan evidencias de cierto grado de interferencia etnocéntrica y acriticismo en el análisis e interpretación de la dimensión cosmológica, y aun en ciertas traducciones.

PALABRAS CLAVES: *Guarani-Mbyá, cosmología, ritual, Tierra-sin-males.*

El cosmos *guaraní* en general y su «arquitectura» en particular —un recorte de la dimensión cosmológica—, no es uno de los temas que haya tenido permanencia y hondura en la abundante literatura especializada, pues sólo concitó un interés parcial de algunos etnógrafos. No obstante, merced al ineludible aborde del tema de la tierra-sin-males, es posible hallar indicios al respecto. Viveiros de Castro¹ es una notable excepción, pero la centralidad de la cosmología en su obra sobre los *Araweté* tiene objetivos mucho más profundos que los trazados en este artículo.

Fue al abordar la investigación de los rituales de los *mbyá-guaraní* de la provincia de Misiones², que se me hizo patente la magnitud de la dimensión cosmo-

* Estas instituciones, así como el Instituto Nacional de Musicología y la OEA, financiaron mis investigaciones.

¹ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

² Así se autodenominan actualmente cuando quieren destacar su filiación, pero su etnónimo usual es *mbyá* (gente). Junto con los *chiripa* (o *ava-katu-ete* o *ñandéva*) y los *paĩ-tavyterã* (o *kaio-*

lógica, cuya impronta confiere sentido a las más diversas categorías y nociones constitutivas de su sistema sociocultural. La reconstrucción del recorrido imaginario de su intercomunicación con sus dioses, en cierta medida visibilizado en la direccionalidad de sus danzas, gestos y posturas, y en la orientación cardinal prefijada para cada acción u otro componente del ritual, así como audibilizado en los cantos y expresado en sus palabras, requería saber cómo concebían el cosmos, en qué lugar del mismo se situaban y dónde situaban a los no-humanos. Las respuestas a estos interrogantes elementales tuvo una derivación impensada que constituye el núcleo de este artículo, surgida a partir de las disidencias con la casi totalidad de las fuentes consultadas, en dos puntos: 1) sus «dioses» no *viven* en el cielo sino en el ámbito periférico de un plano horizontal constituido por tres círculos concéntricos; 2) el segundo ámbito no es un mar sino un río o «agua grande» y dulce. En razón de su diferente tenor e importancia, abordaré fundamentalmente la problemática que plantea el primero: la horizontalidad del cosmos. Destinaré al segundo punto sólo el cuarto apartado.

Teniendo en cuenta la envergadura de lo que estaba en juego, el hecho de que a lo aseverado y graficado por varios de mis colaboradores se contrapusiera —con alguna excepción— un bloque relativamente homogéneo de versiones procedentes de una pluralidad de lugares informados por distintos autores, me llevó a desestimar que el disenso pudiera atribuirse a la diversidad habitual entre aldeas, zonas y/o individuos por obra de sus dirigentes religiosos o de sus interpretaciones. Por consiguiente, en busca de indicios clarificadores revisé con detenimiento las frases y expresiones utilizadas por algunos etnógrafos en el tratamiento de esta cuestión, así como las traducciones de ciertos conceptos clave y el modo en que los mismos eran empleados por un autor dentro de un mismo texto o de varios.

La tarea, realizada con una mirada antropológica, y por lo tanto diferente a la de los analistas del discurso o lingüistas, permitió detectar una interferencia etnocéntrica en la consideración e interpretación de diversos aspectos de la cosmología *guaraní* e incluso en las traducciones, así como no poco acriticismo en la valoración de las fuentes escritas y de los testimonios orales. Por ello, esta relectura sobre el cosmos apunta menos a desestructurar ya viejas ideas enraizadas, que a producir un diálogo entre los etnógrafos que hemos elegido a los *guaraní* como interlocutores en el campo, y con aquellos *mbyá* que reivindican una concepción que no ha sido ni es ajena a otros grupos de la misma filiación.

va) [de aquí en más *mbyá*, *chiripa* y *paĩ*], representan a los *guaraní* de las tierras bajas de Paraguay, Argentina y Sur de Brasil. En Argentina viven aproximadamente 4.000 *mbyá* y 500 *chiripa*, distribuidos en 53 aldeas, todas ellas en Misiones.

1. ALGUNOS RASGOS DE LA COSMOLOGÍA *MBYÁ*³

En principio, hay que discernir entre la arquitectura del cosmos, notablemente homogénea, y la actuación de los personajes no-humanos en el mismo, que puede diferir parcialmente según la interpretación de cada *karai*⁴. Desde el centro hacia la periferia de un plano horizontal, los tres ámbitos cosmológicos básicos que distinguen los *mbyá* son: *yvy pyau* (tierra nueva), dominio de los seres humanos; *para guachu* (río o agua grande)⁵, inhabitado; y un tercero cuya significación está polarizada en el este y el oeste, donde residen las cuatro parejas de *Ru* y *Chy Ete* (Padre/s y Madre/s Verdadero/s) con sus hijos, auxiliares y otros seres. A los fines propuestos, me circunscribiré al segundo y el tercero.

El *para guachu* es percibido como el obstáculo que deben salvar para alcanzar la anhelada *yvy marã'ey*⁶ (tierra-sin-males, indestructible, eterna); por ello lo llaman también *para ñembou ei* (agua «creada ociosamente, sin motivo»). Respecto del tercero, interesa señalar la actividad de los *Ru* y *Chy Ete* y de algunos de sus hijos, en su relación con los hijos terrenales⁷, debido a que su movilidad en el espacio cósmico en cumplimiento de sus funciones podría haber inducido a los etnógrafos a interpretar que existe un plano vertical habitado⁸. Las cuatro parejas mencionadas son *Ñamandu*, *Karai*, *Jakaira* y *Tupã*, a cuyos representantes masculinos y femeninos se los identifica agregando a estos nombres *Ru* (Padre) o *Chy* (Madre) *Ete*⁹. Las dos primeras son localizadas en el este, y las otras dos, en el oeste. Sin embargo, hay quienes sostienen que *Jakaira* —de quien los dirigentes religiosos reciben sus conocimientos y guía—, habita en *yva mbyte*, cenit. En este caso se aprecia una dimensión vertical como morada —aunque no consensuada—, pero lo interesante es que no la sitúan en el cielo sino en el espacio que se halla por sobre la copa de los árboles, una dimensión que recién empieza a tenerse en cuenta en la literatura *guaraní*.

Ñamandu, reconocido como el primero (*tenonde*), el creador no sólo del mundo sino también de su compañera y de los otros tres *Ru Ete*¹⁰, es percibido

³ La acentuación oxítona de la mayoría de los términos *guaraní* ha implantado la norma de colocar la tilde sólo en los restantes. En los nombres de grupos étnicos, respeto el uso observado en etnografía (Ej. *mbyá*, *guaraní*).

⁴ Los dirigentes religiosos reciben ésta y otras tres denominaciones (*pa'i*, *opygua*, *ñande ru*), según las aldeas, las zonas y/o las categorías; un tema interesante que no puedo desarrollar aquí. *Karai* se oculta a los blancos y es la más empleada en el ámbito ritual (véase nota 39).

⁵ También se aplica al mar, tema del punto 4.

⁶ *Yvy* = tierra; *marã* = mal, destruir(se); *-ey*, sufijo de negación.

⁷ Es decir, los *mbyá*, pues cada uno recibe su *ñe'ẽ* («espíritu» o «alma»; palabra-alma en la literatura) de un *Ru* o una *Chy Ete*, a los que se denomina genéricamente *Ñe'ẽy Ru* cuando se hace referencia a esta atribución.

⁸ El diluvio que destruyó *yvy tenonde*, la primera tierra, se produjo por el avance de las aguas, lo cual podría considerarse como un indicio de su concepción horizontal del cosmos.

⁹ O sea, *Ñamandu Ru Ete* y *Ñamandu Chy Ete*; *Karai Ru Ete* y *Karai Chy Ete*, etc.

¹⁰ Cada uno de éstos, a su vez, creó a su mujer.

primordialmente como el que envía diariamente a su hijo a proveer luz¹¹ a los *jeguakáva* y las *jachukáva*¹². El temor a una eterna oscuridad con la que se sienten amenazados cada noche —sentimiento agudizado en el corto invierno—, ha hecho que el eje este-oeste sea dominante en la representación de su universo y en la vida de las personas, al punto que la aparición y la puesta del sol rigen los tiempos de los rituales cotidianos. Su recorrido, llamado *Namandu rape* (camino de *Namandu*), se representa gráficamente como dos líneas curvas cuyos extremos están en la periferia del plano horizontal; es decir, donde ven aparecer y desaparecer el sol de su vista, una importante referencia empírica. Debido a esto, algunos conciben el cosmos como una semiesfera habitada sólo en el nivel horizontal, cuya bóveda es el firmamento, por el que se desplazan sus dioses. El camino inverso (oeste-este) lo recorre *Tupã*, productor de las lluvias, los truenos y los rayos¹³.

El siguiente testimonio de un *mburuvicha* (jefe político) esclarecerá lo expuesto. «Los dioses [...] están en el fin del mundo, último mundo, alrededor del mundo. No están arriba. Cada uno con sus poderes, con su camino. Por eso, según el canto, escuchan más los dios[es] porque va más lejos. El canto fuerte, grito, va más lejos, porque el dios no está cerca, está muy lejos, está alrededor de la tierra. Con los cantos escucha, y para defendernos, y si hay un muerto que va a resucitar, o va a hacer curación, ahí sí viene [a] *yva mbyte*; es como una cosa que viene a escuchar lo que está pidiendo. [...] Si vos rezás y cantás a los dioses, *Namandu* o..., ya se acerca, ya puede comunicarse de cerquita, de cerca, de arriba. No está en el cielo, sino está en el espacio; viene hasta el espacio. Cuando termina rezo, cuando se cura, cuando termina de hacer los nombres¹⁴, se va en el [a] paraíso *yvy apy*¹⁵, es más o menos el paraíso de los dioses. Donde viven»¹⁶.

La descripción no deja dudas. Cuando los dioses están en acción los localiza arriba (*yva*), pero en un espacio cercano, no en el cielo; cuando habla de sus moradas, utiliza *yvy apy*, los confines de la tierra o del mundo, en el sentido del fin del espacio horizontal, ya que está el «agua grande» (*para guachu*) entre *yvy* e *yvy apy*. Al escuchar los cantos, el dios convocado se acerca al cenit para ayudarlos, pues los seres «perfectos» —como los califican— no pueden posarse sobre la

¹¹ La luz que trae *Namandu Ra'y* (= hijo de *Namandu*) emana del pecho de su padre.

¹² Así se nombra a los hombres y mujeres *mbyá*, respectivamente, en contexto ritual, al que pertenecen el *jeguaka* (adorno plumario o de algodón para la cabeza, usado aun hoy por el *karai*) y la *jachuka* (cofia ritual de la mujer, según León CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní — Castellano*, Asunción, CEADUC-CEPAG, 1992, p. 59, caída en desuso. Para ellos, es su denominación como personas.

¹³ El hecho de que para algunos *mbyá* la lluvia no procede de lo alto sino de los márgenes, más precisamente del oeste, donde mora *Tupã*, es otro indicio de la concepción horizontal de referencia.

¹⁴ Alusión al ritual de imposición del nombre a las criaturas por los *karai*. Véase IRMA RUIZ, «La ceremonia *Nemongarai* de los *Mbyá* de la provincia de Misiones», *Temas de Etnomusicología*, n° 1, Buenos Aires, 1984, pp. 45-102.

¹⁵ *Yvy* = tierra, por extensión, mundo; *apy* = fin, término, confín.

¹⁶ Información de LR, *mbyá*, 2000.

tierra imperfecta¹⁷. Por ello, ir al centro o de un extremo al otro, requiere abandonar sus lugares lejanos al nivel de la tierra y transitar el espacio cósmico. Las siguientes palabras son valiosas, y es interesante su apelación a la tradición: «Como mi padre dice, este mundo son [es] grande, entonces, ellos viven alrededor del mundo, no en el cielo. Pero ocupa mucho el cielo, por como camino de ellos. Porque... como dice mi padre y todos los abuelos de mi padre, todos dicen..., le dijeron, que dios vive por la orilla del mundo. Entonces acá vive el dios *Ñamandu Ru Ete tenonde*¹⁸, acá vive *Jakaira Ru Ete*, acá vive *Tupã Ru Ete*, acá vive *Karai Ru Ete*» [al señalar sobre un plano, sitúa a *Jakaira* y *Tupã* en el oeste, y a *Ñamandu* y *Karai* en el este]¹⁹.

La aclaración inicial es sugestiva, pues decide enfatizar el contraste con la doctrina cristiana y diferenciar el cielo como camino, del cielo como morada divina, tema que abordaré en el punto siguiente. Es importante saber que en la relación entre los Padres Verdaderos y sus hijos terrenales, la agentividad está en manos de sus hijos no-humanos y auxiliares, pero los que escuchan sus cantos, observan sus danzas y conductas, y dialogan con los dirigentes rituales, son los propios *Ru* y *Chy Ete*. Esto ocurre, en especial, durante los rituales nocturnos, tiempo-espacio en el que no hay mediación. Así lo atestiguan los textos lingüísticos de los cantos-danzas a ellos dirigidos y la invocación inicial a los componentes de las cuatro parejas divinas, entonada con guitarra por el *karai*. En los breves rituales del amanecer, se canta y danza, fundamentalmente, para *Ñamandu Ra 'y*²⁰.

2. LA CONCEPCIÓN HORIZONTAL Y EL ÁLGIDO TEMA DEL CIELO

Esta concepción está presente en varios grupos *tupí-guaraní*, sea a partir del eje este-oeste relacionado con el movimiento solar, o sustentado en otras nociones. No obstante, según los etnógrafos, parece ser lo más común que coexista con una concepción vertical en la que entra a reinar el cielo; o mejor, múltiples cielos. El uso de este término y sus connotaciones es un tema clave para la comprensión de la cuestión planteada, habida cuenta de su constante presencia en el discurso cristiano —más acusada aún en el de los sacerdotes— y de la profundidad temporal que acredita en tierra americana como morada divina. No es de extrañar, por tanto, que sea uno de los que mayor enredo ha aportado al proceso de su traducción e interpretación, y el que dio sustento a la idea de una concepción verti-

¹⁷ La tierra nueva (*yvy pyau*) es *teko achy* (modo de ser imperfecto), categorización que se extiende a todo lo que existe en la misma, y, por ende, a los humanos.

¹⁸ El Verdadero (*Ete*) Padre (*Ru*) *Ñamandu*, el primero (*tenonde*).

¹⁹ Información de LR, mbyá, 1983.

²⁰ La base rítmica la aportan la guitarra *-mbaraka-* de cinco cuerdas (llamada *mba'e pu* en contexto ritual) y el *takuapu* (bastón de ritmo), instrumentos del hombre y la mujer, respectivamente. Véase I. Ruiz, *idem*.

cal del cosmos. En efecto, ésta se ha asentado parcialmente en el uso impreciso de un único vocablo en español con acepciones disímiles, que se transfirieron al *guaraní*. Cielo (Del lat, *coelum*) 1. Esfera aparente azul y diáfana que rodea a la Tierra, y en la cual parece que se mueven los astros. // 4. Morada en que los ángeles, los santos y los bienaventurados gozan de la presencia de Dios²¹. Por cierto, los aborígenes evangelizados han recibido sólo el concepto que encierra la cuarta acepción²², por lo cual *yva*, firmamento, se aplicó a la misma.

Para algunos etnógrafos, la concepción vertical podría haber surgido de la influencia evangelizadora. Charles Wagley señala reiteradamente las divergencias que ofrecen las informaciones obtenidas de los *tapirapé* de la Amazonia brasileña. Por ejemplo, dice que unos hablan de un inframundo que «ni los chamanes vieron», y otros de un lugar paradisíaco en las alturas, al que sólo algunos van después de la muerte. Y agrega: «Pero este concepto de otro mundo en el firmamento [*sky*] me parece bastante sospechoso, en razón de que el misionero ‘Frederick’, a quien ellos amaban, estaba siempre hablando [...] acerca del cielo [*Heaven*]]²³, lo cual es probable que haya ocurrido con diversos grupos. En cuanto a la concepción que estos aborígenes tienen del plano horizontal, es sintomática una frase de un trabajo anterior del autor²⁴ (1940: 254). Después de informar que donde la tierra finaliza comienza el agua, agrega: «[d]e este modo, la tierra es una gran isla rodeada por agua por todos lados. Los Tapirapé están bastante dispuestos a admitir, sin embargo, que más allá de esta agua puede haber otra tierra». Un cuarto de siglo después, Herbert Baldus²⁵, refiriéndose al mismo grupo dice: «los poderes sobrenaturales *morán* en el confín de la tierra habitada por los humanos, y no arriba o abajo como es la concepción entre muchos otros pueblos». Añade, no obstante, que esta clasificación horizontal coexiste con una vertical, constituida por el inframundo y dos cielos, uno más arriba y más grande que sólo puede visitar el chamán durante el sueño²⁶. Aquí se puede apreciar la diferencia entre la concepción de los lugares *habitados* por

²¹ *Diccionario de la Real Academia Española*, 1992. La primera se corresponde en inglés con *sky* y la cuarta con *heaven*; aunque *heaven*, poéticamente, puede aludir al firmamento. Esta distinción conceptual no siempre ha sido tenida en cuenta por los etnógrafos.

²² Prueba de ello es la ausencia del término firmamento en el diccionario [1639-40] de Antonio RUIZ DE MONTOYA, *Vocabulario y Tesoro de la lengua guarani (ó mas bien tupi)*, Viena, Faesy y Frick –París, Maisonneuve, 1876

²³ Charles WAGLEY, *Welcome of tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*, New York, Oxford University Press, 1977, p. 169. Las traducciones del inglés y del portugués son de mi autoría.

²⁴ Charles WAGLEY, «World view of the Tapirapé Indians», *Journal of American Folklore*, n° 53, Philadelphia, 1940, p. 254.

²⁵ Herbert BALDUS, «Vertikale und horizontale Struktur im religiösen Weltbild südamerikanischer Indianer», *ANTHROPOS*, n° 63-64, 1968-69, p. 17. Agradezco la traducción a María Susana Cipolletti.

²⁶ Ch. Wagley (*Idem*: 254), por su parte, describe dos cielos [*skies*] en el mismo plano: uno luminoso, circundado por otro oscuro; el límite entre ambos coincide, en el plano terrestre, con el límite entre la tierra y el agua.

«los poderes sobrenaturales», que en este caso habla de una tradición propia, y los lugares que visita el chamán, cuyas experiencias oníricas, como es sabido, suelen incorporar nuevos elementos que van modelando las representaciones del universo en el imaginario colectivo.

Bartomeu Melià ofrece una visión de conjunto²⁷ y dice: «[e]l cosmos guaraní [...] *no insiste demasiado en un cielo y una tierra, según el eje vertical de un abajo y arriba*. [...] [S]e presenta más bien como una plataforma circular, cuyas referencias son los puntos cardinales, este y oeste. Los dioses se *sitúan* en función de esos puntos cardinales, en ellos se revelan preferentemente y desde ellos *actúan*. La orientación este-oeste no es solamente una referencia solar, otros fenómenos meteorológicos como truenos, relámpagos, lluvia, viento, tienen su origen en un lugar de ese espacio». Esta descripción sintética coincide a grandes rasgos con la que proporcionan los *mbyá* de Misiones. Pero Melià agrega: «Junto con una *concepción* que podríamos llamar *horizontal del cosmos*, según la cual *el 'cielo' estaría en los bordes de la plataforma terrestre*, coexiste una concepción de planos superpuestos, como si los cosmos formaran diferentes pisos, o cielos, que la danza ritual hace atravesar. Esta es la concepción cosmológica que está implícita en el 'Canto ritual de Nuestro Abuelo Grande Primigenio' « [aclaro, de los *paĩ-tavyterã*].

La cita precedente es esclarecedora. ¿Qué significa «*no insiste demasiado en un cielo y una tierra*»? ¿Es que debería insistir? ¿Por qué ese eje se establece como referente? En cuanto a que «*el 'cielo' estaría en los bordes de la plataforma terrestre*», ¿no será que el cielo encomillado no es tal, sino un homónimo utilizado para referir a los lugares habitados por los seres superiores en dichos bordes? Por último, que los *paĩ* sumen a la concepción horizontal otra vertical por influencia cristiana —aunque «reguaranizada», como diría Melià—, es acorde con la incorporación de diversos elementos coloniales de catequesis: la cruz, el juicio final, personajes como Noé y María en sus versiones mitológicas, entre otras²⁸.

El estimulante libro de Eduardo Viveiros de Castro sobre los *araweté* del nordeste de Brasil es una buena fuente para este punto, pues uno de sus objetivos es «la construcción de un modelo cosmológico global para los Tupi-Guaraní»²⁹. Es imposible dar cabida aquí a sus interesantes análisis, pero hay un punto insoslayable. Después de pasar revista a las cosmologías *tupí-guaraní* en busca de algunas proposiciones generales, afirma que «[e]ntre los Guarani se halla *la más detallada elaboración del dominio celeste* y de las oposiciones verticales» y que «el *eje ver-*

²⁷ Bartomeu MELIÀ, *El guaraní: experiencia religiosa*, Asunción-Paraguay, CEADUC-CEPAG, 1991, pp. 53-54. Melià engloba bajo el término «guaraní», tanto a los pueblos de que tratan las fuentes históricas, como a los tres actuales mencionados en la nota 3.

²⁸ Véase Bartomeu MELIÀ, Georg GRÜNBERG y Friedl GRÜNBERG, «Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Paĩ-tavyterã», *Suplemento Antropológico*, n° 11, núms. 1-2, Asunción, 1976, pp. 151-295; pp. 232, 235; y la p. 184, en la que citan a L. Cadogan. Quizás dicho Canto ritual merezca una revisión y, por qué no, una relectura desde una posible visión horizontal del cosmos.

²⁹ *Ibidem*, p. XV.

tical es la dimensión *dominante* en la ‘proto-cosmología’ Tupí-Guaraní»³⁰. Si esto fuera así, además de contradecir lo afirmado por Melià, la documentación aquí presentada representaría una notable excepción. Aunque el autor admite que el peso real de la oposición cielo / tierra varía entre las diversas culturas de esa filiación, interpreta el eje este / oeste como una transferencia horizontal del eje vertical, en coherencia con la precedencia adjudicada a éste. Cabría preguntarse si no es el eje horizontal el que ha sido transferido al vertical. Al menos es lo que las contradicciones que se aprecian en varias de las obras que ha tenido que utilizar en su análisis comparativo parecen sugerir. Sea como fuere, debemos admitir que una vez incorporada la idea del cielo cristiano —en los casos en que esto haya ocurrido—, no existen límites para la imaginación de un mundo que no vieron, aunque aspiran ver. Los cuarenta y ocho cielos de los *kaiova* consignados por Graciela Chamorro constituyen un ejemplo paradigmático³¹.

La posición de León Cadogan es del mayor interés, pues su valiosa documentación y sus traducciones han sido la base de muchos artículos e incluso libros sobre los *mbyá* y otros grupos *guarani*, lo cual ha implicado una extraordinaria difusión de sus conceptos. La tarea que realizó fue ímproba e inigualable, por tanto no puede sino contar con el respeto de todos, en especial de quienes trabajamos con los *mbyá*. No obstante, quizás la mejor contribución que podemos hacer a su obra sea analizar sus interpretaciones a la luz de nuevos documentos, ya que su convicción de que los dioses *mbyá* viven en el cielo se contrapone a la concepción de mis colaboradores. En el marco de esta unidad sociocultural, no es un dato menor, pues se trata del lugar de residencia de sus *Ru* y *Chy Ete*, Padres y Madres Verdaderos, omnipresentes en la vida de sus hijos terrenales. A raíz de ello, me propuse investigar en qué sustentaba dicha convicción. A tal fin, su extensa y prolija documentación basada en gran parte en los cantos rituales, me ofreció una oportunidad poco común. Y aunque el cotejo de las versiones en *mbyá* con sus traducciones al español merecería un análisis mucho más profundo del que ofrezco aquí, pude apreciar que no surge de las palabras de sus colaboradores que las moradas de los dioses se hallen en el cielo. Presentaré algunas pruebas en este acápite y en el siguiente. Aunque mi conocimiento de la lengua *mbyá* es infinitamente menor al de este prolífico investigador, me pareció vislumbrar un problema ajeno a la competencia lingüística, como lo es el de los condicionamientos culturales, o sea, muy a pesar suyo, su etnocentrismo.

³⁰ *Ibidem*, p. 85.

³¹ Graciela CHAMORRO, *Kurusu Ñe'ëngatu. Palabras que la historia no podría olvidar*, Asunción, Paraguay, CEADUC, 1995, p. 68. Según la autora, los *kaiova* de Brasil «mencionan muchos cielos superpuestos (*yváy jo'are*). En Panambizinho se cree que las divinidades ya mencionadas viven en los primeros veinticuatro cielos, mientras que en los siguientes veinticuatro viven los *Arava'y*». Si bien la obra de Viveiros de Castro es anterior, cuarenta y ocho cielos justifican con creces su afirmación, aunque no parece probable que se hayan brindado «detalles» sobre cuatro docenas de cielos, un número cuya sola mención en *guarani* exige una muy compleja composición.

Si bien la arquitectura del cosmos no concitó su interés, es posible extraer aspectos ilustrativos de sus escritos. El estudio efectuado permite apreciar, a mi juicio, que el nudo de la cuestión está constituido por la confluencia de la proyección que el autor hizo del eje cielo / tierra cristiano en la cultura *mbyá* y la polisemia del vocablo *yva*, sobre la cual habré de detenerme. La convicción antedicha se advierte en aseveraciones como «ascendió al paraíso», «la ascensión al cielo», «descendió a la morada terrenal»³², pero está además explícita en su *Diccionario* bajo la entrada *-ra, -ry*, en el párrafo que se refiere a *yvára*, que traduce como «divino; lo relacionado o correspondiente al alma»³³. Allí dice: «[e]n el caso de *yva* paraíso, cielo, (morada de los dioses) el ‘afijo’ —*ra* denota que se trata, no ya del paraíso, sino de ‘cualidad o condición de divino’ »³⁴. En la entrada *yva* consigna: 1) cielo, firmamento³⁵; 2) fruta³⁶. Además de *yvára*, hay otro adjetivo —también adverbio— que tiene como raíz *yva*, de sumo interés en este caso. Me refiero a *yvate*: alto. Algunas expresiones que lo incluyen demuestran la polisemia antedicha. Estas son: *koty yvate* «cuarto alto»; planta alta; *Yvategua* «los de arriba», los ‘dioses’³⁷; *yvate rekorã* normas, reglas que aseguran la felicidad, el acierto³⁸. En el *Léxico Guaraní* del lingüista R. A. Dooley³⁹, elaborado «con casi absoluta abstracción del contexto cultural» —como dice acertadamente Melià⁴⁰—, hallamos *yva*: el cielo; *yvate*, adjetivo: alto (físicamente) y alto (en poder, autoridad); *yvate* adverbio: de lo alto, por encima.

De la información precedente salta a la vista que *yva*, como sustantivo o como raíz de adjetivos o adverbios, conlleva la noción física y/o figurativa de alto. Ambas están presentes en el discurso común y son fácilmente distinguibles. ¿Lo son también en el metafórico discurso ritual? Veamos un ejemplo extraído de un texto registrado por Cadogan en contexto ritual, que se halla —junto con su tra-

³² Véase, por ejemplo, León CADOGAN, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959 pp. 49, 58 y, particularmente, 59).

³³ En la entrada léxica *yvára*, a estas dos acepciones le siguen numerosos ejemplos interesantes sobre su uso. CADOGAN [13] p. 196. Respecto del «alma», véase nota 8.

³⁴ *Ibidem*, p. 150.

³⁵ Infiero que la razón de que en la entrada específica no incluya «paraíso», es porque estando firmamento después de cielo, va de suyo que éste refiere a la morada de los dioses, que para el autor es una misma cosa.

³⁶ *Ibidem*, p. 195.

³⁷ Esta obra es de edición póstuma, por lo cual son atribuibles a los editores las cautelosas comillas simples en las traducciones de conceptos religiosos, así como las mayúsculas iniciales, inexistentes en *Ayvu Rapyta* (1959), una de las fuentes del *Diccionario*.

³⁸ *Ibidem* p. 196.

³⁹ Robert A. DOOLEY, *Léxico Guaraní, Dialecto Mbyá: versão para fins acadêmicos*, Porto Velho, Sociedad Internacional de Lingüística, 1998 [Versión electrónica]. La primera parte (*mbyá*-portugués) es el *Léxico*. La segunda parte (portugués-*mbyá*), es un *Índice*.

⁴⁰ En CADOGAN [13] p. 210. Considero que una prueba irrefutable de ello es la omisión de la voz *Jakaira*.

ducción— en *Ayvu Rapyta*⁴¹. Se trata de *yvategua*, que traduce literalmente, «los de arriba». Pero, ¿cuál es su interpretación? ¿Se refiere a los que «habitan en el cielo», o a los que «están por sobre los humanos en poder y autoridad»? Parece una sutileza, pero no lo es para lo que estoy analizando, pues mientras la primera opción implica la segunda, ésta no implica la primera. Un pequeño detalle permite inferir que primó la noción física de *yva*: los de arriba son los que viven en el cielo. El detalle consiste en que escribió *yvategua* con minúscula, en un texto en el que empleó mayúsculas iniciales para expresiones como *Mba'e Porã kuéry* = los Seres Buenos [los 'dioses?'] y *Mba'e Pochy* = el Ser Furioso), según su costumbre. Lo dicho vale también para una expresión similar del mismo canto: *ñande aryguakuéry* «los situados encima de nosotros»⁴². En el contexto de donde provienen, ambas aluden *exclusivamente* a la superioridad de los *Ru* y *Chy Ete*, en cuanto «ellos son los que tienen la palabra»⁴³.

Otra acepción de *yva* que aparece en la primera cita de Cadogan es «paraíso», una extendida traducción para referir al lugar habitado por los dioses, que alimentó el enredo conceptual. Trataré sobre los «paraísos» en el próximo punto, pero antes es importante puntualizar que el sentido figurado de *yva* (elevado, superior en jerarquía), connota los espacios que los dioses ocupan. De allí que sus «casas» y los alrededores de éstas se nombren, respectivamente, *yva ropy* e *yva roka*⁴⁴, que son las formas en que aparece *yva* en los textos lingüísticos de los cantos rituales que he registrado, así como en los que se reproducen en L. Ramos et alii⁴⁵ (1984), e incluso en la casi totalidad de la documentación de Cadogan. Es decir, sólo en composición, indicando lugares específicos de diferente jerarquía. Si bien en dichos cantos se prefiere *achojáva* como sustantivo simple, Cadogan, que lo traduce como 'paraíso', «lugar donde se cubren, se sustraen a la vista»⁴⁶, consigna también *achojáva roka* y *achojáva ropy* con el mismo significado respectivo que las dos anteriores. Esta sinonimia confirma que en estas expresiones *yva* no refiere al cielo, sino al lugar —sea cual fuere— en que moran los dioses, pues la única acepción de *achojáva* es la transcripta y no connota altura. Pero en dicha entrada léxica hay una segunda confirmación: en el «vocabulario religioso», dice Cadogan, la expresión *achojáva mirĩ* designa la *morada* humana⁴⁷. Es decir: *yva ropy* o *achojáva ropy* son las denominaciones de la «casa» de cada

⁴¹ CADOGAN [33] pp. 89-91.

⁴² La confusión de Cadogan se patentiza cuando traduce *yva pyte* (o *mbyté*), cenit, como «centro del cielo (lugar intermedio entre el 'paraíso' [que sitúa en el cielo] y la tierra)», CADOGAN [13] p. 102, véase *moyvĩ*.

⁴³ Información de J.D., mbyá, 2002.

⁴⁴ Se trata de *yva* más *oka* u *opy*; es decir, el *oka* y el *opy* de *yva*.

⁴⁵ Lorenzo RAMOS, Benito RAMOS y Antonio MARTÍNEZ, *El canto resplandeciente. Ayvu Rendy Vera. Plegarias de los mbyá. guaraní de Misiones*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1984.

⁴⁶ CADOGAN [13], p. 16.

⁴⁷ En este caso, como en *Tupã mirĩ*, el adjetivo indica un rango menor del que expresa el sustantivo.

pareja, que es percibida como el lugar donde se recluyen para reflexionar, cantar y danzar. En el *yva roka* o *achojáva roka*, sus alrededores, viven sus hijos y auxiliares, así como los humanos que alcanzaron la perfección.

En suma. Según mis colaboradores, en cuanto noción física de alto, *yva* es el espacio —*inhabitado*— que está por encima de ellos e incluye la dimensión que refiere a las copas de los árboles. Para algunos es también el cielo visible o firmamento, que otros prefieren llamar *ára*⁴⁸. Lo interesante es que ni aun la presencia eventual de alguno de los Padres Verdaderos en los diversos puntos del mismo, en sus traslados desde *yvy apy*, hace de ese espacio un lugar «sagrado». En su sentido figurado o metafórico, *yva*, empleado preferentemente en composición, se liga a los lugares relacionados con sus Padres y Madres Verdaderos, seres superiores cuya perfección («divinidad») connota sus moradas.

La consideración del firmamento como camino implica una dimensión vertical, que no pretendo excluir de la percepción de ningún ser humano; no está en juego aquí la multidimensionalidad del universo *en acción*, sino la arquitectura del cosmos. O sea, cuáles son los lugares que hacen constar en sus dibujos del cosmos, a quiénes señalan como moradores de los mismos, si los hay, y dónde los sitúan. En su dimensión temporal, la horizontalidad del plano discoidal tripartito representa, del centro a la periferia, su presente y las dos fases de su futuro; es decir, el lugar en que viven, el que deben cruzar y el que alcanzarán en vida si logran la perfección, o al cual llegarán sus *ñe'ẽ*, si mueren en la tierra.

Volviendo a Cadogan, en mi interpretación, el componente espacial del polisémico vocablo *yva*, en conjunción con sus convicciones religiosas⁴⁹, le habrían confirmado su paridad con el cielo cristiano. Si a ello le adicionamos que todo lo que va de la tierra a los confines del mundo, o viceversa, ha de ascender o descender transitando el espacio, al igual que lo hacen los moradores de *yvy apy*, hallamos explicación de la fusión que hiciera de altura→cielo→morada de los dioses. Su interferencia se aprecia en el agregado entre paréntesis de la siguiente frase de un canto sagrado: «En virtud de haberse elevado el germen de la palabra (al cielo), y haber retornado a la morada de quien la enviara...»⁵⁰; y no es el único caso. No hay que olvidar que trabajó con los tempranamente evangelizados *chiripa* y *pañ*. Pero tampoco, que los *mbyá* de Misiones proceden de zonas del Para-

⁴⁸ Es curioso que Cadogan, que traduce *ára* como firmamento, cielo; día, no dé un solo ejemplo de los varios que consigna, que tenga relación con las dos primeras acepciones. Montoya, por su parte, parece ignorarlas.

⁴⁹ «Yo no pertenezco a ninguna religión organizada. [...] Yo soy profundamente religioso a mi manera de ver. Pero desgraciadamente veo que ni se cumplen los Diez Mandamientos, ni el Sermón de la montaña...». Testimonio de León Cadogan publicado en el diario *La Tribuna*, 9/2/1969; ver Rogelio CADOGAN, (compilador), *Tupã Kuchuvi Veve. Un profeta en el firmamento guaraní*, Asunción, Fundación León Cadogan, Instituto León Cadogan y Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch», 1998, p. 38.

⁵⁰ CADOGAN [33], p. 49.

guay donde él recogió sus mejores documentos. La incógnita es por qué ignoró el sentido figurado de *yva* (no lo consigna en su diccionario), habiendo sido sensible a un sinnúmero de expresiones metafóricas del lenguaje ritual *mbyá*. Como se puede apreciar, una confluencia de factores habría hecho que el cielo visible o firmamento *mbyá*, se convirtiera en el otro cielo.

Finalmente, si como sostengo, el cosmos *mbyá* no tiene regiones supraterráneas *habitadas* y hay consenso en cuanto a la inexistencia de regiones subterráneas, su horizontalidad estaría probada.

3. EL TERCER ÁMBITO DEL COSMOS *MBYÁ* Y EL TEMA DE LOS «PARAÍDOS»

Tratándose del ámbito en que se dirime la cuestión central, esbozaré una síntesis de cómo lo conciben los *mbyá* de Misiones y cómo se proyecta en sus rituales cotidianos. Recordemos que el eje este-oeste incide en sus vidas por la centralidad del sol (*Ñamandu*→ *Ñamandu Ra 'y*) ante el temor de una eterna oscuridad, por las acciones de las cuatro parejas divinas, por la relación que cada uno tiene con quien le ha enviado su *ñe'ẽ* (palabra→«alma») y por la comunicación que entablan con los mismos en los rituales.

Cada pareja divina vive en una región que es percibida como su «ciudad»: *Ñamandu retã* y *Karai retã*, en el este; *Jakaira retã* y *Tupã retã* en el oeste (*tetã*→*retã* = pueblo, país, nación). En realidad son aldeas, ya que las de los humanos son sus imágenes⁵¹. León Cadogan⁵² se refiere a las mismas en la entrada «*amba* morada, hábitat; usado principalmente con referencia a la morada de los 'dioses'», por ejemplo, *Karai amba* morada de *Karai*, el Este. A esta bipartición primaria se añade una subdivisión binaria en cada uno de esos puntos cardinales, que no son sino los *retã* de las dos parejas divinas allí localizadas. A su vez, en cada *retã* se distinguen el *yva ropy* y el *yva roka* ya considerados.

En los *tekoa mbyá*, *opy* designa el recinto de los rituales que es a la vez la vivienda de la pareja dirigente de los mismos. En el *oka* (alrededores) del *opy* tiene lugar la primera fase de los rituales cotidianos durante la puesta del sol; a ésta le sigue una breve fase transicional. La tercera y principal se desarrolla en el *opy* cuando anocheció. Las connotaciones contrastivas de estos dos lugares están inscritas en las prácticas musicales respectivas y en sus correspondientes protagonistas. Estos, con sus gestos corporales y expresiones sonoras representan a los habitantes del *yva roka* en la primera fase, y a los del *yva ropy* en la tercera, haciendo audible y visible la diferencia de *status* entre unos y otros, así como el

⁵¹ Para los *mbyá*, todo lo que puebla la tierra es una imagen (*ta'anga*) de un «arquetipo» que está en los dominios de sus dioses, al que se refieren agregando el adjetivo «*yma* = primario, originario», al sustantivo respectivo.

⁵² CADOGAN [13], p. 25.

diverso grado de sacralidad y trascendencia de sus acciones⁵³. De este modo, a través de su poder simbólico, las *performances* rituales —réplicas de la vida social del tercer ámbito, según el imaginario *mbyá*—, les permiten a sus actores actualizar y reforzar a diario los lazos con sus Padres y Madres Verdaderos.

Cierro aquí esta somera descripción dedicada exclusivamente a los *mbyá*, no sin antes advertir que quedó fuera un componente importante del tercer ámbito: *yvy marã'eÿ*, que por tratarse de la famosa tierra-sin-males *tupí-guaraní* es el nexo apropiado para abordar comparativamente el tema de los «paraísos». Como tal fue considerada por varios autores; a veces junto con el cielo como morada de los dioses. Al respecto, es ilustrativa una breve síntesis de lo que sostienen algunos etnógrafos sobre los *mbyá*, *chiripa* y *paĩ*.

Por cierto, ninguno se refiere explícitamente a la arquitectura del cosmos, pero todos concuerdan en que después de la tierra sigue el «mar», en el plano horizontal, el cual hay que cruzar para alcanzar *yvy marã'eÿ*. También hay consenso en que ésta se encuentra «allende la tierra», una vaga expresión que los tres grupos expresan en sus respectivas lenguas y que dio pie a los investigadores para interpretarla según su entender, lo cual promovió algunas controversias. Dicha expresión, salvo alguna excepción que señalaré, fue interpretada en sentido vertical; el «*más allá*» pasó a ser *el cielo*. Dicho de otro modo, según la mayoría de los guaraniólogos, allende la tierra —y el «mar»— está el cielo. Significativamente, la horizontalidad se interrumpe para dar paso a una abrupta verticalidad. Esto implica que la tierra-sin-males está en el cielo, o en un piso inferior al cielo propiamente dicho, como dice Schaden respecto de los *ñandéva* (*chiripa*)⁵⁴. Los *mbyá* de Misiones, por su parte, la localizan en el oriente del *yvy apy*, donde viven *Ñamandu* y *Karai*. No le asignan un espacio propio en los dibujos; su anhelo es llegar al *oka*, el «patio» de los dioses, en especial al de *Karai*⁵⁵. En suma, lo que hoy se conoce como *yvy marã'eÿ* se halla en el este del tercer ámbito de su cosmos horizontal.

Egon Schaden aborda los tres grupos afines con los que trabajó en Brasil y dedica un capítulo al «mito del paraíso», donde dice tener «la impresión de que [los *mbyá*] son ahora los únicos que buscan la Tierra sin Males al Este, al paso que los otros grupos la buscan de preferencia en el cenit»; «tal vez [...] por analogía con el cielo cristiano»⁵⁶. En un confuso punto que les dedica, agrega:

⁵³ Irma RUIZ, «Del ocaso del día al renacer de la noche: diacríticos musicales a un lado y otro del umbral del *opy*», Ponencia presentada en la *XIV Conferencia Anual de la Asociación Argentina de Musicología*, San Juan (Argentina), 10 al 13 de agosto 2000 (inérita).

⁵⁴ Egon SCHADEN, *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*, Asunción, Universidad Católica, 1998, p. 138.

⁵⁵ Esto es coherente con el atributo de *Karai* de otorgar fervor religioso con sus llamas sagradas; fervor que sustenta el proceso conducente a alcanzar la perfección. *Karai* es también el apelativo de los profetas de antaño y de los dirigentes religiosos de hoy; *Kuña Karai* es el de sus pares del género femenino.

⁵⁶ SCHADEN [54], pp. 199 y 198, respectivamente.

«[a]quellos [Mbüa] que llegaron al litoral hace años [...] insisten aún hoy [1954] en permanecer en la proximidad del mar, pues, si hubiese oportunidad de llegar a la otra orilla del Atlántico, allá podrán sin más ni más, *subir* a la Tierra Prometida»⁵⁷. Esta afirmación es sintomática, pues una página antes sintetiza los informes obtenidos y la sitúa «en el Lejano Oriente». Por qué el «lejano oriente» está en el cielo, no lo explica. Teniendo en cuenta que el *ñe'ẽ* del muerto vuelve con el dios que lo envió, cuando dice que «allá volverán a encontrar vivos a los compañeros muertos», está confirmando un punto importante de la concepción de los *mbyá*: «*yvy marã'ey*» es la morada de los dioses que se hallan en el este.

Nimuendaju, en su afamada obra sobre los *apapokuva* (*chiripa*), destaca algunas divergencias de los chamanes en cuanto adónde debe buscarse este «paraíso»⁵⁸, e incluye «el centro de la superficie de la tierra». Pero agrega: «la enorme mayoría de los jefes-*paie* ha buscado el *Yvy marãey* en el este, allende los mares»⁵⁹. Más adelante relata que los que llegaban al mar, se internaban un poco tierra adentro, «edificaban una casa de danza y empezaban seriamente a bailar, con el objeto de llegar a *Yvy marãey* a través del agua. Entonces nuestro padre pasa por encima (por el aire); sus discípulos caminan sobre la tierra y el agua está seca para ellos [...]; otros pensaban que, una vez que el cuerpo se hubiera aligerado lo suficiente, se elevarían con su capitán o, [...] con toda la casa de danza y que *descenderían* en el *Yvy marãey*»⁶⁰. Cómo cruzar el *paráry* (o *para guachu*) activaba su imaginación, sin duda, y la idea del aligeramiento del cuerpo produjo confusión. Los *mbyá* imaginan que lo harían caminando con el agua a las rodillas o en una canoa provista por el enviado de alguna deidad. Pero para unos y otros el objetivo es claro, salvar el obstáculo y *posar sus pies* en *yvy marã'ey*, no elevarse al cielo.

En su libro sobre los *ava-katu-ete* (*chiripa*), Miguel Bartolomé no aplica el término paraíso a *yvy marã'ey*, dice: «[a] diferencia del Oka Vusu [el «Paraíso», morada de los dioses Chiripa situada «en las regiones celestiales»] y del Ñe'ẽng-güery [el País de los Muertos, lugar de las que fueron palabras-alma, también «celestial»], *Yvy Mara'ey*, Tierra sin Males, está situada *sobre esta tierra*, en dirección Este y para llegar a ella hay que atravesar el Para Guasu Rapyta, Gran Mar Originario»⁶¹. No dice quiénes la habitan. O sea, el *paraíso* está en el cielo e *yvy marã'ey* en la tierra; el bienestar que ésta promete llevó a Schaden a considerarla el único paraíso, también en el cielo. La versión *mbyá* se muestra más coherente, y no es casual que perviva entre quienes se opusieron tenazmente a ser evangelizados.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 203.

⁵⁸ Curt NIMUENDAJU - UNKEL, *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión apapokuva-guaraní*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978, p. 116.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 117.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁶¹ Miguel Alberto BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión entre los ava-katu-ete*, Asunción, CEADUC, 1991 [1977], p. 90 versalitas en el original).

Hélène Clastres no parece haber podido neutralizar los condicionamientos culturales o, al menos, su uso de la metáfora no fue feliz. Dice: «los *karai* terrestres representan la inversa simétrica de los *karai* míticos» y concluye, «cuando *se desciende del cielo a la tierra*, las cosas se invierten, por supuesto»⁶². Contradictorias entre sí son las dos aseveraciones siguientes: «...los tupí-guaraníes estaban tan profundamente convencidos de la *realidad geográfica de su paraíso* que siempre se hallaban dispuestos a emprender su búsqueda»⁶³. Esta clara localización de *yvy marã'eỹ* en el plano terrestre, no le impide afirmar después: «la Tierra Sin Mal es el lugar de inmortalidad mientras que, *aquí abajo*, los hombres nacen y mueren»⁶⁴. El discurso de H. Clastres es una prueba del valor de la narrativa como categoría epistemológica.

Cadogan aplica el concepto de «paraíso» a *yva* / *achojáva*, y a la tierra-sin-males *mbyá*. Al plantear, como veremos, una sinonimia entre *yva* e *yvy marã'eỹ*, implícitamente la sitúa en el cielo⁶⁵. Dice sobre uno de los «héroes divinizados de la mitología mbyá-guaraní»: «[m]ediante los ejercicios señalados⁶⁶, libra paulatinamente el cuerpo del lastre que representa *teko achy*, las imperfecciones humanas, el cuerpo va perdiendo paulatinamente su peso hasta volverse imponderable y el postulante, sin sufrir la prueba de la muerte, ingresa en el *Yva* o *Yvy Marã'eỹ*, para cuyo objeto cruza el mar que separa la tierra, del paraíso»⁶⁷. Sin embargo, nada dicen del cielo sus colaboradores, salvo la repetida frase «allende esta tierra» [*yvy rovakére*]⁶⁸.

A modo de resumen, hay tres puntos a destacar. En primer lugar, el uso anárquico del término paraíso, como lo demuestra el hecho de que unos emplean la primera acepción del Diccionario de la Real Academia Española y otros la segunda. En segundo lugar, la asociación impropia entre la sensación de aligeramiento del cuerpo en la danza o su imponderabilidad al liberarse de las imperfecciones y la ascensión al cielo, ya que esto podría significar solamente que salva el obstáculo del agua que rodea la tierra. Por último, si bien no hay por qué requerir coherencia al imaginario cosmológico, la idea que sostienen los *mbyá* de un plano horizontal que abarca la tierra, el *para guachu* e *yvy marã'eỹ*, no muestra las contradicciones observadas en las versiones mixtas, que implantan un drástico cambio espacial —para más después de uno acuático—, al concebir a la tercera en el cielo. Parece lógico que los grupos cristianizados puedan situarla allí; sin

⁶² Hélène CLASTRES, *La Tierra Sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993, p. 48.

⁶³ *Ibidem*, p. 76.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁵ CADOGAN [33], p. 59.

⁶⁶ Cumplir los preceptos morales, perseverar en los ejercicios espirituales —alude a cantar y danzar religiosamente— y observar una dieta vegetariana.

⁶⁷ CADOGAN [33], p. 143.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 53.

embargo, no es lo que expresa Bartolomé respecto de los evangelizados *chiripa*. Asimismo, la vivencia de que ese ámbito mítico se halla en la «tierra» —más apropiadamente, en los confines del plano horizontal—, ha sido documentada por muchos etnógrafos hasta hoy. El punto es que si los dioses viven en el cielo ¿*yvy marã'eỹ* estaría inhabitada?; parece improbable tan intensa búsqueda de una tierra exenta de dioses, en el contexto de las culturas *guaraní*.

Pero hay una cuestión más importante que las anteriores. Llegar a *yvy marã'eỹ* —y en esto concuerdo con H. Clastres⁶⁹— es un objetivo que excede la faz espacial del proyecto. El proceso previo implica perseverancia y esfuerzo⁷⁰ para lograr una mutación ontológica: *pasar de un estado de imperfección a un estado de perfección*, o de cuasi-perfección. En efecto, los *mbyá* no aspiran alcanzar el *status* de sus dioses principales; no tienen como objetivo ocupar el *yva ropy*, lo cual implicaría una gravísima irrespetuosidad. Aspiran compartir el *yva roka* con los agentes (hijos y auxiliares) de los *Ru* y *Chy Ete*, e incluso desean trabajar la tierra. No anhelan estar exentos de obligaciones como afirma Hélène Clastres, sino de males y penurias. Pero el hecho de que su proyecto *exceda* la faz espacial, no significa que ésta sea un hecho menor; la translación a la tierra de la inmortalidad y la mutación ontológica están imbricadas. Una no existe sin la otra.

En suma. Para buena parte de los *mbyá* de Misiones, las moradas de los *Ru* y *Chy Ete* se hallan en el tercer gran ámbito horizontal en que dividen básicamente el cosmos. Las de *Namandu* y *Karai*, ¿su *yvy marã'eỹ*?, en su sector oriental. Esta confluencia otorga sentido a su vital aspiración.

4. EL RÍO MÍTICO QUE DEVINO EN MAR

Según la literatura ligada a los tres grupos *guaraní* repetidamente mencionados, el *para guachu* de los *mbyá* de Paraguay y Argentina (el *paráry ju* y *paray* de los *chiripá* y *pañ*, respectivamente) es un mar, o al menos así se lo llama cuando se habla del mismo. En primera instancia, la transformación de este río en mar podría interpretarse como un desliz de traductores y etnógrafos, los cuales habrán repetido y difundido probablemente las palabras de sus colaboradores o de las fuentes consultadas. Aun cuando el uso acrítico de un término es cuestionable de por sí, bastaría lo expresado para dar cuenta del mismo. Pero hay una segunda instancia que merece consideración. El hecho de que algunas fuentes ni siquiera lo mencionen, y otras lo llamen «mar», revela la poca atención que se ha puesto en el segundo ámbito del cosmos *mbyá*, *chiripa* y *pañ*.

⁶⁹ Dice: «...el pensamiento de la Tierra sin Mal no se resuelve en el de un Otro Lugar que sólo sería espacial. Es el de un otro hombre, absolutamente exento de obligaciones; hombre-dios». CLASTRES [63], p. 79.

⁷⁰ Esforzarse es una actitud valorada por los *mbyá* y constantemente reiterada en este contexto.

Considerando la importancia del *Tesoro* [guaraní-español] *de la lengua guaraní* de Antonio Ruiz de Montoya, de 1639, se puede conjeturar que fue su autor quien sembró la primera semilla de esta dudosa traducción. Según Montoya, *pará* significa exclusivamente mar, de allí que traduzca *paraguaçú*, como mar grande, expresión cuyo adjetivo debería haber despertado alguna sospecha. Según lo acredita la cita siguiente, no se trata aquí del uso de «mar» simplemente como una gran extensión de agua. «Los apapokúva —dice Curt Nimuendaju— sólo conocen la existencia de un mar al Este. No tienen idea de que también al Oeste hay un mar». Y agrega que lo llaman *paráry*, aunque «los chamanes emplean frecuentemente, en sus profecías, etc., denominaciones como *y rekopyy* (agua eterna)...»⁷¹, valoración que la liga a *yvy marã'eý*. Pero vayamos a la reflexión que le suscita el tema. «Es bien especial que el mar juegue un papel tan importante en un pueblo que vive en lo más remoto del continente y cuyo carácter es de naturaleza mediterráneo. Esto se pone de manifiesto especialmente cuando los Guaraní efectivamente llegan al mar. La impresión de las olas rompientes que, cual enconado enemigo, parecen arremeter constantemente contra la tierra, les resulta siniestra: creen encontrarse ante una permanente fatalidad amenazadora. Por eso ninguno de los numerosos grupos que han llegado hasta el mar se ha establecido a sus orillas; ninguno ha hecho siquiera un intento de navegación; ninguno ha logrado extraer del mar un solo elemento para su sustento. Siempre volvieron adentro lo suficiente como para no ver ni oír nada del mar, a veces hasta a más de un día de viaje de la costa»⁷². Aun hoy los *mbyá* del litoral del Brasil temen al mar y no aprovechan sus playas, lo cual contrasta con su costumbre de nadar, divertirse e higienizarse a diario en los arroyos y ríos que surcan la selva misionera⁷³.

Trataré de reconstruir el camino de este equívoco, intentando unir los hilos lingüísticos con los cosmológicos. En efecto, como dice Nimuendajú, las parcialidades *guaraní* de referencia son mediterráneas. Y lo son, agrego, en un doble sentido: geográfico y existencial. No hay duda de que su hábitat es la selva o monte y allí viven o han vivido antes de migrar. Además, se consideran originarios de *yvy mbyte*, centro de la tierra⁷⁴, que los *mbyá* sitúan en Paraguay, país de donde proceden ellos o sus ancestros, al igual que proceden los que llegaron a Brasil, cuyas rutas consigna dicho autor⁷⁵. Esto implica que sólo conocían arro-

⁷¹ NIMUENDAJÚ [59], p. 117.

⁷² *Ibidem*, pp. 118-119.

⁷³ Ambas afirmaciones proceden de mis registros; la primera es de JD, *mbyá*, 2003.

⁷⁴ «...lugar sagrado en donde está situada la fuente *Ygua Yvu* o *Y Ete* de donde surgió la madre del héroe solar; algunos informantes emplean el término *Yvy Puru'ã* Ombligo de la Tierra». CADOGAN [13], p. 198.

⁷⁵ Asimismo, según Cadogan, el segundo término del etnónimo *paĩ tavyterã* significa «habitantes de la ciudad (o pueblo) del centro (de la tierra)». (León Cadogan, citado en MELIÀ et al, [29], p. 184). Si bien el tema se liga a la extendida concepción que hace del lugar de origen el centro del universo, como pueblos tradicionalmente migrantes, los *guaraní* tienen conciencia de la conformación espacial de su entorno y aun de su cosmos y del lugar que ocupan actualmente respecto de esta última.

yos y ríos, a orillas de los cuales se han establecido, lo cual otorga sentido a su horror al oleaje del mar. De hecho, los únicos que lo vieron son los que llegaron al litoral brasileño por migración o visita. Mucho antes de ello, concibieron como escollo entre su tierra y la de sus dioses un agua grande y dulce que circunda la primera y que deberán traspasar para acceder al famoso lugar mítico. Pero esa «agua grande» es, según los *mbyá* de Misiones, dulce. Y lo recalcan a sabiendas que la del mar es salada. En su imaginario, apenas se traspasa la tierra todo es dulce en un doble sentido, pues el *para guachu* se deja hollar sólo por las personas habilitadas para llegar a destino. Beber su agua es disfrutar de su dulzura, lo cual explica su rechazo a aceptar el mar en su reemplazo. Cadogan⁷⁶, quien también traduce *para guachu* como mar, dice que «según sus creencias, separa a la tierra del Paraíso» y que se refieren al mismo como *Mba'e Vera*, «lugar encantado». Sobre el «mar», Hélène Clastres hace una apreciación que comparto: «obstaculiza la marcha» a los emigrantes, pero «garantiza que el 'más allá' existe»⁷⁷. Una confirmación de los insistentes testimonios de los *mbyá* de Misiones respecto de la dulzura de su *para guachu*, es que sus pares del litoral de Brasil lo llamen, según M. I. Ladeira⁷⁸, *yy eẽ*, que traduce como mar y que literalmente significa «agua dulce», L. Cadogan⁷⁹. Sus colaboradores *mbyá* coinciden con los *nombyá* de Ruiz de Montoya, quien escribe *y eẽ* «agua dulce, y salada». Por extraño que sea que un adjetivo califique dos sabores contrapuestos, lo cierto es que es así hasta hoy, y parece indicar la extensión de un vocablo de un sabor conocido a un sabor exógeno. Lo importante aquí, con relación al tema, es destacar que mal podrían aceptar la inserción de un mar salado en su ámbito mítico-religioso, cuando aun hoy consideran impropio el consumo de sal por los *karai* y está vedada su utilización en los alimentos rituales. Sí es posible entender la equiparación que hacen del mar con el *para guachu* los *mbyá* de Brasil. Imaginemos la escena. Llegar al litoral atlántico significa efectuar una comprobación importante: donde a sus ojos termina la tierra, comienza un agua grande, como lo dicen sus tradiciones. De lo que huyen, es de las olas bravías ausentes en las mismas y ajenas a su experiencia. Y aunque su lugar encantado y dulce se haya trastocado en una inmensa agua contaminada con la sal prohibida en el ámbito religioso, no pueden sino pensar que llegaron al segundo ámbito de su cosmos. Lo que no se explica, es por qué los etnógrafos incluyeron el mar en su cosmología. Tal vez, porque ciertos famosos *tupí* y *guaraní* ocuparon antaño la costa atlántica⁸⁰.

⁷⁶ CADOGAN [33], p. 85.

⁷⁷ CLASTRES [63], p. 137.

⁷⁸ Maria Inês LADEIRA, «*O caminhar sob a luz*». *O território Mbya a beira do oceano*, Dissertação de Mestrado, PUC, São Paulo, 1992, p. 112.

⁷⁹ CADOGAN [13], pp. 192, 43.

⁸⁰ A punto de entrar este volumen en edición, solicité agregar esta nota para incluir un párrafo extraído de la versión en castellano actualizada del libro de Jean-Pierre CHAUMEIL, *Ver, Saber, Poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, Lima, CAAP, IFEA, CAEA-CONICET, 1998,

5. REFLEXIONES FINALES

En primer lugar, no intento proponer que discutamos la vigencia o no de un modelo cosmológico *guaraní* «prístino», cuya estabilidad o modificación a través del tiempo considere saludable o condenable, pues implicaría desconocer la dinámica y plasticidad de los procesos culturales y los efectos de las relaciones interculturales. Lo que propongo es reflexionar sobre el porqué de la negación o minimización de la concepción horizontal del cosmos, quizás menos singular de lo que parece. También, sobre las razones por las cuales los etnógrafos ignoraron este precedente que señalan algunas fuentes, lo cual ha debido influir en las preguntas formuladas en el encuentro etnográfico y en la interpretación de las respuestas. El problema es que este descuido obstruyó el acceso a un conocimiento más profundo de las cosmologías *guaraní* —no sólo útil sino necesario a la hora de evaluar los cambios—. De este modo, se impidió que pudieran ser interpretadas en sus propios términos: en los de su tradición y en los de su historicidad.

Asimismo, sería deseable no dejar fuera de nuestra reflexión ni de nuestra prevención la interferencia de la cosmología occidental en la tarea etnográfica. Todos los autores citados merecen mi respeto, de allí su inclusión, pero me he permitido practicar la autocritica disciplinar. Leer críticamente las fuentes implica evitar la reproducción hasta el infinito de los errores que todos cometemos. Un asunto particularmente sensible es el que concierne a las traducciones de los conceptos aborígenes, lo cual conduce a otro aspecto desatendido. Me refiero a la temprana «reducción» colonial de la lengua *guaraní* —proceso que no se ha detenido— y la consecuente «reorientación semántica» de su léxico, especialmente en el dominio del lenguaje religioso. Como bien dice B. Melià⁸¹: «esas 'reorientaciones semánticas' han influido en las traducciones posteriores y hasta en las representaciones del cosmos de los aborígenes *guaraní* que fueron reducidos». Por ello, es importante discernir entre estas nuevas representaciones y la sobreinterpretación de otras, surgida de la supuesta universalidad de la oposición cielo / tierra cristiana.

pp. 185, 187, por su relación con lo expuesto. «Podríamos decir que en estas grandes líneas encontramos la tripartición clásica del universo en la mayoría de las sociedades, en particular en aquellas con institución chamánica, con un mundo superior, otro intermedio y uno inferior. Pero esta tripartición según un eje vertical no es necesariamente percibida como tal por todos los chamanes. Es así que algunos tienden más bien a concebir el mundo *horizontalmente*, al igual que el sentido de las fuerzas actuantes. [...] Podríamos entonces preguntarnos si la posición celeste de la tierra de los muertos no revela cierta influencia cristiana y si antes los elementos no estaban más bien dispuestos según un eje aguas arriba /aguas abajo, arriba / abajo, levante / poniente [...]. Esta forma de presentar el mundo podría llevarnos a revisar algunas de nuestras generalizaciones sobre las representaciones indígenas del mundo (pienso en especial en M. Eliade con sus oposiciones cielo / tierra, ascensión al cielo / descenso al infierno, que según afirma son universales).

⁸¹ Bartomeu MELIÀ, *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción, Paraguay, CEADUC, 1986, p. 237.

No pierdo de vista —extendiendo lo que Viveiros de Castro⁸² afirma sobre los *araweté*—, que en las culturas cuyos dirigentes religiosos desempeñan un rol central, «fuera de algunos pocos principios generales estables», las cosmologías son «una síntesis contingente de las versiones creadas por los chamanes y recordadas por la comunidad». Creo que el tema abordado forma parte de esos «principios generales» —por lo menos para varios de los *mbyá* con los que trabajé en Misiones. Además, en la defensa que mis colaboradores hacen de esas dimensiones cosmológicas interpreto su negativa a la colonización de aquellas ideas recibidas de sus ancestros por vía de un largo proceso oral, que consideran no negociables. Durante siglos —dicen John y Jean Comaroff⁸³, los aborígenes «han estado dominados por el esfuerzo de otros por imponerles un modo particular de ver y de ser, para colonizar sus conciencias con los signos y prácticas, los axiomas y la estética, de una cultura ajena». Quizás estas reflexiones sirvan para no sumarnos —aun indirectamente— a la «colonización de sus conciencias», pues la lucha simbólica iniciada con la conquista de América, continúa.

The aim of this paper is to analyse the causes of contradiction between the horizontal conception of the cosmos sustained by some of the mbyá-guaraní of Misiones (Argentina) with most others versions of the guaraní literature that postulate mixed vertical / horizontal configurations. Also, to analyse the reasons by which the ethnographers consider the aquatic obstacle to reach the land-without-evil is a sea instead of a river. For these purposes, are presented a synthesis of the mbyá conception of the cosmos and its representation in rituals, an analysis of some words and central concepts considered in different works, and some evidences of a certain degree of ethnocentric intromissions and acriticism which affect the analysis and interpretation about cosmological dimension, and even some translations.

KEY WORDS: *Guarani-Mbyá, cosmology, ritual, Land without Evil.*

⁸² VIVEIROS DE CASTRO [2], p. 87.

⁸³ John and Jean COMAROFF, *Ethnography and Historical Imagination*, Boulder / San Francisco / Oxford, Westview Press, 1992, p. 235.