

LA BUENA PALABRA EXPERIENCIAS Y REFLEXIONES RELIGIOSAS DE LOS GRUPOS GUARANÍES

POR

GRACIELA CHAMORRO

Academia de Misión de la Universidad de Hamburgo/Alemania

A partir de escritos coloniales y etnográficos esbozo en este artículo los aspectos fundamentales de la religión guaraní. En primer lugar presento las personalidades más destacadas del panteón del grupo y los relatos que fundan la actividad de esos personajes. En segundo lugar analizo el concepto-existencia «palabra», destacando su centralidad para entender la cosmología, la relación de los humanos con los otros seres de la naturaleza y con las deidades, la cuestión del mal y de su superación, entre los Guaraní.

PALABRAS CLAVES: *Religión, mitología, cosmología, profetismo.*

INTRODUCCIÓN

En base a datos testimoniales de los grupos guaraní contemporáneos y a obras etnográficas publicadas en la última centuria puede afirmarse que el elemento central de la experiencia religiosa y del discurso religioso de los pueblos guaraní es la «palabra». Los términos *ñe'ẽ*, *ayvu*, *ãng* y *asy* —traducidos por «palabra»— poseen, sobretodo, una esencia espiritual y abren caminos para entrar en el pensamiento indígena e intentar describir la forma en que ellos traman y dimensionan su vida hacia lo trascendente.

Mi contribución consistirá en presentar algunas de las respuestas que los Guaraní vienen dando a preguntas como: ¿Quién es el ser humano frente a los demás seres terrenales y frente a los seres divinizados? ¿Cómo situar y contrarrestar la experiencia del mal? ¿Qué aportan los rituales al ser humano? ¿Cuál es el sentido de la existencia? Presumo que esos indígenas, al contrario de la mayoría de sus interlocutores occidentales, son pluralistas y no se imaginan una deidad individual que domina de forma absoluta sobre los humanos; ellos no se sitúan frente a los

demás seres como dominadores, antes como dependientes de ellos, honrándolos con atributos divinos; no ven el mal como condenación, sino como algo a ser superado; sus rituales les proporcionan una experiencia religiosa de orden mística, donde la palabra no es solo una experiencia auditiva sino también visual.

En cuanto a las fuentes utilizadas, cabe precisar que las coloniales, aunque juzguen negativamente la religión de los Guaraní, cuando son leídas a través de la clave hermenéutica de los datos testimoniales y etnográficos, pueden ayudar a imaginar lo que habría sido la religión pre-colonial y colonial de esos grupos. En este artículo di especial importancia a los apuntes del padre Francisco de Andrada (1545), a la «primera síntesis» de la religión Guaraní firmada por Alonso de Barzana (1594), y a los registros de Antonio Ruiz de Montoya (1639-40, 1651). En esas fuentes se observa, que los conquistadores —contra lo que Furlong¹ ha sostenido— no fueron «unánimes» en sus informes sobre los Guaraní y sí refractarios, hostiles y ambivalentes, llegando a considerar los indígenas unas veces carentes de religión y otras desmesuradamente religiosos. Los ensayos etnohistóricos de Bartomeu Melià² me orientaron en la relectura e interpretación crítica de esas fuentes. A fin de comparar datos entre Guaraní y Tupinambás recurrí también a escritos de misioneros que actuaron en la costa brasileña.

Los datos etnográficos proceden de los escritos de Kurt Unkel Nimuendaju, León Cadogan, Egon Schaden, Bartomeu Melià, Georg y Friedl Grünberg, y de los que yo misma he publicado³. Esas obras han revelado la centralidad de la «palabra» en la experiencia religiosa guaraní. El primer autor que se ha dejado cautivar por la sabiduría poética de los Guaraní, Nimuendajú, como bien lo reconoce Melià, no sólo ha oído lo que el Guaraní dice, sino también cómo el Guara-

¹ Guillermo FURLONG, *Alonso Barzana, S. J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*, Buenos Aires, Theoria, 1968, p. 78.

² Bartomeu MELIÀ, *El guaraní conquistado y reducido; ensayos de etnohistoria*, Asunción, CEADUC. 1988.

³ Kurt Unkel NIMUENDAJU, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*, São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987; León CADOGAN, «Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané», *Revista de Antropología*, USP, 10 (1-2), São Paulo, 1962, pp. 43-91; León CADOGAN, *Ayvu rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción, (Ed. Bartomeu Melià), Fundación «León Cadogan»/ CEADUC/CEPAG. 1992; Egon SCHADEN, *Aspectos fundamentais da cultura guarani* [1954], São Paulo, EPU/EDUSP, 1974; Bartomeu MELIÀ, Georg GRÜNBERG, Friedl GRÜNBERG, «Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paí-Tavyterã», *Suplemento Antropológico*, 11, 1-2, Asunción, 1976, pp. 151-295; Friedl GRÜNBERG, *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas*. Wuppertal, Peter Hammer, 1995; Graciela CHAMORRO, *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*, São Leopoldo, Sinodal/IEPG. 1998; Graciela CHAMORRO, *Kurusu ñe'êngatu: palabras que la historia no podría olvidar*, Asunción, CEADUC, São Leopoldo, IEPG/COMIN, 1995; Graciela CHAMORRO, *Auf dem Weg zur Vollkommenheit; Teologie des Wortes unter den Guaraní in Südamerika*. Münster, Lit, 2003.

ní dice lo que dice⁴; no sólo ha escrito sobre la palabra guaraní, sino que ha osado pensar el pensamiento guaraní.

He organizado el artículo en cuatro partes. En la primera aclaro la cuestión terminológica. En la segunda presento algunos aspectos de la religión guaraní colonial. La tercera está dedicada a las deidades y a las narrativas fundacionales y la cuarta al estudio de la palabra.

1. LA TERMINOLOGÍA GUARANÍ

Antes de hablar de «religión Guaraní» me gustaría aclarar ambos términos.

El término «religión», a rigor, no existe en guaraní. Para traducirlo, hay que recurrir a la expresión „nuestro buen modo de ser» (*ñande reko katu*), que entre sus varios significados incluye la experiencia religiosa. La expresión indica que lo que podemos considerar la religión de los Guaraní no es algo aparte del sistema cultural, sino algo esencial en el pensamiento y en la expresión del grupo (*teko*); no se refiere a un mero y supuesto sometimiento de los Guaraní a la voluntad de los dioses, sino que tiene que ver con el desarrollo y perfeccionamiento de lo que el grupo considera suyo (*ñande*), propio y bueno (*katu*).

El jesuita Ruiz de Montoya, por ejemplo, registró *teko katu* como la «buena vida libre» de los indígenas y como «dicen a los salvajes que viven como bestias»,⁵ marcando con eso el duelo que se desencadenó entre el antiguo (*ymã*) modo de ser indígena y el nuevo (*pyahu*) introducido por la colonización hispánica y la misión cristiana.

Entre los Guaraní actuales las expresiones *teko katu* y su variante *teko porã* son los marcadores constantes de la identidad del grupo frente a la sociedad y religión circundantes. Los Kaiová y Paĩ-Tavyterã se refieren con ellas a sus buenas costumbres, a sus normas éticas tradicionales y al sistema original que orienta la vida de los seres divinos y divinizados. Los Mbyá identifican con ellas el modo de ser de los que habitaron la «primera tierra» y establecen para sí las reglas que deben orientar su vida.

Una otra expresión guaraní que se aproxima a lo que llamamos religión es *teko marãngatu*, que significa modo de ser piadoso. Compuesta de *marã* (maldad, delito, debilidad) y *katu* (bien, bueno), *marãngatu* figura en el *Tesoro* de Ruiz de Montoya como «virtud, provecho, bondad, honra»⁶. Las ilustraciones léxicas añadidas por el autor no ofrecen elementos que nos permitan situar esos ejemplos de forma autónoma en la vida de los Guaraní antes de la conquista europea. Eso,

⁴ Mark MÜNDEL, (ed.), *Die Mythen sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*, Frankfurt am Main, Museum für Völkerkunde, 1988, p. 633.

⁵ A. RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro de la lengua guaraní* [1639], Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876, pp. 363-64.

⁶ *Ibidem*, p. 209.

sumado al uso inequívocamente cristiano que recibió por parte de los misioneros, lleva a creer que la expresión no fue usada originalmente por los indígenas con ese significado, siendo más bien acuñada por franciscanos y jesuitas, entre fines del siglo XVI e inicio del XVII. *Marãngatu* sería pues un neologismo o una traducción poco acertada de elementos del cristianismo en un idioma y para dentro de una cultura donde esos elementos eran extraños. Como sea, el término *katu* (-*ngatu*) es muy relevante en esta expresión. Indica, como en *ñande reko katu*, el valor (bueno) que los Guaraníes dan a lo que consideran suyo. Especialmente entre los Kaiová y los Paĩ-Tavyterã, *teko marãngatu* significa hoy día costumbres sagradas, conocimiento espiritual, tradiciones religiosas⁷.

En cuanto al significado de «guaraní» hay que recordar que hay en ese término una especie de «identidad atribuída» que, de cierta forma, generaliza y descaracteriza a los indígenas. Aún así, utilizo el término para referir aspectos comunes a los grupos aquí estudiados. Para destacar las especificidades recorro a los etnónimos de las respectivas parcialidades. Mi reflexión sobre «lo guaraní» se basa en el significado del posesivo *ñande*, nuestro, y en su relación con su homónimo *ore*. Ellos derivan de los pronombres personales de la primera persona del plural *ñande.v.a* y *ore.v.a* respectivamente, siendo que el primero incluye al interlocutor y el segundo lo excluye.

Recorro a esos términos porque ellos delimitan dos formas de conciencia de sí y de alteridad entre los Guaraní. Una, *ñande.v.a*, es más abierta e inclusiva; otra, *ore.v.a*, es más cerrada y exclusiva. A lo largo de su historia los Guaraní alternaron esos dos principios en sus actitudes delante del otro. Conforme al primero, toleraron y asimilaron las inovaciones, se dejaron bautizar y permitieron que en su territorio se construyesen escuelas, hospitales e iglesias. De acuerdo al segundo, vieron en lo nuevo el advento del fin del sistema indígena y del mundo mismo, pelearon contra los misioneros —asesinándolos cuando percibieron su intransigencia— y abandonaron sus lugares de origen cuando el «desarrollo», el otro, se asomó a sus fronteras. En ambas actitudes, los Guaraní reconocen la existencia de una otra sociedad «en la cual» o «al margen de la cual» viven y necesitan afirmarse y distinguirse.

Entre los grupos contemporáneos citados en este artículo, los Mbyá son los que más tienden a afirmarse por el criterio del *ore.v.a*, los Ñandeva o Chiripá se destacan como los más concesivos al otro (*ñande.v.a*), cabiendo a los Kaiová y Paĩ-Tavyterã la posición intermediaria. Vista por esas claves de la experiencia indígena, la religión guaraní se nos presenta no solo como un «nuestro (inclusivo) modo de ser», *ñande reko katu*, —como el lugar donde los grupos guaraní gravaron las huellas del modo de ser de los pueblos con quienes contactaron— sino también como un «nuestro (exclusivo) modo de ser», *ore reko katu*, —como forma de afirmar aspectos específicos de su religión y cultura delante de los

⁷ CHAMORRO [3, 2003], p. 381; GRÜNBERG [3, 1995], p. 291.

otros. De esa forma, por ejemplo, ellos integraron los logros y las derrotas que pasaron durante el confronto con el cristianismo a aquello que consideraban suyo y al mismo tiempo mantuvieron vivas sus fronteras de diferenciación, haciendo de su «nuestro buen modo de ser» su distintivo más elocuente. De modo que no entraré en la discusión sobre lo que sería «originalmente guaraní» u «originalmente cristiano», pues ni uno ni otro existe en forma de un repertorio dado, estable y transmitido de forma invariable de generación a generación. Lo que existe es la capacidad de desarrollar estrategias favorables a la sobrevivencia y a la recreación de la identidad y en ese sentido tanto «lo guaraní» como «lo cristiano» traen las marcas de la interferencia de sus vecinos. Entiendo pues que bajo «religión guaraní» puedo presentar aquello que los grupos guaraní así consideran, ya que ellos, más que nadie, son los que pueden decir lo que les es propio y extraño. La extraordinaria variabilidad con que cada grupo y comunidad guaraní se expresa sobre sus experiencias religiosas justificaría hablar en «religiones guaraní». Las constantes que iré a destacar entre ellas, sin embargo, permiten que las considere en singular.

2. LA RELIGIÓN GUARANÍ COLONIAL

Ese «buen modo de ser guaraní» viene explicitado sobretodo cuando se da la confrontación con el cristianismo.⁸ «*Tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos*»⁹ escribió Barzana en 1594. De otras fuentes contemporáneas sabemos que el contrabautismo o sustitución de nombres cristianos por nombres indígenas, la matanza de animales de origen colonial y la perforación del labio eran entonces prácticas comunes. Durante los conflictos habidos en el periodo colonial, esos ritos fueron actos mágico-simbólicos celebrados con la intención de contrarrestar el poder del enemigo y acelerar su decadencia. Así, al quemar una novilla¹⁰ se esperaba ver el fin de todos los animales de origen europeo y de los «advenedizos» que los introdujeron en la tierra indígena. El acto era una liberación simbólica del espacio indígena de todo aquello que parecía no tener lugar y sentido en ese ambiente. Sin embargo, al vestir las vestimentas litúrgicas de los padres asesinados y al colgar en el cuello los pedazos de un cálice cristiano, como lo hizo el líder religioso *Ybapiri*¹¹, el deseo de los Guaraní era atraer sobre sí

⁸ MELIÀ [2] pp. 100 y ss.

⁹ MONUMENTA PERUANA, Apud «Monumenta Historica Societatis Iesu», Roma, 1954-1981. V, p. 589.

¹⁰ Pedro de ANGELIS, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata, ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. v. 3 pp. 7-420. Buenos Aires, Plus Ultra, pp. 310-311.

¹¹ Antonio RUIZ de MONTOYA, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* [1639]. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985, pp. 201-202; Nicolás DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, V., Madrid, A. de Uribe, 1897, p. 96.

el poder que emanaba de esos objetos. En ese mismo sentido, ellos amalgamaban las imágenes de la apocalíptica católica con las de sus mitos nativos: «consagraban» eucaristía con torta de mandioca y bebida de maíz, «predicaban» que tigres y otras fieras saldrían de la selva y entrarían en bandos en las reducciones, destruyendo en primer lugar a los vaqueros, remadores y carpinteros. También atemorizaban a la gente anunciando que monstruos de terrible aspecto saldrían de las cavernas para devorarla¹².

Sobre otras prácticas rituales —como el resguardo del esposo de la parturienta, la antropofagia ritual, el saludo lacrimoso, la adivinación, los ritos funerarios, la imposición del nombre al bebé y la veneración de los huesos¹³— puede leerse en la *Conquista Espiritual* de Ruiz de Montoya. Las dos últimas se conservaron hasta hoy día entre los Mbyá; retomaré más adelante la imposición del nombre, que se practica en los tres grupos aquí considerados.

«*Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa*»¹⁴ apuntó el padre Alonso Barzana sobre los Guaraní. La experiencia histórica que está por trás de su pluma es la constatación de que los indígenas adherían a la religión cristiana, sin abandonar por ello sus ritos tradicionales. Según Barzana, por causa de esa inclinación natural „*muchos se han fingido entre ellos hijos de Dios, papas, Jesucristo [...]*»,¹⁵ se han autoproclamado seres divinos y han tomado a los misioneros como «lugartenientes» del Dios que predicaban¹⁶.

El ambiente de conflicto en que esos episodios sucedieron y fueron registrados permite afirmar que ellos no fueron simplemente malentendidos entre «profesos» de dos sistemas religiosos distintos. Tratábase de una reacción de los indígenas contra la religión que los quería sujetar a los designios de seres sobrenaturales todopoderosos y complacientes con la explotación colonial. Innumerables fuentes atestiguan cómo los indígenas «guaranizaron» elementos de la predicación cristiana para contrarrestar el poder de los propios cristianos. Así, algunos hechiceros de más fama eran adorados como dioses y tenidos por sumos sacerdotes o papas¹⁷, un niño decía «ser Dios o hijo verdadero de Dios», el profeta *Oberá* se consideraba «hijo verdadero de Dios y nacido de una virgen», un mago era «Dios creador del cielo, de la tierra y de los hombres», el líder *Paytara* se revelaba como «dios resucitado», otro mago como «dios en tres personas», una india como «madre de Dios», Rodrigo Jaguariguay como «Dios Padre», su esposa co-

¹² Ver a respecto de este tema CHAMORRO [3, 1988], pp. 60-76.

¹³ MONTOYA [11], pp. 52-55, 104-107.

¹⁴ *Monumenta Peruana* [9], p. 589.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 589-590.

¹⁶ Maxime HAUBERT, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, Lisboa, Livros do Brasil, 1968, pp. 181-182.

¹⁷ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Buenos Aires, Talleres Casa Jacobo Peuser, 1927-1929, II, pp. 364-365.

mo «Santa María la Mayor» y su hija como «Santa María la Chica» — parodiando así la Santísima Trinidad¹⁸.

Montoya registró que los Guaraní «*al verdadero Dios nunca hicieron sacrificio*».¹⁹ Aparentemente negaba con eso la afirmación de Barzana, de que esos indígenas eran inclinados a cualquier religión, sea ella verdadera o falsa. Pero en el fondo es la ansiedad de encontrar entre los Guaraní indicios de la existencia del «verdadero» Dios la que está por detrás de la afirmación de Montoya²⁰. Así, partiendo de la reverencia o miedo de los Guaraní por ocasión de la caída de rayos, él dedujo que ellos llegaron al conocimiento de la existencia de Dios y de su unidad²¹. Según él, analogías entre la lengua guaraní y la hebrea permitían equiparar el término aborígen *Tupã* —que los indígenas exclamaban al oír el trueno— con el vocablo cristiano «Dios»²². Es basado en esa supuesta analogía con la lengua hebrea que Montoya tradujo las expresiones de la teología cristiana al guaraní.²³ Mucho menos osado en su interpretación fue el jesuita Manoel de Nóbrega, llegado al Brasil en 1549. Meses después de su arribo, escribió en una carta que los Tupinambá no adoraban cosa alguna, ni conocían a Dios, de modo que el único vocablo de que se disponía para hablarles de Dios era *Tupana*, término que supuestamente significaba «cosa divina» y que los indígenas exclamaban al oír los truenos²⁴.

Mark Münzel constata que los jesuitas describieron con regularidad grupos guaraní y tupíes como no teniendo personificaciones divinas pero al mismo tiempo como intuyendo lo divino a través del miedo que les transmitía el trueno. Para el autor, eso atiende mucho más a la necesidad que los misioneros tenían de mostrar que las enseñanzas de los clásicos romanos a respecto de religión se confirmaban en el comportamiento de los indígenas²⁵. O sea, su instrucción humanística los habría llevado a los jesuitas a equiparar la preponderancia de *Tupã* a la de

¹⁸ CHAMORRO, [3, 1988], p. 84.

¹⁹ RUIZ DE MONTOYA, [11], p. 53.

²⁰ Esa ansiedad le impidió a Montoya percibir las deidades indígenas, valga decir que no consta en sus obras ningún dato significativo sobre el panteón guaraní. Eso parece haber sido también el caso de otros conquistadores. El documento de evangelización más importante de la época, el *Catecismo de Lima*, por ejemplo, sugiere solo vagamente que los indígenas divinizaban el Sol, la Luna, las Estrellas, el Lucero del alba y el Rayo, pues el catequista afirma que nada de eso es Dios, apenas hechura de Dios. Cf. Luis BOLAÑOS, «Catecismo Breve del Concilio de Lima». In: Marcos MORÍNIGO, «El catecismo del P. Fr. Luis de Bolaños», *Azul*, Revista de Ciencias y Letras, 2, 9, Buenos Aires, 1931, pp. 53-69, p. 61.

²¹ Antonio RUIZ DE MONTOYA, *Bocabulario de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876, p. 323.

²² RUIZ DE MONTOYA, [11], p. 52.

²³ RUIZ DE MONTOYA, [21], p. 404.

²⁴ Serafim LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, p. 150.

²⁵ Mark MÜNDEL, «Jupiters wilder Bruder; der Versuch der Missionare, den Tupinambá und Guarani einen christlichen Gott zu bringen», Karl-Heinz KOHL (ed.), *Mythen der Neuen Welt; Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin, 1982, pp. 101-109.

Júpiter. Sin eso, probablemente, *Tupã* habría sido registrado en la historia como una deidad «menor», que personifica lo trascendente en las esferas uránicas y se manifiesta en el relámpago, en el trueno y en la lluvia, como la conocemos hoy entre los Guaraní.

Montoya, entre otros, consideró a los Guaraní como «ateístas»; tanto por no reverenciar esculturas religiosas como por librarlos de las consecuencias que recaerían sobre ellos, si se los considerase profesos de otras religiones. Eso queda muy claro en su *Apología* escrita durante las polémicas que le tocó enfrentar en su vejez. Según él, los Guaraní «*en cierta manera fueron ateístas*»²⁶ y jamás tuvieron ídolos, adoración ni idolatría de los que falsamente se los calumniaba; al contrario, las «naciones Guaraní y Tupí» han sido siempre ateístas²⁷. Una analogía con las lenguas se deja entrever: Así como solo el latín dotaba a las lenguas aborígenes de una gramática (racionalidad), solo el cristianismo podía hacer del indígena persona. Si aún no lo eran, era mejor declararlos ateos. Crefáse que era más fácil convertir al cristianismo a aquel que no tenía religión que al que profesaba una «pagana».

Entre los que afirmaban que los Guaraní carecían de religión, se tornó célebre la actitud de los conquistadores que actuaron entre los grupos tupí-guaraní de la costa brasileña, en el siglo XVI. De la aparente ausencia de dos instituciones de la sociedad europea —la ley y el rey— en esos grupos, los misioneros dedujeron que los aborígenes eran incapaces de tener fe²⁸. Según ellos, sin una «estructura política jerarquizada» no podía haber «obediencia» y, como ésta era la esencia de la fe, no se podía «creer» en nada. Los misioneros se creían incumbidos de instruir los indígenas en la «verdad». Montoya escribió en su crónica: «Yo les di a entender que había un solo Creador»²⁹. El rico universo religioso guaraní no fue percibido hasta inicios del siglo XX, precisamente a través de *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*, publicada por Kurt Unkel Nimuendaju, en alemán en 1914, sobre el grupo Apapokuva, que hoy ha desaparecido como tal. A continuación analizaré algunos aspectos de ese universo en las tres parcialidades guaraní a quienes tuve la oportunidad de conocer: los Chiripá o Ñandeva, los Kaiová o Paĩ-Tavyterã y los Mbyá.

²⁶ Antonio RUIZ DE MONTOKYA, *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, pp. 33, 96.

²⁷ *Ibidem*, pp. 33-34, 93.

²⁸ A esa idea llegaron los conquistadores porque el sonido de esas letras no existía en las lenguas tupí-guaraníes.

²⁹ RUIZ DE MONTOKYA [11], p. 141

3. LOS SERES SOBRENATURALES Y SUS HECHOS PORTENTOSOS

Dado el espacio disponible presentaré solamente algunas personalidades que me parecen ser paradigmáticas para trazar la forma en que los Guaraní se imaginan lo sobrenatural.

3.1. *Jasuka*: El Principio del Ser y del Ser Creador

Un primer ciclo de relatos míticos muestra que los Guaraní —Mbyá y Kaiová o Paĩ-Tavyterã— perciben lo divino como una especie de principio activo del universo, que denominan *Jasuka*³⁰. El Ser Creador se origina en una sustancia madre y crece mamando en su «flor» — «seno» en el lenguaje religioso³¹. Esa imagen llevó a León Cadogan a pensar que los relatos eran fragmentos de una antigua creencia guaraní en una madre universal.³² Una serie de datos refrendan esa hipótesis. Veamos algunos, elencados por el propio Cadogan.

Jasukáva es el nombre sagrado de la cofia femenina y de la mujer y *Jasuka Sy Ete* el de la Madre Originaria. *Jasuka vyapu* es el nombre religioso del canto ritual de la mujer y del canasto, implemento usado exclusivamente por mujeres y metáfora alusiva a la mujer. Algunos relatos mbyá, se refieren a ella como *ajaka rete*, cuerpo de canasto.

Entre los vegetales que tienen significado religioso se suelen aplicar a *Jasuka* el bambú, del cual se hace el bastón de ritmo de las mujeres; el cedro, considerado árbol-madre y la palmera, que sostiene el mundo. *Jasuka* se asocia también con el fluido vital. A la Madre Originaria la describen los Mbyá como «fuente de agua situada en el centro de la tierra», lugar de donde procede el grupo. Por su parte, los Kaiová la consideran una lluvia mansa y suave, que crea, recrea y perfecciona los seres.

De lo expuesto se deduce que los Guaraní, al imaginarse lo sobrenatural como una sustancia creadora y mantenedora rescatan la imagen de la mujer como sinónimo de vida, que no es la de la mujer de los relatos míticos del ciclo de los hermanos, donde *Nãnde Sy*, «Nuestra Madre», es confinada a una peregrinación de trágico desenlace. La experiencia colonial, sin duda, contribuyó a ocultar la imagen de la mujer que en tiempos pretéritos habrá inspirado los relatos en torno de *Jasuka*. Pero los Guaraní aspiran a reencontrarse con la Verdadera Madre Originaria, *Jasuka*, que, para unos, vive en lo profundo de la oscuridad, y para otros, en la «tierra sin males».

³⁰ CADOGAN [3, 1962], p. 47; SCHADEN, [3], p. 110.

³¹ MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG [3, 1976], p. 228.

³² CADOGAN, [3, 1962], p. 47.

3.2. *Ñande Ru, Ñande Sy y Mba'ekuaa*: Los ancestros

Otro grupo de relatos muestra que la familia es el marco dentro del cual lo divino adquiere contornos personales para los Guaraní. Ella está integrada por *Ñande Ru*, «Nuestro Padre/Abuelo», *Ñande Sy*, «Nuestra Madre/Abuela» y *Mba'ekuaa*, la «Sabiduría» o «Aquel-que-sabe»³³. «Último-primero», «resplandeciente» y «elocuente dueño de la palabra» son algunos de los epítetos que refieren al Ser Creador y antepasado de los Guaraní. Él se forma a partir del fluído vital, se crea y se descubre en el curso de su propia evolución³⁴. Con la extremidad de la vara insignie que lleva en sus manos³⁵ forma y sostiene la tierra y origina la economía de subsistencia, pues es el primer personaje de la historia del grupo que cultiva. Según los Apapokuva, a medida que este ser avanzaba, echando los árboles, las semillas brotaban solas y, cuando él retornó del trabajo, ya había choclo³⁶. Según algunos relatos, «Nuestro Padre» creó a su compañera, «Nuestra Madre», con el centro de su cofia ritual; según otros, él la encuentra debajo de una olla de barro o de un canasto. Cuando ambos ya estaban para multiplicarse³⁷, entra en escena «Aquel-que-sabe», ocasionando un malentendido entre ellos. El conflicto adquiere diversas tonalidades según el relato de los diversos grupos guaraní. Los Kaiová destacan lo siguiente:

*Papa Réi*³⁸ habría llegado a la casa de la pareja encontrando sólo a «Nuestra Madre», pues «Nuestro Padre» estaba en el rozado. Al enterarse de la visita, «Nuestro Padre» supuestamente se enfureció porque creyó que *Papa Réi* habría fornicado con «Nuestra Madre». Decidió entonces abandonar la tierra y subir a su morada celestial. Se despidió de su esposa desafiándole a reencontrarlo, para probarle su fidelidad³⁹, y se marchó, pero no antes de enviarle un viento muy fuerte, como para provocar la ira de «Nuestra Madre». Pero ella no se enojó, sino que juntó todas sus fuerzas y con su bastón de ritmo y el canto sagrado de las mujeres se opuso al poder destructor del «viento fuerte»⁴⁰.

La versión de los Apapokuva destaca que, llegando a casa, «Nuestro Padre» pidió a su mujer que fuese a traer maíz del sembrado. Ella no lo habría tomado en serio, pues él recién había hecho la sementera. Su esposa agravó la situación diciéndole maliciosamente que no estaba embarazada de él, sino de Aquel-que-

³³ Shamanes y antepasados con prestigio pueden ser identificados por esos mismos nombres.

³⁴ MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG [3, 1976], p. 228; CADOGAN, [3, 1992], p. 27.

³⁵ CADOGAN, [3, 1992], pp. 48-49.

³⁶ NIMUENDAJU, [3], p. 48.

³⁷ *Ojepypira haguãma*.

³⁸ La expresión parece hacer referencia al Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, el Papa, y al Rey español.

³⁹ CADOGAN [3, 1962], p. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 54-55; GRÜNBERG [3], p. 84.

sabe.⁴¹ «Nuestro Padre» no le contestó y abandonó el lugar, ocasionando con su partida un proceso migracional. Y la primera a emigrar fue su esposa, que estaba encinta de gemelos, «Nuestro Hermano Mayor» y «Nuestro Hermano Menor».

3.3. *Ñande Ryke'y y Tyv'yry*: Los hermanos

Con las andanzas de «Nuestra Madre» en pos de su marido ofendido se inicia el ciclo de relatos más popular entre los grupos guaraní contemporáneos, el de los hermanos o mellizos. Aunque solo existan fragmentos de este mito —de amplísima distribución en el mundo amerindio— en él se inspira buena parte de la religión de los Guaraní. El acto de ofender y la venganza, ya presentes en el ciclo anterior, son temas que, como se podrá ver, prosiguen en este ciclo.

Cuéntase que a cierta altura del camino, «Nuestra Madre», queriendo arrancar una flor a ruegos de «Nuestro Hermano Mayor», es picada por una abispa. Ella reprochó al niño por su impertinencia, de querer jugar no habiendo nacido aún. El niño no le respondió pero decidió vengarse. Así, al llegar a un cruce, él la dejó tomar el camino que conducía a la casa de los jaguares y no le advirtió del peligro. Los jaguares la devoraron y los hermanos nacieron huérfanos.

Los hermanos vivieron en la casa de los jaguares hasta descubrir que sus hospederos eran los asesinos de «Nuestra Madre». Se marcharon pues del lugar con la esperanza de encontrar los restos de la finada. Después de encontrarlos, «Nuestro Hermano Mayor» intentó resucitar a su progenitora, modelando sobre sus huesos un nuevo cuerpo hecho de tierra. Pero la obra quedó inconclusa por imprudencia de «Nuestro Hermano Menor», quien no pudiendo contener su deseo de mamar le sacó para siempre toda la energía a «Nuestra Madre». A ésta le sobrevino la segunda muerte y los mellizos decidieron vengar a su madre. Prepararon una armadilla para exterminar a los jaguares. Pero por nueva imprudencia de «Nuestro Hermano Menor» un jaguar consiguió salvarse, diseminando su especie hasta hoy día.

Los dos hermanos decidieron entonces ir en busca de su padre. Mientras caminaban pusieron nombres a frutas y animales, hicieron armadillas, robaron el fuego a los buitres, implementaron la forma del plantío guaraní, entre otras cosas. «Nuestro Hermano Mayor» se esforzó para perfeccionar el mundo creado por «Nuestro Padre», pero no lo consiguió, por el apuro de su hermano menor. Otra de las hazañas de los mellizos fue enfrentarse con los *Añang*, Seres Malignos. «Nuestro Hermano Menor» es asesinado por ellos, pero su hermano mayor logra resucitarlo. En relatos más recientes, esos *Añang* son identificados con otros seres humanos, enemigos de los Guaraní, como los Kaingang, los Guaikurúes y los «blancos».

Después de muchas hazañas, el hermano mayor, que ya estaba por alcanzar la perfección, inventó muchas flechas y las disparó en el firmamento formando con

⁴¹ NIMUENDAJU [3], p. 135.

ellas una columna. Acendió por ella como si fuese una escalera hasta las esferas celestes, llegando así al lugar donde vivían «Nuestro Padre» y «Nuestra Madre». Lo mismo hizo «Nuestro Hermano Menor». Éste, según los Apapokúva y los Ñandeva, se echó en el regazo de su madre y se puso a mamar, mientras el hermano mayor le preguntaba mil cosas a su padre, le pedía sus pertrechos y atributos shamanísticos. «Nuestra Madre» lloró al verlos llegar y se puso a prepararles mazamorra para comer. Conforme los Paĩ-Tavyterã y los Kaiová, «Nuestro Hermano Mayor» probó ser el hijo más fuerte, al alcanzar por sus propios méritos la perfección, y recibió de su padre la honra de cuidar del ciclo solar o día. El ciclo lunar o noche quedó bajo el dominio de «Nuestro Hermano Menor»⁴². ¡Una fiesta cierra apoteóticamente los episodios de este ciclo!

3.4. *Ñe'ẽ Ru ha Ñe'ẽ Sy Ete pavẽngatu*: Excelsos verdaderos Padres y Madres

Debemos sobretodo a los Mbyá los datos sobre las deidades guaraní como Padres y Madres de las palabras-almas. La fuente básica es el *Ayvu Rapyta*, Fundamento del decir, compuesto de testimonios indígenas recopilados por León Cadogan, en los años 40. En el capítulo uno de esa fuente consta que «Nuestro Padre Último-Primero» creó su divino cuerpo «de las tinieblas primigenias» y existía iluminado por el reflejo de su propio corazón. Él existía en los Vientos Originarios. En el capítulo dos, él aparece como «el verdadero Primer Padre Ñamandu», quien mediante la sabiduría contenida en su propia divinidad y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina y, habiéndose erguido, creó el origen del lenguaje humano, concibió el fundamento del amor y el origen de un himno sagrado. Habiendo creado todas esas cosas en su soledad, él no se conformó, reflexionó profundamente y tuvo el deseo de crear a quienes podría hacerles partícipes de esos dones. Concedió así conciencia de divinidad a cuatro seres⁴³: Ñamandú, Karaí, Jakairá y Tupã; a quienes instituyó como verdaderos padres de los futuros Ñamandú, de los futuros Karaí, de los futuros Jakairá y de los futuros Tupã, respectivamente⁴⁴.

A continuación, esos cuatro seres infundieron divinidad a las futuras verdaderas Madres de los Ñamandú, de los Karaí, de los Jakairá y de los Tupã. Por haber esos seres asimilado la sabiduría divina, el lenguaje humano, el amor al prójimo y las

⁴² Este relato es básicamente kaiová y paĩ-tavyterã y está basado en MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG [3, 1976], 230-232; GRÜNBERG [3], pp. 67-70 y CHAMORRO [3, 2003], pp. 153-56. La versión apapokuva del mismo se puede leer en NIMUENDAJU [3], pp. 135-141; la de los Chiripá en José A. PERASSO, *Ava gyyra kambí (notas sobre la etnografía de los Ava-kue-chiripa del Paraguay Oriental)*. Asunción, 1986, pp. 42-45 y Miguel Alberto BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión entre los Ava-Katuete*. Asunción, 1991, pp. 43-59; mientras que la de los Mbyá en CADOGAN [3, 1992], pp. 115-143.

⁴³ CADOGAN [3, 1992], pp. 24-35; GRÜNBERG [3], pp. 178-183.

⁴⁴ CADOGAN, [3, 1992], pp. 34-37.

palabras del himno sagrado fueron llamados excelsos verdaderos padres y excelsas verdaderas madres de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos e hijas⁴⁵.

Con la expresión «palabra-alma» marcan los Mbyá la acendencia divina del ser humano, como se verá en la sección 4.2 de este artículo. Las parejas *Ñamandú*, *Karai*, *Jakairá* y *Tupã* fundan los patronímicos sagrados y son los progenitores de los seres humanos que poblaron la «primera tierra», cuya creación se relata en el capítulo tres del *Ayvu Rapyta*.

El verdadero Padre *Ñamandú*, hizo que en la extremidad de su vara fuera engendrándose la tierra y creó cinco palmeras eternas para asegurarla. Una colocó en el centro y con las otras marcó el lugar que sería la morada de los excelsos verdaderos padres y de las excelsas verdaderas madres de las palabras-almas. En la primera tierra, los seres humanos podían alcanzar la plenitud, *aguyje*, sin pasar por la prueba de la muerte. Los animales vivían sobre la tierra habitados por su alma terrena y espiritual; solo había bosques sobre la face de la tierra, los campos surgieron después.

Finalmente, cuando «Nuestro Padre *Ñamandú*» ya estaba por internarse en las profundidades del paraíso le instituyó a *Karai Ru Ete* como Dios del Fuego, del amor, del calor del corazón. A *Jakaira Ru Ete* lo instituyó Dios de la Primavera, de la neblina que es símbolo de la palabra inspirada, de la sabiduría de los shamanes y curadores. A *Tupã Ru Ete* lo puso como Dios de las Aguas, de la frescura y la moderación. Ellos fueron incumbidos de hacer con que las nuevas generaciones encuentren lugar en su corazón para las llamas sagradas, la neblina vivificante y el agua del buen modo de ser.

Al finalizar el relato, son pronunciados por primera vez los etnónimos religiosos de los Mbyá: *Jeguakáva* para los que traen el símbolo de la masculinidad y *Jasukáva* para las que portan el símbolo de la femineidad. A ellos se les inspiró el canto sagrado de los hombres, a ellas el de las mujeres⁴⁶. Las parejas prosperaron a través de los atributos que les fueron concedidos y se irguieron en gran número sobre la tierra. Ellas originaron una especie de parentesco simbólico entre las personas denominadas de acuerdo a la onomástica de éste o de aquel padre, de ésta o de aquella madre.

3.5. *Tekojára*: Espíritus

Otra categoría de seres sobrenaturales son los que los Guaraní denominan «protectores y protectoras» o «dueños y dueñas» (*-jára*) de plantas y animales, de los bosques, de las criaturas y de las facultades del ser humano. Esos seres «sobrenaturales», hoy también llamados espíritus, son especies «originales» (*ete*),

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 48-59; GRÜNBERG [3], pp. 188-191.

ancestros de los seres por ellos protegidos. Una especie de remanentes de la «primera tierra». Ellos conocen su «modo de ser» (*tekokuua*, *ijarakuaa*) y son seres completos (*ijaguyjéva*), diferenciándose en eso de las plantas, de los animales y de los humanos por ellos protegidos, que son seres incompletos.

Los *Tekojára* pueden actuar positiva o negativamente sobre el ser humano. Los Guaraní los suelen invocar en ritos de carácter más familiar, antes de ir a cazar, con la intención de ganar su benevolencia o de aplacarlos por el mal «necesario» —la propia subsistencia— que representa la muerte del animal cazado⁴⁷. Así, los cantos entonados en esos ritos son una especie de lamento fúnebre —entierro simbólico del animal— y un acto de encantamiento de la presa, que se desea conducir a la trampa. Los Guaraní atestiguan de ese modo tanto su dependencia de los animales y de las plantas como su reverencia por esos seres, que siendo seres con alma no pueden ser sacrificados sin más. Como cuidadores y cuidadoras de los seres humanos, los *Tekojára* son algo así como objetivación de la palabra-alma de la persona, un «yo» adicional que guía y ampara. En fin, ellos son entre los seres sobrenaturales los que dan una cierta característica animista a la religión guaraní. Existen los «dueños» de los montes, cerros y peñascos, de los animales de caza, cultivos y caminos, que son invocados sobretodo individualmente. Un ejemplo es el *Kurupi* o *Korupira*⁴⁸, que integra el folklore paraguayo y brasileño como protector de los animales de caza y de la selva de la voracidad del cazador. Aún así, yo diría que no se trata de que los Guaraní sacralicen los animales y las plantas, sino que por su intermedio son invadidos por la idea de un tiempo-espacio original, por la imagen de la «primera tierra», que emerge a la conciencia y da sentido a su existencia.

Antes de concluir esta parte hay que registrar que al lado de sus «deidades tradicionales» los Guaraní evocan algunas entidades de origen híbrido, cuyos roles no podemos explicitar en el espacio de este artículo. Destaco entre los Kaiová o Paĩ-Vavyterã: Jesús, *Hesu*, La Madre de Dios, *Tupãsy*, San Estanislao, *Tani*, Nuestro Dueño, *Ñandejára*, Gran Noé, *Noendusú*, y el demonio, *Añang*; entre los Mbyá de la costa del Brasil, el Jesuita, *Kechuíta*.

Por fin hay que agregar que los Guaraní suelen personificar los atributos y las manifestaciones de sus divinidades y establecer entre esas personalidades relaciones de parentesco⁴⁹. Los atributos principales de sus deidades son: *vera*, el brillo de los relámpagos, *rendy*, la luz de las llamas, y *ryapu*, el sonido del true-

⁴⁷ Bartomeu MELIÀ, *El Guaraní: experiencia religiosa*, Asunción, CEADUC/CEPAG, 1991, pp. 56. Cf. algunos cantos en CHAMORRO [3,1995], pp. 69-70, [3, 1998], pp. 140-141.

⁴⁸ MELIÀ [47], pp. 55-56.

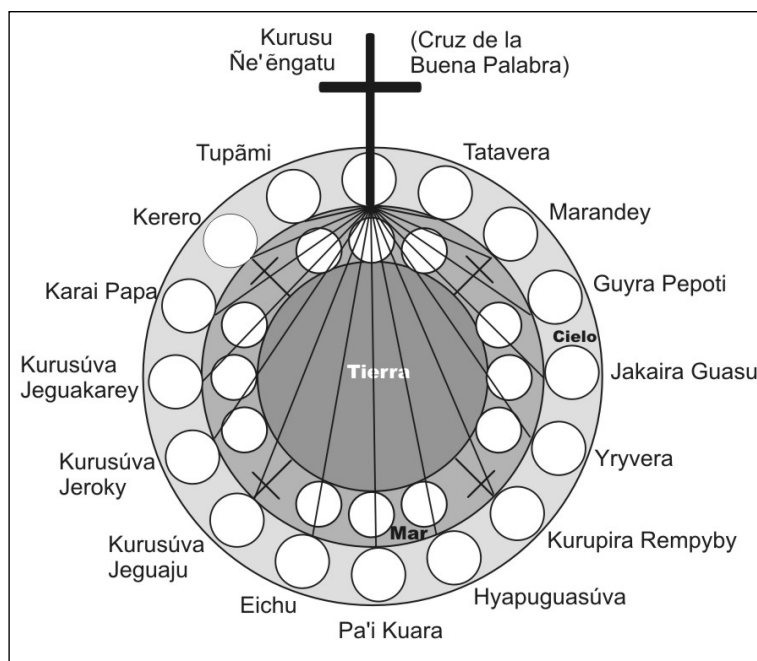
⁴⁹ Egon SCHADEN, *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. *Revista de Antropologia*, 13, pp. 1-317. São Paulo, 1965, pp. 106-108; Alfred METRAUX, *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*, São Paulo, Nacional/Universidade de São Paulo, 1979, pp 1-20.

no⁵⁰. En la trilogía arriba, *tyapu* hace referencia a la deidad como ser hablante, *vera* y *rendy* a su poder vivificador presente en la lluvia y en el Sol.

3.6. El punto de convergencia

El carácter multiforme y libre de los discursos guaraní sobre sus deidades puede inducir a pensar que entre ellos reina el caos epistemológico⁵¹. Sin embargo, hay una constante, «la palabra», que organiza esa diversidad e integra las divinidades en un sistema que se presenta como una comunidad interactiva de lo divino. A seguir, una de esas representaciones, en la versión de una familia kaiová de apellido Toriba.

TEOCOSMOLOGÍA KAIOVÁ-GUARANÍ:



Fuente: Dibujo del Kaiová-Guaraní Mario Toriba de Mato Grosso do Sul, 1995.

⁵⁰ León CADOGAN, «Chonó Kybwyrá, aves y almas en la mitología guaraní», *Revista de Antropología*, USP, 15-16, pp.133-147, São Paulo, 1967-1968, p. 134; MELIÀ & GRÜNBERG [3, 1976], p. 228; CHAMORRO, [3,1995], pp. 187-191.

⁵¹ MELIÀ [47], pp. 58.

Desterrada de su lugar de origen, esa familia ocupaba un terreno público, en el municipio de Rio Brilhante, cerca de la ruta que une el Estado de Mato Grosso do Sul a São Paulo. Como otros indígenas de la región, los Toriba fueron catequizados por misioneros presbiterianos de la Misión Caiuás. No les era, pues, extraño el lenguaje cristiano, a punto de incorporarlo, de forma bastante autónoma, a su visión y discurso tradicional. Preocupados con la anunciada revocación del «Decreto 22/1992», que supuestamente garantizaba «tierra» y «diversidad cultural» a los pueblos indígenas, los Toriba nos expusieron su sistema teológico, y con ello su expectativa de que el gobierno los considere actores de la sociedad brasileña.

Al dibujar tres circunferencias concéntricas —el cielo, la tierra y el mar— y al trazar sobre ellas dos líneas perpendiculares con los puntos cardinales en los extremos, los Toribas sintetizaron su percepción espacial y temporal. Con pequeños círculos puestos sobre la superficie representaron sus deidades, con nombres⁵² y tareas específicas. En el gráfico, el mundo es una plataforma circular: los humanos viven en el centro de la plataforma terrestre; las deidades en los bordes. El área intermediaria es reservada a las «almas» que no entraron en el paraíso y a los líderes religiosos que en «viajes rituales» conectan el mundo de los humanos con el de las deidades.

Para los Toriba, cada deidad tiene tareas específicas a su cargo, sea en el ámbito celeste como en la tierra y, dada la variedad de los quehaceres, sería imposible que un único personaje fuese incumbido de realizarlos, por eso existen varias deidades. Y para evitar que ellas se confundan, existe un sistema de comunicación, semejante a la «central telefónica», cuyo terminal es *Kurusu Ñe'êngatu*, la Buena Palabra de la Cruz, puesta en el oeste. Ella es la instancia integradora de las demás. Su eminencia es marcada con la Cruz resplandeciente de Sol, siendo éste el mismo fulgor de la «palabra». La cruz y la palabra están impregnadas de las virtudes vivificantes del Sol. Las líneas que convergen a la base de la Cruz de la Buena Palabra muestran la interdependencia que hay entre los seres sobrenaturales y el ámbito terrenal.

Como puede verse, no es más que la buena palabra, *ñe'êngatu*, el punto de convergencia de las manifestaciones divinas. La «palabra» es la que transforma lo que aparentemente podría confundir, ordenándolo, como diría Melià, dentro de una cosmogonía metafórica, como formas del decir⁵³. Con las especificaciones de esa palabra me ocuparé en el próximo tópico.

⁵² Entre otros: *Chiru Ára Noe*, *Tupambi*, *Kerero*, *Karai Papa*, *Kurusúva Jeguakarei*, *Kurusúva Jeroky*, *Kurusúva Jeguaju*, *Eichu*, *Pa'i Kuara*, *Hyapuguasúva*, *Kurupira Rembypy*, *Yryvera*, *Jakaira Guasu*, *Guyra Pepotĩ*.

⁵³ MELIÀ, [47], p. 57.

4. LA PALABRA GUARANÍ

En este tópico presento el desencuentro histórico entre Guaraní y europeos en torno de la palabra, bien como la experiencia y reflexión religiosa de los indígenas en base a esa palabra.

4.1. La historia

En la documentación colonial el arte de la palabra es registrada como condición para ejercer el liderazgo entre los Guaraní⁵⁴. Los misioneros lo percibieron e hicieron del aprendizaje del idioma indígena su primera tarea misionera. Se tornaron discípulos de los nativos y no se contentaron hasta conocerlo «con eminencia», a fin de llegar a parecerse con los indígenas⁵⁵. Predicaron más de 300 años en la lengua indígena pero no experimentaron la palabra guaraní como paradigma ritual y fuente de inspiración⁵⁶. Ésta cruza silenciosa las crónicas misioneras y la historiografía colonial.

Donde los misioneros se aproximaron al valor de esa palabra es al notar el lugar de la música, del canto y de la danza en la sociedad indígena. «*Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que algunos mueren en ellos*» escribió Barzana⁵⁷. Montoya a su vez clasificó los cantares indígenas, catalogó sus instrumentos⁵⁸ y describió que con ellos los indígenas se rebelaban y afirmaban agresivamente su identidad frente a los invasores⁵⁹. Los líderes religiosos eran los señores de la palabra y de las danzas; por medio de ellas proclamaban sus profecías cataclísmicas, convocaban a los suyos a buscar nuevos lugares o a exigir de los misioneros que abandonasen la tierra⁶⁰. Como su consigna afirmaban que también ellos eran sacerdotes que sabían proponer la palabra de Dios a los suyos⁶¹. No sin razón, algunos registraron la resistencia indígena como un retorno de los mismos a sus «cantares pasados», al tiempo en que sólo se oía el sonido de la maraca de los hombres y el bastón de ritmo de las mujeres. Éstos, como ya he dicho, son fundamentales en las ceremonias y muy significativos en la reflexión teológica de los Guaraní contemporáneos.

⁵⁴ Entre otras fuentes, cf. Fernão CARDIM, *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo, Nacional, 1939, p. 272 y *CARTAS ANUAS* [17] p. 223.

⁵⁵ Pablo HERNÁNDEZ, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913, p. 585.

⁵⁶ MELIÀ [2], p. 169.

⁵⁷ *MONUMENTA PERUANA* [9], p. 590.

⁵⁸ RUIZ DE MONTOYA, [5] pp. 324, 17, 324, 134.

⁵⁹ MELIÀ, [2], pp. 115, 118.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁶¹ *CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1632-1634)*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geo-Históricas, Conicet Foundanord (Dactilografado), 1984, p. 94.

4.2. La palabra-alma soñada: el ser humano

Los Guaraní entienden que todo ser humano es, en su origen, una palabra-alma soñada⁶². La palabra-alma, *ñe'ẽ*, *ayvu*, es un elemento constitutivo del ser humano, es su palabra divina y divinizadora. Ella da al ser humano la verticalidad que lo distingue tanto de sus congéneres enfermos como de los muertos y los animales. «Ser erguido» alude al status divino compartido por el ser humano, ya que «Nuestro Padre» se irguió para crear⁶³. En el nacimiento, esa palabra provee para sí un lugar⁶⁴. Cuando se aproximan las horas del parto, el verdadero padre de las palabras-almas dice a la palabra-alma que se irá encarnar: *Ve a la tierra, mi hijo (hija), yo haré que mi palabra circule por tus huesos y tú te acordarás de mí en tu ser erguido*⁶⁵.

Hasta el segundo año de vida se procederá al ritual de nominación de las criaturas⁶⁶, a quienes se proveerá de «aquello que mantiene en pie el fluir del decir», su *'ery mo'ã*⁶⁷, su nombre. Éste ejerce una cierta autoridad sobre la persona. Para los Kaiová y los Ñandeva es la porción divina y divinizadora del ser humano, *itupãréra*. Para los Mbyá, el nombre integra a los humanos al cosmos y marca en ellos su condición de ser dependiente del monte, *héra ka'aguy*. Lo más importante de esa psicología es la convicción de que la palabra no es recibida completamente terminada, sino como un designio inicial que debe desarrollarse y ritualizarse en el transcurrir de la vida⁶⁸. Así, por ejemplo, en los rituales de «rebautismo», cura y «purificación» (*nimongarai*) las personas celebrarán sus esfuerzos de ir «irguiéndose», perfeccionándose en su palabra-alma; los niños, en particular, lo harán en el ritual de iniciación, *kunumi pepy*, en el cual recibirán su adorno labial o *tembeta*.

Finalmente, cuando la palabra no tiene más lugar, la persona muere y tórnase una palabra-que-no-es-más, *ayvukue*, *ñe'ẽngue*, *ãngue*, *asykue*. Los sufijos *-kue* y *-ngue* son marcas de pretérito e indican el devenir. *Ayvukue* o *ñe'ẽngue* refiere la palabra-alma de origen divino, que emprende una marcha hacia un mundo pleni-ficado, aunque le cueste separarse de los seres y del ambiente conocidos.

⁶² Sobre la importancia del sueño en la vida espiritual de los Guaraníes, cf. MELIÀ, [47], pp. 101-118.

⁶³ «Decir» y «erguir» proceden de un mismo radical, *e*, en mbyá-guaraní (CADOGAN, [3,1992], pp. 32-33).

⁶⁴ *Oñemboapyka*. Literalmente «provee para sí un asiento».

⁶⁵ León CADOGAN, «La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada «esotérica» de los Jeguaká-va Tenondé Porã-güë (Mbyá-Guaraní) del Guairá, Paraguay». *Revista do Museu Paulista*, 4, pp. 233-246, São Paulo, 1950, p. 88.

⁶⁶ Ya Montoya escribió a inicios del siglo XVII que los indígenas usaban «una especie de bautismo o modo de ponerle nombre» al bebé. Nimuendaju describe semejante ritual a inicios del siglo XX, entre los Apapokuva.

⁶⁷ CADOGAN, [65], p. 235.

⁶⁸ MELIÀ [47], p. 34.

Pero al lado de la palabra-alma divinizadora, los Guaraní creen posser un alma de procedencia terrena, *ã*, *asygua*, que imprime en ellos el impulso hacia la horizontalidad y la tendencia a abandonar el fin último de su existencia, que es divinizarse. Eso les acarrea confusión y toda suerte de crisis —enfermedades, tristezas, enemistades, etc.— interpretados como fragmentación o bifurcación de la palabra. En ese contexto, el ritual de curación se entiende como un «volver a sentar» en la persona su palabra divina o «redimirle el decir», lo que entre los Mbyá está a cargo de los *eepya*, erguidores de la palabra⁶⁹. El fracaso de una terapia y la apatía de algunos frente a las crisis son interpretados frecuentemente como *ñemyrõ*, que es el ensimismamiento y desinterés de la persona por los demás y por su palabra divinizadora. En este caso domina sobre ella su alma de origen terreno, *asy* o *ãng*.

Cuando una persona muere, su alma de origen terreno vagará hasta encarnarse en algún animal o alguna planta y, en caso de intenso luto, en uno de los deudos desconsolados. Sobre este aspecto de la creencia guaraní del alma anotó Barzana «*conocen toda la inmortalidad del alma y temen mucho a los angüera*»,⁷⁰ al paso que Montoya registró en su léxico «alma de difunto», «alma fuera del cuerpo» y «fantasma» como siendo *ãnguera*⁷¹.

Así, la vida de los Guaraní es marcada por la inestabilidad. De un lado, su palabra-alma de origen divino los impulsa a creer que como sus ancestros y los habitantes de la «primera tierra» alcanzarán la plenificación sin experimentar la muerte. Por otro, su alma de origen terrenal los aparta de ese fin último y los hace perezosos para empeñarse en desarrollar el impulso inicial hacia lo divino, que está inscrito en su propio nombre. Los Mbyá se refieren a esa situación diciendo que se les ha bifurcado la palabra. En el lenguaje del mito de los mellizos, podría decirse que el ser humano no consigue «vencer el jaguar», que él se divide entre continuar viviendo bajo la amenaza de ser devorado por su condición humana terrena, simbolizada en el animal, y emprender la marcha hacia la morada del ancestro divinizado.

Entre las experiencias fundadoras de la inestabilidad que acosa a los seres humanos en la «segunda tierra» están la ignorancia, la ira, el acto de ofender y el adulterio. Ya las metáforas que exprimen la superación de esa situación son: «erguirse» (*e*), «adquirir grandeza de corazón» (*py'a guasu*), «alcanzar la plenitud» (*aguyje*), acceder a la palabra sin mal (*ñe'ẽ marane'y*). Los Guaraní tienen en la perseverancia de «Nuestro Hermano Mayor» y de otros ancestros, como Capitán Chikú, el ejemplo que necesitan para continuar ejercitándose en afirmarse como un Guaraní, alcanzar serenidad, inspiración poética y vivir la reciprocidad.

⁶⁹ CADOGAN [65], p. 235.

⁷⁰ *MONUMENTA PERUANA* [9], p. 590.

⁷¹ RUIZ DE MONTOYA, [21], p. 153; [5], p. 38.

4.3. Palabra para ser vista y oída: los rituales

Junto con «el hablar», «el oír» y «el ver» hacen parte de la experiencia de la palabra, entre los Guaraní. Oír, *hendu*, y ver, *hecha*, originan, entre ellos, dos formas distintas de percibir y ministrar la palabra. Así, pueden distinguirse dos tipos de persona: las *ohendúva* o aquellas que accedieron a la palabra por intermedio de otras personas, de quienes han oído los cantos, rezos e historias del grupo y las *ohecháva* o aquellas que tuvieron una experiencia directa con la palabra, contemplándola en un acto místico o siendo inspiradas por ella, en sueños.

Por lo general, todas las personas son portadoras en mayor o menor grado de cualidades que las predisponen a tener experiencias espirituales. La diferencia está en que la realización de esa predisposición se dá entre los Kaiová y los Ñandeva generalmente en el ámbito del «oír» y entre los Mbyá en el ámbito del «ver», de la inspiración onírica. Según los primeros, entre ellos ya no hay quien se someta a los ejercicios que llevan a «ver» la palabra⁷², restándoles admirar y aprender del saber de los líderes espirituales mbyá, *karai*⁷³. Frente a la aparente desventaja de los Kaiová, que supuestamente ya no pueden resistir a la luz que emana de la visión, yo propondría que la experiencia ritual les propicia a ellos aprehender la palabra en su dimensión místico-contemplativa⁷⁴.

En sus celebraciones, ellos cantan o declaman horas y horas la palabra al compás de una caminata ritual, que rememora sus andanzas. Pulsando la maraca nativa, sus líderes declaman los versos de los episodios míticos y guían su grupo hacia el origen, *roguatámo roñemboypy*. Cantando ellos enfrentan las vicisitudes del camino, cruzan las diversas plataformas superpuestas del universo y llegan psíquicamente hasta la morada de las divinidades. Activan la memoria colectiva y entran en ella, mezclando las historias de sus vidas con los episodios recitados (*papa*) en los versos, imitando (*a'ã*) así los eventos primordiales. Al recitar la historia de la creación, entienden que le están dando a la tierra el soporte, sin el cual sobrevendría su inminente destrucción.

Al año, cada Paĩ-Tavyterã o Kaiová dedica de cuatro a ocho noches para «internarse» ritualmente en la creación. Al repetir los versos de un largo himno, él va imaginándose la tierra, primero pequeñita y luego ensanchándose, una tenue neblina la adorna. Seres divinos y cuidadores de los seres hacen en ella morada. Celébrase el ritual de nominación de esos seres y prepárase la fiesta de la asunción de los mismos a las esferas celestiales. Después de evocar los pertrechos rituales, el acto de adornarse y el pájaro del buen hablar se abre la puerta del cie-

⁷² CHAMORRO [3, 1995], pp. 57 y ss; [3, 1998], cap. VI, pp. 269-324; GRÜNBERG [3], pp. 76-151; MELIÀ, [47], pp. 43-49.

⁷³ Los *karai* son para algunos los únicos shamanes entre los Guaraníes contemporáneos (GRÜNBERG, [3], p. 74).

⁷⁴ Friedl Grünberg llama la atención para las abundantes imágenes dedicadas a la luz en el himno (*Ibidem* p. 94).

lo y se consume un prorrito de pasaje. «Nuestro Padre» se pregunta a quién podrá confiar su modo de ser. Ve entonces el pequeño altar de los indígenas, su casa ritual, sus pertrechos rituales y les confía su buen modo de ser: la celebración de las fiestas del maíz, la de nominación y de iniciación de los niños.⁷⁵ En ellas se actualizan de forma apoteótica los grandes principios del mundo mítico: la economía de reciprocidad, *jopói*, el amor mutuo, *joayhu*, el buen modo de ser, *teko katu*, la justicia, *teko joja*, la diligencia, *kyre 'y*, la paz, *py 'a guapy*, la serenidad, *teko ñemboró 'y*, y la mútua palabra, *oñoñe 'ẽ*.

Pese a las diferentes interpretaciones de los ritos en los diversos grupos guaraní, en todos son prácticas comunes el canto, el rezo y la danza. Los Mbyá se distinguen por incluir en sus rituales mayores la bendición de las personas y la ceremonia de curación a base de plegarias, masaje y fumarada; por el uso del violín de tres cuerdas y la guitarra de cinco cuerdas, la vela, la pipa y el tabaco. Por su parte los Kaiová y Ñandeva se destacan por incluir la cruz en su simbología y por el uso de vestimentas rituales. Entre otras prácticas que se realizan a nivel más familiar constan la bendición de personas, semillas y partidas para la caza.

4.4. Palabra y «naturaleza»

En guaraní no existen términos que tracen una oposición entre «naturaleza» y «cultura»; los dos ámbitos de la realidad hacen parte de un único proceso de evolución o desdoblamiento⁷⁶ de la «palabra», en última instancia. Como ya se ha visto, aunque con diferentes énfasis en los varios grupos, la sabiduría divina⁷⁷ se desdobra en lo telúrico dotando de palabra-alma a los humanos y a los demás seres. Esta convicción ejerce una fuerza cósmica de tanto impacto sobre los Guaraní que, según suponen, un contacto más intenso con un ser de la 'naturaleza' implica siempre en relacionarse con el alma o los respectivos protectores de ese ser. Para ellos, como escribe Friedl Grünberg, «el encuentro con la 'naturaleza' es siempre un encuentro con la divinidad»⁷⁸.

Si el patrón dominante en las culturas llamadas occidentales concibe los seres humanos como fuerza exterior a la naturaleza, pudiendo actuar sobre ella a su antojo, entre los Guaraní lo que llamamos naturaleza no se encuentra separado sino que forma parte del sistema social y posee características humanas. La «naturaleza» ve, oye, habla, siente, se adorna, se despereza y acurruca, se cansa, se enferma y muere, como toma parte activa del proceso de su perfección. Los Kaiová, por ejemplo, describen la tierra como un bebé que en el principio balbu-

⁷⁵ GRÜNBERG [3], pp. 88-94; MELIÀ & GRÜNBERG [3], pp. 235-243; CHAMORRO [3, 1995], pp. 75-119, [3, 1998], pp. 162-192.

⁷⁶ GRÜNBERG [3], pp. 7-8.

⁷⁷ *Oyvárapy mba 'ekuaágui* significa «por causa» o «a partir de su propia sabiduría».

⁷⁸ GRÜNBERG [3], p. 8

ceaba su palabra⁷⁹ y describen el ciclo que va desde el plantío del maíz hasta su cosecha con los mismos términos con que describen la evolución del ser humano.

En sí, la naturaleza incluye una gran cantidad de animales y plantas de origen divino que son objeto de especial consideración, una especie de modelo heredado de la «primera tierra» y hacia el cual evolucionan las respectivas especies de la «segunda tierra». En una expresión que se aproxima del platonismo, Cadogan considera que, para los Guaraní, los animales actuales son apenas «imágenes percibles de los animales eternos»⁸⁰, como los seres humanos lo son de los ancestros y héroes culturales. Los seres humanos, los animales y las plantas hallan su razón de ser y su estatura plena en la respectiva divinidad de la que son reflejo. Para alcanzarlo, los seres que pueblan la tierra necesitan escuchar la historia de su origen — los mitos — y realizar plenamente la «capacidad de ser» que traen consigo. En el caso del maíz esa plenitud consiste en alcanzar la madurez de las espigas; en el de los humanos, en acceder a buenas y bellas palabras inspiradas. En ese sentido puede decirse que a los Guaraní se aplicaría bien la frase de Feuerbach: Si Dios fuese un objeto para un pájaro, Él sería un ser alado; el pájaro no conoce nada más alto y sublime que el de tener alas⁸¹.

4.5. La palabra que recrea un lugar

En los últimos cien años, muchos males extrasistémicos indujeron a los Guaraní a creer que serían aniquilados. Pero por lo general, cada amenaza de destrucción vino acompañada de la imagen de un mundo nuevo, que en religión es también «primero», «original».

Así, para los Apapokuva, que huían de las consecuencias de la Guerra de la Triple Alianza (1865-70), era como si el mundo estuviese a punto de sucumbir. Para evitar la destrucción, abandonaron sus pagos y se marcharon hacia el este. Según el mito que funda sus andanzas, construyeron una casa de madera, entraron en ella y empezaron a bailar y a cantar, mientras la tierra se inundaba. «Nuestro Padre» les infundió coraje para sobreponerse al miedo. La casa se movió, giró, fluctuó sobre la superficie del agua y partió rumbo a las esferas celestes, llegando al lugar denominado «tierra sin males». Allí las plantas nacían y los frutos de la tierra se procesaban por sí mismos; las presas llegaban a los pies del cazador ya muertas, las personas no envejecían ni morían ni tampoco conocían el sufrimiento⁸².

Semejantemente, los Mbyá contemporáneos, aunque no todos, cercados por los nuevos frentes de colonización en el oeste brasileño, el este del Paraguay y noreste

⁷⁹ El término usado por ellos es *oñemongo'i*, que significa «moverse», «hacerse audible».

⁸⁰ León CADOGAN, «Ñane Ramõi Jusu Papa Nengarete: canto ritual de nuestro abuelo grande primigenio (el creador)», *Suplemento Antropológico*, 3, 1-2, pp. 425-450, Asunción, 1968, p. 80.

⁸¹ Ludwig FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, Campinas, Papirus, 1997, pp. 59-60.

⁸² NIMUENDAJU [3], pp. 154, 156.

argentino, buscan un lugar guardado y protegido, una tierra buena y fértil, donde existen las plantas y los animales «originarios», donde es factible alcanzar la perfección personal porque allí existen las condiciones para eso: las plantas, los animales, el agua, el viento, las casas y las personas son originales (*marae'ỹ*)⁸³.

En las andanzas de los Mbyá se constata que no solo la selva, sino también las ruinas ejercen una notable atracción sobre ellos. Es como si el tiempo hubiese reconciliado esos dos símbolos incompatibles del pasado guaraní. Desde los tiempos coloniales la selva ha constituido algo esencial para el ser guaraní. Para uno de los grandes profetas contra las reducciones jesuíticas, *Potiravá*, la naturaleza indígena era andar por valles y selvas. Intuyendo que en las reducciones acabarían amansados y desacostumbrados a su ecología nativa, y que la reducción les cerraría los caminos para la tierra nueva y para la libertad, ese líder organizó una rebelión en la que sacrificó la vida de los misioneros. La «selva» y las «ruinas» son marcas de la memoria. La «selva» aproxima a las generaciones contemporáneas del período anterior a la ocupación europea del siglo XVI, mientras que «las ruinas» les indican el tiempo colonial, durante el cual un nuevo héroe civilizador, el Kechuítá, les dió a conocer casas de piedra⁸⁴.

Por su parte los Kaiová, los Paĩ-Tavyterã y los Ñandeva presienten que esta tierra está a punto de desmoronarse y de ser inundada. Deforestación, monocultura, destierro, antiindigenismo y nuevas enfermedades son algunos de los infortunios que los impulsan a buscar una «tierra de tiempo-espacio perfecto», *yvy araguyje*, una «tierra guardada», *yvy ñomimbyre*. Aunque la aproximación de esa tierra no presuponga movilidad geográfica entre estos indígenas, el camino es entre ellos, como entre los Mbyá, un elemento fundamental para imaginar ese lugar. Su experiencia de viandantes, *tapeja*, ellos lo hacen sobretodo en sus ritos. Andar es el movimiento básico de sus danzas; la palabra, su viático. En sus celebraciones, ellos reelaboran las imágenes del pasado en espacios imaginarios sobre el cual proyectan sus esperanzas. El «estar a caminho» es una forma de «aproximarse» a los lugares originales, donde ellos podrán cultivar la tierra a su modo y vivir de la tierra y en la tierra como verdaderos humanos, vivir sin el asedio y sin la indiferencia de la sociedad envolvente, y donde sus palabras se tornen «sin males», *marane'ỹ*, en el sentido de verdadero y original. Mientras no lo alcancen, sus pasos seguirán consagrando, en su andar, el camino como metáfora (templo) de esperanza y libertad⁸⁵. Mientras no se concrete ese sueño en un

⁸³ Maria Inês LADEIRA, «Yvy marãey; renovar o eterno», *Suplemento Antropológico*, 34, 2, Asunción, CEADUC, 1999, pp. 81-100, pp. 83-86.

⁸⁴ Celeste Ciccarone recogió varios datos sobre el tema entre los Mbyá del litoral brasileño. Ver Celeste CICCARONE, «A viagem anterior», *Suplemento Antropológico*, 34, 2, Asunción, CEADUC, 1999, pp. 39-62, pp. 44-47. Ya entre los Mbyá de Argentina ese personaje no aparece.

⁸⁵ CADOGAN, [3, 1992], pp. 37-39, 80-82.

nuevo *tekoha*, ningún personaje será más real que el poeta; nada más imprecindible que el proferir bellas palabras inspiradas⁸⁶.

This paper, based on colonial and modern ethnographic writings, outlines the fundamental aspects of the guarani religion. In the first place I present the most outstanding characters of the Guarani pantheon, and the narratives that found the activity of those personages. Secondly I analyze the concept-existence «word», emphasizing its core value to understand the cosmology, the relation of the humans with other natural beings and with deities, the problem of evil and its overcoming between the Guarani.

KEY WORDS: *Religion, mythology, cosmology, prophetism.*

⁸⁶ Les agradezco a Guillermo Wilde y a Oscar Calavia por su crítica lectura del texto y por sus ricas sugerencias.