

Nilo ZARATE

Mitos y símbolos de la Sabiduría amerindia

Introducción

La sabiduría amerindia, sobre todo la guaraní, recoge en sus mitos expresiones conceptuales de la vida de gran carga interpretativa que siguen actuales para inspirar maneras de vida más comunitarias y ecológicas.

Aquella sabiduría, recogida en las narraciones mitológicas, persistiendo como hibris, ha marcado la historia del Continente Latinoamericano que se caracteriza por ciertas configuraciones comunes en las que aquellos mitos o utopías de los pueblos primigenios han buscado, interpretar la vida, inserir nuevas posibilidades de ser, ensayando nuevas identidades, nuevos valores universales. El pensamiento utópico de nuestros pueblos siempre se aventuró a resucitar y reanimar las promesas no cumplidas del pasado, soñando siempre un mundo mejor. Han ido creando un lenguaje común alrededor de estos viejos y nuevos valores de una convivencia más fraterna, más ecológica, de la posibilidad de otro mundo posible¹. Volver a esta sabiduría nos ayudará leer y recrear la realidad y sus símbolos.

Estos pensamientos, estas ideas, estas utopías se han visto en sus relatos y en sus mitos.

Dos casos particulares me llaman la atención de los guaraníes e intentaremos en este trabajo abordar sus consecuencias para nuestra realidad actual. Una se refiere a su mentalidad utópica y otra la de sus mitos.

En cuanto a la mentalidad utópica es famoso el mito del *Yvy marane'ỹ* (la «tierra sin males») de los Mbyá Guaraní².

El *Yvy marane'ỹ* es un clásico dentro de los textos míticos guaraníes. Este ideal supone el hecho de caminar hacia algo mejor, hacia un dónde.

Es un ejemplo de cómo ya nuestros antepasados ensayaban este lenguaje utópico, no en el sentido de invocar algo que «todavía no es», sino de moldear sus vidas continuamente para alcanzar esa «tierra sin males», en un sentido no sólo místico-utópico, sino también ecológico y hasta económico (Meliá).

Y el otro caso es el tema del relato de *ayvú rapytá* (fundamento de la palabra) de los mbyá guaraní que relata la formación de la palabra antes de la creación.

Estos textos mitológicos pueden inspirar y hacernos entender cómo ya muchos de los poetas y pensadores han intentado narrar nuestra realidad buscando entender o capturar en la palabra lo que

¹ N., Zárate, "Práctica teórica: leer y recrear la realidad y sus símbolos" en *Latinoamericana* 2006. pp. 46-47.

² Los Mbyá es el pueblo que hasta ahora se mantuvieron más alejados del proceso colonial, no sólo por haber habitado lugares remotos, sino por la ideología de rechazo a los "otros" que desarrollaron internamente. Dice al respecto León Cadogan: "Como se sabe los Guayakí y ciertos núcleos de los actualmente llamados mbyá-guaraní del Guairá no fueron catequizados por los jesuitas. También es conocida la resistencia que opusieron al conquistador y posteriormente a sus descendientes mestizos" (Cadogan, Luis. *Yvyrá Ñe'ery*. p. 16.)².

en la concreta realidad era difícil de describir, entender o aceptar. La sabiduría guaraní es riquísima de aquellos intentos.

Retomar la evaluación intelectual de aquellos textos míticos es lo mismo que retomar los símbolos y la memoria misma de nuestro continente y descubrir en ellos las creencias, valores y utopías que buscaron maneras de describir y transformar la realidad.

(Se hace urgente descubrir, apreciar y transmitir las creencias, los valores, las posibilidades y las utopías del “otro mundo posible”. En este sentido, se debe ofrecer y poner delante mismo de los ojos de nuestros pueblos las interpretaciones de nuestra realidad que provoquen en ellos una llamada a la liberación de todas sus propias posibilidades. Así estaríamos respondiendo a los desafíos o grandes solicitaciones de nuestra realidad y nos aventuraríamos a crear las nuevas posibilidades de ese mundo llamado “reino”, ampliando nuestro horizonte de existencia y modificando nuestras pautas de comportamientos. Sólo así, en el trabajo de interpretar nuestra realidad y de desvelar el sentido de nuestra historia, descubriremos y apreciaremos nuestra propia identidad y la moldearemos conforme a los desafíos de ese “otro mundo posible”.

En concreto estamos llamados a re-leer la historia de nuestros pueblos, los grandes relatos de vidas de nuestras gentes, para crear conciencia crítica y recrear nuevas utopías. Ejercer nuestro poder de proyectar un mundo mejor. Así tendremos la posibilidad de una acción histórica que dé sentido al futuro, y busque, con ese mismo actuar, las soluciones a los problemas contemporáneos de nuestra gente.

Estamos llamados a movernos en dos polos: un pasado a recordar -ya cargado de intentos de liberación, de sueños utópicos y de reflexiones de alto valor filosófico, de prácticas, de símbolos y de signos- y el futuro a proyectar, un futuro con nuevos valores y nuevos símbolos, que nacerá de la creatividad práctica de todo americano. En el actuar de los seres humanos tratamos de descubrir las intenciones buenas y no nos dejamos envolver por el pesimismo de que la historia quede rebajada a lo negativo: guerrillas, corrupción, falsedad, imperialismo... Pero no dejamos de leer y reconocer en la historia situaciones conflictivas que exigen de nosotros una praxis directa de intentos de cambio. En síntesis: creemos en la capacidad de los seres humanos para buscar el sentido de la historia y para procurar su transformación.

La obligación moral de pensar nuestra realidad, leer nuestra historia, interpretar los acontecimientos, nos debe llevar a unir estrechamente la praxis y la teoría, sabiendo que hacer teoría no nos aleja del pensamiento comprometido, porque nuestro interés por la realidad, la vida de los humanos, es un interés comprometido. Nosotros preferimos interpretar la vida de los hombres y mujeres bajo la óptica de la confianza en el propio ser humano. La nuestra debería ser una comprensión interesada y comprometida de la historia. Porque queremos entender, comprender el presente de nuestra gente a través de nuestro pasado, cercano o lejano, para poder proyectar una transformación, un futuro mejor.

En este sentido les propongo valor el primer núcleo del pensamiento americano remontándonos a la historia de América antes de la llegada de los españoles. **esto para las conclusiones)**

América y su gente han desarrollado ya ampliamente una visión del mundo, una identidad y una organización social mucho antes de la presencia de los españoles y eso es posible hoy rastrear desde diversas fuentes: relatos, mitos, símbolos, monumentos, artesanía, estructura social....

1. Aplicando la fenomenología hermenéutica

Sabemos que la “fenomenología hermenéutica”³, la historia y el lenguaje son parte de un mismo campo de discusión.

Ricoeur resalta el papel del lenguaje como portadora de memoria, porque es la narración que procesa esa mediación lingüística. La memoria está relacionada con las modalidades del relato de nivel pre-literario. En este sentido el lenguaje sirve para “custodiar el campo de la experiencia fenomenológica”. Porque sólo un análisis lingüístico recoge “el equivalente lingüístico de aquello que es vivido fenomenológicamente como intención voluntaria y que se deposita en el lenguaje bajo la forma de declaración de intención”⁴. Entre lenguaje y experiencia hay una relación de tipo circular, que el análisis lingüístico examina, pero que la fenomenología pone en evidencia. Así el tiempo se hace humano en cuanto se articula de modo narrativo y, a su vez, que la narración es significativa en la medida que describe los rasgos de la experiencia personal cuyo sientto estriba en la memoria.

Aquello nos lleva de inmediato al ámbito del mito donde se expresaron las grandes religiones amerindias, y también a la revolución que significó la incorporación de la escritura de la mano de los evangelizadores.

El lenguaje, sobretodo oral, articula las muchas modalidades de existencia o visión del mundo que tenían nuestros antepasados indios. Estos relatos expresan identidad.

Estos relatos están fuertemente cargados de visiones utópicas del mundo y venían sobrecargados de “variaciones imaginativas” a la manera de Hölderlin que celebraba la manera “poética” de habitar el mundo⁵.

Aquí es donde se relaciona los simples mitos orales de nuestros antepasados americanos con los nuevos intentos de hacer relatos de lo que podemos llegar a ser, sin olvidar lo que fuimos y lo que somos. Nuestra identidad es narrativa y los habitantes de este continente podemos acercarnos a esa identidad, acercándonos a sus relatos.

Por eso me gustaría considerar los relatos, los mitos, las manifestaciones religiosas y culturales de nuestros pueblos como mecanismo de incidir en el mundo y su historia. Nuestros antepasados una y otra vez al relatar sus mitos cosmogónicos dejaban ver su (nuestro) concepto de religión y sus experiencias religiosas.

Nosotros hoy al re-leer y narrar de nuevo nuestra historia, al estímulo de aquellos relatos, anticipamos el porvenir a través de las cuales proyectamos nuestra existencia como en la recolección que hacemos de nuestro pasado, mediante el trabajo de la memoria con todas sus formas.

Una revisión del pasado de nuestra cultura y sus textos fundadores no se opone a la mirada exploradora de lo posible en el imaginario social. En efecto, la historia no se limita a describir y explicar los *hechos* pasados. Puede también aventurarse a resucitar y a reanimar las promesas no

³ Ricoeur habla del injerto de la hermenéutica en la fenomenología

⁴ P. Ricoeur, *Semantica dell'azione*, p. 101.

⁵ Cfr. Paul Ricoeur, «Respuesta a mis críticos», en *Fractal* n° 13, 1999, año 3, volumen IV, p. 129.

cumplidas del pasado. Y es reconociendo el poder de la palabra y del lenguaje de organizar en un todo nuestra experiencia la que facilita este trabajo.

Cuando miramos y analizamos los mitos y relatos de nuestros antepasados amerindios es cuando podemos impregnarle el “giro de tuerca”, la vuelta a la realidad. Porque es ahí donde se ejercita el aumento de la realidad; la posibilidad de resucitar y reanimar las promesas no cumplidas del pasado. Esta es la tesis ya vislumbrada en Ricoeur en su concepto de narración.

Oralidad y escritura

¿Cómo repensamos hoy esa relación entre oralidad y escritura?. ¿Dónde podemos descubrir o rastrear este pensamiento original de nuestros pueblos?. ¿Sobre qué cosas hacemos hermenéutica o interpretación para descubrir aquel cúmulo de ideas que construyeron y pueden seguir construyendo nuestra América?: sobre todo en sus relatos (orales o escritos), su literatura o en sus símbolos y lugares comunes de la cultura.

Si aquella transmisión de la memoria a la historia se da por la mediación lingüística de la narrativa, la historia de las religiones de los pueblos americanos debe remediar, corregir las fragilidades y los abusos de la memoria colectiva triunfalista.

Para no abusar de, y no manipular la memoria debe pasar a integrar, a modo ricoeuriano, el territorio del fenomenólogo de la religión por los criterios de la “fenomenología hermenéutica” donde la comprensión y la explicación no se opongan. El fenomenólogo debe, según Ricoeur, ejercer una función múltiple, está dentro de la experiencia, sólo puede interpretar relatos, experiencias religiosas, de nuestros antepasados.

En ese sentido la literatura implica siempre escritura, texto. Podemos mirar siempre el tema de la escritura desde dos perspectivas: ¿remedio o veneno?. La irrupción de la escritura es un remedio a la memoria de un pueblo que quiso dejar impresa su pensamiento, o es más bien veneno porque para la memoria viva?. Este es un factor importante a abordar y tener en cuenta cuando analizamos y evaluamos el hecho religioso de nuestros antepasados indios.

Cabe advertir, en referencia al párrafo anterior, que nosotros no tomaremos el “texto” en su versión limitado de “escritura”, sino en su versión amplia de textualidad de la realidad.

Todo pensamiento viene mediado por discursos, textos, símbolos, objetos. Nuestra búsqueda o reconstrucción de lo que somos o queremos llegar a ser se hace a partir de textos o vestigios -de todo tipo- a los cuales adjudicamos un significado, y por atribuirles significado es que los llamamos textualidad o escritura.

Por ello decimos que en la literatura encontramos lo que somos y podemos llegar a ser porque la grafía⁶ siempre nos comunica algo. Muchos pueblos americanos son ricos en grafías, pero hay un pueblo que se destaca absolutamente por la lengua, los guaraní. Se destacan por su “habla”.

Por eso propongo una mirada de textualidad desde la visión de Paul Ricoeur que nos obliga a mirar con atención los pasos y criterios de textualidad. Vemos “que la cuestión de la escritura no constituye de ninguna manera la problemática única del texto. Ricoeur no identifica simplemente texto y escritura porque los criterios de textualidad son mucho más amplios que la sola escritura. Es

⁶ Ver P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, cap. primero, primera parte, titulado «de la memoria y de la reminiscencia». Ver la palabra *graphē* en su relación con la memoria.

la dialéctica del habla y la escritura la que se volverá un problema para la hermenéutica de Ricoeur”⁷.

El lenguaje tiene mucha importancia y entra en juego en este concepto de texto: “recordemos que cuando Ricoeur organiza su argumentación del concepto de función hermenéutica del distanciamiento lo hace partiendo de la aclaración de la *realización del lenguaje como discurso*, del cual pasa a analizar la *realización del discurso como obra estructurada*; luego reprende en tercer momento la *relación del habla y de la escritura en el discurso y en las obras discursivas*; luego considera la *obra discursiva como proyección de un mundo*, y este *discurso y la obra discursiva como mediación de la comprensión de uno mismo*. Todos estos rasgos tomados en conjunto son considerados por Ricoeur como constitutivos del criterio de la textualidad”⁸.

El estudio y el posicionamiento claro sobre el lenguaje dentro de una filosofía hermenéutica es elemento fundamentales en el conocimiento o aproximación a la historia o la identidad de un pueblo. La dimensión referencial del discurso pone de relieve el aspecto comunicativo inherente a las practicas lingüísticas y nos hace entender que el lenguaje no es una simple codificación en función de prerrogativas meramente sintácticas.

El lenguaje hace referencia a lo real, y al hacer referencia a lo real, en el discurso (texto) lo recrea continuamente. Así, cuando nos situamos en la esfera de la narrativa, la referencialidad del lenguaje se hace palpable en el tema del mundo que abre un texto. Así con el acto de “leer” no solamente hacemos referencia a la realidad, sino sobre todo entramos a palpar la configuración de nuestra propia experiencia temporal a través de la visita a las articulaciones simbólicas de la acción que moldean nuestra comprensión práctica.

El relato y sus características siguen teniendo su valor máximo porque puede revelar su capacidad de objetivar las cosas describiendo la vida de los hombres en el tiempo.

En ese sentido la identidad narrativa, propuesto por Paul Ricoeur, establece que la narrativa es crucial para organizar el pasado y darle un sentido. Es la narrativa que ayuda a expresar nuestra experiencia del tiempo porque físicamente estamos vinculados al tiempo cosmológico pero fenomenológicamente vivimos el tiempo como una distensión en un presente que permanece y que articula el pasado con el futuro.

Esto nos ofrece otra forma de entender nuestras identidades religiosas entre un mito que nos retrotrae al pasado y a una religión cristiana que nos abre al futuro de la escatología.

En los relatos mitológicos nuestro pueblo ha querido mostrar su manera de entender el mundo y es parte o ampliaciones o consecuencias de sus narraciones cosmogónicas. En estos relatos justamente encontramos el punto de encuentro entre un calendario cosmológico y un calendario humano....

2. Los pueblos primitivos de América

****debemos remontarnos y hacer un poco memoria de cómo éramos antes de la llegada de esta “nueva religión”.

⁷ Nilo ZÁRATE, *La historia. Interpretación, narración y escritura de la historia en P. Ricoeur*. CEADUC, Asunción, 2006, p. 10.

⁸ Nilo ZÁRATE, *La historia. Interpretación, narración y escritura de la historia en P. Ricoeur*. CEADUC, Asunción, 2006, p. 43.

La lengua de los indios que un día recibieran el nombre genérico de guaraní no está separada de su historia. Es la lengua un elemento esencial para conocer la formación de la "nación" guaraní junto con las evidencias arqueológicas y algunos datos de la mitología. La lengua guaraní es de unos pueblos que encontramos en la cuenca subtropicales de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay, en América del Sur⁹.

La historia paralela de los guaraníes "libres" desarrolló también estados de lengua y formas de discursos que escapan de las interferencias coloniales. Historia y sociedad no colonizada mantienen a su vez una lengua no colonizada. Esta lengua guaraní se revela tal por contraste con el guaraní criollo (que hoy en día se habla en Paraguay) y el guaraní jesuítico. No se dieron en ella los procesos que determinarían las características del guaraní colonial: siguió siendo lengua de tradición oral, sólo registrada por escrito por los etnógrafos del siglo XX.

La lengua del guaraní indígena es sobre todo la lengua de una sociedad sin estado, organizada socialmente sobre la base de la familia extensa, regida políticamente por la asamblea, vivida religiosamente en el canto, y la danza y celebrada en la fiesta. Este modo de ser y esta cultura guaraní explica porque las sociedades guaraníes indígenas han podido conservar sus dialectos al margen de los procesos coloniales que tanto afecta a otros grupos guaraníes porque la lengua guaraní de los indígenas mantenía un arte de la palabra que la reducción colonial había ya transformado¹⁰.

Los guaraníes constituían un grupo lingüístico y cultural conocido con el nombre de Tupí Guaraní, ocupaban geográficamente la selva tropical de la costa atlántica del Brasil y el sur de las amazonas, el este del Paraguay actual, el nordeste argentino, el sudeste brasilero y el oriente boliviano. Ocupaban la mitad de América latina cuando llegaron los españoles.

Debemos reconocer antes de mencionar el hecho de evangelización del tiempo de la colonia que los guaraníes ya tenían bien definidos sus doctrinas y sus ritos religiosos, sus imágenes y símbolos. Es una experiencia religiosa peculiarísimo de parte de los avá-guaraní que le vale el título de de teólogos de la selva (Meliá) o teólogos de la América indígena” (Schaden).

Por eso al hablar de religiosidad popular no sólo debemos pensar que la “religiosidad popular” sea sólo un repertorio de creencias y prácticas que nacen sólo del proceso de evangelización. La cultura guaraní tenía marcados rasgos religiosos que le daban una tonalidad o dimensión teológica singular que escaparía a la clasificación simple y llana de pensamiento salvaje (superstición y magia) que fueron asumidos conscientes o no inconscientemente en el proceso de evangelización.

Persisten en la manera de ser religioso paraguayo campos de valores y pautas éticas del universo guaraní que aparecen bajo formas híbridas. No son sólo fenómenos culturales-religiosa que viene de la primera evangelización (ejemplo de ojeo y el Kuruzú jeguá).

.....

3. Los guaraníes: su lengua y sus mitos

La lengua de los indios que un día recibieran el nombre genérico de guaraní no está separada de su historia. Es la lengua un elemento esencial para conocer la formación de la "nación" guaraní junto con las evidencias arqueológicas y algunos datos de la mitología. La lengua guaraní es de unos

⁹ Bartomeu, Meliá. *La Lengua...* p. 15.

¹⁰ Bartomeu, Meliá. *La lengua guaraní...* p. 243.

pueblos que encontramos en la cuenca subtropicales de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay, en América del Sur¹¹.

La historia paralela de los guaraníes "libres" desarrolló también estados de lengua y formas de discursos que escapan de las interferencias coloniales. Historia y sociedad no colonizada mantienen a su vez una lengua no colonizada. Esta lengua guaraní se revela tal por contraste con el guaraní criollo (que hoy en día se habla en Paraguay) y el guaraní jesuítico. No se dieron en ella los procesos que determinarían las características del guaraní colonial: siguió siendo lengua de tradición oral, sólo registrada por escrito por los etnógrafos del siglo XX.

La lengua del guaraní indígena es sobre todo la lengua de una sociedad sin estado, organizada socialmente sobre la base de la familia extensa, regida políticamente por la asamblea, vivida religiosamente en el canto, y la danza y celebrada en la fiesta. Este modo de ser y esta cultura guaraní explica porque las sociedades guaraníes indígenas han podido conservar sus dialectos al margen de los procesos coloniales que tanto afecta a otros grupos guaraníes porque la lengua guaraní de los indígenas mantenía un arte de la palabra que la reducción colonial había ya transformado¹².

1.2. Los mbyá

De todos los guaraníes de la selva, han sido los mbyá los que hasta ahora se mantuvieron más alejados del proceso colonial, no solo por haber habitado lugares remotos, sino por la ideología de rechazo a los "otros" que desarrollaron internamente. Dice al respecto León Cadogan: *"Como se sabe los Guayakí y ciertos núcleos de los actualmente llamados mbyá-guaraní del Guairá no fueron catequizados por los jesuitas. También es conocida la resistencia que opusieron al conquistador y posteriormente a sus descendientes mestizos"*¹³.

La lengua de los mbyá recibió acotaciones muy pertinentes por parte de Cadogan, quien llegó a descubrir que, además de un vocabulario sagrado utilizado en la transmisión de textos religiosos, cantos y oraciones, y poco usual en la conversación cotidiana, esos indígenas conservan un número relativamente grande de voces cuyas raíces son de origen no guaraní.

Tomaremos especialmente como base de todo lo que se ha de desarrollar como punto de partida la cultura y lengua de los mbyá como representante genuino de los guaraníes.

¹¹ Bartomeu, Meliá. *La Lengua...* p. 15.

¹² Bartomeu, Meliá. *La lengua guaraní...* p. 243.

¹³ Cadogan, Luis. *Yvyrá Ñe'ery*. p. 16.

1.3. Lengua y gramática guaraní

La variedad de dialectos guaraníes no es obstáculo mayor para caracterizar la lengua guaraní como un sistema de principios y propiedades comunes, como estructura unitaria¹⁴.

Los estudiosos del guaraní tuvieron de esta lengua una impresión global de deslumbrada admiración. La lengua guaraní lo era todo menos bárbara y pobre, dos prejuicios que solían recaer sobre las lenguas indígenas de América.

Recojo aquí algunos testimonios de misioneros jesuitas, citados Bartomeu Meliá¹⁵:

Del P. Antonio Ruiz de Montoya:

"Tan copiosa y elegante, que con razón puede competir con las de fama. Tan propia en sus significados. Tan propia es, que desnudas las cosas en sí, las da vestidas de su naturaleza"

Del padre Ignacio Chomé de quien se decía que conocía las lenguas: griega, hebrea, latina, flamenca y española, l de los chiquitos, el quechua y sobre todo el guaraní, decía de este último:

"Confieso que después de iniciado un tanto en los misterios de esta lengua, quedé sorprendido por encontrar en ella tanta majestad y energía; cada palabra es una definición exacta que explica la naturaleza de las cosas que se quieren expresar y que da una idea clara y distinta. Jamás me había imaginado que en el centro de la barbarie se hablase una lengua, que, según mi sentir, por su nobleza y armonía, no cede en nada a ninguna de los que había aprendido en Europa; por lo demás tiene sus delicias y sus delicadezas que piden no pocos años para que se las posea con perfección¹⁶"

Los jesuitas admiraron la lengua guaraní, la colmaron de alabanzas, le atribuyeron no sé qué divino origen y tuvieron para con ella políticas de preferencia y privilegio¹⁷.

La reducción de la lengua guaraní a escritura se fue dando a lo largo del siglo XVI y tuvo en los franciscanos sus principales promotores y usuarios. Una ortografía bastante coherente y adecuado estaba establecida cuando los jesuitas comenzaron sus tareas misioneras y reduccionales¹⁸.

¹⁴ Idem. p. 36

¹⁵ Bartomeu, Meliá. *La lengua Guaraní...* p. 36

¹⁶ Idem p. 37.

¹⁷ Pero todo esto se inscribe dentro de una política reduccional que, si por una parte juzgaba al indio como todavía no enteramente humano, le reconocía una potencia transformadora notable a través precisamente de la lengua. La lengua guaraní sería el lugar de un diálogo cultural que haría posible aventajar a los indios en vida política y humana (Bartomeu Meliá)

¹⁸ Bartomeu, Meliá. *La lengua guaraní.* p. 82

Debe concederse, sin embargo, a los padres Antonio Ruiz de Montoya y Alonso de Aragona la reestructuración y perfeccionamiento de las misma ortografía que empezó a ser usada en numerosos escritos¹⁹.

2. El arte de la Palabra

Comparado con el arte de otros pueblos el arte visual de los guaraníes no ofrece formas tan delicadas ni llamativas. Ciertamente se dan algunas bellas muestras de arte plumario, de cerámica y cestería, donde los contrastes poseen gran fuerza expresiva, pero sin que destaquen especialmente por su singularidad estética.

Sin embargo la Belleza, fantasía y libertad los guaraníes las han expresado en otro arte, que no se ve ni se toca. Lo mejor del arte guaraní no se hace con las manos, se dice; no se ve, se escucha. El primer y fundamental arte del guaraní es la palabra²⁰.

2.1. Ayvú rapytá: "Fundamento de la palabra"

Cadogan recogió un largo poema que el mismo tituló acertadamente *Ayvú rapytá (fundamento de la palabra)*. Presentaré aquí algunas principales partes de este poema:

El verdadero padre Ñamandú, el primero,
de una parte de su propio ser del cielo,
de la sabiduría contenida en su ser de cielo
con su saber que se va abriendo como flor,
hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.

Habiéndose incorporado y erguido como hombre,
de la sabiduría contenida en su ser de cielo,
con su saber que se abre cual flor

¹⁹ Idem. p. 83.

²⁰ Idem. p. 279

conoció para sí mismo la *fundamental palabra futura*.

De la sabiduría contenida en su ser de cielo,
en virtud de su saber que se abre en flor,
Nuestro Padre hizo que se abriese *la palabra fundamental*
y que se hiciese como él, divinamente cosa del cielo.

Cuando no existía la tierra,
en medio de la oscuridad antigua,
cuando nada se conocía,
hizo que se abriera como flor la palabra fundamental,
que con él tornara divinamente cielo;
esto hizo Ñamandú, el padre verdadero, el primero.

Conociendo ya para sí la palabra fundamental que había de ser,
de la sabiduría contenida en su propio ser del cielo,
en virtud de su saber que se abre en flor,
conoció para sí mismo el fundamento del amor del otro.

...

Habiendo ya hecho abrirse en flor el fundamento de la palabra que había de ser
habiendo ya hecho abrirse en flor un único amor,
de la sabiduría contenida en su saber de cielo,
en virtud de su saber que se abre en flor,

hizo que se abriese en flor un canto alentado.

Cuando la tierra no existía,

en medio de la oscuridad antigua, cuando nada se conocía,

hizo que se abriera en flor para sí mismo en su soledad un canto esforzado.

Según Meliá éste "es uno de esos cantos, muchas veces en forma de plegaria, que los mbyá-guaraní entonan, mediante los cuales se esfuerzan por obtener la fuerza de lo alto y que el pequeño grupo reunido en la casa de las plegarias escucha reverente con aclamaciones de aprobación". "Este texto no es un himno fijo, que forme parte de una tradición repetida ceremonialmente, o de cualquier otra forma. Es simplemente una palabra profética única, ciertamente proferida dentro de pautas formales tradicionales pero sin ningún valor dogmático"²¹

¿Por que no es dogmático? "Porque la educación del guaraní es una educación de la palabra, pero no es educado para aprender y mucho menos memorizar textos, sino para escuchar las palabras que recibirá de lo alto, generalmente a través del sueño, y poderlas decir" El guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir; su valoración y su prestigio entre los miembros de su comunidad y aun entre comunidades vecinas viene medida por el grado de perfección e incluso la cantidad de cantos y modos de decir que posee²².

Estos versos transcritos, constituyen una de las experiencias más importantes de la religión guaraní: "*El fundamento de la palabra hizo que se abriera y que tomara su ser celeste nuestro primer padre, para que fuera centro y médula de la palabra-alma*"; "*el fundamento de la palabra es la palabra originaria, la que nuestros primeros padres, al enviar a sus numerosos hijos a la morada terrenal para que ahí se irguieran, les repartirían*"²³.

2.1.1. La palabra lo es todo

Para el guaraní la palabra lo es todo. Y todo para él es palabra²⁴. Lo cierto es que la vida del guaraní en todas sus instancias críticas (concepción, nacimiento, recepción de nombre, muerte, post-mortem) se define a sí misma en función de una palabra única y singular que hace lo que dice, que en cierta forma consustancia a la persona²⁵. Estas afirmaciones que nuestro etnocentrismo

²¹ AA.VV. *Rostros indios de Dios...* p. 154

²² Bartomeu, Meliá, *La lengua...* p. 284.

²³ AA.VV. *Rostros indios de Dios...* p. 154

²⁴ Bartomeu, Meliá, *La lengua...* p. 279

²⁵ AA.VV. *Rostros indios de Dios...* p.154

enseguida atribuye a algún tipo de influencia "occidental", de subrepticios orígenes platónicos, son la expresión más constante de lo que el guaraní nos dice a través de sus mitos, de sus cantos y de sus ritos. La característica que especifica la psicología y la teología guaraní es la peculiar experiencia religiosa de la palabra²⁶.

Un ejemplo claro de todo lo que estamos diciendo del significado de la palabra para el guaraní es que la propia concepción de una persona es una palabra soñada. Cuando un hombre y una mujer se unen sexualmente, son apenas la ocasión para que se dé ese acto poético mediante el cual la palabra soñada por el padre es comunicada a la futura madre, que de este modo queda grávida de esta misma palabra. El hecho de ser engendrado y concebido un ser humano es designado metafóricamente por los mbyá con la expresión: *oñemboapyka* (se da asiento) con clara alusión al modo como Ñande Ru (nuestro padre), se sienta en su banquillo ritual.

Como en mucho de los pueblos primitivos del mundo, entre los guaraní, la criatura es enviada por Dios, Ñande Ruvusú y la noticia la recibe el padre, en sueño, revela el sueño a la mujer y ella queda grávida. Pero la criatura es concebida por el padre, y son necesarias o al menos coayuvantes, las relaciones sexuales para ello.²⁷

La concepción del ser humano no se diferencia en su forma del acto místico por el cual el chamán guaraní, en su sueño, recibe la palabra que se da asiento en él: el chamán, sentado en su banco ritual, en su "tigre" de cedro, queda preñado de una palabra que es concebida, es engendrada y nace como lo haría un ser humano. Para el guaraní no es una exageración decir que la procreación es ante todo es un acto poético-religioso, más que un acto erótico sexual²⁸.

Si la concepción y el nacimiento de un guaraní se resumen a un acto poético de encarnación de la palabra, toda la vida del mismo será la recreación de este acto inicial bajo diversas formas.

La poética guaraní está entrañablemente unida con la concepción psicológica y teológica de la persona humana, ya que ser guaraní es ser palabra y hacerse guaraní es hacerse palabra²⁹.

²⁶ Bartomeu, Meliá, *La lengua...* p. 279

²⁷ Dionisio, González. *Cultura guaraní* p. 239

²⁸ La noción del alma humana, tal como la concibe el guaraní constituye, sin duda, la clave indispensable para la comprensión de todo el sistema religioso... Por su parte, la noción del alma se torna comprensible con mayor facilidad a partir de las creencias relativas a la concepción (Schaden 1974, citado en Bartomeu Meliá, *La lengua guaraní del Paraguay*, p. 280). El núcleo inicial de la persona es la "palabra": ayvú o ñe'é, y como tal, porción divina, por participación. Lo más importante de toda esa psicología teológica está en la convicción de que el alma no se da enteramente hecha, sino que se hace con la vida del hombre y el modo de su hacerse es su decirse, la historia del alma guaraní es la historia de su palabra (Rostro indios de Dios, p.156)

²⁹ Bartomeu, Meliá, *La Lengua...* p. 279

2.1.2. La palabra de los profetas

Es siempre en función de la palabra inspirada que el guaraní crece en su personalidad, en su prestigio y hasta en su poder, sea éste, poder político, poder mágico o ambos juntos, que suele ser lo más común³⁰.

Las categoría de los dirigentes, generalmente hombre, pero sin excluir enteramente a las mujeres, se estructuran según el grado de excelencia en el *decirse*, en la Palabra. Eran los diversos tipos de hechiceros y magos de que hablan las crónicas misioneras de los siglos coloniales, son los chamanes, en lengua antropológico, verdaderos "teólogos de la selva", como ya había sentido Cadogan³¹.

Nadie puede hacerse pajé³² por aprendizaje, sino sólo por inspiración. No son una casta cerrada y menos hereditaria. La religión guaraní es una religión de la palabra inspirada, pero esto no es una profesión o un cargo; lo que puede hacer un chamán no es privativo de él, ya que en mayor o mejor grado, cada guaraní es un rezador y es un profeta. No hay una clase sacerdotal.

Según el canto chamánico, los guaraní se dividen en cuatro clases: los que todavía no han recibido ninguna inspiración; los que han recibido uno o varios cantos; los dirigentes rituales; y los chamanes, "caciques" o "capitanes". Estos últimos es la más importante, porque en ella junto con el ejercicio de la palabra y las virtudes propias de un mago, se da también la autoridad de un padre, sabe organizar un convite y sabe providenciar recursos y medidas decisivas para la vida de la comunidad. El profeta y chamán guaraní es más un padre que un cacique, que hace derivar todo su poder de la perfección de su decir, de la palabra que se realiza. En principio cualquier guaraní puede acceder a esta categoría, porque siendo en potencia un "rezador", un "cantor" y un profeta, es también un jefe religioso. Antiguamente, es probable que los guaraní no tuvieran otra autoridad que no fuese la del padre de la familia extensa, que a su vez poseía los crisma de profecía y de curación, intérprete y mantenedor de las tradiciones religiosas³³.

2.1.3. La palabra ritualizada

La palabra guaraní se dice y se hace; los caminos de la palabra son el canto y la danza. El pueblo guaraní se dice en gestos y ritos.

La palabra, el nombre, la oración, el canto, la invocación medicinal, la profecía, la exhortación político-religiosa, todas estas formas de decirse *ñembo'e* (rezo), son la forma privilegiada de la

³⁰ Idem. p. 286.

³¹ Ibidem.

³² El médico era llamado pajé y por extensión también así lo era el hechicero y el exorcista. A más de médico era, por fuerza de su posición, consejero, a veces cuidador de las cosas del culto, profeta y legislador; sus poderes era prácticamente limitado sólo por la voluntad divina (González, Dionisio. *Cultura guaraní*. p.106)

³³ AA.VV. *Rostros Indios de Dios*. p. 161.

religión guaraní. El guaraní es religioso porque se hace palabra, y en haciéndose palabra participa del ser de los primeros padres (por eso que a estos gestos se los puede llamar "sacramentos").

2.1.3.1. Rezar, cantar y danzar

Cito aquí ampliamente a González Dionisio que dice lo siguiente del *Ñembo'e* "la exteriorización de la devoción religiosa es el purahéi, a la vez rezo-canto y danza, capaz de rebatar y llevarlo a uno a intensa emoción y al éxtasis, dependiendo de la disposición anímica, de la calidad del rezador y de la inspiración que den los rezos según su fuerza y su poder". "Para comunicarse con las divinidades se recurre al pajé, mediante el rezo, que es jeroky (danza) y purahéi (canto) y un estado de sobreexcitación provocado por el uso de bebidas provenientes de frutos o plantas estimulantes o que provocan alucinaciones de diverso tipo"³⁴

El canto (y la danza, *jeroky*), generalmente con su entonación muy simple y casi siempre acompañado de algún instrumento (particularmente el mbaraká y el takuá(pu), para marcar el ritmo), es la forma ritual más común de expresión religiosa³⁵.

Los Guaraní no conocen cantos ni danzas propiamente profanos. Canto, danza y oración llegan a ser sinónimos, la oración es un canto danzado; así como la danza es una oración cantada. Hay tres tipos de canto-danza: el purahéi (canto), el Kotyú y el guahú (aullar). Estos dos últimos, por su temática frecuentemente lírico erótica, podrían parecer más profanos, pero aún así nunca pierden su relación con la fiesta religiosa en cuyo ambiente se ejecutan de preferencia³⁶.

El canto y la danza son los modos de comunicarse con los-de-arriba, nuestros padres y la forma de imitarlos.

Para dar más fuerza y comprender mejor esta última idea transcribiré aquí uno de los testimonios recogidos por Cadogan que es un relato de un mbyá de porque ellos danzan así. No hay duda de que cuando un etnógrafo le pide a un indio que describa algo de su vida, éste se encuentra en la situación de tener que decir una palabra inusual, ya que tiene que traducir en palabras, los gestos rutinarios de la tribu, siempre repetidos, pero tal vez nunca dichos. Este acto de palabra singular provoca un extrañamiento en el indio, que de producirse frente a personas del todo extrañas, equivaldría a una traición.

Pregunta³⁷:

³⁴ Dionisio, González. *Cultura guaraní*. p. 243

³⁵ AA.VV. *Rostro indio...*, p.162. Los paréntesis corresponde a la lectura de Dionisio González, *Cultura Guaraní*. p. 243.

³⁶ Bartomeu, Meliá. *La Lengua...* p. 288.

³⁷ Cadogan, León. *Yvyrá ñe'ery*. p. 87. Grabados por él en conversaciones con los mbyá, cosa no fácil de hacer por lo que ya hemos mencionado de como eran cerrados y cuidadosos de los "paraguayos" estos indios(...). Esta simple tarea no siempre es fácil. Para preguntarle algo a los mbyá se requiere haber aprendido su lengua, haber sido aceptado

* *Néi, e-ro-avyv ña-endu mará rami ñande 'i va'e o-ñe-moichí*

Bien, cuenta para escuchar cómo es que los nuestros hacen movimientos en la danza.

- Nosotros ejecutamos pasos "*ñemoichí*", los *yvyra'i-ja* danzan en las afueras del *opy*, se amagan, así, se amagan, ejecutan pasos "*ñe-mo-ichí*". Así es que danzan los *tupá* (dios)

- Imitando la conducta de los *tupá* es que procedemos así, ejecutando estos pasos de danza, yendo unos al encuentros de otros, cruzándose así unos con otros

- De allá cambian de lugar, danzan "*tangara*" en el *opy* nuevamente, en el *opy*, sí, se cruzan unos con otros, ejecutando el paso *tangara*, eso llamamos nosotros *tangara*; así ejecutan la danza *tangara*.

- Eso (esa danza) es (en homenaje) de los *Karái* (señores), esa danza *tangara* es para los *Karái*.

....

2.1.3.2. Invocación y plegaria

Plegarias de invocación

Las plegarias de invocación de los *paĩ*³⁸ tienen relación con la ecología y economía en los que se desenvuelve la vida guaraní tradicional. En estos rezos cantados el guaraní suele pedir protección al espíritu que es considerado dueño de la actividad de la caza y recolección, o pide auxilio contra tal o cual peligro previniendo la influencia del mal espíritu. De este modo rezará solo o acompañado por la familia, cuando prenda fuego, o para evitar que ratones, pájaros, perros o gorgojo dañen las plantaciones. Rezará también cuando quiere atraer la lluvia³⁹.

Plegarias de Bendición

como miembro del asiento de los fogones, haber estudiado las relaciones de su estructura mítica, tener mucha paciencia, mucho tacto y hasta un algo de astucia.

³⁸ Los *paĩ-tavyterá* o *Kayová*, pueden ser identificados con los antiguos *itatines*, de los cuales se tienen noticias desde la primera entrada de los europeos al Paraguay. *Paĩ* sería el título con que dioses y habitantes del paraíso saludan y se dirigen la palabra; y *tavyterá* los futuros habitantes del poblado del centro de la tierra. (Bartomeu, Meliá, *La lengua Guaraní...* p.247)

³⁹ AA.VV. *Rostros indios de Dios*. p.162

Están también las preces de bendición: bendición de la miel, de los frutos de la carne.

Bendición de la miel

¡Árbol bienaventurado que resuena!

¡Árbol bienaventurado grande que resuena!

¡Árbol blanco bienaventurado que resuena!

¡Árbol blanco bienaventurado grande que resuena!

¡Que se descubran mis manchas divinas bienaventuradas!

¡Que las grandes manchas divinas bienaventuradas de la cruz se descubran!

Cuando sale al monte hace sus invocaciones para atraer la caza. "Conversa" con la trampa para que éstas agarren numerosas presas, pero al animal cazado le pedirá disculpas, que si lo mata es para alimentar a su familia.

Plegarias para el camino y sus peligros

El guaraní no es nómada, pero es un gran caminante a quien le gusta correr el monte y visitar otras comunidades. De camino, pues, reza para que el jaguar, las víboras y serpientes y también el mal espíritu se "avergüencen" del caminante, se alejen de él y lo dejen en paz.

De lo que se avergüenza el jaguar

Aquí seguramente estará mi tío (el jaguar): pasa rápido por allí.

Por tus matorrales ve pasando rápido.

Por el palmar extenso ve pasando rápido.

Takerese (el tigre) venerado, el del mentón negro grande venerado.