

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFIA**

**Departamento de Filosofía Del Derecho, Moral Y Política II**



**LA NARRATIVA GUARANÍ-CHIRIGUANO:  
UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Víctor Rene Villavicencio Matienzo**

Bajo la dirección del doctor

Graciano González R. Arnaiz

**Madrid, 2009**

- ISBN: 978-84-692-9955-5

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
DPTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA II  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

**LA NARRATIVA GUARANÍ-CHIRIGUANO:  
UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA**

**Doctorando: VICTOR RENE VILLAVICENCIO MATIENZO**

**Director: Dr. D. GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ**

MADRID 2009



Dedico esta tesis a la generosidad del Pueblo Guaraní que me enseñó que un mundo mejor es apenas posible dentro de la lógica de la reciprocidad humana, que no es nada más que la gracia de compartir una amistad. Dedico también a todos los movimientos indígenas que tienen como bandera la lucha por los derechos humanos, más allá de estrechas visiones nacionalistas y regionalistas. No puedo dejar de dedicar esta tesis a todos los líderes indígenas y su lucha por una vida más humana, en especial a los líderes indígenas bolivianos y todo lo que ellos significan para los movimientos indígenas de América de Sur; pero también dedicarla a las personas que tuvieron la sabiduría de escuchar este canto de libertad como son los jesuitas **Xavier Albó, Francisco Pifarré, Gabriel Siquier**, **Marcos Recolons y Bartomeu Melià** que me enseñaron un camino para la reflexión.

Dedico de forma especial a mi esposa **Eliza Cristina** que tuvo la paciencia de acompañarme en Brasil en largas jornadas de reflexión con grandes muestras de solidaridad a favor de la dignidad de la gran nación guaraní.

No es posible dejar de lado a mis padres **Victor Villavicencio Calderón** y **Nieves Matienzo Amusquivar** que siempre lucharon por un mundo mejor desde los largos y penosos procesos revolucionarios de Bolivia en el siglo XX.



## AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Complutense de Madrid por demostrar su apoyo incondicional, académico y ético, en el programa de doctorado en Filosofía, Tecnología y Sociedad junto a la Universidad Católica de Minas Gerais , delante de un tema incomún pero necesario para el diálogo entre las tradiciones originarias de sudamérica con el mundo. Estos apoyos refuerzan la preocupación por volver a aquellos tiempos iniciales del encuentro entre occidente y lo que estaba más allá del occidente . A los primeros años del encuentro de las comunidades ibéricas con las comunidades guaraní, donde era posible pensar y vivir en la diversidad , donde todo era todavía una novedad para el espíritu humano .

Al Instituto Lumen de Pesquisa, a través del Profesor Carlos Magno Machado y su director Miguel Angelo Torres Teixeira que siempre confiaron en mi estudio, como una generación de conocimiento válida ante las graves crisis en las sociedades latino americanas.

A la memoria del Padre Alberto Antoniazzi , que siempre expresó su deseo de crear una cultura académica abierta y comprometida. Y, en este sentido, al Padre João Batista Libânio y su vocación de promover un conocimiento cuya verdad sea guiada por una ética humana .

Al profesor Bustamante Donas por el cuidado fraternal para la realización de mi estudio, bien convencido en el peculiar camino de mi reflexión dentro del programa de doctorado.

Al profesor Paulo Agostinho Nilo, coordinador de la asignatura de Cultura Religiosa de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, por su ejemplo de vida ético a favor de una hermenéutica de las culturas, y por la confianza en que mi trabajo y mi estudio serán una fuente de reflexión responsable de las culturas.

A los profesores Márcio de Paiva y João Nogueira coordinadores del Departamento de Filosofía y Teología que siempre me apoyaron y comprendieron mis dificultades al dedicarme a un tema todavía inédito en la universidad .

A los jesuitas de Bolivia y Paraguay, en especial a Xavier Albó, por su apoyo en el envío de libros y bibliografías importantes para mi estudio; a Francisco Pifarré, por su radical deseo de que sea fiel a la realidad guaraní evitando proyectar ideologías; a Gabriel Siquier que a lo largo de su caminata pastoral, tuvo la certeza de que el Verbo del Dios Cristiano siempre existía en la Palabra guaraní; a Bartomeu Melià por su acogida amistosa en mis primeros años de encuentros con los Guaraní; a Marcos Recolons por revelarme profundamente el valor de la amistad y cómo ella está presente entre los Guaraní.

En especial, a los profesores Manuel Maceiras Fafian que con tanto cuidado me orientó con críticas y reflexiones para colocar los temas guaraní en un horizonte hermenéutico y epistemológico guaraní; y, de igual manera, al profesor Graciano González R. Arnaiz, por su esfuerzo en la relectura y dirección de mi estudio desde una actitud de exigencia no exenta de amistad y disponibilidad.

**LA NARRATIVA GUARANÍ-CHIRIGUANO:****UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA****INDICE**

<b>TOMO I.....</b>	<b>.....</b>
<b>INDICE .....</b>	<b>VII</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>PARTE I: APROXIMACIÓN FENOMENOLOGICA AL UNIVERSO GUARANÍ</b>	<b>33</b>
<b>CAPÍTULO 1.- APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA AL MUNDO GUARANÍ.....</b>	<b>35</b>
<b>1.1.- Aproximación histórica y narrativa.....</b>	<b>37</b>
<b>1.2.- Los límites metodológicos y los contextos históricos .....</b>	<b>45</b>
<b>1.3.- Las epistemes para entender el fenómeno guaraní.....</b>	<b>50</b>
<b>CAPÍTULO 2.- LAS FUENTES DE LA FENOMENOLOGÍA RELIGIOSA DE LOS GUARANÍ.....</b>	<b>115</b>
<b>2.1.- La aproximación etnográfica a partir de los registros coloniales y de las</b>	
<b>percepciones de religiosos y misioneros cristianos .....</b>	<b>131</b>
<b>2.2.- La aproximación antropológica a la actual cultura guaraní .....</b>	<b>141</b>
<b>2.3.- Para una aproximación ontológica .....</b>	<b>149</b>
<b>2.4.- Para la aproximación a las narrativas guaraní .....</b>	<b>151</b>
<b>PARTE II: EL REFERENTE ANTROPOLÓGICO-RELIGIOSO: ¿UNA</b>	
<b>TEOLOGÍA GUARANÍ? .....</b>	<b>209</b>
<b>CAPÍTULO 3.- LA CONDICIÓN DE LA PERSONA HUMANA.....</b>	<b>217</b>

3.1.- <i>La dimensión sagrada de la persona humana</i> .....	221
3.2.- <i>La estructura mística del ser humano (sueños y realidades)</i> .....	225
3.3.- <i>El significado de la Vida y de la Muerte</i> .....	228
3.4.- <i>La copertenencia al universo</i> .....	233
3.5.- <i>Los actos humanos y su dimensión ética</i> .....	237
3.6.- <i>El lenguaje fundamental y la constitución narrativa del ser humano</i> .....	238
<b>CAPÍTULO 4.- LA ESTRUCTURA DEL TIEMPO: ARETE</b> .....	<b>243</b>
4.1.- <i>La experiencia histórica del tiempo: la búsqueda del Padre</i> .....	245
4.2.- <i>El tiempo como lugar de realización del modo de ser guaraní</i> .....	249
4.3.- <i>La dinámica de la historia y su capacidad transgresora del tiempo y sus significados</i> .....	252
<b>CAPÍTULO 5.- LA REALIDAD DEL LENGUAJE HUMANO Y LA PRESENCIA DE LO SAGRADO</b> .	<b>255</b>
5.1.- <i>Las Palabras narradas: los mitos</i> .....	256
5.2.- <i>Las Palabras cantadas y danzadas: los ritos y sacramentos del mbirae/mbyrai</i> ..	261
5.3.- <i>Las Palabras experimentadas: la vida como un sacramental</i> .....	264
5.4.- <i>Lo Sagrado y el lenguaje humano ñeë / ayvu rapyta</i> .....	266
5.5.- <i>La experiencia de sentido en la experiencia existencial guaraní</i> .....	286
5.6.- <i>La especificidad de la experiencia guaraní como experiencia religiosa</i> .....	295
<b>CAPÍTULO 6.- UNA HERMENÉUTICA DE LA NARRATIVA MÍTICO-TEOLÓGICA GUARANÍ</b> .....	<b>305</b>
6.1.- <i>Problemas encontrados para entender la experiencia guaraní-chiriguana</i> .....	309
6.2.- <i>Las prácticas hermenéuticas que narran la historia guaraní-chiriguana</i> .....	328
6.3.- <i>Tres modelos de hermenéutica guaraní</i> .....	336
6.4.- <i>Notas para una hermenéutica guaraní</i> .....	344
<b>PARTE III: ETNOHISTORIA CHIRIGUANA</b> .....	<b>358</b>
<b>CAPÍTULO 7.- HASTA FINALES DEL SIGLO XVI</b> .....	<b>361</b>
7.1.- <i>La llegada de los Guaraní a la Cordillera: La Conquista espiritual guaraní</i> .....	363
7.2.- <i>El encuentro de los Guaraní y Chané</i> .....	369
7.3.- <i>Consolidación de la nación Guaraní-Chiriguana</i> .....	370
7.4.- <i>Encuentro de los Guaraní-chiriguano con los españoles</i> .....	371
<b>CAPÍTULO 8.- PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII A FINALES DEL SIGLO XIX</b> .....	<b>377</b>
8.1.- <i>El siglo XVII</i> .....	379
8.2.- <i>El siglo XVIII</i> .....	380
8.3.- <i>El siglo XIX</i> .....	380

<b>CAPÍTULO 9.- EL GUARANÍ-CHIRIGUANO Y SUS DES AFÍOS EN EL SIGLO XX .....</b>	<b>385</b>
9.1.- <i>De dueños a sirvientes .....</i>	386
9.2.- <i>La guerra del Chaco (1931-35) .....</i>	387
9.3.- <i>La Reforma Agraria (1953).....</i>	387
9.4.- <i>La sociedad moderna.....</i>	388
9.5.- <i>Una nueva Asamblea chiriguana en el siglo XX .....</i>	389
<b>PARTE IV: LA ESTRUCTURA NARRATIVA DE LOS RELATOS GUARANI-CHIRIGUANOS .....</b>	<b>396</b>
<b>CAPÍTULO 10.- UNA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA .....</b>	<b>398</b>
10.1.- <i>Los relatos del mestizo García Mosquera: siglo XVI.....</i>	401
10.2.- <i>Las narrativas de los mellizos.....</i>	425
10.3.- <i>Las narrativas de la destrucción del mundo y de la creación de la humanidad .</i>	455
10.4.- <i>Las narrativas de la visita al mundo de los muertos .....</i>	471
10.5.- <i>Las narrativas de la técnica y del trabajo humano.....</i>	483
<b>CONCLUSION GENERAL: LA PERTINENCIA DE UNA HERMENÉUTICA DE LAS NARRATIVAS GUARANI OCCIDENTALES .....</b>	<b>500</b>
1.- LA PALABRA COMO NARRATIVA GUARANÍ.....	502
2.- EL CARÁCTER NUCLEAR DEL LENGUAJE HUMANO.....	503
2.1.- <i>La experiencia del caminar inspirada por la Palabra .....</i>	504
2.2.- <i>El tiempo de la Palabra: Arete .....</i>	505
2.3.- <i>Modos narrativos de la Palabra guaraní.....</i>	506
3.- LA EXPERIENCIA DE LA OMNIPRESENCIA DE LO SAGRADO .....	508
3.1.- <i>Lo sagrado como una experiencia prodigiosa. ....</i>	508
3.2.- <i>El poder de lo sagrado y la experiencia de lo prodigioso. ....</i>	510
3.3.- <i>Los seres sagrados. ....</i>	511
3.4.- <i>Las oraciones milagrosas.....</i>	514
3.5.- <i>Las curaciones.....</i>	514
3.6.- <i>Las revivificaciones.....</i>	515
3.7.- <i>La producción maravillosa. ....</i>	516

3.8.-	<i>Las admirables artes</i> .....	517
4.-	<b>LA CRISIS PROVOCADA POR LA TENSIÓN VIDA - MUERTE</b> .....	518
4.1.-	<i>Su carácter</i> .....	518
4.2.-	<i>El bien y el mal</i> .....	520
4.3.-	<i>El creer y el no creer</i> .....	520
4.4.-	<i>El día y la noche</i> .....	521
4.5.-	<i>La pobreza y la riqueza</i> .....	521
4.6.-	<i>El prodigio y la desgracia</i> .....	522
4.7.-	<i>La destrucción de la tierra-de-males y recreación de la tierra -sin-mal</i> .....	523
5.-	<b>LA EXPERIENCIA DE ASIMILACIÓN E IDENTIDAD</b> .....	523
5.1.-	<i>Asimilación cultural e identidad</i> .....	523
5.2.-	<i>Las relaciones entre humanos, seres sagrados y seres mundanos</i> .....	528
5.3.-	<i>La sociedad de los muertos en comunión con la sociedad de los vivos</i> .....	530
5.4.-	<i>La formación de una nueva sociedad guaraní-chiriguana</i> .....	532
 <b>CONCLUSIONES ESPECÍFICAS:CLAVES DE LECTURA HERMENÉUTICA.....</b>		<b>535</b>
1.-	<b>MARCO GENERAL DE REFERENCIA</b> .....	536
2.-	<b>CONCLUSIONES A PARTIR DEL HORIZONTE ETNOHISTÓRICO</b> .....	538
2.1.-	<i>Omnipresencia de lo sagrado como prodigio</i> .....	538
2.2.-	<i>Las crisis de la humanidad y sus tensiones entre la vida y la muerte</i> .....	539
2.3.-	<i>La experiencia de asimilación de otras experiencias y de la configuración de una identidad guaraní</i> .....	539
3.-	<b>CONCLUSIONES A PARTIR DEL HORIZONTE DE LA ETNOLOGÍA</b> .....	540
3.1.-	<i>La omnipresencia de lo sagrado</i> .....	540
3.2.-	<i>Las crisis humanas como la tensión vida-muerte</i> .....	541
4.-	<b>CONCLUSIONES A PARTIR DEL HORIZONTE DE LA CONSTITUCIÓN NARRATIVA</b>	
	<b>GUARANÍ-CHIRIGUANA</b> .....	542
4.1.-	<i>La omnipresencia de lo sagrado</i> .....	542
4.2.-	<i>Las crisis provocadas por el abandono de la humanidad y la tensión vida – muerte</i> .....	543
4.3.-	<i>La experiencia de asimilación e identidad</i> .....	543
 <b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....		<b>546</b>

---

<b>TOMO II (ANEXOS).....</b>	<b>1</b>
<b>GLOSARIO .....</b>	<b>3</b>
<b>LAS NARRATIVAS .....</b>	<b>20</b>



## INTRODUCCIÓN

### I – Las narraciones como una puerta de comprensión de la historia guaraní -chiriguana

*«De todos los pueblos indígenas de las tierras bajas de América tal vez ningún otro presenta una profundidad y una continuidad histórica mayor que el guaraní, cuya formación es anterior a todos y cada uno de los estados nacionales y que todavía tenemos como vecinos, más o menos conocidos, más o menos familiares » (Melià 2003).*

Los Guaraní -Chiriguano habitan actualmente la parte occidental del extenso territorio ocupado originariamente por sociedades guaraní. Ellos también son conocidos en el contexto guaraní de Abya Ayala (América del Sur) como los Guaraní Occidentales <sup>1</sup>. Su localización geográfica en la Cordillera <sup>2</sup> subandina parece romper con los esquemas y con la dinámica de expansión guaraní reconocida por el uso de tierras subtropicales húmedas. A pesar de la aparente discontinuidad con la tradición guaraní, esta nación llamó la atención de estudiosos al revelar una historia peculiar motivada por su persistente modo de ser conocido como *teko guaraní* (modo de ser guaraní). Por más de cuatro siglos de historia guaraní -chiriguana, éste

---

<sup>1</sup> En muchas comunidades guaraní del piedemonte andino no se autodefinen como «chiriguanos» a pesar que es el nombre más usado para referirse a estas poblaciones en la historiografía. Es más fácil ellos se denominar Ava, Mbya, Ioseños, Simba, etc menor «chiriguano» pues tiene una connotación desconocida por los mismos guaraní de las tierras bajas. Por respeto a este sentimiento de las comunidades que se procurará usar el término guaraní occidental y sólo cuando sea necesario, la expresión guaraní-chiriguano.

<sup>2</sup> En este estudio la palabra “Cordillera” se refiere al piedemonte subandino que es mayor a la actual provincia Cordillera de Bolivia.

*teko* se reveló entrañado en una tradición empeñada en resguardarse como memoria de una identidad sin la cual no sería más posible ser algo en el mundo. Gracias a esta forma de adherirse a la tradición, las sociedades de origen guaraní sobrevivieron como un modo de ser presente en su práctica histórica, cultural, social, religiosa y narrativa. Este modo de ser, ampliamente conocido con la palabra guaraní *teko*, consigue mantener la identidad y la memoria de sociedades acostumbradas a permanentes invasiones territoriales y culturales de sociedades de origen europeo que todavía pretenden, a su modo, de conquistarlos y de civilizarlos. Hoy, todavía puede observarse en los Guaraní-Chiriguano una profunda continuidad con la tradición guaraní, más allá de las formas y de sus gestos, allí donde está profundamente presente el sentido de sus narrativas.

Actualmente, la presencia de los Guaraní-Chiriguano en el territorio denominado «La Cordillera» es el principal testimonio vivo de varios siglos de autoafirmación de su identidad amenazada. Este testimonio llega a la comunidad académica por medio de registros históricos oficialmente contados por testigos no-guaraníes. Pero lejos de estos centros académicos, se encuentran las comunidades guaraní que saben contar otro tipo de historias, no oficiales ni escritas, apenas historias narradas, no precisamente en los moldes temporales de la historia pensada por el occidente europeo, sino en los moldes de una historia vivida y soñada, que fue haciéndose narrativa en forma de cantos, ritos, oraciones, mitos y otros relatos culturales. Estas narrativas revelan otra forma de contar la historia de los Guaraní-Chiriguano y abren la posibilidad de entenderlos desde su propio modo de ser (*teko guaraní*).

Las sociedades guaraní del occidente conocidas también con otros varios nombres étnicos – Mbya, Ava, Ioseño, Simba... – se consolidaron históricamente en procesos de migración y mestizaje biológica y cultural junto a sociedades locales, en especial de los Chané, lo que daría origen a la identidad Guaraní que fue conocida por otras naciones con el nombre más específico de Chiriguano. Algunos motivos que explicarían la consolidación de la identidad de la nación guaraní occidental formulan hipótesis apoyados en la documentación de expedicionarios españoles del siglo XVI, para quienes la particularidad de los procesos migratorios guaraní estaría vinculados a la búsqueda de riquezas en especial de placas de metal de oro y plata (Métraux 1930a:301-303), lo que habría motivado largos procesos de asentamientos guaraní en el piedemonte andino, y que también provocaron guerras con otras sociedades como fue el caso del Inka Yupanqui (1471-93) y del Inka Wayna Qhapaq (1493-1525) (Pifarré 1989:27;30); otras hipótesis emplazan el surgimiento de sociedades guaraní-chiriguanas a una crisis de carácter económica provocada por el aumento demográfico y la

demanda por tierras fértiles para la agricultura en los territorios del Paraná, del Alto Paraguay, y de los ríos Grande e Pilcomayo; finalmente, hay quienes atribuyen el surgimiento de sociedades guaraní-chiriguana a la concentración de varias crisis sociales y políticas en el seno de las comunidades guaraní lo que les habría obligado a buscar otras tierras donde convivir mejor.

Sin embargo, a partir de estudios de Nimuendajú (1987) y Métraux (1927; 1930a, b), el principal motivo de la constitución de la identidad guaraní-chiriguana, y que ejerció profunda influencia en los movimientos migratorios, era decisivamente de orden religioso. Y justamente, las narrativas guaraní ofrecían los elementos básicos para esta comprensión religiosa. Y el principal motivo estaría necesariamente relacionado a la búsqueda mística de la tierra-sin-mal (*yvy imarãa / ñvĩ maraẽ ñ*). Según una leyenda citada por Pifarré (1989) se buscaba una tierra generosa abundante en metales, con un lago inmenso, donde se podría vivir placentera y prósperamente.

*«La búsqueda estaba inspirada por el deseo de encontrarse con el Kandire, un lugar oportuno y propicio en que iban a tomar contacto con el héroe libertador y en donde todo debía estar revestido de felicidad, paz y perfección. Era una búsqueda profética hacia la tierra-sin-mal. » (Pifarré 1989:26)*

Este trabajo intenta recuperar estas narrativas como una forma de aproximación al horizonte guaraní-chiriguano de comprensión de su historia. En el fondo, es como decir que toda la dramática historia guaraní-chiriguana, probablemente la mayor historia documentada de América Latina donde está relatada la más conturbada y la más explícita afirmación de fidelidad a la tradición guaraní, debería ser mejor entendida desde la perspectiva narrativa guaraní.

Los guaraní son la tradición de la Palabra, pero infelizmente que fue callada a lo largo de muchos siglos. Su historia no fue contada por esa Palabra sino por la palabra traída por occidente y editada en una magnífica bibliografía que pretende reducirlos a simples textos de papel. Por esta peculiar historia, no puede dejarse de mencionar la importancia de su historia porque ella constituye el telón de fondo de una tradición que siente la necesidad y el derecho de decir, a pesar de largos siglos de silencio. Ahora, esta historia ya tiene un significado, lo suficiente importante para afirmar la identidad de esta nación guaraní, no como la historia muerta en el pasado de tiempos de guerras y de tiempos de paz, sino como una historia viva que está amparada en la tradición guaraní y que pocas veces tuvo el privilegio de decirse oficialmente lo que es. Esta posición también lleva a considerar a los Guaraní-Chiriguano

como una sociedad en permanente transformación lejos de pensar que ellos son «puros» o «intocables indios», que nunca tuvieron relaciones con otras naciones, pues su historia no demuestra ello, sino una sociedad que supo asumir una sucesión de transformaciones que inclusive afectó su propia visión de sí, pero sin que ello signifique dejar de vivir y recriar su tradición guaraní.

Por eso en este trabajo se pretende, con los cuidados debidos, realizar una aproximación, en la medida de lo posible, al punto de vista guaraní. Y esto significa entender que el pensamiento guaraní – emblemáticamente expresado por el fundamento del lenguaje humano o *ayvu rapyta* o simplemente por su palabra *ñëe* que define su cualidad de persona humana – está presente en su forma de narrar la historia pues expresa el resultado de una actividad reflexiva mental con consecuencias éticas por la acción humana – como puede apreciarse en el modo de ser guaraní o *teko guaraní*. El *ayvu rapyta ñëe* y el *teko* sugieren que el verdadero modo de entender la vida humana, consiste en vivir y en practicar este modo de ser. De ahí que aproximarse al punto de vista guaraní significa también saber vivir e identificarse con esa tradición, no apenas documentalmente sino también afectivamente. Y esto último sólo es posible en la práctica, o sea, colocando la integridad de la existencia humana en juego, por eso se puede afirmar que entender la perspectiva guaraní supone vivir (dentro de la propuesta del *teko*) y sentir (entendiendo el sentido de las palabras de *ayvu rapyta*) en guaraní.

Todo ello, indica la necesidad de entender los aspectos fundamentales de la religión guaraní, en especial aquellos relacionados al modo de ser religioso, *teko marangatu*, cuya práctica, según los guaraní, puede verse en la realización humana. En este sentido la religión guaraní parece ciertamente más próxima a una realización humana, como apunta el modo de ser (*teko*), que a una explícita práctica ritual; y que una práctica religiosa parece más con la contemplación y reflexión de los actos humanos. Por ello se puede afirmar que la religión guaraní es una forma de entendimiento que está integrado con la propia vida humana, de manera que no existe mejor forma de comprender la realidad a no ser de vivir y de sentir el mundo, responsabilizándose con el propio destino humano, a saber, el encuentro con Nuestro Padre Grande, *Ñanderuvusu* (*Ñande Ruvusu / Ñande Ru / Nhandervuçu / Ñanderuvusu*), quien representa del principio y fundamento justificador de la existencia guaraní. A partir de ésta vivencia religiosa, las personas guaraní consiguen entender su realidad, gracias a la inspiración del lenguaje humano (también traducido como *ayvu rapyta*), pues su vivencia espiritual transforma su concepción de mundo y le permite la elaboración de sistemas interactivos e interpretativos de la realidad (Schaden 1974:106-107). Como puede observarse,

se está penetrando en un universo religioso con grandes consecuencias filosóficas respecto al sentido de la existencia humana, pero también grandes consecuencias teológicas. Pero, todo indica la necesidad de considerar que el acceso a éste tipo de conocimiento místico supone una total compenetración con una tradición guaraní en grande medida vivenciada en la profundidad de detalles que la vida cultural guaraní permite darse a entender. Y para que este trabajo tenga su debida expresión se hace importante descubrir el lenguaje humano que hace comprensible la experiencia humana trascendental guaraní. Para ello, las narrativas guaraníes son el punto de partida que orienta la aproximación al modo de ser guaraní.

Se puede afirmar que la mejor forma de entender a los Guaraní -Chiriguano es entender el universo trascendental religioso donde surgen dos tipos de comprensión, a saber, un conocimiento místico inspirado por la palabra guaraní y, otro, un conocimiento existencial inspirado por las actitudes adoptadas y reconocidas como religiosas y que pueden ser observadas en la realización humana. Así, la comprensión únicamente es posible entendiendo los actos y las palabras, lo cual es únicamente aprehensible asumiendo una actitud comprensiva típica de un guaraní, que consiste, fundamentalmente, en aprender a escuchar, reflexionar y caminar en la historia guaraní -chiriguana interrelacionado con sus memorias narrativas. En este sentido, el modo de ser guaraní y la palabra fundamental guaraní son puertas de acceso a este universo religioso: el *teko guaraní* más allá de revelar un modo de ser cultural acaba fundamentando, en los modos de comportarse humano, una práctica reflexiva profundamente inspirada en los cantos sagrados y en sus narrativas religiosas.

Por eso que la forma religiosa de aproximación al universo guaraní -chiriguano acaba siendo la principal manera de aproximarse al centro neurálgico de su tradición que concentra la unidad a todo el cuerpo cultural, económico, político, social, psicológico de esta nación; por otro lado, el fundamento del lenguaje humano o *ayvu rapyta* comunica una larga reflexión, en la conciencia del abandono en que la humanidad se encuentra, y que se fortalece en la posibilidad de revelar su sentido reconfortado en la comunión con el Padre. Así la búsqueda del padre está en la raíz de los movimientos migratorios que configuraron grande parte del complejo multiétnico guaraní. Por eso que las migraciones guaraní hacia el occidente, que ya acontecían antes de la llegada de los europeos, estaban cargadas de razones no solamente de orden económico y social, sino fundamentalmente acontecieron debido a una búsqueda religiosa de una tierra -sin-mal (*yvy imarãa*) donde se pueda entrar en comunión con el Padre *Ñanderuvusu*.

Los guaraní-chiriguano revelan una forma de pensar que tiene ramificaciones en la filosofía pues desean profundamente encontrarse o construir una verdad que guíe y de sentido al existir, pero que también tiene sus ramificaciones en una teología de orden narrativa que consigue entender la historia humana como una experiencia de lo sagrado. Así la aproximación al modo de ser guaraní tiene que ver con la aproximación de sus claves narrativas que definen el modo teológico y el modo filosófico de ser humanos en el universo.

La riqueza semántica de la tierra sin mal, *yvy imarãa / ñvĩ maraẽĩ*, le vanta la pregunta ¿qué buscaban realmente los Guaraní-Chiriguano cuando decían buscar la *yvy imarãa*? (Cf. Melià 1988:22-23) El deseo de adquirir informaciones que revelen una respuesta satisfactoria conducen a una amplia relación de motivos pero que confluyen en una certeza: los guaraní han estado caminando a lo largo de su historia en procura de una *yvy imarãa*. Y esta caminata también revela que la búsqueda de la *yvy imarãa* centraliza históricamente los anhelos más íntimos guaraní de poder reencontrarse consigo mismo y con su origen a través de la revelación del *ayvu rapyta* que reconstruye la conciencia del olvido acerca del origen religioso identificado en la figura del Padre *Ñanderuvusu*. A través del discurso narrativo, que nos viene por medio de informes y relatos míticos, también es posible entender que existe una estructura dominante marcada por el caminar hacia la tierra *-sin-mal*, donde existen permanentes insinuaciones a una primera tierra que se había convertido en tierra *-de-males*. Actualmente, los himnos sagrados de los Mbya-Guaraní, recogidos por León Cadogan, muestran cuánto es importante la *Ayvu Rapyta* en relación a la configuración del horizonte religioso guaraní desde donde mejor se puede apreciar el valor teológico de la *yvy imarãa / ñvĩ maraẽĩ*.

Las narrativas registradas a lo largo de la historia guaraní revelan una amplia gama de versiones y dejan trasparecer un horizonte de sentido guaraní común para varias sociedades guaraní, en donde la sociedad chiriguana también se encuentra incluida. Este horizonte coloca en la posibilidad territorial e histórica de una *yvy imarãa* uno de los elementos más importantes de la constitución y configuración del modo de ser, *teko*, que con tanto orgullo es referido como propio, *ñande reko*, es decir, «nuestro modo de ser». Sin embargo, el intento de *conocer* el modo de ser de los Guaraní, puede parecer una tarea muy pretenciosa y arriesgada debido a que son las experiencias particulares de las sociedades guaraní como la de los Guaraní-Chiriguano que permiten tener una idea más general de la tradición Guaraní en su conjunto. Por eso cada vez surgen más estudios específicos para cada nación guaraní, claro está, sin perder la atención en el grande horizonte señalado por particulares sociedades

guaraní. Esta limitación condiciona el modo de *conocer* el pensamiento guaraní, pues una idea generalizada de los Guaraní, apenas puede comportarse desde la diversidad particular de sociedades guaraní; del mismo modo que sería imposible entender lo particular de cada sociedad desconociendo el grande universo multiétnico guaraní al cual pertenece. No obstante, es posible identificar las grandes líneas que actúan en el alma de esta nación que constituye la tradición guaraní. Por eso que estudios particulares como es el caso de los Guaraní-chiriguano no puede ser aprehendido sin su horizonte de sentido ofrecido, en general, por las sociedades guaraní. De ahí que no debe ser problema comparar, en algunos casos, estudios de otras sociedades guaraní con la específica sociedad chiriguana, o descubrir narrativas muy semejantes en países que aislaron sus poblaciones guaraní que pueden ser relacionadas sin dificultad, porque, al final, existe una única identidad. En este sentido para Melià se trata de una única identidad fuertemente relacionada al *ñande reko*:

*Los pueblos guaraníes, estrictamente hablando, extienden hoy su territorialidad por Paraguay, Brasil, Argentina y Bolivia. Son los Mbya, los Pãi -Tavyterã, los Ava Guaraní y los Ava occidentales, ahora también en el Chaco. Ningún otro pueblo se identifica tanto como el Mercosur geográfico. De momento aceptemos que todos esos guaraníes son una cultura. Dejemos de lado la perspectiva de que al final de la evolución de los pueblos está una sociedad que envuelve a todas las sociedades en un supuesto torbellino que se traga todas las diferencias, asimilándolas todas. Admitamos que la llamada sociedad moderna es una ilusión ideológica; que el Occidente es, como dice Eduardo Viveiros de Castro, un accidente... A esta cultura, pues, no la defiñiré según las sucesivas y encontradas opiniones de las corrientes antropológicas, sino desde una definición propiamente guaraní. Diremos así que es ñande reko. (Melià 2003)*

El *ñande reko* sintetiza lo más esencial de la identidad guaraní que puede también ser reconocido en el lenguaje fundamental, *ayvu rapyta*. La palabra inspirada guaraní, que fue registrada en narrativas siendo éstas fundamentalmente mitos, sugiere una aproximación al *ayvu rapyta* como una forma esencial para entender el sentido de los mitos y consiguientemente el sentido religioso del teko guaraní – quien sabe el mismo *teko marangatu*, es decir, modo de ser religioso, sea revelado en sus líneas maestras. De esta forma también puede ser posible entender como se da la adhesión y cooptencia del guaraní con esta tradición, en especial si se piensa en términos de la fe que en guaraní-chiriguano acostumbran denominar *mboroguirovia*.

Por su parte, los Guaraní-Chiriguano, revelan una experiencia de fe que tiene un vínculo histórico con la búsqueda de la *yvy imarãa*, un lugar donde sería posible celebrar (fiesta = *arete*) el encuentro con el Padre *Ñanderuvusu*. Este lugar sagrado estaba, al parecer, bien

representado en el piedemonte subandino – territorio conocido históricamente como la Cordillera – donde la fertilidad duradera – poco común si comparado con las tierras bajas subtropicales húmedas – parecía hablar acerca de maravillosas producciones agrícolas provocadas por los «hombres-dioses» o «hombres-tüpa» de la historiografía chiriguana. De esta forma la Cordillera nunca fue para los Guaraní -Chiriguano apenas un lugar geográfico, sino el territorio donde se podía comulgar con lo sagrado, pues en él se puede ir y venir ( *guata* = caminar) y se puede alcanzar un canto usando la palabra criadora que le torne más humano (*ñembote* = hacerse palabra).

Esta comunión con la palabra fundamental (*ayvu rapyta*) que en la experiencia chiriguana está relacionada a la capacidad transformadora de la reflexión humana (*ñembote*) tiene en las narrativas los elementos más básicos de conciencia y revelación del modo de ser exclusivamente guaraní (*ñande reko*) que se entiende en la medida que se comprende el modo de entender de su propia palabra (*ñande ñëe* = nuestra lengua) y así alcanzar la propiedad de ella en la vida, o sea, llegar a ser «dueño de la palabra» (*ñëe ija*). Los registros relatados en el siglo XVI, y las narraciones del siglo XX, seleccionados para este estudio, muestran una unidad semántica a pesar de haberse originado en diferentes procesos históricos. Estos registros son, en este trabajo, el punto de partida para entender las grandes matrices de la experiencia religiosa guaraní -chiriguana. Por eso mismo se intenta observar en ellos los procesos y las experiencias históricas que están en la base de sus narrativas. Observando estas particularidades, la hipótesis que orienta este trabajo podría resumirse así:

*Los registros de un documento de García Mosquera (1570-1573), los registros de las narrativas míticas de principios del siglo XX y las narrativas míticas actualmente contados por los Guaraní -Chiriguano, permiten identificar una peculiar experiencia de fe que consiste en una visión integral de la realidad humana. Esta visión se hace evidente en la experiencia de la omnipresencia de lo Sagrado en su particular modo de manifestación, a saber, los hechos prodigiosos que otorgan felicidad; la experiencia existencial humana como un estado de conciencia acerca del abandono y de la aproximación a lo Sagrado lo que causa tensiones vida – muerte; y la experiencia de abertura a los otros como un proceso necesario de asimilación y como una forma de fortalecimiento de la identidad. Estos elementos señalan el sentido que orienta el caminar de los Guaraní -Chiriguano hacia un proyecto histórico y teológico anunciado como la tierra-sin-mal (*ñvĩ maraẽĩ / yvy imarãa*); e inspirados en la palabra guaraní (*ñëe*), también presentes en los himnos sagrados Mbyá -Guaraní como el fundamento del lenguaje humano (*ayvu rapyta*), proponen un modo de ser humano (*teko*) que configura una identidad semántica (*ñëe ija* = dueños de la palabra) como propia del modo de ser humano pleno (*teko katu*) y libre (*ijambae* = sin dueño)*

## II - Etnohistoria como experiencia

Los últimos cuatro siglos de la historia de los Guaraní -Chiriguano fueron registrados, desde los tiempos de la colonia con la llegada de españoles y portugueses hasta los tiempos de la vida republicana, a partir de los informes de misioneros religiosos y de la documentación de las administraciones coloniales y republicanas. Todos esos registros históricos alegaban precedentes religiosos, políticos y administrativos que justificaban la desapropiación del espacio social, cultural e histórico de las sociedades guaraníes. En este sentido, la religión cristiana era usada para justificar la apropiación de las nuevas tierras para usufructo y provecho de los reyes de las naciones cristianas. La evangelización misionera era parte del proyecto cultural español e portugués para reducir los conflictos con las creencias ancestrales y con los nuevos modelos sociales, pero todo ello tendría consecuencias desastrosas en lo que se refiere al sentido del territorio, pues éste dejaba de ser el espacio fundamental de la experiencia trascendental guaraní para constituirse en apenas un territorio anexado a nuevos controles administrativos y geográficos. Desde la perspectiva administrativa, surgieron las reducciones como un proyecto político de integración dentro del sistema colonial a mando de órdenes religiosas; ya en el tiempo de la república este proyecto fue transformado en diócesis al mando de presbíteros diocesanos generalmente bien afinados con intereses de grupos dominantes de las nuevas repúblicas instauradas: Toda ésta experiencia generó una vasta documentación; pero poco llegó a entender acerca de la experiencia propiamente guaraní<sup>3</sup>.

A finales del siglo XIX e inicio del siglo XX, las sociedades guaraní de occidente fueron testigos de dos procesos antagónicos: el primero, liderado por movimientos nacionalistas locales que promulgaban una sociedad civilizada donde no era posible el modelo comunitario de las sociedades indígenas, pues éste representaba un universo casi salvaje; el segundo, apoyado en corrientes intelectuales europeas, relacionadas a centros universitarios donde nuevos conceptos acerca del significado humano eran trabajados desde sus referencias arqueológicas, etnológicas, culturales y antropológicas, y todo ello favoreció una aproximación más comprehensiva de la realidad indígena sudamericana. Mientras los representantes del primer proceso tentaban borrar las influencias de las sociedades «indias» o

---

<sup>3</sup> No obstante, hoy en día, una lectura entre líneas de estos registros puede revelar fragmentos dispersos de universo religioso guaraní. De hecho la reflexión acerca del tema guaraní vuelve a remecer este tipo de documentación como única referencia para entender el pasado próximo de los Guaraní. Sin embargo, esta forma de abordaje temática deja de lado la realidad guaraní actual tanto desde el punto de vista de las transformaciones sufridas por las sociedades guaraní, cuanto da perspectiva hermenéutica que no corresponde al modo guaraní de decir algo acerca de sí mismo.

también llamadas de «cambas»<sup>4</sup> pues representaban una amenaza contra su concepto de civilización; viajeros, investigadores y científicos modernos, luchaban por garantizar la preservación de registros históricos, arqueológicos y culturales antes que éstos registros sean destruidos sobre amenaza de ser un precedente indigno<sup>5</sup>. Los criollos consiguieron realizar su objetivo gracias al apoyo oficial de las instituciones militares nacionales que dejó, con la justificativa «civilizadora» y «pacificadora» nacional, un saldo negativo para las comunidades indígenas, las que sufrieron crueles genocidios y fueron obligadas a renunciar de forma definitiva de sus territorios invadidos<sup>6</sup>; ya aquel segundo grupo de personas con una visión filantrópica y académica, dejaron un legado cultural importante - este legado fue providencialmente preservado porque grande parte de los escritos fueron editados y relativamente bien recibidos por algunos académicos conscientes vinculados a centros universitarios lejos de la intolerancia criolla; y también fueron preservados por las barreras lingüísticas pues importantes registros no fueron escritos en español, lengua de los criollos. Este es el caso de Erlan Nordenskiöld, Curt Unkel Nimuendajú, León Cadogan (en relación al portugués brasileño), y, entre otros, puede también citarse a Alfred Métraux y Pierre Clastres - que revolucionó la percepción acerca de los Guaraní justo en medio de la arrogancia cultural y del deseo de poder de los grupos de poder criollo.

En este contexto surgía una nueva generación de hermeneutas, entre ellos se destacan Nordenskiöld, Nimuendajú, Cadogan y Métraux. Ellos consiguieron cambiar los paradigmas creados por los criollos en relación al universo guaraní, en especial, aquel que se refiere al reconocimiento del valor humano de las culturas indígenas, con un tratamiento académico digno de cualquier otra cultura o civilización considerada importante en la historia de la humanidad. También, intentaron registrar la experiencia guaraní usando una aproximación

---

<sup>4</sup> Camba o *Kamba* se refiere históricamente al mestizo; pero también fue usado por los patrones de haciendas para referirse a los Guaraní-Chiriguano. Hoy en día ésta palabra es comúnmente empleada para referirse a personas que nacieron en el oriente boliviano; pero, para quienes nacieron en el oriente boliviano, ésta palabra es usada con especial énfasis por los grupos dominantes criollos para expresar una supuesta superioridad racial y cultural en relación a las identidades indígenas tropicales bolivianas. Curiosamente, delante de los movimientos autonómicos bolivianos, el término “camba” fue manipulado por las elites dominantes bolivianas para afirmar su apropiación sobre el territorio de los indígenas, apenas faltaba que ellos afirmen que eran los antiguos indígenas del disputado oriente boliviano.

<sup>5</sup> En ocasión de la masacre de Kurujuky, el coronel boliviano Frías, en su informe al Ministro de Guerra, expresa la triste mentalidad contra los más básicos sentimientos de humanidad que los criollos habían adquirido: que era de “urgente necesidad terminar con estaraza [de Guaraní-Chiriguano] infame y feroz” (Pifarré 1989: 386).

<sup>6</sup> En realidad, se estaba practicando una eliminación total de los Guaraní-Chiriguano, aplicando métodos parecidos con el exilio obligatorio, tal como lo confirma Albó al resumir la experiencia de los Guaraní-Chiriguano que fueron repartidos como trofeos de guerra entre “personas honorables, de catolicismo reconocido” (Albo 1990:21; Sanabria 1972).

etnográfica y un método próximo a la implementación de una antropología aplicada. Los resultados de estos esfuerzos constituyen una tradición académica especialmente preocupada por el respeto a la tradición guaraní, lo que les llevó a intentar reconstruir, a pesar de las informaciones fragmentarias, los caminos donde fue posible la experiencia de los Guaraní y, si fuese necesario, caminar junto con los Guaraní por sus caminos para entender su experiencia sea ésta de orden religiosa, cultural, o filosófica. Gracias a este último esfuerzo, fue posible tener nuevos estudios que colocaron en público una aproximación más consistente al fenómeno cultural guaraní que por largos siglos había sido mal interpretado en la historiografía sudamericana. De esta forma se inicia una nueva era hermenéutica, de aparente reducción fenomenológica, que fue un importante precedente que todavía marca el modo de aproximación al universo guaraní; pero aún es insuficiente delante el genocidio continuo de sociedades guaraní que fueron diezmadas y/o anexionadas en los segmentos más pobres de los centros urbanos regionales y metropolitanos. En las obras de estos nuevos hermeneutas del mundo guaraní, pueden ser reconocidos criterios epistemológicos y hermenéuticos que revelan con claridad su intencionalidad delante de la experiencia guaraní que tiene elementos de respeto así como un apoyo incondicional a la resistencia histórica guaraní <sup>7</sup>.

Desde una perspectiva hermenéutica, los trabajos realizados por éstos últimos autores pueden resumirse en tres formas hermenéuticas de acercarse y entender la experiencia de los Guaraní. Una primera forma, representada por la figura de Erland Nordenskiöld, todavía respira el espíritu del mundo de los arqueólogos y etnólogos exploradores de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, pero con una sensibilidad capaz de entender el alma amiga <sup>8</sup>, sin embargo persiste un deseo de archivar información y catalogar objetos culturales en función de museos y bibliotecas en Europa, por ello aun actúa en los moldes de los recolectores de objetos y «pensamientos salvajes» como Levi-Strauss afirmaría posteriormente. Es un alma amiga pero que se lleva esa memoria lejos de los Guaraní.

---

<sup>7</sup> Nimuendajú es un ejemplo de un nuevo hermeneuta, porque él había reconocido el trato de la más cruel esclavitud y desprecio humano para con los Guaraní porque eran tratados como “bichos” (Nimuendajú 1993:133) pero también se reconocía como una persona cargaba una experiencia intransferible: « Tenho sempre vivido como um índio entre índios; aprendi assim o Guaraní, com imperfeições, mas talvez melhor que muitos que escreveram mais sobre a língua do que eu » (Nimuendajú 1987:4)

<sup>8</sup> Erland Nordenskiöld fue definido por autores antropólogos suecos como «Investigador y amigo del indígena», título que también lleva el libro editado para conmemorar la obra del mayor etnógrafo sueco (Cf. Alvarsson Jan-Ake et alli, Nordenskiöld Investigador y amigo del indígena. Editorial Abya-Yala. Quito 1997. 264 p).

Una segunda forma, representada por personas que conviven en las proximidades de la tradición guaraní; pero que acabaron siendo atraídos por las comunidades guaraníes como miembros dignos del pueblo guaraní. En realidad, esta atracción no es el resultado de su deseo de entender a los Guaraní, sino es el resultado del llamado y del reconocimiento de que los Guaraní hacían acerca de sus cualidades personales y del sentimiento de afinidad con la causa de su tradición. Sus trabajos investigativos más parecen declaraciones explícitas de compromiso con la tradición guaraní que vivía un estado grave de genocidio. En este grupo se encuentran León Cadogan y Unkel Nimuendajú.

Finalmente, una tercera forma hermenéutica que intenta comprender a los Guaraní a partir de la documentación etnográfica heredada e iluminada por métodos usados en la antropología cultural y la etnología. Este intento hermenéutico pretende apenas una aproximación cuidadosa a la experiencia guaraní, insistiendo siempre en la capacidad guaraní de ofrecer registros originales, por ello se puede decir que trabaja a partir de las dos primeras formas de aproximarse al universo guaraní. Entre los autores que pueden entrar en este tercer grupo están Pierre y Hélène Clastres, quienes con mucha audacia retiraron a los Guaraní del confinamiento académico etnográfico para encaminarlos al plano filosófico y político, sin embargo que este esfuerzo interpretativo acababa cometiendo errores de apreciación, tal como afirma Eduardo B. Viveiros de Castro (Nimuendajú 1993: xxxii - xxxiii), como por ejemplo atribuir al profetismo guaraní apenas para una causa demográfica lo que estaría siendo el embrión de los estados, o, por otro lado, afirmar el discurso profético guaraní como «negador social» donde la función de la venganza y el canibalismo acaban siendo lo propio de las sociedades Guaraní. Los que pertenecen a esta tercera forma hermenéutica, tienen ciertamente documentos antiguos, levantamiento de registros relativamente nuevos y un aparato técnico teórico antropológico y etnográfico más desarrollado. Pero al mismo tiempo que estos estudios daban una explicación de los registros, también era evidente, como indica Melià (1991:106), presentaban una situación desventajosa pues no se llegaba a pensar lo que los etnólogos pensaban ni sentían cuando trataban la cuestión guaraní. En este sentido, cuando estos estudios tratan de los sueños guaraní, para Melià permanece una preocupación en relación con la percepción de los etnólogos, pues «no llegamos a saber si (los etnólogos) saben soñar», para tener una referencia comprensiva del universo guaraní, pues a momentos pueden causar la impresión de ser simplemente académicos con su objeto de estudio, reducido a fragmentos gravados o participaciones en eventos registrados en sus posantes instrumentos tecnológicos, en fin, al uso de una razón instrumental sobre el significado de la experiencia

guaraní. Puede observarse un deseo de tener un objeto fijo de estudio siempre suficientemente «muerto» y no tan «vivo» para poder aprehenderlo. En este sentido, es simbólica la siguiente afirmación de P. Clastres: «Então me vem à memória o que já me havia dito Alfred Métraux: ‘Para poder estudar uma sociedade primitiva é preciso que ela já esteja um pouco apodrecida’...Ora, eu tinha diante de mim...uma sociedade ainda verde...» (Clastres 1995:61-62).

Los estudios de historia combinados a estudios etnológicos llevaron a una lectura etnográfica de la historia y al rescate de importantes perspectivas de la cultura guaraní que eran, a principios del siglo XX, prácticamente desconocidas o cuyo significado levantaba la sospecha de que había una historia con toda acerca de los Guaraní que no correspondía con el sentido dado por los propios guaraní. Los pioneros de esta nueva forma de entender a los Guaraní fueron principalmente Cadogan y Nimuendajú. La formación académica y su modo de actuar entre los Guaraní, hizo que estos dos autores incluyan en su actividad una relación multidisciplinar que supere las definiciones atribuidas a historiadores o etnólogos o antropólogos. Y la principal característica de estos pioneros fue su compromiso con la tradición guaraní que les había acogido gratuitamente y que les revelaría las más importantes páginas del modo de ser guaraní. La historia personal de ambos está profundamente cautivada por la tradición guaraní, por tanto su vínculo existencial hace que su modo de ver y entender la historia de la tradición guaraní haya sido modificado por su modo de vivir y sentir a los Guaraní, a pesar de ellos no poder serlo. La experiencia vivida colocada como reflexión es la principal característica de ambos autores, por eso la principal actitud no era de un investigador que recogía datos en campo, sino de un ser humano que intentaba entender por qué se había hecho cómplice de una tradición que le había convidado a experimentar la vida de forma diferente y en circunstancias extremadamente desesperanzadoras.

La historia narrada por estos dos autores llevó al reconocimiento de elementos fundamentales de las etnias guaraní, entre esos elementos dos aspectos fueron de radical importancia para ese reconocimiento: la fundamental orientación humana en la palabra guaraní (*ayvu rapyta*); y el reconocido modo de ser guaraní (*teko*). Estos dos aspectos de la tradición guaraní transformaron la forma de leer la historia guaraní para entenderla como una etnohistoria peculiar. De esta forma, la aproximación etno-histórica no se preocupaba apenas de narrar los eventos históricos sino también de obtener una mayor explicación a partir de las líneas maestras de la cultura guaraní. Por eso, la historia también podía ser leída con base en temas

propios de la cultura y religión guaraní, y no apenas como una forma de confirmar teorías académicas a propósito de los Guaraní.

Otra preocupación de Nimuendajú y de Cadogan tiene que ver con el modo de entender el lado guaraní de la historia, una tradición que no tenía escrita propia, pero que evidentemente exigía su reconstrucción histórica – tantas veces mal interpretada por los no-guaraní – en los moldes guaraní. La historia guaraní, contada desde una tradición oral, era la única manera de sobrevivir en Abya-Yala<sup>9</sup> (tierra en plena madurez) delante del mayor genocidio continuamente practicado contra las sociedades guaraní. El descubrimiento de ésta tradición oral guaraní tuvo una relevancia fundamental porque permitió que la historia sea descubierta a la luz de las narrativas fundamentales guaraní, llamadas por estudiosos no guaraní como mitos y oraciones sagradas. Pero esta forma de narrar la propia historia comunicaba la exclusiva experiencia guaraní que extraños no podrían tenerla, de forma que era guardada en secreto para los guaraní nacidos en esa tradición. Nimuendajú y Cadogan tuvieron el privilegio de ser invitados a cuidar de esta tradición porque demostraron con su vida su afiliación gratuita, por eso que ellos la cuidaron y la colocaron en el círculo académico cuando percibieron que el peligro de desaparecer era eminente. Ellos trabajaron en estas narrativas fundamentales y les dieron el verdadero toque y sutileza guaraní de entender el mundo, y cuidarlo de interpretaciones no guaraní. De ahí que en los trabajos que fueron publicados, lo que era citado como simple superstición, era recuperado como un modo religioso de ser; lo que era o un modo de ser rebelde y salvaje era reconocido como una forma de resistir a los abusos de una pseudo civilización cristiana. A final, la historia guaraní que siempre fue escrita desde el universo europeo, se benefició de una nueva forma de decirse, llena de dignidad, autoridad y compromiso con la tradición de los Guaraní.

Para desarrollar esta tesis es importante recurrir a un tipo de descripción etno-histórica que considere la experiencia guaraní-chiriguana como punto de partida para una comprensión responsable. Por eso algunos elementos citados en la parte etno-histórica de este trabajo intentan rescatar la matriz cultural guaraní presente en el *teko / ñande reko* y en el *ñe / ayvu rapyta*. En este sentido la parte etno-histórica de este trabajo será presentada en tres partes que relatan la experiencia guaraní de los cuatro últimos siglos. A lo largo de ellos se intentará

---

<sup>9</sup> Nombre de origen Cuna para referirse al continente conocido por la mayor parte de los europeos como América Latina.

identificar el modo de ser presente explicitado por sus principales líderes y cómo el alma guaraní intenta abrir un espacio histórico, donde se afirma el poder de la identidad, en medio de los intentos de dominación cultural criolla.

Una primera parte, que va hasta los finales del siglo XVI, tiene especial importancia porque habla de los orígenes y de la constitución como nación, donde se reafirma históricamente la experiencia, citada por algunos autores, de mestizaje, no como una especulación sino como razón de identidad. Y tal identidad parecería estar presente, según algunas interpretaciones, en la manera cómo occidente denominó los guaraní, de «chiriguano», mestizo de guaraní con chané. Otro destaque muestra, ya en aquellos tiempos primeros, los movimientos y expectativas mesiánicas anunciando aquella dimensión religiosa explicitada como una presencia de lo prodigioso, como un deseo de aplacar las tensiones vividas al interior de las sociedades guaraní-chiriguanas y, como una forma de profundizar en la identidad delante de la invasión de otras sociedades.

La segunda parte, que trata la historia guaraní -chiriguana desde el principio del siglo XVII hasta el final del siglo XIX, muestra la cruda realidad de las tensiones vividas por los guaraní -chiriguano en tiempos de guerra y de rara paz. Las tensiones vividas por esta nación eran objeto de una reflexión en general guiada por los hombres -tupa – conocidos en la historiografía como hombres -dioses – que inspiraban un retorno a una tradición donde la tierra-sin-mal sería mejor representada. Esta parte describe, históricamente, las tensiones de vida – muertes suficientemente presentes en la existencia guaraní.

La tercera parte se refiere al siglo XX y trata de un tiempo marcado por la opresión, pero que no significó la rendición de esta nación; en ella se pretende contextualizar los momentos más importantes de la etnografía guaraní -chiriguana registrados oralmente en sus narrativas fundamentales. Esta parte describe un prolongado período de oscuridad para la sociedad guaraní que parece ser una metáfora de los tiempos de destrucción del universo narrada en los mitos como un estado de oscuridad y donde falta el juicio. Por este mismo relato se puede constatar que en tiempos de oscuridad, de falta de una orientación, nunca puede perderse la esperanza. Así como en los mitos, un frágil rescoldo de carbón, cuidada por el sapo *cururú*, es suficiente para mantener el fuego universal y así evitar el fin del mundo y abrir la posibilidad de recriarlo; de la misma manera, el surgimiento de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), parece cuidar aquellas pequeñas centellas dispersas en las comunidades, aparentemente inexpresivas, pero capaces de alimentar una única llama que renueve la esperanza de un teko

guaraní hecho nación. Así pues, el resurgimiento de las comunidades guaraní organizadas, justamente cuando ninguna esperanza había sido depositada después de la masacre de Kuruyuki en 1892, parece contrariar la ambición de grupos de criollos blancos que alegan ser la única razón civilizadora. Sin embargo, esta parte no pretende justificar el surgimiento de una nueva sociedad basada en un nacionalismo ortodoxo guaraní, pues los Guaraní Chiriguano mostraron siempre una grande capacidad de abertura y diálogo con otras naciones, en cuanto ellas no signifiquen una amenaza al *teko guaraní*, en especial con su sistema recíproco de relaciones sociales, económicas, culturales y religiosos. Ellos también demostraron que no existen sociedades «puras», pues todas las sociedades se encuentran y son convidadas a dialogar, pero para este diálogo se requiere de un *logos*, lo que para los guaraní está íntimamente ligado con una identidad ontológica<sup>10</sup> fundamental, dada por el *teko* y el ñeë / *ayvu rapyta*.

### III.- Las narrativas y su plano de comprensión

Esta tesis exige, por usar las narraciones guaraní-chiriguanas, una introducción a los relatos que forman parte de su constitución narrativa guaraní, y consiguientemente, un conocimiento de los registros, o por lo menos una presentación organizada de los mismos. Para ello, los registros se limitan al universo de la Cordillera guaraní occidental. Sin embargo, se sabe que el marco más adecuado para su comprensión sigue siendo el amplio horizonte guaraní presente en varias sociedades guaraní, pues todas ellas tienen relatos muy similares a pesar de los aspectos específicos de cada sociedad en el campo cultural, regional y, también, lingüístico.

Desde el punto de vista metodológico, estas narrativas fueron escogidas, en la medida de lo posible, usando tres criterios: su relevancia dentro de la comunidad cultural guaraní-chiriguana; la calidad de las fuentes de información y; el tratamiento dado a los textos. El primer criterio coloca en la misma tradición el peso que avala una narrativa como significativa sea por su difusión, sea por la fuerza narrativa generadora de sentido identificada por los miembros de las comunidades guaraní. La tradición guaraní también revela el contexto cultural de las narrativas. El segundo criterio, certifica la confiabilidad de las fuentes, lo que a

---

<sup>10</sup>Entiéndase la ontología desde el pensamiento heideggeriano como algo fundamental que se dice del ser (sein) que está siendo determinado por su existencia (existenz), definiendo su identidad en los modos del ser-ahí (dasein).

su vez implica: a) que esta fuente sea de primera mano b) que la colecta de las narrativas haya sido en un ámbito de confianza y compromiso con esa tradición, es decir, que el investigador haya sido convidado a participar de la comunidad y se haya comprometido con algún aspecto de ella d) que el modo de colecta haya sido hecha «de puño y letra» por la misma persona que recogió las narraciones porque escuchó o le fue dictada la narración, al vivo, en el local de los acontecimientos, evitando la incitación a declaraciones, por eso es importante la fidelidad al modo original como fue colocada la información para un registro, respetando las formas lingüísticas usadas y, e) que el transcriptor haya recogido estos relatos en el mismo territorio guaraní-chiriguano. El tercer criterio dice acerca del tratamiento de los textos, por lo que los relatos deberían ser al menos una muestra significativa desde la perspectiva temporal y desde la dimensión geográfica, de manera que revelen la grande difusión de los mismos. Por eso es importante obtener el mayor número de versiones para detectar los puntos en común y las distorsiones de cada versión de forma que sea posible conocer la tradición temática de cada narrativa. Finalmente, identificar los momentos narrativos en forma de capítulos y versículos que faciliten su citación.

La forma de presentar los relatos se estructura en dos momentos. El primero, que describe e interpreta los grandes momentos narrativos y, el segundo, que retoma las ideas más importantes y las sintetiza en torno a las líneas de fondo encontradas. Esta actividad acaba siendo descriptiva e interpretativa. Descriptiva porque evita el pronunciamiento de juicios, sin embargo es una actividad interpretativa porque la descripción acaba siendo colocada dentro de un plano organizador que, ciertamente, no deja de interferir en la selección y en la comprensión de los grandes temas. Para no dejar la selección de los temas a una visión subjetiva del presentador, se optó por consultar los momentos narrativos más importantes con la ayuda de los mismos informantes y estudiosos de la cultura, en especial con las diversas síntesis de Bartomeu Melià en quien se puede observar la influencia de estudios importantes de Nimuendajú y Cadogan.

Finalmente, estos relatos adquieren su verdadero plano de comprensión en la perspectiva teológica. Para Paulo Suss<sup>11</sup>, la teología como las narrativas, en especial los mitos, tienen funciones sociales y lingüísticas semejantes. Por eso la teología y las narrativas guaraní, son

---

<sup>11</sup> Suss Paulo, “ *Encontro e Desencontro na busca da “terra sem mal”*” Artículo publicado por la Red Ecuémica Latino-Americana de Missinología en el sitio de la internet vigente en 01/01/2006 <[www.missionologia.org.br/artigos/7\\_encontroedes.php](http://www.missionologia.org.br/artigos/7_encontroedes.php)> .

instancias que explican y legitiman la vida concreta de cada sociedad y son capaces de releer la propia historia actualizando el sentido más entrañable de la vida. Las narrativas, en especial, consiguen llevar a serio el sueño de las personas que viven en una comunidad tradicional. En el caso guaraní, las narrativas revelan la existencia de una teología que legitima un modo de ser auténtico guaraní (*teko katu*) y coloca, aunque a momentos de forma fragmentaria, una función actualizadora de todos los profundos sueños guaraní, de forma que ellas consiguen orientar y definir su propia historia. Así pues las narrativas son una parte importante del universo religioso guaraní, todavía poco conocido o conocido fragmentariamente que trazan un horizonte de sentido en la vida de quienes relatan estas historias.

En este sentido, el verdadero plano de la narrativa guaraní es que asume fielmente un género literario – narrativo testimonial. Es decir que quien relata esa narrativa lo hace desde un posicionamiento tradicionalmente correcto del testimonio. Quienes testimoniaron los relatos presentes en este trabajo revelaron un grande esfuerzo para relatar la tradición guaraní no tanto preocupada en las argumentaciones lógicas que ellas puedan representar en un papel de primer plano, como preocupada en las secuencias de los episodios, con las experiencias que se evocan, las descripciones y las conclusiones que se derivan de ellas. Con ello su principal papel acaba siendo en traer el pasado para actualizarlo en el presente y proyectarlo hacia el futuro de esta tradición. En esta perspectiva, se puede observar que los «informantes» son realmente pensadores filósofos y teólogos que relatan una tradición no como simples repetidores fríos y mecánicos de algo que no les pertenece sino como comunicadores de sus propias experiencias – por eso Melià tiene el cuidado de mencionarlos en lugar de destacar de sus trabajos. El plano real de las narrativas guaraní hace que los que escuchan puedan eficazmente ser convocados a participar de los hechos narrados y de las experiencias evocadas. Este último aspecto siempre explica el principal motivo por el que Nimuendajú y Cadogan fueron encontrados por esta tradición y se comprometieron con ella.

#### **IV.- La comunidad guaraní como lugar teológico**

La comunidad guaraní (*tëta / tenta*) permite la creación de un espacio humano de reflexión y de cuidado de la memoria tradicional. En realidad, la comunidad adquiere importancia cuando desenvuelve el verdadero sentido de la persona guaraní –chiriguana, que consiste en ofrecer todas las condiciones para que el ser humano pueda ser algo. Y la mejor definición de persona humana radica en su capacidad ontológica de ser libre, lo que los guaraní denominaron

clásicamente como *ijambae* o sin dueño. En este sentido la comunidad sirve para que cada individuo sea él y nadie más. La comunidad es para proteger la integridad personal específica e irrepetible de la persona humana y no para masificarla en un modelo genérico social. La comunidad hace prevalecer el particular proyecto humano, conocido también como *teko*. Albo confirma esta específica orientación de la comunidad a través de las asambleas (*jemboaty/ ñemboatĩ guasu*) donde prevalecen las personas antes que el interés de la comunidad pueda dañar la integridad personal (Albo 1990:241). Sin embargo, la comunidad crea el espacio para que un individuo sea una persona. Por eso la comunidad permite la creación de la autonomía de las personas encima de imposiciones del grupo. Lo que la comunidad permite es el encuentro entre personas y, fundamentalmente, la posibilidad de estas personas poder compartir y dialogar sus experiencias humanas. Entre los guaraní no funcionan los regímenes totalitaristas, ni los regímenes individualistas, ellos creen en la constitución de la persona humana como centro de la organización comunal – éste modo de ser inspiró dentro de otras dimensiones la famosa tesis de Pierre Clastres (1974) acerca de las sociedades contra el estado.

Estas posibilidades que la comunidad abre, producen espacios, generalmente de orden narrativo, donde se consigue identificar la importancia y la densidad de la experiencia humana vivida y así, también, determinar el proyecto guaraní de humanidad en el mundo. Varios elementos de la religión guaraní, que fueron narrados en forma de mitos, acostumbran revelar la belleza y la profundidad de la experiencia humana cuando relatan situaciones similares a las vivenciadas por las personas en el interior de las comunidades guaraní. Algunos episodios narrados dejan traslucir la vibración del modo de ser guaraní particular cuando enfrenta situaciones consideradas, desde su cultura, como vivencias extremas de personas. En general, las comunidades guaraní reconocen en sus narrativas los elementos de sus experiencias vivenciadas personalmente que les permiten actualizar la comprensión de otras situaciones vividas, ofreciéndoles instrumentos culturales para su reflexión en forma de memoria narrada desde la tradición oral de los antepasados, bien representados por los ancianos y líderes guaraní. Por eso la comunidad es la única institución que permite, con la autoridad delegada por las personas participantes miembros, identificar las líneas temáticas más importantes de la teología guaraní revelada en las narrativas personales. Ella siempre es la que oficializa y recupera la tradición colocándola en un tiempo especial de celebración, el tiempo de fiesta (*arete*) el tiempo de rememoración y vínculo con su fundamento (*apyta* – para los Mbyá - guaraní).

Así pues, la comunidad no cabe apenas en una idea sociológica y/ o antropológica, ella realmente representa un espacio de construcción existencial donde las personas reflexionan el sentido de su existencia con el apoyo de las normas culturales – como es el caso de la reciprocidad practicada al interior de las comunidades guaraní – que no son dogmas sino apenas orientaciones generales relativas a preservar la palabra de cada persona. Sin embargo la comunidad también otorga y/o retira la importancia social, cultural y teológica a todos sus miembros, sean éstos los más representativos – como los *Mburuvicha* (autoridad de la comunidad), los *Ipaje* (padre, chamán o médico o el que tiene los «dones sobrenaturales»), los *Mbaekuaa* («El que sabe cosas», brujo, hechicero o «el maestro, el que sabe» ), los *Ijambae* («sin dueño», hombres libres), los *kereimbas* (valientes, guerreros) – sean éstos sus miembros más comunes, que no tienen esas mismas responsabilidades socioculturales pero que, sin embargo, se identifican con el proyecto de persona humana guaraní (*mbya*<sup>12</sup>) propuesto en el modo de ser guaraní (*teko*). Por tanto la comunidad permite la integración de personas en sus proyectos humanos, lo que es contrario a la idea que la comunidad manda encima de individuos sin identidad personal.

En este sentido pues, se puede afirmar que la comunidad guaraní instituye un modo de ser (*teko*) a partir de la educación ofrecida a sus miembros. Esta formación se inaugura desde que un niño(a) recibe la invocación de su palabra / nombre y continúa hasta alcanzar su madurez con el uso adecuado de su palabra en forma de cantos, oraciones y reflexiones. Por tanto, el vínculo con el lenguaje humano hace que la formación preste mucha atención a la capacidad de tratar con la palabra (*ñe'e*) para ser persona (*mbya*). Por eso que sus esfuerzos educacionales se concentren en su capacitación reflexiva (a *ñembopyaarakuaa*), que fomenta su calificación para el discernimiento, tantas veces presente en la cultura diplomática guaraní.<sup>13</sup> Y esta formación permite que un guaraní pueda decidir (*añemomete*) como entender su *teko*. El hecho de que la comunidad guaraní vive observando el horizonte de su tradición íntima con la palabra, hace que ella desenvuelva una teología narrada y fomentada por una extensa tradición oral. Por ello, actualmente en cada comunidad de los Guaraní -Chiriguano existen cuantiosas versiones narradas que configuran un horizonte teológico narrativo común. Esa difusión, restringida a los miembros de la comunidad, se origina en el testimonio cultural de

<sup>12</sup> La forma específica de identificación étnica de los Chiriguano -Guaraní usa la palabra *Mbya*, que etimológicamente quiere decir gente varón, pero que puede entenderse como la auto denominación de “gente” guaraní frente a otras naciones.

<sup>13</sup> Véase la importancia cultural del “juego diplomático”, rasgo exclusivamente chiriguano (Albo 1990:293).

quienes pertenecen a su tradición. En este sentido, la comunidad promueve el surgimiento de una teología reflexionada bastante difundida entre las comunidades y que puede llamarse de teología narrativa guaraní. Esta tradición narrativa fue configurando, desde que se conoce la misma, un horizonte teológico común difundido en varios grupos étnicos por lo que se puede identificar su pertenencia a un mismo horizonte teológico.

El horizonte teológico guaraní permite una mejor comprensión de lo que fue vivido, facilitando su posible narración por diversas sociedades étnicas guaraní y, también, permite su posible experimentación a partir de los elementos culturales narrados por la tradición a través de los testimonios dados por los miembros de la comunidad. Por eso las experiencias pueden ser diversas, sin embargo la tradición puede articularlas en un único plano teológico que permita interpretar mejor el sentido de la experiencia humana. Esta situación permite que un guaraní experimente el sentido que su tradición le permite entender, y que sus relatos puedan traducir el testimonio de su modo de ser (*teko*) para mejor entender su propia historia y para mejor poder transformar su experiencia histórica. Efectivamente, los Guaraní tejen una teología manteniendo una relación estrecha entre la vida de los testigos y sus palabras narradas. De esta forma la narrativa fue en el pasado y es, actualmente, un testimonio – y no apenas registro etnográfico – pues todavía estremece e inspira a varias generaciones. A través de las narrativas puede observarse que los Guaraní experimentaron de diversas formas, desde sus diversas diferenciaciones étnicas, una misma forma de comprender el origen y destino de sus vidas. Este plano narrativo es lo que configura el lugar teológico de la comunidad guaraní.

Ahora, si el testimonio en la narrativa guaraní es importante, éste sólo puede ser fruto de un proceso personal auténtico donde las palabras y los actos caminan en un mismo ritmo y unidad temática. Así, el testimonio ofrecido en las narrativas da cuenta de los siguientes relatos temáticos y narrativos:

- a) el estado de abandono en el que la humanidad se encuentra en el mundo, caracterizada en las narrativas de los mellizos con el relato de la ausencia del Padre y la trágica muerte de la madre;
- b) la experiencia humana del saber (*arakuaa*) como una insaciable búsqueda de la verdad (*añete*), que es la realidad constituyente del modo de ser (*teko*), que se revela y se oculta en el universo pero que sorprendentemente fluye como las palabras que hacen para sí al ser humano – *mbya iñëe / ava iñëe* son formas culturales de referirse al ser

humano como beneficiario de una conciencia dada en la palabra. Esta situación fue relatada en dos perspectivas, una primera, resaltando las consecuencias negativas de esta afirmación y presente en las narrativas míticas guaraní, en especial las expuestas magistralmente por Nimuendajú, con los mitos de la destrucción y creación del universo y; una segunda, expuesta de forma positiva, no menos magistral, por Cadogan en el texto sagrado *Ayvu Rapyta* y que resalta el fundamento por el cual el ser humano es humano, su Palabra;

- c) el reencuentro con la sabiduría coloca al ser humano en un camino inspirado, es decir, caminar (*aguata*) con inteligencia (*arakuaakatu*), dejándose comprender con la palabra guaraní (*ayvu rapyta*), que parece devolver a la humanidad su verdadera identidad que le fundamenta (*opyta*), que es, su filiación divina (*tüpa / tumpa / tunpa*); o sea, que el ser humano sea perfecto (*aguyje*) pues su concepción viene de lo perfecto (*katu / ngatu*) y hace de él hombre libre, pleno y sagrado (*teko katu* = vida plena / modo de ser verdadero). Este estado de reencuentro es evocado a través de todos los elementos culturales que permitan a las sociedades guaraní celebrar un tiempo perfecto (*arete* = tiempo perfecto, más conocido como «fiesta»), en un lugar perfecto o tierra-sin-mal (*yvy imarãa*);
- d) este conjunto de conocimientos, que al parecer configuran el modo de ser (*teko*) guaraní, despierta la conciencia de la fragilidad de la existencia humana, pues ella se revela en un permanente estado de crisis, donde todo es potencialmente fuente de creación o de definitiva destrucción, de bondad o maldad, de superación o estagnación, de vida o de muerte;
- e) paradójicamente, el descubrimiento del *teko* – que acaba realizándose en un caminar espiritual hacia el Grande Padre Verdadero, Ñanderuvusu – coloca al guaraní en una situación de crisis permanente porque la sabiduría guaraní parece orientarse en el principio de que nada es definitivo sino que todo se transforma, inclusive el sentido de la existencia humana. Por eso vivir significa estar siempre alerta a la revelación de la Palabra guaraní.

La narrativa guaraní guarda un testimonio vivo que mantiene a las nuevas generaciones de guaraní, emplazadas, gracias a la tradición oral, con las palabras (*iñëe*) y el modo de ser (*teko*) de los antepasados. La comunión con el *teko* inspirada por la palabra guaraní, modela el

caminar guaraní como una forma dinámica, que recuerda los ciclos lunares y solares del universo. Así, la experiencia humana a momentos parece estar, de forma cíclica, próxima o lejana del *teko guaraní*; en este sentido la comunión con la sabiduría parece expresar esa cualidad cíclica de la naturaleza humana, que no deja que ningún saber sea permanente sino que siempre sea una propuesta dinámica que, en un tiempo, puede generar un saber válido pero que, en otro tiempo, pierda esa validez puesto que la experiencia humana no apenas está orientada por el saber heredado de la tradición, sino que también es generadora de un saber acuñado partir de la comprensión que la misma tradición ofrece. Si todo fluye cíclicamente el modo de ser guaraní sufre los impactos de esa dinámica universal, y como una forma de mejor entenderla se refugia en la reflexión de estos ciclos, pues así podría entender, primero, los procesos que está viviendo y, segundo, podría generar una manera de reorientar o reinterpretar el proyecto humano guaraní. La reflexión acerca del tiempo es una forma de pensar en la dinámica del desenvolvimiento humano pues ahí mismo se coloca el plano ético del ser humano. De esta forma, la realidad humana ética no está acabada, sino es una busca constante que potencialmente pueda ser provocadora de buenas acciones o potencialmente cause malos comportamientos, por ello potencialmente reveladora o potencialmente ocultadora etc. Por eso la capacidad de descubrir el *teko* lleva a una dinámica donde todo se llena de incertidumbres – la misma evidencia de vivir dentro del modo de ser verdadero y trascendental (*teko katu*) puede tornarse, sin sentirlo, en una forma destructiva del mismo ser humano. Ahí que entra la capacidad permanente de reflexionar y discernir el sentido de la vida que tanto caracterizó a los miembros de esta nación. Por eso es evidente que el guaraní vive esencialmente una tensión que consiste en vivir en un estado permanente de vigilia o de alerta existencial.

Una aproximación fenomenológica a las narraciones guaraní, contadas en la Cordillera Chiriguana, resaltan episodios sin los cuales el sentido de las narrativas pierde importancia. Estos episodios parecen ser inevitables desde la tradición oral guaraní, pues ellos concentran una fuente generadora de significados que estructuran, de alguna forma, la teología narrativa guaraní. Entre los episodios más difundidos se pueden destacar los siguientes: Un primer episodio, narra la insostenible situación universal provocada por una crisis generalizada donde los desajustes sociales y culturales adquieren dimensiones cósmicas, o sea, desequilibrios sociales tienen repercusión en los desequilibrios ambientales. En este sentido, la negación de los principios culturales que orientan el modo de ser humano es la causa original de la crisis universal. Por ejemplo, cuando las relaciones de reciprocidad, ampliamente difundidas entre

los Guaraní, dejan de ser respetadas, el *teko* pierde su valor y una consecuencia evidente es la concentración irracional de los bienes comunes en manos de pocas personas, lo que causará serios problemas ecológicos; así también, cuando el modo de ser perfecto (*teko katu*), práctica ética inspirada en personajes importantes de la historia como los hombres *-tumpa*, no es guardada se corre el riesgo de llevar una vida inauténtica; un segundo episodio, está marcado por la experiencia inusitada e inesperada del encuentro con el *tumpa*, un ser prodigioso que se revela con señales admirables que anuncian la superación de la crisis. Este llamado es generalmente acompañado por hechos prodigiosos que hacen estremecer al guaraní causando miedo y admiración, provocando una tensión existencial que da inicio a un caminar cultural que debate la paradoja de la existencia humana como un sutil camino de libertad entre el bien y el mal, la verdad y la mentira, la vida y la muerte...; un tercer episodio, básicamente trata de describir los más entrañables sueños guaraní, donde el encuentro con el Padre es el principal evento que concentra el significado de la verdad hecha sabiduría, del amor hecho relación filial, de la paz celebrada en forma de fiesta. Esos tres episodios son relatados desde una perspectiva testimonial, por lo que es común observar, en el contexto sociocultural guaraní, cómo los relatos emocionan a sus oyentes y provocan largos comentarios que abren las perspectivas para la vida de la comunidad guaraní.

Una lectura atenta de las narrativas guaraní *-chiriguano*s exige una comprensión cultural amplia de entorno cultural guaraní, por eso los himnos sagrados Mbyá *-guaraní* son en la actualidad un horizonte común donde las narrativas encuentran su fundamento y su identidad como una forma de retomar su verdadero plano. Así pues, actualmente, no puede realizarse cualquier otro estudio de cualquier sociedad guaraní que en algún momento no haya encontrado en los himnos sagrados guaraní Mbyá *-Guaraní* (Cadogan 1992) las grandes líneas maestras del sentido de las narrativas. Por lo que resulta que el verdadero lugar teológico guaraní más allá de ser aquella comunidad local étnica, es la grande comunidad guaraní a la cual todas las sociedades guaraníes pertenecen. Esta referencia a una grande comunidad más allá de tener una fuerza cultural estructurante, es un tema de radical importancia para la sobrevivencia de varias sociedades guaraníes que todavía están sufriendo un genocidio cultural y económico. Por tanto la comunidad como lugar teológico representa también el lugar donde los Guaraní recuperan su identidad existencial como personas y recuperan su identidad sociocultural como nación.

## V.- Criterios hermenéuticos

Los criterios hermenéuticos con los que este trabajo se desarrolla son descritos en el primer capítulo. En esta parte, se pretende identificar algunos elementos fundamentales para una adecuada aproximación hermenéutica, con lo que no se pretende definir modelos hermenéuticos de aproximación o, en el peor de los casos, definir modelos teóricos. Apenas se pretende descubrir una forma de aproximación que permita entender el fenómeno guaraní, no como un objeto de estudio sino, y fundamentalmente, como una forma de diálogo con los Guaraní, especialmente los Guaraní -chiriguano. En este sentido lo que puede ser llamado de hermenéutica está más próximo a una experiencia de encuentro donde el punto importante no necesariamente es el punto más próximo, en el sentido físico, al fenómeno guaraní, sino el punto que ofrece mayor experiencia de sentido, mayor adecuación a su sentido, y todo esto con especial cuidado con la experiencia narrativa guaraní. Para ello, algunas de las más significativas formas de abordar y entender la realidad narrativa guaraní fueron seleccionadas y están a disposición en este trabajo (vea anexos).

Los siglos que sucedieron al encuentro entre sociedades europeas y los Guaraní no sólo no exteriorizaron situaciones de guerra, sino también también revelaron grandes experiencias de diálogo. Lo que lo que nos lleva a sospechar que desde los primeros años estuvieron presentes aspectos hermenéuticos importantes tanto por parte de los Guaraní como de las sociedades europeas. Como un ejemplo se puede citar la familiaridad guaraní, en el siglo XVI, con la aparición de Jesús, Hijo de Dios y del Ángel Santiago en la Cordillera Chiriguana y, el hecho de que los Guaraní -Chiriguano hacen una romería con una cruz hacia la Real Audiencia de Charcas; también llama la atención de los relatos de los primeros jesuitas respecto al modo de los Guaraní interpretar la fe cristiana hacia el siglo XVII; y también se podría destacar el modo diplomático de relacionarse de los Guaraní -Chiriguano con las sociedades criollas del siglo XX. Todos estos ejemplos narran grandes experiencias de diálogo. A pesar de que esas experiencias positivas son puntuales y casi imperceptibles en el mar de conflictos que estos encuentros ocasionaron, ellos dejan pistas importantes para un caminar que podemos llamar de hermenéutico.

Por todos los motivos indicados anteriormente, se puede afirmar que en este trabajo no se pretende defender un modelo teórico interpretativo para entender las narrativas guaraní, porque la interpretación de una tradición apenas pertenece a los herederos de esa tradición, y para ello éstos herederos no recurren a teorías, apenas lo llevan en la sangre, y lo comunican

para sí mismos en sus propias palabras y con sus propios significados. Actualmente el grado de conciencia de los Guaraní está concentrado en la capacidad humana de recibir la Palabra lo cual marca también el vínculo consanguíneo con su tradición, de forma que la recepción de ella depende de sus antepasados y recae en las generaciones futuras. Por eso y de aquí en adelante, la percepción hermenéutica en relación con los Guaraní exige una particular sensibilidad histórica y cultural que, como fue indicado, sólo es perceptible para quien nace en esa tradición, o para quien le fue permitido nacer en ella como un miembro de ella.

No se puede, por tanto, reducir la recepción de una tradición para una teoría hermenéutica; es necesario una sensibilidad histórica y cultural que permita una adecuación cabal para una hermenéutica, lo que generalmente sólo es perceptible para quien nace, y no escoge haber nacido, o incluso no habiendo nacido en el seno de la cultura guaraní, se torna receptor de la palabra que es ofrecida de gracia. Existe pues una percepción hermenéutica guaraní, que define la capacidad de aproximarse o entender las realidades más profundas de la existencia humana, dentro del plano de la gracia y/o don otorgado para poder entenderlas, y nada más. Por tanto un modelo de interpretación no puede dejar de lado este punto básico y fundamental de los Guaraní, que puede ser definido como una dádiva, un presente que ofrece al ser humano la cualidad de encontrar la sabiduría para entenderse, pues a fin de cuentas, la misma Palabra (*Ayvu Rapyta* o lenguaje fundamental humano, *ñëe* palabra guaraní) fue dado al ser humano como un don gratuito.

Desde esta última perspectiva, construir un modelo hermenéutico sería como afirmar que es posible construir una forma adecuada para entender e interpretar la cultura de una tradición sin haber vivido ni entendido los elementos culturales e históricos de la misma. Las condiciones hermenéuticas pasan por la historia y la experiencia de vida y en virtud a estas condiciones, no existe la posibilidad de alcanzar un «modelo hermenéutico» para entender la tradición guaraní. En realidad, los Guaraní nunca pensaron en formas hermenéuticas de comunicar su tradición para aquellos que no pertenecen a su tradición, ellos piensan su tradición para ellos mismos entenderse y no para los extraños entenderlos, porque esta última tarea es parte de otro proceso de diálogo inter-cultural en el cual, cabe resaltar, los Guaraní siempre se demostraron abiertos.

Por ello, en éste capítulo se pretende exponer las pautas reflexivas para aproximarnos al universo guaraní a partir de tres perspectivas subyacentes. La primera, a partir de la reflexión hecha en occidente, dentro de la tradición filosófica europea, cuyo enfoque interpretativo no

puede ser ignorado, pero también no debe ser aplicado a otras realidades, porque su reflexión representa la experiencia de diferentes procesos históricos y culturales, que difícilmente se aplican a otras realidades a no ser de forma análoga, pero con serias restricciones. Entre las restricciones existe una de orden cultural histórico, que actualmente tiene una vital importancia en las sociedades guaraní y que también está respaldado por tratados internacionales, a saber, derecho de libre determinación de los pueblos o derecho a la autodeterminación de los pueblos<sup>14</sup>, y por esta disposición asumida desde antiguo antes de los tratados internacionales, desde hace cientos de años, entre los herederos de la tradición guaraní, es por lo que no permitirán que su patrimonio histórico y cultural sea considerado objeto de estudio. Aún cuando se quisiera repetir, como en algunos casos en el pasado, que la interpretación de una tradición era llevada a cabo por quienes no vivían en esa tradición, en vistas de confirmar unas teorías filosóficas, antropológicas que presentan fuertes indicios de intereses políticos y económicos. Dejando de lado esos inconvenientes, no dejan de considerarse relevantes para este estudio las aportaciones de pensadores como Heidegger, Gadamer, Ricoeur y, sobre todo, de Eliade en la medida en la que su reflexión es oportuna para asumir actitudes fundamentales con vistas a un diálogo responsable con la tradición guaraní.

La segunda perspectiva, parte de la experiencia latina en Abya-Yala. Esta experiencia, promovió una generación de pensadores, filósofos, teólogos, antropólogos y estudiosos de las religiones, que sufrieron el impacto cultural de una tradición occidental que clásicamente no era objeto de su reflexión ni de su contexto histórico. Ellos descubrieron que la mitología y filosofía griega, luego filosofía occidental, estaba lejos de su percepción histórica por lo que una mirada más atenta a su entorno les llevaba a mitologías y planteamientos de naciones originarias de Abya-Yala, conocida más comúnmente como «Sudamérica». Pero la cercanía geográfica con estas naciones no significaba una cercanía intelectual y cultural, pues estas generaciones vivieron el drama de auto comprenderse más cerca de la Grecia clásica, madre

---

<sup>14</sup> Cf. Carta de las Naciones Unidas y pactos de Derechos Humanos; véase también las resoluciones de la ONU 1514 (XV), 1541 (XV) ó 2625 (XXV) La VI Asamblea General de la ONU, por la resolución 545 de 5 de febrero de 1952 afirma «la inserción en el Pacto o los Pactos Internacionales relativos a los Derechos del Hombre de un artículo sobre el derecho de los pueblos a disponer por si mismos»; afirmación que es reforzada en los Pactos Internacionales sobre los Derechos del Hombre adoptados en la VII Asamblea de 16 de diciembre de 1966, que confirman esta noción en la Parte I, Art. 1º: «Todos los pueblos tienen el derecho a disponer por si mismos. En virtud de este derecho determinarán libremente su régimen político y asegurarán libremente su desarrollo económico, social y cultural».

del pensar filosófico occidental, por su formación europea que de la América latina que no era «tan» latina sino que era también de los pueblos originarios.

Por tanto el paradigma de pensar con el «propio pensamiento» y no usar el pensamiento del «otro», específicamente aquel acuñado en Europa, comenzó a cobrar importancia en los ámbitos académicos de Abya -Yala. El «Manifiesto Salteño», que fue proclamado para una «filosófica» latinoamericana desde una hermenéutica y epistemología adecuada a la realidad, refleja el deseo de pensar realmente desde Abya -Yala<sup>15</sup>. Los pioneros en estas tareas tuvieron una formación europea y descubrieron que los problemas filosóficos eran básicamente los mismos, pero que el camino para abordarlos hacía la diferencia.

En este contexto surgieron tres corrientes. La primera, que asume el pensamiento considerado occidental como el punto de partida para una reflexión sudamericana, eso puede verse en trabajos hechos por los primeros pensadores sudamericanos que alcanzó su expresión máxima con las primeras obras de Enrique Dussel y su lógica del pensamiento liberador latinoamericano, que se trataba prácticamente de un deseo de independencia mental y conceptual más que de un abandono de la tradición occidental europea. Una segunda corriente, más vinculada con una reflexión antropológica y teológica, que recupera elementos nativos para el pensar y descubre la posibilidad de su articulación con el universo filosófico académico. Rodolfo Kush, antropólogo y filósofo es uno de los inspiradores de esta corriente hacia una América profunda y las universidades fueron el palco principal para el surgimiento de una extensa tradición monográfica que sin negar el pensamiento occidental reflexiona el pensamiento desde la profundidad de cada cultura<sup>16</sup>. Una tercera corriente, algo más radical, asume el aspecto tradicional y cultural, con todas sus consecuencias, para promover un proyecto académico responsable. Esta tercera corriente surge en oposición a las interpretaciones inconsistentes motivadas por intereses ideológicos y políticos en contra y a favor de las culturas existentes en Abya -Yala. Este movimiento parte del hecho no sólo de

---

<sup>15</sup> La obra de «Filosofía de la liberación latinoamericana» de Horacio Cerutti Guldberg coloca en evidencia a necesidad de plantear la filosofía latinoamericana delante de la ambigüedad de la realidad filosófica de América Latina en relación a su realidad histórica. Por ello su obra trae un resumen de la historia de la filosofía de la liberación que sintetiza los intentos reflexivos aunque lejos de una realidad humana indígena (Cerutti Guldberg 1992:197).

<sup>16</sup> A pesar de la importancia de la obra de Rodolfo Kusch, «El pensamiento indígena y popular en América» (Cf 2ª Edición México 1970), ella parece llegar tarde a la cuestión indígena, sobretodo por la falta de un real contacto con los indígenas. Hacía más de 30 años que en el Brasil se había abierto una brecha filosófica para el paraguay León Cadogan, que inició una reflexión filosófica totalmente diferente, fuera de los patrones

haber nacido en esa tradición cultural sino de tener un compromiso ético con ella. Entre los principales representantes de esta línea están Nimuendajú, Cadogan y, por la sensibilidad demostrada en el volumen de su obra, Bartomeu Melià.

La tercera perspectiva está inspirada en los procesos históricos y sociales alcanzados por la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Para Pifarré, la conmemoración de los 100 años de la guerra de Kuruyuki en 1992, «ratificó abiertamente a la APG como la organización matriz de los guaraní-chiriguano» (Pifarré, 1992: 16). Ella representa la experiencia de una tradición profunda y articulada con una identidad social histórica y cultural, lo que estaría, en el mismo nivel alcanzado por las autonomías en España, bien diferente a los intereses aparentemente económicos de la «autonomía» promulgada por las elites de Santa Cruz de la Sierra, que apenas tienen en común una identidad con su articulación financiera y un rechazo, al menos desde una práctica política, de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, resolución aprobada por la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007, en sus artículos 5, 4, 43 por su derecho a su libre determinación para una vida digna en lo que respecta a su derecho de autonomía<sup>17</sup>. La APG está generando una nueva forma de ver el continente sudamericano y está permitiendo una perspectiva diferente de estructural el futuro de los estudios en el campo guaraní. Esta perspectiva está llena de alternativas interpretativas reguladoras porque evita posiciones radicales y permite el diálogo intercultural e interpretativo de los Guaraní con el mundo. Esta práctica histórica guaraní – largamente conocida en la tradición guaraní y muchas veces confundida apenas con su capacidad diplomática – se caracteriza principalmente por el uso dialógico de la palabra y no por la provocación del conflicto y de la rebeldía – tal como algunos los terratenientes, representantes de las empresas transnacionales y los invasores del territorio guaraní pretenden divulgar. Para Isabelle Combès estas oligarquías criollas son un ejemplo de un contra sentido a la historia del pueblo guaraní:

*«Basta con mencionar a los discursos actuales de los pseudo -historiadores del movimiento regionalista de Santa Cruz, la «Nación Camba». En febrero de 2004, uno de los principales ideólogos del movimiento, Carlos Dabdoub, escribió algunos párrafos sobre Kuruyuk<sup>19</sup> en el foro -debate de la página web de la Nación Camba (www//.nacioncamba.net): en este escrito, hace de Kuruyuk<sup>20</sup> una*

---

filosóficos de la filosofía de la liberación latinoamericana, pero que también fueron olvidados por los filósofos por no reconocerlo como tal o simplemente por confundirlo con un estudio de la antropología cultural.

<sup>17</sup> Observe que ésta Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aprobada de manera apabullante: 91% a favor, sólo 2% en contra y 7% abstenciones.

*de las luchas federalistas cruceñas del siglo XIX; hace también de los chiriguano —a menudo llamados «cambas» por los blancos, en un sentido muy despreciativo— los antepasados de la actual «nación camba», es decir «cruceña». El mismo movimiento regionalista cuenta con sus «querembas» (kereimba: «guerrero» en guaraní) que son los que difunden sus tesis. Legitimación histórica otra vez de una «identidad», donde el gran ausente es, sin sorpresa, el «hecho histórico».» (Combès 2005:230)*

En fin, es la segunda perspectiva que inicia el proceso hermenéutico de este trabajo. En este sentido, los trabajos realizados por Nimuendajú, Cadogan, y Melià organizan el modo de entender a los Guaraní como parte de una actitud necesariamente histórica y no sólo académica. Ellos se inspiran en lo que podría definirse como el punto más próximo y dialogal con la experiencia guaraní para implementar una hermenéutica adecuada. Estos tres autores fueron escogidos porque: a) al igual a la experiencia existencial de los Guaraní, ellos no escogieron fundamentalmente tener una experiencia cultural con los guaraní sino que fueron escogidos por los guaraní; ellos no optaron por vivir con ellos, fueron las condiciones históricas humanas que les colocaron en esa situación de encuentro con la tradición guaraní; b) ellos establecieron un diálogo con este modo cultural de ser dejando clara su postura discreta y responsable, lo que fue realizado con el respeto y el distanciamiento delante de algo que no les pertenece pero que se les ofrece como una oportunidad de integrarse en un proyecto histórico; c) porque sus vidas fueron totalmente integradas, por lazos familiares, por compromisos sociales y por opciones religiosas, en las sociedades guaraní. Y, dentro de estas sociedades, consiguieron acompañar el caminar guaraní como un grande proyecto de vida y no como un proyecto profesional de investigador académico. Estos autores son los que realmente inspiran los criterios hermenéuticos que pretenden usarse en este trabajo. Gracias a sus obras, se puede entender que la interpretación de una tradición es más que consultar obras y documentos históricos, es intentar leer en aquellos gestos guaraní de los Chiriguano que la actividad reflexiva narrada por ellos consiste en ser testigos del arte de vivir de una tradición en su propia vida.

En este sentido nadie puede hablar mejor acerca de la tradición guaraní que las personas que tienen una identidad cultural que sustenta la identidad personal. Por ello, los Guaraní son testigos de su propia vida y no «objetos» antropológicos a ser estudiados. Por eso es importante destacar las palabras de los mismos guaraní que sufrieron esa objetivación de su condición humana, camuflada en el horizonte de teorías hermenéuticas. Ángel Yandura

Aramayo<sup>18</sup>, el Presidente de la Academia de Historia y Lengua Guaraní, y que fue el coordinador para el Fondo de Desarrollo de las Culturas y el Diálogo en Bolivia, coloca bien el problema hermenéutico, desde la autoridad que le da su condición de testigo de esta tradición:

*«Estamos cansados de que nos conozcan sólo a través de libros, revistas o artículos de algún periódico y construyan hipótesis sobre nosotros, como si fuéramos objetos o animales. Si el Dios de nosotros es el mismo de los cristianos, entonces haremos el esfuerzo para hacer mérito y que nos veamos a imagen y semejanza de ese omnipotente Dios. Porque el Dios de mis antepasados, y el mío, hace correr el viento, el aire para todos. Pone aroma a las flores y hace nacer el sol para que todos por igual los disfrutemos.*

*Que se elimine el “hechizo” de que sólo los antropólogos, indigenistas y misioneros nos pueden entender. Queremos hablarles libre y directamente y decirles lo que pensamos y sentimos, sin intermediarios. Opinar sobre esta “civilización” que nos margina. Así lo hemos demostrado y hemos deseado desde que los Estados Nacionales se han instalado sobre nuestros territorios, sin respetar las unidades territoriales de cada nación originaria, haciéndonos creer que somos diferentes de un país a otro, colocando líneas fronterizas imaginarias y absurdas» (¿INDÍGENAS?: Sin intermediarios. In: La Prensa. Suplemento Domingo, La Paz - Bolivia Edición de Agosto 21, 2005).*

La interpretación de los guaraní también supone una nueva forma de entender la historia del continente Abya -Yala donde varias historias se cruzan. Aunque para los Guaraní-Chiriguano

---

<sup>18</sup> Los movimientos autonómicos liderados por las élites bolivianas afectan profundamente la relación social y económica de los territorios históricamente habitados por sociedades guaraní-chiriguano. Esta situación acabó comprometiendo el papel de éste destacado intelectual guaraní. Los movimientos autonómicos cruceños obligaron a Yandura a posicionarse diplomáticamente delante las elites criollas— las mismas elites que iniciaron el grande genocidio contra su propio pueblo — pero con una visión regional más contemporaneizadora y moderada. Estas actitudes, a pesar de algunas críticas de sectores más radicales, no quitan el valor de sus afirmaciones citadas arriba, pues representan el grande sentimiento de los Guaraní de Bolivia, explicitado por Yandura en su condición ética de buen intelectual. Sin embargo, no se saben exactamente las decisiones políticas que están en el fondo de las actitudes de Yandura que, según él mismo dice, representa a la Capitanía del Alto y Bajo Isoso, antiguo dominio del legendario Capitán Grande, Bonifacio Barrientos. Pero se debe admitir que éstas citas son necesarias como elementos documentales de un modo de asumir la identidad desde la diversidad social en la que se encuentran las sociedades guaraní, que en ningún momento puede afirmarse como apenas la opinión de Yandura, no entando, este comportamiento refleja la grande disposición al diálogo y a la negociación que los guaraní tuvieron a lo largo de su historia con las sociedades no-guaraní. Por ello es también importante reconocer la influencia guaraní y su articulación en las instancias políticas administrativas para conseguir elegir importantes prefectos en pequeñas ciudades como Charagua y Camiri, demostrando así la capacidad de aceptación y transformación de las sociedades guaraní al interior de los países donde viven. Por estos motivos debe ofrecerse una nueva evaluación al artículo “Encuentro de la Hermandad” de Yandura que fué vehiculado por una organización con fuertes tendencias neo-nazistas denominado “Movimiento Nación Camba de Liberación” < <http://www.nacioncamba.net/articulos/ENCUENTRO%20DE%20HERMANDAD.htm> > (en línea: 20/mayo/2007).

significaron una historia excluida, mal considerada y apócrifa, que acababa con sus sueños de ser alguien en el mundo.

*«Durante y después de las Colonias Europeas, los misioneros, el indigenismo y la antropología clásica coadyuvaron con el paternalismo romántico, que sirvió en muchos casos para borrar la identidad étnica de los pueblos Indígenas de América. Algunos de éstos en el pasado, y los de hoy, siguen empeñados con la teoría de que, para “liberar al indio”, se debe acabar con su especificidad étnica, integrándolo a la “civilización”. Corrientes religiosas e infinidad de ONG pugnan por el paternalismo sobre nosotros, sin preguntarnos dónde, cómo y con quiénes queremos vivir y tejer nuestros sueños y utopías de desarrollo». (Ídem)*

Entender a los Guaraní pasa por la comprensión de que la condición humana está determinada por el ámbito cultural, histórico, lingüístico, no apenas como un modo de ser, sino como el ser mismo que se revela en ese modo. En este sentido, teko guaraní no sólo se refiere al modo de ser sino a la misma revelación del ser humano que es guaraní. No tener una referencia cultural y/o tradicional es como creer en un ser humano estandarizado, sin identidad, sin sueños y sin destinos. De ahí la importancia étnica del pensar filosófico específico. Así pues las palabras de Angel Yandura resaltan la importancia de la cultura como una forma válida de pensar:

*«Deben entender de una vez por todas que esta conciencia étnica es importante para la autoestima como persona. Es importante partir de nuestra especificidad étnica hacia lo macro. Ya que aquello significa el derecho a ser y pertenecer a un pueblo. Preguntarnos quiénes somos, antes que preguntarnos en qué país vivimos. Nadie puede ser buen ciudadano mientras no defina y asuma exactamente si es Guaraní, Mapuche, Maya, desde el contenido filosófico de la cultura, hasta el proyecto socio-político de nuestro destino». (Ídem)*

**PARTE I: APROXIMACIÓN FENOMENOLOGICA AL UNIVERSO  
GUARANÍ**



## CAPÍTULO 1.- APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA AL MUNDO GUARANÍ

La tradición guaraní, de modo general, ha sido ampliamente estudiada desde diversas perspectivas epistemológicas, con un tratamiento preferencial concentrado en los campos de la historia y de la antropología cultural. Los estudios acerca de los guaraníes han generado uno de los mayores acervos bibliográficos, que hoy son, de alguna manera, la puerta de aproximación a los guaraníes. Esta bibliografía guaraní está en constante crecimiento, pero su acceso es muy restringido. Pocos pueden saber acerca de los guaraníes, incluyendo los propios guaraníes.

Los Guaraní están siendo muy teorizados, objetivados, como si fueran temas de las más variadas materias. Precisamente por ello es preciso dejar que ellos digan lo que son. En este sentido se podría decir que este estudio no es un buen ejemplo de lo que proclama, por más que intenta respetar las pequeñas brechas abiertas por los guaraníes para ofrecer la oportunidad de decir cómo se entiende la tradición guaraní. Por ello este estudio no puede afirmar que conoce a los guaraníes, sino que intenta hacer una interpretación, bien limitada por cierto, de una tradición que abrió sus puertas para una aproximación como ésta. El objetivo de este empeño no pretende «reducir» los guaraníes a sus textos, sino dejar que ellos continúen seduciendo y exponiéndose a través de ellos.

De esa manera el foco de atención de este trabajo se inspira en el deseo de volver a los temas fundamentales de la tradición guaraní desde su más concreta o radical realidad existente, intentando, en la medida de lo posible, no interferir con preconceptos, teorías, ideologías, que puedan desviar la atención a una tradición narrada. Se pretende volver a ver a los Guaraní tal como ellos dicen que se ven, a través de su memoria narrativa oral. Este intento de volver a «la realidad tal cual ella es» está inspirado en el proyecto filosófico propuesto por Husserl y Heidegger en sus fenomenologías. Por eso el punto de aproximación de este trabajo no está sistematizado por las ciencias modernas que fragmentaron la realidad de los Guaraní en torno a teorías antropológicas y culturales, sino que está organizado a partir de registros de la

memoria cultural guaraní, en un intento filosófico, por tanto hermenéutico, de descubrir el sentido que abriga el modo de ser de los Guaraní-Chiriguano. Esta aproximación intenta traducir, siguiendo la línea de pensamiento de Heidegger, la importancia de la realidad fenomenológica guaraní, mediada por su palabra narrada, como un horizonte auténtico de aproximación a la realidad ontológica de los Guaraní-Chiriguano.

Y para que esta aproximación adquiera toda su relevancia, considera la relación intersubjetiva con los propios cointérpretes de la cultura guaraní como la referencia más importante para la comprensión de esta realidad «tal cual ella es» narrada por los Guaraní. Considerándose que se trata de una relación con personas, éste trabajo académico condiciona sus alcances al tratar con personas guaraní, y no a los «informantes» anónimos que aparecen en letra pequeña que prueba que se realizó un trabajo de campo; al tratar con relatos de la conciencia personal guaraní y no de leyendas de la prehistoria mental de una cultura; al tratar de entender la necesidad de afirmación de su ser de las personas guaraní y no confundirlas con un simple medio para una averiguación cultural de identidad y tradición. En fin, quiere volver a un tiempo donde la aproximación fenomenológica está mediada por el diálogo entre personas que se reconocen afines y que establecen pautas de reciprocidad a través de los pactos de amistad que permiten el reconocimiento de su *sëi* (amigo) pues así se puede decir del otro «mi amigo», *chëi* – y cuando dos mujeres son amigas se llaman de *säa* – de manera que más que un estudio acerca de ellos, es una forma cómo ellos transforman la comprensión y la vida de quién se encuentra escribiendo su experiencia junto con los Guaraní.

Dos formas de aproximación se han considerado para poder dar cuenta de la realidad ontológica guaraní. Ambas han surgido de la *experiencia histórica* y de la *experiencia narrada*. La *experiencia histórica* determina el modo como se hace posible el encuentro con los Guaraní. Por ello es la principal referencia para legitimar una aproximación y en algunos casos se aproxima a un relato entendido como «conocimiento local» o también como trabajo de campo; ofrece la perspectiva más real para la aproximación a la tradición guaraní y, también, ofrece las condiciones intersubjetivas más básicas para un posible diálogo. Pero también es verdad que levanta algunos interrogantes con respecto a la calidad del encuentro con los Guaraní, pues, como hoy ya es bien comprendido, la cultura impone algunas fronteras difíciles de superar y su posicionamiento puede ser relativo a la hora de aproximarse a la realidad guaraní. A propósito de esta tendencia de obtener una experiencia histórica Thomas (1997) apunta las siguientes dificultades:

*«...El trabajo de campo llevaba a los etnógrafos casi necesariamente a implicarse en medios sociales muy distantes de los propios. Los lugares de investigación se convierten en un segundo hogar, más o menos parcialmente y con más o menos incomodidades. No me ocuparé aquí de los temas de la intensidad y el romanticismo del trabajo de campo. Más bien, se diría que esta intimidad normalmente llevaba a los etnógrafos a adoptar una actitud positiva hacia aquellos a quienes estudiaban, e incluso a escribir crónicas hasta cierto punto cómplices con las percepciones locales dominantes. De hecho, esta relación de complicidad ha sido sistemáticamente defendida por la idea de que el antropólogo debería "adoptar la perspectiva del nativo". Éste ha sido un dogma poderoso desde Malinowski, pero también ha sido un dogma tomado bastante a la ligera. Si bien es evidente que ciertas formas de relativismo metodológico son indispensables, y que no se puede abordar un estudio serio a menos que haya un cierto terreno común y un respeto por las percepciones locales, también hay que señalar con claridad que existen tensiones profundas entre la aspiración de entender y compartir la "perspectiva" de un indígena y la incorporación de dicha perspectiva a un discurso analítico o teórico definido por las ciencias sociales de Europa y Estados Unidos...»(Thomas 1997).*

Por otro lado, la experiencia narrada surge a la luz de una experiencia histórica bien cualificada y profundizada. Supone una gran familiaridad cultural e histórica a la vez que una producción reflexiva constante; es el fruto de una intimidad con la tradición que es mantenida por los nacidos en ella y, también, entregada como testamento a quienes son adoptados y convidados a sentarse, como dicen los Mbyá, como «miembros verdaderos del asiento de los fogones»: *ñande ratapygua*. Pero, desde la perspectiva no-guaraní, esta experiencia narrada no garantiza la posibilidad de tener la misma perspectiva que una persona guaraní, antes bien, el deseo de entender los significados de las narrativas de la tradición guaraní, le coloca delante del problema epistemológico e interpretativo. De ahí el nacimiento de densas descripciones de los Guaraní que necesitan una relectura por parte de los propios guaraní. Melià considera que las personas que fueron convidadas a escuchar el «decir» de los himnos, cantos e historias guaraní, prácticamente acaban comprendiendo que su misión consiste en redimir el «decir guaraní», lo que estaría en plena sintonía con las aspiraciones infundidas por los mejores «profetas» guaraníes (Melià 1999).

### **1.1.- Aproximación histórica y narrativa**

La aproximación histórica se complementa con la aproximación narrativa, ambas tienen aspectos constitutivos que hacen de la vivencia una compleja relación de sentidos y de comprensión que configuran el tiempo y el espacio de la experiencia humana de aproximación. La aproximación histórica se refiere específicamente al encuentro de

alteridades, de existencias, de universos, donde un solo espacio y un solo tiempo configuran el nuevo campo hermenéutico.

Por su parte, la aproximación narrativa, parte de la posibilidad de un diálogo donde los universos simbólicos, semánticos encuentran su comunicación más allá de las limitaciones históricas y culturales. Ambas aproximaciones son necesarias para una adecuada comprensión del otro y, también, de sí mismo porque parten del hecho que el otro es una realidad existencial – lo que supone también una dimensión física y espiritual. Cuando falta uno de estos modos de aproximación se pueden cometer errores de percepción e interpretación, cuyos ejemplos son muy conocidos en la etnografía moderna <sup>1</sup>. Por ello, a) en la falta de una convivencia histórica se puede caer en la tentación especulativa que tiene como base teórica la posibilidad de conocer sin una aproximación histórica o sin al menos haber viajado al mundo que se pretende conocer. Una de las consecuencias de éste posicionamiento puede observarse en trabajos académicos acerca de los Guaraní que constatan la repetición de ideas «incuestionables» colocadas en libros, sin las cuales no habría la posibilidad de una aproximación correcta con la realidad guaraní, y todavía más, que nadie se preocupe por conocer el universo (cultural, político, académico...) y la experiencia de los autores de esos libros, para entender su percepción acerca de la tradición cultural guaraní. De hecho, en la etnografía guaraní-chiriguano se encuentran constantemente ejemplos de universos lejanos del mundo guaraní, que hablan acerca de los Guaraní, pero con poca propiedad; b) ya en la falta de una experiencia narrativa, se pierde la noción de realidad pues no es posible tener sensibilidad para con las actitudes culturales porque ellas apenas se explican al interior de la tradición narrativa, por lo que pasan desapercibidos importantes elementos como los signos, los símbolos e significados que vienen dados en la matriz lingüística de la narrativa de un pueblo. En cuanto la experiencia narrativa aumenta la posibilidad de encontrar la lógica unificadora y coherente de una tradición, la experiencia histórica se encarga de consolidar y profundizar con ayuda de la tradición. Finalmente, esta complementariedad provoca en la vida personal y social un tipo de saber que realmente transforma la existencia humana. En este sentido, no es extraño que personas como Nimuendajú o Cadogan hayan experimentado la importancia de estas dos formas de aproximación cuando notaron que sus vidas fueron casi

---

<sup>1</sup> En este sentido, el filósofo Kant en sus clases de geografía física demuestra cómo una aproximación sin historia ni narrativa acaba llevando a equívocos lamentables, como por ejemplo, entender la aparente somnolencia del perezoso sudamericano como ejemplo de las condicionantes geográficas en el impulso de la vida, y que está

---

totalmente transformadas por los mismos guaraní. Por tanto la aproximación al universo guaraní-chiriguano adquiere su punto de equilibrio a partir de las dos formas de aproximación que son indisociables para la comprensión humana.

En la vida se tiene la principal experiencia histórica. Pero, en el caso guaraní-chiriguano, esta experiencia está concentrada en la idea del convite *mbarea* ofrecido en la vida. El convite es la principal puerta para una aproximación a la vida guaraní, otra posibilidad es impensable, ya que podría caracterizar una invasión de privacidad cultural. La vida es la principal experiencia capaz de generar otras experiencias y también provocar otros significados y sentidos. Ella tiene una capacidad infinita para avivar el sentido y el significado de las vivencias cuando exige una explicación o comunicación de lo vivido como una conciencia histórica importante. Así pues, en la misma medida que las experiencias históricas son comunicadas, parece que ellas renuevan los sentidos vividos por la tradición cultural, lo que transforma un simple acontecimiento en una experiencia histórica y en una fuente inagotable de sentidos. Por ese motivo la experiencia histórica hace trasparecer la necesidad de una comunicación y dicha comunicación proporciona la posibilidad de seguir experimentando de forma indefinida todo lo que la misma vida significa. En el caso guaraní, el valor de dicha experiencia histórica está fuertemente marcado por el convite hecho por la palabra guaraní, cuya función extiende su capacidad significativa, en forma de don para la participación humana hacia todo aquello que significa existencialmente la idea del encuentro con *Ñanderuvusu*, Nuestro Primer Padre.

El convite *mbarea* expone las normas, modos y formas para una aproximación apropiada a la experiencia humana. Por el convite se descubre el reencuentro a través de un tiempo pleno (arete) – tiempo de celebración, de fiesta, de memoria colectiva – que crea una relación de convivencia que se hace extensiva a otros campos de la actividad humana. Para grande parte de los Guaraní, la raíz de la palabra *pepy*, traducida comúnmente en la Cordillera como convite para el trabajo o para la reunión comunitaria, expresa con fuerza la principal característica de una real experiencia humana guaraní, que consiste en ser llamado a un nivel de participación donde la intimidad con la tradición, colocada en el poder de la Palabra guaraní, reestructura la conciencia del significado de la vida personal. En este sentido *jopoi* o *jopuepy*, quiere decir convidarse mutuamente, y esto significa que es imposible pensar el convite sin la interacción humana, pues en ella opera la lógica del don otorgada por la realidad

de la palabra guaraní. Y para esta realidad fundamental del lenguaje humano, apenas existe la dimensión del don, que en guaraní se llama *mbirerekua* o *mborerekua* (dádiva o don recíproco). Por ello la palabra guaraní, más que implementarse como una conciencia individual, es recibir al interior de la experiencia personal aquello que originariamente le pertenece pero que estaba olvidado, a saber, su participación, en el plano de la gracia, del don de la palabra, es decir, aceptar que es apenas convidado a reconocer su propio fundamento por el cual su existencia es algo.

Y, habiendo visto la necesidad de aproximación a los Guaraní, el convite permite reevaluar el modo de aproximación. En virtud de todo aquello que significa el convite guaraní, la experiencia histórica no resulta del deseo o de la voluntad personal de experimentar, sino, antes bien, de la capacidad de aceptar el convite como un don. La dinámica del modo de ser guaraní agrega una actitud reflexiva y meditativa como condición necesaria para vigilar y cuidar el modo como la presencia de la Palabra se hace convite. La vigilia, está caracterizada como una actividad ciertamente intelectual, altamente reflexiva, que pretende auscultar las señales del llamado en el mundo, es un estado de profunda conciencia pero que también navega por el mundo de los sueños, pues los sueños son parte del plano de la conciencia humana<sup>2</sup>. Por eso una aproximación al universo guaraní pasa por una forma diferente de pensar la construcción de ese universo, y esta forma diferente viene, en importantes ocasiones, en forma de narrativas. La narrativa guaraní identifica la proximidad para con la experiencia guaraní a la necesidad de estar atentos a la presencia de la Palabra Guaraní, que llama y se comunica sutilmente a través los antepasados, de los seres de la naturaleza y del cosmos. El universo guaraní está lleno de significados que apenas son perceptibles en el plano cultural del convite, convite que no un acto volitivo sino que actúa en el campo de la gratuidad, no es programado sino casual, no es previsto sino, inusitado, y por eso hay que estar vigilantes.

Por otro lado, la tradición guaraní organiza el convite desde la lógica de la reciprocidad (*jopuepy*). El convite es una realidad experiencial en la forma de un llamado, esta realidad abre espacios hacia el interior de la propia morada para mostrarse y para conocer. Pero también demanda la posibilidad de ser agraciado por otro convite hecho por su invitado. En

---

continuada».

---

algunos poblados de los Guaraní -Chiriguano, el patio (*oca* = «*lo de fuera de casa*») de una morada tiene un peculiar sentido cultural y social, más allá de representar la parte externa de la morada, representa el lugar de la casa donde ocurren las más importantes actividades sociales consideradas un modelo de la lógica del *jopuepy*, a saber, la fiesta (*arete*) y la preparación para el *motirõ* (trabajo en comunidad).

Si aplicamos esta lógica de la reciprocidad guaraní al modo de aproximación histórica y narrativa al mundo Guaraní, se debe considerar siempre que dicha lógica descansa en la posibilidad de ser escogido, o de ser llamado por los Guaraní para caminar hacia el interior de su patio, o sea hacia el interior de las vivencias que dieron origen a su experiencia. Cuando se responde a la llamada, se confirma una relación intersubjetiva cuyo valor intelectual y afectivo aumenta, pero cuando se pretende entrar donde no se es convidado dicha relación disminuye. Así, pues, el convite genera nuevas formas de entender la existencia y abre las perspectivas para el descubrimiento de nuevos sentidos antes ocultos. Con todo, la estructura recíproca del convite hace que uno de sus aspectos importantes insista en la necesidad de corresponder al don recibido, intentando retribuirlo, aumentando así la calidad del don recibido. En este sentido la tarea de quien es invitado, pero que no pertenece a la tradición guaraní, pasa por el descubrimiento solidario de nuevos horizontes, no siempre comunes, pero llena de nuevos significados. Este descubrimiento no quiere decir conocer, sino simplemente abrir una puerta de acceso que se mantiene abierta en virtud de la lógica del *jopuepy*. Sin embargo, ser agraciado por el convite exige una actitud de permanente vigilia porque lo que puede estar próximo hoy, mañana puede estar lejos, pues para la mentalidad guaraní la realidad responde a una lógica muy dinámica, condicionada por la reciprocidad del convite, que coloca cualquier relación intersubjetiva dentro de la inestabilidad. Y para que ello no ocurra es necesario que el convidado que recibe el don tenga que cuidarse y tenga que vigilar para responder de forma recíproca al don recibido. Por todo ello la experiencia histórica guaraní no lo define todo con el convite. Lo que el convite abre son posibilidades, inclusive la posibilidad de acabar con el propio convite.

La experiencia narrativa, por su parte, se caracteriza por el modo cómo se descubren los sentidos a través de la narración de la susodicha experiencia histórica. Pero la narrativa no es

---

<sup>2</sup> Melià dice que la palabra que identifica a un guaraní, se da en los sueños, por eso que «el Guaraní es un organizador consciente y un transformador poético de sus sueños. El trabaja cuidadosamente su sueño con disciplina y seriedad.» (Melià1991:91).

fruto de un monólogo, sino de un diálogo donde entran factores personales, sociales, culturales etc. La narración de una experiencia histórica surge por la necesidad especial de comunicar su sentido o de explicar lo experimentado para sí y también para los otros. Mientras la experiencia histórica se muestra como una condición necesaria que coloca el espacio humano personal, social y cultural en una pauta de posibilidades, la experiencia narrada intenta reconstruir el lugar de interacción y el tiempo de construcción que está en el origen del ser humano. Por eso la experiencia narrativa pretende entender el espacio y el tiempo propicio que generó los significados del modo de ser humano; por este mismo motivo, las relaciones intersubjetivas de encuentro y de diálogo adquieren sus verdaderos significados desde la dimensión comunitaria. En cuanto las personas más se encuentran más cosas tienen a decir y en cuanto más se dicen algo más descubren sentidos que transforman sus percepciones acerca de la experiencia; y en esta misma medida las personas entienden que cuando más se narran más sus vidas son transformadas.

Para los Guaraní, la experiencia narrada es la única realidad posible como ser humano, pues ella está en la raíz de la misma estructura humana. El ser humano es una palabra en pie que se narra para existir. Por ello, la narrativa no es como dice Bruner (1986:24) una modalidad paradigmática de pensamiento para construir «realidades», sino es la mismísima realidad. La función ejercida por la Palabra (*Ñee*) es la única posibilidad de comprensión histórica pues la historia humana es la historia de la palabra en pie que brota del origen de todo de donde todo fluye. La Palabra es la misma realidad fundamental humana (que también se puede traducir con la expresión *Ayvu Rapyta*). La acogida de la palabra guaraní marca el inicio de la experiencia narrada, por la cual se puede decir que existe una experiencia histórica. En este sentido, una de las tareas de los *ipaje* (médico, chamán) es descubrir la palabra que orienta el sentido del existir de un niño cuando se le tiene que reconocer un nombre, y por eso el nombre (la palabra) no es una representación atribuida al niño sino que es el mismo niño. La vida es la experiencia narrada y por eso la auténtica realidad humana se consigue cuando se aprende a usar la palabra de forma auténtica, en especial cuando se alcanza el grande canto de la vida.

Por todo eso, la experiencia narrativa constituye el aspecto más íntimo y personal pero también el más común del ser humano, gracias a la profundidad y comunicabilidad del lenguaje. El lenguaje humano es más que el simple uso de un idioma. Es la expresión de una realidad significativa por la relación intersubjetiva semántica que establece entre los miembros de una comunidad, y, a través de ella, con toda la tradición, que modela las líneas

maestras o los grandes rasgos, si así puede decirse, de la existencia personal. Por el lenguaje los seres humanos se reconocen como humanos y descubren que su proximidad e intimidad con su universo semántico, acaba transformando el modo humano de saber (conocer con sabiduría; *arakuaa*) de vivir (bien existir; *tekokavi*). En términos guaraní puede decirse que el modo de ser guaraní (*teko*) es el modo sabio de entender (*arakuaa*) su palabra (*Ñëe*) – que también se refiere a su propia existencia ya que la vida acaba siendo una palabra que se hace existir (vida [espiritual] = *tekove*). La experiencia narrativa guaraní, a pesar de ser profundamente personal, sólo se realiza a partir de la experiencia comunitaria, intersubjetiva, con los otros; por ello esta experiencia revela el conocimiento que se adquiere de los antepasados en una dinámica donde todos acaban afectándose mutuamente, más allá del tiempo (marcado por la secuencia de los sucesos, estableciendo un pasado, un presente y un futuro) y del espacio (definido por la extensión de toda materia existente) para entender que el marco donde la realidad es entendida en su plenitud, supone otro tiempo o *arete* (tiempo que está lleno de sentidos, tiempo pleno) y en otro espacio también pleno y que simbólicamente adquiere la expresión *ĩvi maraëi/ yvy imarãa* (tierra-sin-mal). De esta forma la aproximación al modo de ser guaraní es parecida a la experiencia de transformación, o de conversión permanente, lo que apenas es posible cuando se lleva a serio la dinámica de la experiencia histórica de la vida, que como podrá explicarse posteriormente, supone una permanente reflexión e discernimiento (*ñëmae* = evaluar; *ñëmongeta* = pensar) para encarar la condición existencial humana. Por todo ello, se puede afirmar que la experiencia narrada es, desde la perspectiva guaraní, la experiencia de vida que define su cualidad existencial – casi de forma exclusiva – en la medida que revela la coherencia entre vida y palabra (relación íntima entre el estar en el mundo y la conciencia de ése existir).

Pero la experiencia narrativa guaraní es más que una representación de la historia humana en una serie de significados y sentidos que explican el existir humano. Es, antes que nada y sobre todo vivir siempre atento a la revelación del sentido de la vida, querer entenderlo y dejarse entender por la palabra que brota en sí misma y en la voz de los otros – sean éstos sus semejantes con los que comparten el mundo, sean esto los antepasados e inclusive, otros seres que habitan el universo – que nos enseñan a decir. Por eso la experiencia narrativa es reconocer que tras los eventos humanos existe una palabra que revela su significado y señala un sentido y; finalmente, que la palabra está presente en la condición más íntima de lo humano porque existe como un don o aspecto gratuito independiente de la disposición o voluntad humana, que hace inevitable no poder vivir sin poder decir algo acerca de su

esencial experiencia que viene por el uso de las palabras, y sobre todo, de las palabras que invaden súbitamente el vacío de la existencia humana para provocarles a ser algo. En este sentido, la experiencia narrativa constituye el espacio de reconstrucción de la identidad personal y grupal, donde se hace posible privilegiar el encuentro con la tradición pues ésta carga con las estructuras fundamentales que hacen posible el encuentro entre alteridades. La experiencia narrativa es, así, el gran marco que define la calidad de la vida humana y, de manera primigenia, la calidad mistagógica de la realidad humana.

No en vano, toda experiencia narrativa está formulada lingüísticamente en guaraní. Esto significa que el conocimiento de los aspectos lingüísticos de la narrativa es imprescindible. Sin embargo, y tras lo indicado anteriormente, la materialidad lingüística no determina por completo la comprensión de la experiencia histórica. En este sentido, hubo en la historia de las misiones cristianas entre los Guaraní, ciertos misioneros que bien comprendían la lengua guaraní, para una función comunicativa de su visión cristiana, pero que nunca habían pasado por una experiencia narrativa guaraní. Las narrativas articulan estructuras de sentidos, que establecen la relación entre significado y significante en una compleja relación cultural e histórica, y ellas superan los límites lingüísticos porque el sentido que pueden comunicar es mayor que las formas lingüísticas usadas para expresarlo y que solo se pueden entender entrando en la dinámica social y cultural que hace de la experiencia narrativa una experiencia de vida. Como dice Maceiras, a propósito del principio de relatividad lingüística presentado por Benjamín Lee Whorf, «la lengua es la vértebra estructural tanto del pensamiento en general, como del entendimiento entre interlocutores y no menos de la convivencia cultural y social, elevándose a condición de posibilidad de la sociedad misma» por lo que si existe una comprensión narrativa, ella es posible porque existe, según Whorf un «fondo de experiencia» común –supuestos básicos pre-gramaticales y gramaticales de la lengua – que es relativo al complejo sistema «de modelos lingüísticos y clasificaciones» (Maceiras 2003:114 -116). Este fondo de experiencia nos lleva a reconocer cómo la historia de una tradición está implicada a una forma de decir algo de ella, asimismo permite ver que no siempre la comprensión de la gramática guaraní garantiza la comprensión de una lengua y su tradición histórica. Por lo tanto es necesario conocer este fondo de experiencia común que ofrece elementos importantes para un trabajo hermenéutico. En este contexto el fondo de experiencia, que ya es bastante difundido y reconocido por estudiosos del mundo guaraní, es entender al ser humano como una palabra, es decir, que el guaraní es una nación de la Palabra donde su fundamento y su único patrimonio común entre diversas sociedades guaraní es la capacidad de usar y vivir el

significado y sentido dado en su palabra, lo que supone un nivel lingüístico y un nivel semántico que se estructuran en un nivel existencial.

Por todo lo cual, se puede afirmar que la aproximación narrativa es fundamental para entender el sentido encontrado en la experiencia histórica del guaraní. Es más, la aproximación histórica no es posible sin una comprensión de la narrativa de la vida. El conocimiento de elementos culturales e históricos de los Guaraní pasa por una experiencia vital a partir de la cual se puede decir que es posible una experiencia guaraní y, en especial, una aproximación hacia el modo de comprender desde la tradición oral guaraní. El nivel lingüístico guaraní acaba integrándose al modo de vivir en este mundo haciendo de sus narrativas orales (mitos, cantos, himnos, plegarias, etc.) no apenas un dato anexado a la vida humana, sino un horizonte de sentido que señala una realización humana (*tekokavi*). De ahí la necesidad de entender ese horizonte y de vivirlo. Y éste modo aproximación sólo puede hacerlo quien nace en esa tradición y quien la tiene como lo más íntimo de su ser.

La aproximación a la tradición oral guaraní es una forma de experimentar el horizonte histórico guaraní. La matriz cultural guaraní indica que la aproximación histórica apenas puede ser reconocida a través del lenguaje humano como una forma de descubrir el significado de la existencia humana y, como una forma de reordenar la existencia humana en busca de nuevos sentidos y nuevas prácticas históricas. Así, la comunión con la tradición oral guaraní abre las puertas de la narrativa guaraní como una forma hermenéutica de entender la historia humana, en especial, a) el significado de la gratuidad de la palabra que se hace don ofrecido por ocasión del convite guaraní y, b) la recepción del convite como una forma de abrir las puertas de la narrativa guaraní y percibir que su comprensión transforma la propia vida cuando ésta consigue experimentarla. La comunión con estos dos aspectos hermenéuticos guaraní, permite afirmar que la historia guaraní se entiende en su narrativa y su narrativa se hace historia. La aproximación histórica y narrativa es posible, desde la perspectiva guaraní, por la unidad implementada en la Palabra (vea más adelante, el sentido del lenguaje como representación y como realidad).

## **1.2.- Los límites metodológicos y los contextos históricos**

Por otro lado, si este estudio intenta cumplir con estas dos formas de aproximación, citadas arriba, debe también considerar los límites impuestos por los propios guaraní. En el sentido de

que: a) para convivir con ellos, hay que tener un convite guaraní *mbarea*; en caso contrario, apenas se puede estar al lado de ellos, sin ninguna interacción humana ni diálogo – los guaraní pueden convidar a otros pero siempre en la condición de *ñande rami* o uno «como» nosotros (que entra dentro de la lógica del *teko*) que hasta puede ser reconocido como un *ñande ñane* un nosotros inclusivo, pero no igual a *ñandegua* que es lo propio de nosotros y que tiene la connotación de *ñandeño*, es decir, de ser únicamente «de los nuestros»; b) el lenguaje guaraní tiene una amplia gama de variantes que pueden confundir, sin embargo, todas ellas parecen narrar una misma historia espiritual, relatada de forma fragmentada pero con gran unidad temática – desgraciadamente existe una disputa entre los lingüistas para afirmar algunos conceptos o para implementar algunas grafías en el guaraní, por ello en este trabajo existen varias formas de escribir una misma palabra, e inclusive de entenderla, hay que dejar que los guaraní sean los autores de esas palabras ; c) actualmente, no se puede escribir o hablar de ellos, «sin ellos», o por lo menos sin una adecuada aprobación por su parte. Ellos son los auténticos dueños de su palabra (*Ñe'e ija*).

Pero también se trabaja con la conciencia de que otros procesos innegablemente peligrosos para con esta tradición están presentes. Sirvan como botón de muestra : a) la existencia de una amplia producción académica que siempre tiende a «reducir» la realidad guaraní a un fenómeno de la antropología cultural y, en el caso de salir fuera de estos parámetros, sólo tiene validez a partir de una tradición que comúnmente se identifica como occidental; b) la fuerte tendencia por parte de grupos de poder local e internacional , en el continente llamado América Latina, empeñados en eliminar las tradiciones originales como aspectos insignificantes culturalmente e intelectualmente porque así se justifica la posibilidad de usurpación de territorios, que según esas teorías, «nunca tuvieron dueños» y de que, de alguna forma, los llamados «indios» nunca pueden tener los mismos privilegios y respetos que las civilizaciones más evolucionadas de origen europeo proclamadas por los criollos; c) la clarividencia que diversos políticos de las naciones del llamado Mercosur, tienen para negar los derechos de las naciones indígenas, pues esos derechos serían, supuestamente, una amenaza a la integridad nacional de los actuales países . De ahí el que no deban otorgarse territorios indígenas, pues los indígenas no tienen fronteras, están en todos los países y, especialmente representados, en Bolivia donde está el principal núcleo de la conciencia guaraní, y de la conciencia nacional de otras tantas naciones como por ejemplo de la Aymara, negada dentro del modelo chileno de desarrollo y globalización ; o peor aún la nación

Mapuche que tienen varios dirigentes tradicionales encarcelados por el gobierno Chileno acusados de terrorismo por negarse a ceder sus tierras y sus bosques a empresas madereras.

En la cultura guaraní-chiriguana, está surgiendo un movimiento cada vez más importante, que coincide con las prácticas guaraní de los últimos 500 años, en el sentido de recuperar su identidad y todo lo que ello significa, principalmente desde el punto de vista narrativo – cultural y político – y geográfico. Esto ha provocado a) la busca de la identidad cultural y la conciencia étnica con apoyo importante de la identidad lingüística a pesar de las variantes guaraní practicadas; b) la certeza de que las personas no -guaraní no son las más adecuadas para hablar de los Guaraní -Chiriguano, sino sólo los propios Guaraní-Chiriguano, que ya están bien formados y son concientes de su identidad tradicional; c) la necesidad de recuperar la memoria escrita en el pasado para volver a escribir una historia desconocida. Con este objetivo, se intentan recuperar los archivos del pasado repartidos en varios lugares del mundo, para promover una nueva forma de leer de su historia, desde el territorio guaraní.

Se entenderá ahora por qué el uso de narrativas guaraní, contadas espontáneamente, y comparadas con la tradición de la etnohistoria guaraní constituye el punto central de la aproximación, ya no como un objeto de estudio, clásicamente considerado, sino como una relación humana intersubjetiva que lanza un convite para vivir y pensar a partir de la experiencia guaraní con los Guaraní.

La articulación de una aproximación narrativa y etno -histórica guaraní garantiza la calidad hermenéutica y epistemológica cuando se trata de entender a los Guaraní -Chiriguano. No en vano, todavía el principal factor de comprensión de esta realidad está siendo construido a partir de la convivencia con ellos. Pero por convivencia no debe entenderse el “trabajo de campo” propuesto como una ciencia experimental al estilo de la sociología y, en algunos casos, de la antropología cultural, sino como una actividad realmente hermenéutica, tal como afirma Nicholas Thomas (1997) donde nuevos retos son colocados en el modo de escribir y describir a realidad cultural que se pretende entender (con ayuda de la etnografía). Esta opción permite nuevas perspectivas de abordaje donde existe una complicidad con el sujeto cultural estudiado desde que surgió el tema de la identidad y de la tradición. En este sentido, la convivencia abre nuevas perspectivas. Pero también levanta dudas, parecidas a las levantadas por Sócrates, tal como lo confirma Maurice Leenhardt, antropólogo importante, reconocido sucesor de Marcel Mauss en París, quien concordaba con las percepciones de un antiguo misionero en las islas Fiji en su diálogo con Codrington: «Cuando un europeo vive dos o tres

años entre los salvajes, él siente que está totalmente convencido de que sabe todo acerca de ellos; cuando permanece diez años entre ellos, si fuese un hombre observador, él va reconocer que sabe muy poco, es ahí cuando está comenzando a entender» (Cf. Clifford 1998:227ss). Por ello la articulación hermenéutica y epistemológica causa problemas por parte del estudioso pero también abre la posibilidad de crear contextos históricos que permitan experimentar una relación intersubjetiva.

Por ello la dinámica de la convivencia entre los Guaraní tiene una importancia radical porque todavía permite que se pueda definir un horizonte de sentido temático que será fundamental para una aproximación hermenéutica y epistemológica. Este horizonte temático apenas puede ser sentido y vivenciado por quienes consiguen establecer un diálogo, bien concreto, donde la experiencia humana narrada redescubre las matrices temáticas comunes, a pesar de la distancia que las epistemes culturales imponen. Este horizonte temático puede llegar a un punto de equilibrio interpretativo y epistemológico, que está más allá de actitudes románticas – donde la relación afectiva, generosa e soñadora tiene preferencia – el punto de equilibrio está allí, donde se colocan en la práctica elementos concretos básicos, como será mostrado adelante, para mantener ese equilibrio en los procesos históricos de aproximación.

El tiempo de las reducciones jesuíticas ofrece importantes ejemplos de estos encuentros entre horizontes de sentido diferentes donde surgieron algunas claves hermenéuticas interculturales, que si bien respondían a intereses diferenciados, permitían también profundizar esos encuentros y esos diálogos. El encuentro abrió la posibilidad de un diálogo de tradiciones, donde el juego de intereses también fue estratégico en la medida que la circulación de favores se encontraba recíprocamente correspondida. El conjunto de estos procesos permitieron un «diálogo de sentidos». En los «Manuscritos da Coleção Angelis» (I, II, III, IV), el Provincial de los jesuitas, Diego de Torres Bollo, asume las reducciones de indios con un nuevo sentido explicitado en sus «instrucciones» donde define la reducción como un lugar de protección contra la encomienda y cualquier forma de esclavitud (Cf. Villegas 1975: 65 -70)<sup>3</sup>. Esta actitud supone que el guaraní tenía una dignidad, por eso fueron tratados con el mismo respeto que cualquier súbdito del rey; poco tiempo después, se pasaría a reconsiderar las

---

<sup>3</sup> Esta nota é citada por Melià (1988), y que también aparece publicada en la revista católica *Christus* 46, 551 (México 1981) pp. 30-36.

narrativas guaraní como importantes fuentes para entender a posibilidad de la evangelización de esta nación.

Por su parte, el guaraní se entendía portador de un derecho justificado por sus antepasados y que podía ser compatible con el modelo jesuítico, si eso permitiese un beneficio para su tradición. Así pues, los elementos comunes que parecen haber sido claves importantes tanto para la tradición guaraní como para los jesuitas, pueden ser: a) la búsqueda de artefactos con tecnologías importantes (la función de las hachas de hierro) que realicen el anhelado lugar sagrado, abundante y gratificador, la tierra -sin-mal, que coincide con los mitos denominados en este trabajo como «narrativas de la técnica y del trabajo», pero que desde la perspectiva jesuítica significaba tener una mínima condición para la sustentación de la dignidad humana otorgada por ley natural; b) la búsqueda de la libertad guaraní que parece coincidir con la libertad que los jesuitas querían fuera de las estructuras coloniales y que otorgaba un espacio sagrado donde pueda realizarse la libertad humana, porque para muchos guaraní, donde estaban los padres jesuitas no entraban los españoles a incomodarlos; c) la «disimulación de cautiverio», en la reducción existe una posibilidad de preservar la destrucción de la tradición guaraní amenazada por el régimen colonial, por ello los chamanes provocan una guerra mesiánica contra el mesianismo jesuítico y el proyecto de reducción pero acaban neutralizados por las circunstancias históricas, pero con la expulsión de los jesuitas acabaron en una situación de total abandono; d) la idea de que la tierra es lo que su gran Padre, Ñanderuvusu, les dio, y esto coincide con la idea de que las tierras pertenecen al gobierno espiritual de Jesucristo; e) y, por último, el lenguaje de los sueños y visiones de los Guarani como experiencias del alma tan reales como significativas (Melià 1991: 101; Nimuendajú 1987: 34) y que tenían su correspondencia en la mentalidad de los jesuitas de su época cuya experiencia espiritual afirmaba la certeza cristiana de la revelación de fe a través de visiones y sueños<sup>4</sup>. Todo este mundo de tradiciones albergadas en el extremo sur de Abya Yala (nombre de los Kuna para el continente Sudamericano) o de las Indias occidentales (primer nombre dado por los españoles) ciertamente levanta la necesidad de repensar los principios que fundamentaban ambas visiones y, como no podía ser menos, también identificar las concepciones de humanidad y de mundo que se encontraron en los territorios guaraní. Es la

---

<sup>4</sup> Melià hace una síntesis muy sugerente en relación a la importancia de los sueños y de las visiones en la constitución humana trascendental de las reducciones jesuíticas en Melià (1991: 101 -117). Los registros históricos citados por Melià sugieren una aproximación cualificada de orden etnológica, histórica e etnohistórica.

identificación concreta de estos fenómenos la que nos debe interesar para entender los límites y las circunstancias históricas que permitan una aproximación.

Todas las dificultades y las limitaciones para entender las narrativas guaraníes no pueden atribuirse a un puro problema metodológico. La tradición guaraní, que está fuertemente concentrada en el fundamento del lenguaje humano (ayvu rapyta / ñeë) plantea que el principal problema es entender ese lenguaje humano desde una hermenéutica donde se sabe que los guaraníes establecen su horizonte ontológico. En este sentido el camino trazado por Heidegger en su proyecto existencial puede ayudarnos a entender el proyecto de la palabra guaraní como el fundamento del ser humano en el mundo. Por eso, una aproximación al universo guaraní exige una hermenéutica ontológica, que está en un plano bien diferente de la metafísica clásica, ya que considera la posibilidad ontológica como una posibilidad dada en el fenómeno. De ahí, la importancia de volver a las cosas como ellas son, descubriendo en la existencia humana su verdadera esencia: o como diría un guaraní, encontrar en el lenguaje humano, el canto de la propia vida y/o existencia.

La formulación «la palabra lo es todo», atribuida repetidamente por Melià a la tradición guaraní, es una muestra de que la tradición guaraní es la que mejor combina con la fenomenología de la religión, pues recurre a una reflexión simbólica de la experiencia histórica desde una perspectiva del lenguaje. En virtud de esta tradición, la capacidad simbólica del «modo de ser palabra» de los guaraníes está más próxima de un tratamiento fenomenológico porque aborda la comunicación de una conciencia que se identifica desde la experiencia histórica como una tarea trascendental. Por otro lado, la importancia dada a la palabra, que puede confundirse con un logocentrismo, no aborda el problema principal del conocimiento objetivo de la realidad, sino el problema de poder conducir, en su experiencia narrativa oral, al sentido de la misma existencia y a la identidad de la misma. Y así se caracteriza el modo de ser guaraní como un caminar en sabiduría.

### **1.3.- Las epistemes para entender el fenómeno guaraní**

Desde los primeros años de encuentro entre ibéricos y guaraníes, las primeras noticias que se tienen de todo este fenómeno guaraní se deben a las transcripciones y relatos que los misioneros llevaron a cabo con motivo de su misión evangelizadora. No sólo dejaron una extensa documentación histórica con interesantes datos etnográficos, sino que también

dejaron que sus universos interfiriesen en la imagen que se construyó acerca de los Guaraní - Chiriguano. De ahí que los primeros escritos responden a intereses religiosos y políticos de aquella época. Dificilmente responden a los intereses guaraníes. A pesar de ello, estos registros son una fuente de confrontación y relectura que todavía ilumina la comprensión del fenómeno guaraní. Estos materiales, preciosos donde los haya, son restringidos al mundo de los académicos, mundo que, a su vez, se acostumbró a divulgar la imagen de los Guaraní en la sociedad no-guaraní, a partir de esas fuentes escritas. No en tanto, otros estudios especializados de historia, entre los cuales se puede destacar el realizado por Francisco Pifarré (1989), muestran que esos registros son una fuente de aproximación al fenómeno guaraní que debe ser reinterpretada porque son resultado de epistemes, muchas veces impropias del universo guaraní, lo que cuestiona su valor hermenéutico y, en algunos casos, su autenticidad. Pero la principal consecuencia de esta realidad interpretativa fue y sigue siendo la distorsión del uso y del sentido de la historia relatada acerca de los Guaraní - Chiriguano. Parece que existe una falta de propiedad en el uso de los textos guaraní porque ellos fueron desagregados del universo simbólico y de sentido que la tradición guaraní les ofrecía. En este contexto, varios estudios acerca de la tradición guaraní, introducen a una realidad profundamente desconocida debido a los aparatos epistemológicos usados para entenderla y por la propia tradición cultural occidental, históricamente dominante en algunos ámbitos académicos. Por eso se sospecha que el lenguaje usado para estudiar y entender el modo de ser guaraní tenga que ser dislocado para otras matrices lingüísticas y, consecuentemente, otras matrices de sentido.

Nimuendajú, Cadogan y Melià representan una generación privilegiada tanto en el acceso a documentos escritos cuanto a la convivencia con la tradición guaraní. Esa experiencia particular les permitió una aproximación cualificada hacia los registros históricos y etnográficos, donde la solidaridad y el compromiso con el universo guaraní establecieron lazos de intimidad y diálogo. La lección que estos autores enseñaron está lejos de cualquier actitud positivista y pretenciosa de poder conocer a los Guaraní, pues su principal experiencia les enseñó a vivenciar cómo los Guaraní estaban siendo amenazados al continuo genocidio y, delante de estos hechos, no se podía ser imparcial, ni dar las espaldas. Lo mínimo que se podía hacer era apenas reconocer la tradición guaraní que surgía con fuerza y dialogaba con aquellos que le eran íntimos, al extremo de asimilarlos con nombres simbólicos como Nimuendajú, ("aquel que encontró para sí un lugar entre los nuestros") y Ñande Ratapygua – atribuido a Cadogan – ("miembro verdadero del asiento de los fogones"). Melià, que fue

prácticamente el discípulo de Cadogan, heredó las actitudes de su maestro quien – como bien pueden reflejarse en una entrevista realizada para Campos, la Revista de Antropología Social de la Universidad Federal de Paraná del Brasil – trató la cuestión guaraní como un compromiso de vida y no como una directriz academicista teórica.

*«Eu estive em campo para não escrever!...comecei um trabalho com vistas a um projeto na linha de uma Antropologia aplicada» (Malinowski/Baptista 2004: 169).*

Y, de cierta forma, Melià reconoce que las discusiones teóricas que discurren los varios temas de la antropología cultural no son prioritarias, pero no niega su importancia en la comprensión de las sociedades. Por eso, Melià señala un camino hermenéutico hacia la tradición guaraní dónde la actitud básica para su aproximación consiste, fundamentalmente, en saber escuchar:

*«Sobre esta questão acho que nós temos dois grandes modelos: um é o Curt Nimuendajú, e o outro, Leon Cadogan. Eles não fizeram uma Antropologia, vamos dizer, no esquema de Julian Steward. Fizeram uma antropologia a partir do que escutaram, na medida em que ordenaram o que escutaram, com algumas reflexões sobre a palavra indígena. Ou seja, não é simplesmente um relato, uma crônica de viagem na qual se conta o que aconteceu dia a dia, se mataram um mborevi e comeram... não se trata somente disso. Mas muitas vezes os dados estão um tanto desordenados» (Malinowski/Baptista 2004: 172).*

Por eso este trabajo se preocupa de mantener una actitud dialógica, es decir, una actitud de apertura para experimentar intersubjetivamente una tradición que muestra su posibilidad de ser y de conocerse; una actitud que permite la posibilidad de entender cómo ella constituye sus sentidos. De ahí que los datos obtenidos son fruto de una escucha, no de un intento investigador para crear el mapa de sentido del alma guaraní, sino para dialogar con ese alma. Y este diálogo parte del respeto a los narradores de esta historia, respetando las fronteras culturales, dejando de establecer normas antropológicas para recolección de registro, sin apenas hablar con las personas, que en algún momento se hicieron amigos que comunicaron sus narrativas, únicamente porque querían ser comunicadas.

Para escuchar y dialogar con la tradición guaraní, en el marco planteado arriba, es necesaria una nueva actitud metodológica y hermenéutica. El método no será un instrumento técnico operacional, como generalmente fue caracterizado por las ciencias, sino como la construcción de un espacio hermenéutico, aquello que la analítica existencial llamaba de círculo hermenéutico que, en este trabajo, quiere ser guiado por la posibilidad del diálogo. Y tal espacio hermenéutico tampoco es un círculo cerrado, sino una llamada a vivenciar el

fenómeno. Esto significa entrar en una dinámica de comprensión en la que no sólo se pueda entender sino, sobretodo, sentir. Metafóricamente puede compararse al deseo de encontrar las encrucijadas, en medio de los caminos del bosque como dice Heidegger, y donde es posible un caminar filosófico en busca de la verdad, tal como Gadamer sugiere. Esta metodología y hermenéutica parten fundamentalmente de nuevos posicionamientos que son reconocidos en actitudes, especialmente la actitud que dispone al diálogo y al reconocimiento del otro como otro, de una tradición como tal y no como dicen los libros acerca de ella, de una aproximación siempre casual y gratuita, jamás programada, de encontrarse con una realidad en proceso de realización y no ya realizada.

La predisposición al diálogo con la tradición guaraní acarrea problemas hermenéuticos relacionados al modo de tratar los registros escritos. La primera dificultad consiste en descubrir y reconocer al interlocutor que está detrás de esos registros. A este respecto, es importante estar atentos al lenguaje en el que se registraron esas experiencias religiosas y también, a las personas que lo registraron. El diálogo que se pretende establecer considera la posibilidad de entender el lenguaje de quien narra la experiencia así como el horizonte teológico-religioso de quienes generaron esos registros. En el caso guaraní-chiriguano, los registros relatan mitos, oraciones e himnos de un universo religioso donde la recuperación de la experiencia humana de lo sagrado exige la reconstrucción del horizonte de comprensión teológico guaraní, ya que grande parte de éstos fueron transcritos en otros idiomas, a pesar que las fuentes informantes eran siempre los mismos guaraní.

La tradición guaraní narra una experiencia de lo sagrado. De alguna manera existe una predominancia de un fenómeno religioso en toda esa tradición. La experiencia de lo sagrado guaraní, al igual que tantas otras experiencias religiosas, se caracteriza por revelar un sentido para la existencia humana que afecta la vida de forma integral. Pero la particularidad de la experiencia guaraní está colocada en el deseo de narrar e insistir que es lo sagrado que invade, en la cotidianidad sin sentido de la vida humana, para llamar la atención, para revelar o para anunciar delante del olvido del sentido que la existencia humana acostumbra tener. Pero también es una experiencia que exige una respuesta urgente, pues en la medida que se olvida el sentido, la vida corre el riesgo de perderse.

La experiencia de lo sagrado otorga al guaraní una visión totalizadora del universo, de manera que cualquier detalle de la existencia humana en el mundo revela y oculta una grande verdad: su mismo origen unificador, o sea la palabra enviada por el Primer Padre, Ñanderuvusu. Es

típico del pensar guaraní que el todo tiene a ver con el desenvolvimiento de las partes y ellas independientemente pueden afectar el desenvolvimiento del todo <sup>5</sup>. Los Guaraní, a diferencia de otras naciones, intentaron explicitar el sentido de esa experiencia humana y descubrieron la importancia del lenguaje humano para la constitución de su sentido. Para los Guaraní, el lenguaje humano, no obstante su función comunicativa delante de la experiencia, acaba tejiendo el sentido de esa experiencia haciendo que el mismo lenguaje llegue a ser el fundamento del sentido humano.

Los Guaraní reconocieron esta función del lenguaje humano como el fundamento que revela la verdadera condición de la realidad humana, que no se limita a descubrir la realidad existencial como punto de partida humano sino a entenderla como una presencia trascendental profundamente teológica y religiosa. De esta forma el lenguaje humano más allá de «decir» algo acerca de la experiencia, acaba compenetrándose con ella intensificando la naturaleza del modo de ser humano. Culturalmente se conoce ésta realidad humana con la expresión guaraní *ayvu rapyta* (el fundamento del lenguaje humano). El lenguaje humano (*ñëe*), importante base de comprensión del universo guaraní, consigue comunicar y encontrar sentidos desde esa experiencia existencial y colocarlos en un horizonte de sentido que orienta el modo de vivir humano, que en guaraní se dice *teko* (modo de ser). Pero el lenguaje humano acaba entrañado en la misma existencia humana trascendiendo su capacidad de explicitar para la capacidad de ser – más adelante se tratará de canto general guaraní como una forma que el lenguaje humano tiene para alcanzar la madurez humana. En relación con ésta forma de entender el lenguaje humano, el estudio de los registros, sean éstos de carácter histórico, sean de carácter etnográfico, va a exigir un cuidado cultural para recuperar la experiencia que hizo posible esa narrativa. Desconocer esta experiencia humana que está detrás de estos registros es como desgarrar, descontextualizar y fragmentar la experiencia religiosa guaraní. Volver a la experiencia humana es dialogar con los interlocutores válidos de ella, a pesar de que los registros no hayan sido escritos directamente por sus protagonistas, pero con la certeza que su presencia está más que entrañada en el sentido de los textos que hoy tenemos acceso.

El *ayvu rapyta* (el fundamento del lenguaje humano) no es apenas una formalidad lingüística relativa al uso del *ñëe* como idioma guaraní, es mucho más, se trata de usar la compleja

---

<sup>5</sup> Nótese en la narrativa guaraní que cualquier problema humano particular puede afectar los ciclos del universo tal como narran las historias del grande diluvio que destruye el universo (M10 até M15) las partes se afectan entre sí y con el todo.

capacidad semántica de las palabras más que permanecer en el uso de palabras con sus lexemas y morfemas. Y esta capacidad semántica del *ayvu rapyta* es una forma de entender, decir algo de la realidad, o como algunos guaraníes acostumbran de decir, es un *teko* (modo de ser). Por eso que desde esta perspectiva no debe resultar extraño aceptar que los documentos usados para el presente estudio hayan sido escritos en español y no en guaraní. Sería mucho más peligroso usar textos escritos en guaraní por personas que no tienen esa identidad cultural capaz de descubrir el universo semántico de la lengua guaraní. Sin embargo debe reconocerse que existen transposiciones e inflexiones reductivas que pueden alterar el sentido de los discursos guaraní, que pueden ser bien equilibradas por dos aspectos que siempre prevalecieron en los registros guaraní, a saber, el apego irrenunciable al territorio y, su firme tradición (Melià 1981:233).

De hecho, los documentos usados en este estudio, tanto en aquellos del siglo XVI como en los del final del siglo XX, tienen una importancia cultural histórica, pese a no rescatar el lenguaje guaraní-chiriguano, porque colocan en directo contacto con fuentes de primera mano, es decir que se puede reconocer las personas que viven y conocen el territorio donde hablan en guaraní y entienden el espíritu de esa tradición. Por eso es necesario identificar las razones que evitaron una documentación en una lengua no-guaraní. Una de ellas fue determinada por la finalidad de los documentos cuyos interlocutores eran no-guaraníes. Es el caso de los cronistas quienes escribían remitiéndose básicamente a sus superiores religiosos y a las autoridades coloniales. A esto se suma el idioma español como la única posibilidad material de registrar esas noticias, cabe resaltar que no se tienen noticias de una forma escrita original de la lengua guaraní. A pesar de ello, el horizonte mental desde el cual fueron escritos los documentos era prácticamente guaraní, como puede ser comprobado con los registros levantados entre 1570 - 73 por García Mosquera, considerado «mestizo del Río de La Plata, hombre de bien, y en la lengua chiriguana, y en la nuestra, bien experto» (Lizárraga 1916: 116) y que fue capaz de recopilar sus conversaciones hechas directamente con los Guaraní-Chiriguano de la Cordillera y transcritas, casi dictadas, al español. Una segunda razón, presente sobretudo en los últimos registros y que puede apreciarse también en el contexto citado por Alfred Métraux y Erlan Nordenskiöld a principios del siglo XX, destaca la forma espontánea, más parecida a una crónica de viaje o a un diario de campo que recoge descripciones casi inmediatas, sin una visión de conjunto y poco sistematizadas, donde los relatos fluyen desde el alma guaraní y prácticamente revelan informes dictados para una lengua no-guaraní. Prevalece un afán de comunicación, amistad y respeto del ser humano que un deseo de investigación, sin embargo,

estos registros fueron debidamente guardados con el respeto y consentimiento de sus informantes.

La falta de un texto original en guaraní hace difícil la aproximación a las formas históricas y al uso cultural de las palabras guaraní. El cronista español o el mismo guaraní que deja sus registros en español aparentemente no permiten que las formas lingüísticas y culturales de las diversas sociedades guaraní puedan ser reconocidas. El contexto histórico de sus narrativas también no está muy explícito de manera que es arriesgado definir la mentalidad guaraní de los narradores de la historia guaraní. No obstante que la matriz lingüística es importante, en este estudio se está usando documentación del siglo XVI y de finales del siglo XX, donde prevaleció, por varias circunstancias, el registro en español. Esta situación puede parecer, en principio, de difícil solución, sin embargo, gracias a las experiencias con los actuales guaraní, se fueron revelando unidades temáticas que, al parecer, pueden ser reconocidas, mismo en los textos escritos en castellano, como una continuidad que persiste a lo largo de los diversos procesos históricos que las sociedades guaraní atravesaron.

Estas unidades temáticas aproximan a la comprensión de actitudes y comportamientos que se relacionan a situaciones existenciales extremas de la historia de ésta tradición. Para los Guaraní-Chiriguano los sentimientos y las razones de los hombres prácticamente son expresados por medio de actitudes, por ello, cuando reconocemos las actitudes narradas en la tradición guaraní también se está próximo de una comprensión en profundidad de la situación humana vivenciada por los guaraní. De hecho, desde la perspectiva guaraní, las actitudes humanas son la mejor pista para contextualizar mejor lo que los Guaraní sentían y querían decir con esas narrativas. De esta forma se puede ver que los registros guaraní, mismo escritos en español, narran actitudes que remiten a sentimientos, lo que permite indicar que los registros guaraní no son textos fríos, sugerentes, sino que representan una relación con las experiencias históricas de sus testigos. Un ejemplo interesante está narrado en los mitos llamados aquí como «narrativas de la técnica y del trabajo», que consiguen explicitar sentimientos de envidia, de lujuria como sutilmente antagónicos a los sentimientos de humildad y generosidad, y esto apenas con narrar el comportamiento de dos yernos. Así, las narrativas explicitan actitudes y comportamientos que si fuesen a ser explicitadas en teorías o doctrinas serían de difícil explicación. Los actos comunican mucho más que muchas palabras, pero las palabras, en el caso guaraní, son apenas una manifestación de los actos humanos.

Este esfuerzo se reduce a poder entender, más allá de las palabras, a las tradiciones que hablan en ella, y así evitar las posibles distorsiones que una traducción puede causar. Así pues, este trabajo no intenta traducir al pie de la letra una tradición desde su materialidad gramatical sino “traducirla” desde el horizonte de sentido que fue narrado a partir del siglo XVI. A pesar de ello, y sin negar la importancia de la lengua guaraní, se puede también apreciar, debido a los procesos históricos sufridos por esta tradición, que el uso de la lengua no es garantía de preservación de la tradición guaraní. Miguel Alberto Bartolomé ya había identificado esta situación al observar que la mayor parte de la población urbana paraguaya, no obstante hablar el guaraní, sin embargo no representa «la continuidad reestructurada de una tradición, sino de la configuración de un tipo de sociedad que, a pesar de esta ascendencia biológica y cultural, ha roto ideológicamente sus vínculos no sólo con el pasado, sino también con el presente de los guaraníes» (Bartolomé 2005). Un ejemplo concreto de esta situación es el uso del guaraní *yopara* en el Paraguay que es prácticamente como una forma de hablar español usando palabras guaraní. Por eso que este trabajo pretende aproximarse al modo de ser que actúa detrás del lenguaje guaraní que narra antes que depararse en estudios lingüísticos que releguen la tradición guaraní. Y así poder llegar a un nivel de equilibrio donde sea posible reconocer la identidad cultural que la lengua guaraní pueda acarrear, aceptando con prudencia que la tradición guaraní siempre fue abierta ante la presencia de hispanismos y de otras visiones de mundo desde los tiempos de la colonia <sup>6</sup>.

### r en su tradición narrativa: teko yñëe

Por su parte, los registros usados en este estudio tienen a favor su peculiar narrativa en el orden teológico y filosófico presente en comunidades indígenas guaraní. Estos registros son claramente el resultado de una experiencia de lo sagrado, por lo que su tratamiento exige una cuidadosa aproximación a la tradición guaraní que se comunica en el lenguaje en el que fue registrado este modo de ser. No en tanto y en particular, los registros guaraní -chiriguano representan un fenómeno religioso cuya dimensión y ámbito sagrado, aún es fragmentario. Su

---

<sup>6</sup> Melià reflexiona esta situación de relación entre identidad y uso de la lengua guaraní como una realidad intrínseca al ámbito guaraní que hace pensar en la relación de mezcla lingüística ( **Usos y normas en el guaraní paraguayo**, Congreso Mundial sobre Políticas Lingüísticas, Barcelona, 16 -20 abril 2002) y en una relación de mestizaje lingüístico ( **El andamiaje lingüístico de la identidad paraguaya Crisis, rupturas y substituciones**. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico. Ideas, lenguajes políticos e imaginarios culturales Valencia, 3 - 5 de marzo de 2003) donde es necesario un ejercicio de resemantización del guaraní.

comprensión parece ajustarse dentro de las grandes líneas presentes en otras sociedades guaraní, permitiendo entender no apenas la materialidad del registro usado, sino también, la aproximación a su peculiar experiencia, es decir, descubrir a las personas que están detrás de estas experiencias, su modo de vivir y de sentir, lo que se conoce tradicionalmente como modo de ser, *teko guaraní*. Esto quiere decir que, a pesar de que los registros no usan directamente el idioma guaraní original sino una lengua diferente del informante narrador, es posible entender quien habla en los registros. Schleiermacher (1959: 556ss; 2003:68ss) ya consideraba estos problemas refiriéndose a la interpretación gramatical y a la interpretación técnica, como la posibilidad de “comprender en el lenguaje” al mismo tiempo que “comprender en el que habla”, lo que supone una sensibilidad al diálogo con los registros (textos) y con la tradición que le sustenta, es decir, que la comprensión del lenguaje es sobretodo, la comprensión del pensamiento que usa ese lenguaje. De alguna forma, la combinación entre una interpretación gramatical y una interpretación técnica aproximan hacia una hermenéutica equilibrada (Schleiermacher 2003:93ss); si esta forma de abordar la interpretación fuese aplicada al caso guaraní, sería necesario comprender además de la materialidad gramatical, los registros desde las líneas temáticas del pensamiento guaraní. La interpretación gramatical, considerando el género literario usado tradicionalmente en los registros por los guaraní, todavía permite rescatar las grandes líneas de su modo de pensar, a pesar de su «transliteración» del guaraní al español, pues el lenguaje revela un modo de ser humano y no apenas una forma gramatical. La interpretación técnica, que no debe descartar la materialidad gramatical, permite que esas palabras sean leídas desde el descubrimiento de su original composición y desde la identificación de su unidad interna articulada por las grandes unidades temáticas tratadas en la experiencia religiosa guaraní como grandes líneas temáticas (Cf. Schleiermacher 2003: 99ss). Por eso, la interpretación de los textos registrados, en especial de los mitos guaraní, no puede realizarse únicamente para conseguir una satisfacción académica sea de orden lingüística «gramatical», antes bien, para dialogar «técnicamente» con el guaraní que vivencia esta realidad desde sus propias raíces. De ahí que es posible articular las palabras, textos, poemas, narrativas con sus sentidos y en ellos poder ver el espíritu de esta tradición, mismo que ésta no se comunique a través de su lengua materna. A pesar de todo y gracias a los textos míticos recogidos en guaraní por León Cado gan, se puede afirmar, siguiendo el pensar de Schleiermacher, que ellos representan una de las más profundas formas gramaticales y técnicas para interpretar el inmenso universo del pensar guaraní, y lo mismo se puede afirmar hoy en día con la publicación de la obra «Nhande rembypy – Nossas. Orígens» organizada por Wilson Galhego García (2003) que es una

colección de textos guaraní muy amplia y que representan estas formas gramaticales y técnicas acerca del universo guaraní, que no pueden sino ser interpretadas por ellos mismos<sup>7</sup>.

Sin embargo, las teorías de Schleiermacher presuponen que los textos fueron al menos escritos por las mismas personas que tuvieron esa experiencia espiritual. Considerando esta perspectiva, la tradición guaraní, al menos la que está presente en los registros de este estudio, no fue protagonista de sus textos, en el mejor de los casos, llegaron a dictar directamente fragmentos y versiones desde una tradición oral. En este sentido, cuando Schleiermacher aplicó su concepción hermenéutica a estudios bíblicos, ciertamente se encontró con la necesidad de recuperar el sentido que está detrás de los textos desde la tradición del redactor, lo que permitiría que los creyentes tengan la posibilidad de actualizar y vivir esa inspiración espiritual; pero en el caso guaraní, el redactor apenas fue personificado por el cronista, historiador, antropólogo, estudioso, es decir, casi siempre fueron personas que no pertenecían a esa tradición, por eso mismo los textos no parecían ser propiedad de ellos, por lo que permanecieron fieles a su tradición oral. Hoy existen varios intelectuales indígenas guaraní que se están reescribiendo la tradición espiritual guaraní indígena oral, en guaraní para los Guaraní, y esta situación de alejamiento con sus textos cambiará. Así pues, la tarea de la exégesis y de la filología que consistió en hacer entender mejor la relación entre el lenguaje escrito y el que escribe, entre las palabras y las personas que las evocan, tienen otro tratamiento cuando las fuentes de los redactores guaraní no son los mismos guaraní. Con estas consideraciones, se puede decir que Schleiermacher ayuda a pensar y a provocar el deseo de descubrir el autor que habla a través de los registros históricos y etnográficos, más allá donde la tradición oral tiene su espacio reservado a los guaraní que viven el *teko*.

No obstante, en ese esfuerzo de descubrir el autor, los estudios antropológicos y etnográficos confirman que para los guaraní la principal experiencia trascendental confirma la manifestación de la experiencia del lenguaje humano (*ayvu rapyta*) como fuente de sentido de la vida que vincula íntimamente la existencia de la persona que habla con lo que dice, y entender en el decir lo que la persona es: y esto representa el bien vivir (*tekokavi*). Por ello, la separación entre el autor y sus palabras, no tiene sentido para una persona guaraní. Las palabras son la persona y la persona son sus palabras, no existe dificultad para entender el

---

<sup>7</sup> Para Melià esta obra representa una colección de textos extensa que tiene una densidad cultural imponderable y lingüísticamente un cantero inagotable para el uso de investigadores y para los mismos guaraní que viven

autor separados de sus palabras, la vida y lo que se dice de ella, los textos dictados y lo que vive quien lo dictó. Los Guaraní superaron estas dificultades pues tradicionalmente consideraron la función del lenguaje humano como la que siempre recoge y actualiza los sentidos de la tradición al grado máximo de que el lenguaje es la misma alma humana, es decir, aquello que hace que una persona tenga una identidad así como un vínculo estrecho con la tradición de una comunidad. Nimuendajú entiende que lo que más define esta tradición, es el alma de la misma vida guaraní. Melià lo confirma indicando que la palabra “es su alma. *Ayvũ*: palabra-alma; alma-palabra” (Melià 1991:84). Pero a diferencia de Schleiermacher que intenta alcanzar el arte y la técnica para interpretar, para los Guaraní este arte consiste apenas en el arte de vivir, es decir, de la capacidad de alcanzar una vida perfecta (*aguyje*) aprendiendo a decirse (Melià 1991: 69ss) al realizar su teko de forma plena (*tekokavi*, vivir bien):

*«Profecía, poesía y retórica son apenas formas del acto constitutivo del Guaraní, que es “decirse” [ñembo’e]. Ahí está el arte de su vida. Incluso la búsqueda de la “tierra sin mal” que expresa una marcha fuertemente enraizada en lo económico en procura de mejores condiciones ecológicas de vida, no se realiza independientemente del canto y de la danza, que la simbolizan y le dan fuerza.»*  
(Melià 1991:85)

*«Entre los guaraníes existe el ideal de la positividad tekokavi, vivir bien. No es sólo un ideal estético sino una dimensión de equilibrio del hombre con respecto a la naturaleza y a los demás, sobre los cuales actúa a través de la palabra, quedándose a la escucha, activando la mirada y compartiendo el conocimiento.»*  
(ONU/FAO, *Teko Guarani*, Cooperazione Italiana 2004:52)

Siendo que la relación entre el lenguaje y la vida revelan el acto constitutivo del ser guaraní, el diálogo con esta tradición ya no se puede reducir a un intercambio de palabras y lenguajes, a no ser que, considere la relación existente entre las experiencias vividas y como ellas son relatadas, pues de esta manera las narrativas son iluminadas con la historia y ofrecen las pistas para entender cómo el ser humano va constituyendo su identidad. Esta relación está significativamente manifiesta cuando una persona guaraní alcanza su canto.

A pesar de las críticas contra Schleiermacher que le acusaban, según Gadamer, de ser hermeneuta romántico porque proponía la compenetración del intérprete con el texto y con quien habla en ese texto, sus ideas bien pueden colocar un punto de partida para entender el

modo de ser guaraní desde la relación lenguaje y vida. La actitud de Schleiermacher que puede indicarse como el deseo de no apenas estudiar textos sino de compenetrarse con la historia de las personas que criaron los textos, combina con la lógica guaraní donde las palabras apenas se comprenden con la vida de la persona que las emite y la vida se vive plenamente cuando se encuentran las palabras adecuadas que puedan comunicar su sentido. Y esto es precisamente lo que los guaraní entienden de forma connatural con su tradición desde el mismo hecho que relacionan profundamente la vida como la verdadera manifestación de las palabras, y las palabras como la misma constitución que fundamenta al ser humano que vive, lo que está bien expresado con la idea *ayvu rapyta*, o simplemente *ñëe*.

La misma lengua guaraní en su variante chiriguana tiene un verbo que indica la noción de compenetrarse (*[ja] joupity*) cuyo sentido ya presupone una coherencia entre la vida y las palabras que en la práctica abre la dimensión humana de la persona a actos de solidaridad (*yoparareko*) y de reciprocidad (*yopoepi*). Todas estas actitudes están sintetizadas en la expresión *teko* guaraní, que representa el modo de ser que al mismo tiempo es cantado y danzado, vivido y reflexionado.

Por tanto, para compenetrarse con los registros guaraní se debe, al menos, sentir el espíritu guaraní para entender el significado de la coparticipación y compromiso con su tradición. Las principales experiencias de aproximación al universo guaraní no fueron causadas por iniciativa de un intérprete sino que fueron resultados de un convite hecho por los propios guaraní y que acabó comprometiendo el proyecto de vida de los convidados con el destino de un pueblo. En este sentido, el modo de relacionarse con los Guaraní muda los posibles paradigmas donde antes se establecía la relación intérprete – interpretado para una relación anterior que exige una complicidad con la historia guaraní y que acaba comprometiendo afectivamente el proyecto de vida de los que participaron de este proceso de compenetración como un proyecto significativo también para la historia guaraní.

Nimuendajú, Cadogan y Melià, a pesar de la distancia histórica y cultural en relación a Schleiermacher, entendieron que una aproximación al universo guaraní solamente se hizo posible cuando ellos se dejaron impregnar con los autores de esas historias tan presentes cuanto rechazadas en las sociedades latinoamericanas. Estos tres autores descubrieron que estaban delante de una tradición latente que todavía estaba tan viva que sus interlocutores eran, en realidad, cointérpretes de su tradición y que ellos les habían abierto sus puertas para participar de su tradición y compartir juntos a ellos el legado de su Palabra. Así pues, la

novedad de esta forma de llegar hasta los guaraní no fue de la iniciativa de estos autores sino de los mismos guaraní que tomaron la iniciativa y les extendieron un convite para compartir y experimentar el sentido de sus palabras, desde el modo peculiar de aprender a caminar con ellos en su territorio, o como dicen los Guaraní-Chiriguano, aprendiendo a caminar <sup>8</sup> (*ñembiéka*<sup>9</sup>) por el monte <sup>10</sup>(*kaa*) juntos, lo que les llevó a un compromiso de caminar juntos con los Guaraní en una relación recíproca. Para estos tres autores, el compromiso con los Guaraní significó solidaridad con aquella historia y reconocimiento de la tradición filosófica y teológica que, infelizmente, era divulgado, por los intereses ideológicos de las elites regionales latinoamericanas, como un detalle folklórico de pueblos «primitivos» y «salvajes» que no serían capaces de civilizarse y alcanzar estructuras sociales igual a la de los modernos estados nacionales. Así, comprometerse con una tradición – y especialmente con aquella tradición que le ofrece la oportunidad de entrar en casa como convidado – significó asumir una forma específica de conciencia histórica, a partir de la que era posible entender los procesos que dieron origen a las narrativas y a los relatos de la tradición guaraní-chiriguano.

La historiografía guaraní-chiriguana reitera lo dicho pues informa, en diferentes ocasiones, que los guaraní siempre tomaron la iniciativa para establecer relaciones recíprocas con otras sociedades, de forma que el convite y la apertura hacia otros fue siempre una característica del modo de aproximación guaraní. Estudios de etno-historia de las sociedades guaraníes, en especial de las sociedades guaraníes occidentales, revelan su constitución en la región intermediaria de las relaciones con otras sociedades, lo que sugiere la idea de un mestizaje cultural e histórico que está en la base de las diversas sociedades guaraní que dieron origen a distintas percepciones, como por ejemplo los Isoseños, los Ava, los Mbya etc.

Sin embargo también se ha constatado que la lengua guaraní era un elemento central que mantiene la matriz de la cultura guaraní, y que era lo que no permitía que ellos dejaran de ser guaraní, sino que aumentase su capacidad de serlo, inclusive “guaranitizando” otras sociedades. Este modo de ser guaraní estimuló en sus sociedades el resurgir de grupos humanos pioneros y sedientos de conocimiento de lo que ocurría en su alrededor. En el siglo XVI, admiraban a los primeros misioneros españoles y les ofrecían convites para

---

<sup>8</sup> Expresión española del chaco boliviano que puede entenderse como caminar y pasear, pero que tiene un sentido de contemplativo y reflexivo al mismo tiempo que es un descanso.

<sup>9</sup> Ñembiéka también significa buscar. Puede dar a entender una búsqueda de cosas como plantas, árboles o personas, pero sobretodo, es la búsqueda de algo más profundo, misterioso, oculto, pero gratificante.

<sup>10</sup> Expresión española del chaco boliviano que se refiere a la selva y/o bosque.

compenetrarse en su tradición, aceptando las normas de reciprocidad guaraní. Pero en la medida en la que entendían que los misioneros no querían compartir ese proyecto, eran fácilmente rechazados (Pifarré 1989:66-67). En el siglo XVII, las visitas pacíficas de religiosos a la Cordillera chiriguana acontecían bajo el consentimiento y convite simpático de los Guaraní, sea para mediar en conflictos internos, sea para visitarlos. Pero cuando sospechaban de que su propósito era permanecer y divulgar otros elementos simbólicos, las relaciones eran cortadas (Pifarré 1989:108-109). En los siglos siguientes, debido a los intensos ataques sufridos, prevaleció una actitud de defensa territorial y tradicional, privilegiando esporádicos encuentros personales desde una situación social de acorralamiento e invasión. Sin embargo, el espíritu de apertura y de diálogo con los otros siempre estuvo presente en los Guaraní, como parte de su apertura recíproca hacia los otros.

### Historia como conciencia narrativa

Hoy no se puede pensar en las narrativas contadas por los Guaraní-Chiriguano sin referirse a la historia vivida que está por detrás de ellas. De la misma forma que los registros etnográficos requieren un re-conocimiento de la historia presente en ella, para entender las narrativas es preciso leer al interior de las experiencias históricas desde donde el sentido y la tradición comenzaron a constituirse. La comunicación de esta historia básicamente preservada por la tradición oral guaraní es una de las mejores reflexiones acerca del significado de la realidad humana que provocó una hermenéutica guaraní para la interpretación y para la proyección de su proyecto existencial humano. Por eso, las narrativas tratan de interpretar la historia humana al mismo tiempo que parecen ofrecer una comprensión específica de cómo un proyecto de vida personal y social puede ser orientado. Los Guaraní-Chiriguano formulan con la expresión *teko* guaraní a todo este modo de narrar la vida y de realizarla, lo que alcanza su máxima expresividad cuando una persona consigue emitir su propio canto (uso de la palabra) y alcanzar una palabra que le oriente en la realización de su modo de ser.

Por estos motivos la conciencia histórica se hace imprescindible para una interpretación de las narrativas. A este propósito, el propio Dilthey sostenía que la conciencia histórica es la que determina una peculiar capacidad hermenéutica en la que la vivencia es comprendida como una experiencia que no es totalmente subjetiva e individual, sino el resultado de una interactividad con el complejo estructural de las relaciones con la vida. La comprensión,

consiguientemente, es entender esas vivencias como experiencias subjetivas constituidas en el despliegue temporal de la historia de estas sociedades guaraní.

Desde el punto de vista metodológico esta conciencia histórica tiene el inconveniente, en el caso de la historiografía guaraní, de no representar necesariamente la conciencia histórica de la manera como sería explícita por los Guaraní. De ahí que pueda observarse, en la actualidad, el resurgir de una búsqueda de conciencia guaraní, que está produciendo sus frutos gracias a encuentros y seminarios convocados por organizaciones guaraníes para repensar cómo sus vivencias se constituyen en historia de la memoria guaraní. La APG, Asamblea del Pueblo Guaraní, es una organización guaraní que trabaja en la formación o re-formación de esa conciencia histórica, pero con variantes que nuevamente revelan ese espíritu de unidad guaraní en la diversidad de las culturas y de las sociedades guaraní, lo que demuestra esa actitud de apertura y diversidad muy presente en el modo de ser guaraní. Y una consecuencia de estos esfuerzos son proyectos como el *Yasarekomo* implementado por las Naciones Unidas a través de su Departamento de Desarrollo Sostenible como un programa en el marco del Componente de Comunicación Intercultural del Proyecto FAO/GCP/RLA/114/ITA que revela las experiencias de la comunicación indígena en Bolivia (ONU/FAO, Teko Guaraní, Cooperazione Italiana 2004).

Considerando los aspectos más relevantes y comunes de esta conciencia histórica en las diversas sociedades guaraní se puede afirmar que algunos temas culturales acaban definiendo las epistemes guaraní para la comprensión de sus tradiciones. Básicamente estas epistemes están relacionadas a la noción de *teko* (modo de ser) y de *ñëe* (palabra en lengua guaraní). En este sentido, los Guaraní, viviendo o no en cualquier sociedad guaraní, acaban caracterizando sus costumbres y su conciencia a partir de su tradición guaraní heredada por la comunidad cultural, a través de actitudes articuladas con el modo de ser (*teko*) y con el modo de comprender con la palabra guaraní (*ayvu rapyta*, clásicamente; *ñëe* como se entiende en las comunidades occidentales guaraní). Lo que también significa que las experiencias, por el modo de vivirlas y comprenderlas, ofrecen una forma singular de adquirir significados y sentidos para existir.

Esta situación hace del guaraní una persona atenta a actitudes y palabras, como dimensiones siempre relativas a un tiempo vivido pero que permiten una comprensión de la existencia como un todo. El canto guaraní es un buen ejemplo de lo dicho arriba porque recupera esa dimensión hermenéutica que torna a la persona humana capaz de entender las vivencias

históricas como experiencias de sentido que reproducen su auto comprensión recíproca desde sí mismo y desde la memoria de su tradición. Los Guaraní -Chiriguano entienden que existe una fuerte correlación entre los actos humanos – que están relativamente próximos al ámbito del *teko* guaraní – con la conciencia de ellos – que está relativamente próximo al ámbito de la palabra guaraní o *ñe'e*. Por ello, se observa, cada vez con mayor intensidad, la relación entre la vida histórica y la forma como esa vida es existenciada por la conciencia de ella, gracias al don de la palabra guaraní – hecha canto cuando se alcanza un grado de conciencia elevado.

## mplicidad

A la luz de todas estas consideraciones, este estudio asume con sumo detalle y cuidado la perspectiva epistemológica, con el objetivo de clarado de entender los momentos históricos de una tradición como despliegues de experiencias vividas que sólo pueden ser entendidos después de compenetrarse y convivir con esa tradición que narra el sentido de su existir ; un modo de existencia que se define , específicamente, por la relación con el “otro” distinto que extiende su convite.

Por ello, cualquier intento de comprensión de una tradición, especialmente si se trata de las narrativas, sin antes pasar por una vivencia que provoque nuevas experiencias, corre el riesgo de no comprender nada , cuando no de referirse a teorías e ideas de forma “a -priorística” del conocimiento de esa experiencia. De ahí que el principal dilema para una hermenéutica adecuada a la realidad guaraní sería descubrir el punto de vista del vínculo entre las narrativas y sus intérpretes.

Como ya conocemos, para Dilthey, esta realidad está profundamente dada por la vida – y el complejo estructural de relaciones que implica – que es una realidad compartida que permite el nexo entre el narrador y el intérprete de un texto. Y la vida siempre es una experiencia vivida. De ahí que sea ella la que establece la mejor forma de revelar el punto hermenéutico adecuado desde el que una persona puede ver y sentir al otro como tal, o tal vez, consiga entenderse tan compenetrado con el otro . De manera que que produzca , tal como Dilthey afirmaba, una interpretación universal de la naturaleza humana.

La vida, como nexo fundamental entre el intérprete y lo interpretado, destaca las experiencias interpersonales, sin las cuales todo quedaría reducido a puro solipsismo. Así, la conciencia histórica de compartir la vida con otros, permite también la aproximación a la vida espiritual

de las personas humanas, lo que ocurre en las relaciones intersubjetivas, más allá de una simple reunión entre individuos, precisamente allí donde una relación redescubre la dimensión humana y espiritual de la persona. Por ello, las relaciones no son posibles más que en una experiencia interpersonal que fortalezca una relación de cohesión con la vida donde los actores son personas más que individuos.

Esta relación hace que la historia sea entendida desde la complicidad común, dada por la vivencia y reforzada por su reconocimiento como experiencia significativa, solo perceptible en una relación de comunión. El plano personal – no sólo como referencia histórica análoga del individuo en relación a la naturaleza humana universal como opinaba Dilthey – adquiere importancia porque establece los vínculos con la vida, desde un plano comunitario e intersubjetivo, donde se comparte y refuerza la capacidad de reconocer la vivencia como experiencia.

Las personas son, por tanto, el principal vínculo para entender la espiritualidad humana, el complejo configurado por su tradición cultural, filosófica y religiosa. Las personas, que dedican un cuidado especial a su tradición, explicitan mejor esta espiritualidad humana pues ellas la tomaron como conveniente a su modo de ser y entender su propia existencia. En sociedades donde se preserve la tradición oral, esta espiritualidad está encarnada en personas concretas, como son los sacerdotes y los consejeros especiales de la comunidad, tal como pueden representar los *ipaje* (chaman), los *mburuvicha* (jefes de la comunidad o capitán) y los *mbaekua* («el que sabe», pero muchas veces considerados «brujos»). La espiritualidad tiene un rostro humano concreto y es a través de este rostro como las puertas de su tradición son abiertas.

Así pues, el diálogo con una tradición se hace a través de las personas adecuadas que mejor expresen su filiación con esa tradición espiritual. Por eso es oportuno «dejarse mirar» por esas personas humanas que hablan en ese «otro distinto», como afirma Enrique Dussel (1977), que abre las puertas para una nueva experiencia. Y, no obstante, el «otro» sigue siendo una realidad que apenas es perceptible al compenetrarse con su tradición en el cauce de su historia.

En la medida en que la compenetración con esa tradición sea más profunda, el conocimiento generado será, cada vez más, el fruto de un diálogo con esa experiencia histórica del «otro»; y el valor de este conocimiento será entendido como un poder espiritual de transformación de

quien lo experimenta. Así, el «otro» que dialoga en un encuentro interpersonal no apenas me interpela, sino también me interpreta y, consiguientemente, consigue transformarme de algún modo. La experiencia hermenéutica con los Guaraní no sólo nos aproxima al fenómeno guaraní, sino que también nos transforma para entender a ese «otro» y a sí mismos .

Algunos investigadores no -guaraní, que tuvieron el privilegio de aproximarse a la experiencia de los Guaraní, se quedaron sorprendidos por las interpelaciones guaraní lo que les obligó a transformar sus respectivas perspectivas hermenéuticas. Por ejemplo, extensionistas agrícolas, biólogos, filósofos, sociólogos, antropólogos, religiosos ..., que trabajaron en la Cordillera Chiriguana, tuvieron que repensar sus ciencias y sus conocimientos al descubrir que sus proyectos culturales y económicos, propuestos como alternativa de vida para las comunidades guaraní, no tenían una recepción en la población. También identificaron que la falta de una experiencia humana de reconocimiento y de encuentro del mundo guaraní era fundamental para repensar estas alternativas . Esta situación les obligó a transformar sus conocimientos y, en algunos casos extremos, sus mismas vidas.

En este sentido, los diversos contactos con los Guaraní acabaron reformulando el modo didáctico y pedagógico de trabajar con ellos <sup>11</sup> donde ya no eran tratados como objetos pasivos de estudio como si se tratase de meros actores que deben cumplir un papel escrito y definido por el conocimiento «civilizado», sino personas que intervienen en procesos sociales, culturales y económicos. Esta nueva experiencia, básicamente formulada en el encuentro del *otro como otro* , no sólo transformó el modo de conocer ésta cultura sino que también permitió identificar las epistemes con las que fue posible hablar de estas experiencias. Y este proceso fue posible merced a la aceptación del convite de los Guaraní, que básicamente es un llamada para caminar juntos en un tipo de interrelación subjetiva totalmente distinta, totalmente sorprendente, sin límites . Lo que da pie para hablar de un tipo de diálogo con el «otro» más allá de cualquier expectativa y programación.

---

<sup>11</sup> Varias tesis en el campo de ciencias de la educación tienen como objeto de estudios el modo de ser participativo de guaraní y sus relaciones con las propuestas didáctico pedagógicas. En este sentido, es notable el trabajo de tesis de Márcia Mandepora Chunday que lleva como título “Opaetjokuae reta jae participación (todo eso es participación) Participación Guaraní y gestión educativa en las comunidades de Ivamirapinta e Ipatimiri” donde se coloca en evidencia as nuevas prácticas pedagógicas y los aportes de las comunidades guaraní delante de las propuestas educacionales en Bolivia.

El convite revela un modo de ser típico de sociedades guaraní ya registrado en el Tesoro de la lengua Guaraní (1623) de Antonio Ruiz de Montoya con la palabra *pepy*, que daba a entender un grande uso cultural regulador de las relaciones sociales de trabajo y convivencia humana (Melià 1996:196). Hoy, la función social y cultural del convite tiene una amplia variedad de prácticas en la tradición guaraní, que más allá de reforzar la cohesión y coparticipación de una comunidad, sirve para integrar la persona humana en su único proyecto personal. La aceptación al convite y su participación establece compromisos recíprocos duraderos, de orden social y personal, como por ejemplo ocurre en el *arete* (fiesta / tiempo pleno) ; pero también, la participación en el convite lleva a la integración personal y a su aceptación como miembro de la comunidad; y en otros casos, los eventos clásicamente narrados de la integración personal pueden observarse en el hecho de una persona alcanzar su propio canto y/o integrarse en la ceremonia comunitaria del *arete*, compartiendo un canto general y danzando juntos, lo que puede observarse cuando una persona conmemora su relación existencial conmemorando con sus semejantes el ritual del caminar ceremonial de la comunidad en busca del Padre, concretizado en forma de danza (Nimuendajú: 1987: 97 -108). El convite, por tanto revela el modo cultural de ser de la persona en su noble objetivo de poder celebrar (*arete*) su proyecto humano (cantando) junto con la comunidad humana (danzando). La llamada a participar del convite, también traducido como «invitación» se llama *mbarea* entre los guaraní occidentales (guaranís del piedemonte andino), y se podría entender como un «invitación/anuncio» a participar de este modo de vivir recíproco y generoso que el *arete* genera. Por más que la fuerza del *pepy* que ella concentra acaba agregando un nuevo grado que se expresa a través del término *mbarea* que expresa y significa una celebración ritual de gran trascendencia en la vida social, económica, ecológica, etc. de los Guaraní.

Aceptar el convite significa reconocer que una persona es llamada gratuitamente. Y tal llamada es parte fundamental de la experiencia para entender a los Guaraní. Las experiencias teológicas y filosóficas más importantes de un guaraní han de ser interpretadas desde aquí. Pero debido a que el convite abre las puertas al conocimiento de la realidad humana, también ese mismo convite involucra un conocimiento que conlleva y asume la angustia humana. Aunque es verdad que, a largo plazo, este convite es un convite para experimentar nuevas percepciones que sólo son posibles cuando se ponen las cosas en el camino o hacia el camino.

En este sentido, existe un convite peculiar, que consiste en llevar a pasear o a caminar (campear) por el monte (bosque) y que es exclusivo para personas con un especial grado de confianza e intimidad. El caminar o pasear guaraní significa mucho más que un acontecimiento – acaecimiento-, pues tiene todos los atributos de un acto reflexivo; caminar o pasear es un estado de contemplación y de meditación personal, que desde la tradición guaraní, se traduce como la búsqueda de la verdadera palabra.

Gabriel Siquier, viejo conocido por los guaraní como *Tiänu Piru*, celoso guardián de la fe católica en su papel de párroco de la ciudad de Charagua, afirmaba con mucha admiración que los guaraní salen a pasear por el monte (bosque) para rezar porque en el territorio es posible encontrar señales de su alma o de la palabra. En el bosque, un guaraní se reconoce como persona pues consigue auscultar la palabra que le otorgará su destino humano. Dentro del bosque el hombre reorganiza sus sentidos y puede comunicarse con toda su tradición, y de esta forma encontrar su identidad. El convidado que entra al monte, con la misma disposición guaraní, extiende un vínculo importante con la tradición guaraní y puede entreverse a sí mismo en los distintos pasajes que ese bosque le revela.

Entrar en el bosque es descubrir poco a poco el profundo y denso territorio del alma guaraní que siempre se revela distinto y desconocido. Caminar por el territorio guaraní es relacionarse con ese “otro” que Dussel llamaba alteridad metafísica o misterio personal (Dussel 1977: 49 - 55). Así se pasa de ser un intérprete de los Guaraní, para ser un compañero, alguien que puede “campear” en y por el territorio del espíritu guaraní. El “otro” deja de ser un sujeto pasivo para ser un interlocutor que dialoga y se interrelaciona densamente con la experiencia del “campear”. Esta experiencia, como será observado más adelante, está presente en las narrativas guaraní de los Guaraní Chiriguano, en especial aquella referida al caminar en el mito de los mellizos, que rememora un constante caminar espiritual y cultural en busca del sentido que acabe con la angustia de un existir sin sentido (abandono).

El caminar es, para la mayor parte de los Guaraní occidentales, especialmente de los Chiriguanos del piedemonte subandino, una forma peculiar e intersubjetiva de construcción de los vínculos con la tradición cultural y de reencuentro consigo mismo. Este caminar es iniciado por un convite y se desarrolla a lo largo de las más diversas experiencias, lo que siempre provocó un constante cuestionamiento del rumbo a seguir. En este contexto, puede

notarse que estos cambios de rumbo causan reinterpretaciones del modo de ser guaraní y el surgimiento de diversos aspectos culturales. Por eso estas sociedades pueden usar representaciones que tradicionalmente no pertenecen a su cultura pero que claramente son usadas desde una matriz guaraní. Lo que importa es el sentido hacia donde se camina, no tanto la forma cómo se camina. En este sentido, son evidentes las dudas respecto al uso de elementos de las religiones cristianas en la reflexión guaraní, presente desde los primeros años de encuentro entre la tradición cristiana y la tradición guaraní, lo que llevó a concluir, sin duda apresuradamente, una especie de bilingüismo radical, por parte de los Guaraní representado en su narrativa discursiva y en sus representaciones religiosas. Pero estas conclusiones, relativas al bilingüismo radical, no pueden ser válidas desde el momento en el que están referidas a una realidad en la que los elementos culturales distintos a la tradición guaraní fueron asimilados. Es más, esta especial interrelación entre distintas tradiciones que establece el pueblo guaraní ofrece grandes líneas temáticas desde el interior de su propia tradición, a favor de una resemantización de elementos lingüísticos y culturales ajenos.

De manera que si el caminar es experimentado por un no-guaraní como la principal experiencia, una vez superado el dilema en el que le sitúa el convite, entonces el forastero experimentará y creará en el sentido mismo del caminar, que extrapola la propia idea del sentido del acompañar. El caminar no es sólo acompañar. También tiene una connotación trascendental de fe en busca de un destino. Por tanto, acompañar un convite también se puede traducir como tener fe en que existe un destino. Los Guaraní creen, por la iluminación de la palabra presente en ellos desde su concepción y su recepción del nombre como alma, en el reencuentro con su Gran Padre. ¿Pero el intérprete de los guaraní, en qué cree al aceptar ese convite a caminar? La respuesta dada por personas extranjeras al mundo guaraní, apuntan a un tipo de relación humana inusitado, muy íntimo, sólo comparable con la experiencia de la amistad. En ella la búsqueda acaba siendo una complicidad donde sólo quien sabe mirar al amigo entiende la verdadera dimensión de esa complicidad. Esta experiencia fue clara para Cadogan que recibe los textos sagrados de los Mbya Guaraní, o para Nimuendajú que sin ser guaraní, llegó a ser uno más, en un sentido literal, de la familia indígena.

El caminar recupera, así, la verdadera dinámica narrativa guaraní. El caminar crea una peculiar perspectiva hermenéutica modelada en la dinámica de la búsqueda de un sentido, que en el caso guaraní, sería el reencuentro con el Padre. Esta dinámica coloca a cualquier no-guaraní en una experiencia de caminar por una senda en medio del bosque, de forma opuesta al permanecer parado de un observador. Esto significa que para aproximarse a la tradición

guaraní se exige una capacidad de acompañar la dinámica de una tradición que no está parada en el tiempo, sino que también camina reinterpretándose. Por eso que el diálogo con ésta tradición tenga un aspecto más narrativo que técnico discursivo. Así pues, las narraciones adquieren su formulación cultural principalmente en cantos, himnos sagrados, narrativas, discursos, oraciones, como formas de reinterpretar creativamente un estado de conciencia de la experiencia histórica como un estado no definitivo de la realidad guaraní. Por esto que las palabras guaraní son como oportunidades de abertura de sentido antes que reveladoras de la totalidad de sentido de la existencia humana. Caminando junto a los guaraní se descubre ésta dinámica narrativa y permite sutiles percepciones donde las palabras narran un tiempo ( *ara*) pero no todo el tiempo ( *ara+opaete*) a pesar que pueden comunicar la experiencia de un tiempo pleno ( *ara+ete*) y llegar a tener una conciencia del tiempo ( *ara+kuaa*) que permite alcanzar un saber ( *arakuaa*).

Por eso, el caminar significa, también, descubrir el tiempo humano en su totalidad fundamental. Y esta totalidad parece comunicarse de manera narrativa, pues es la única forma de comunicar la dinámica histórica de la existencia humana. El modo de ser guaraní, como ser en busca del sentido de la palabra, se confirma como un permanente proyecto humano, cuyos actos adquieren significado cuando se pretende narrar para comprenderse, ya sabiendo de antemano que no se llega definitivamente a su comunicación. Esto explica porqué muchos «teólogos de la selva» guaraní están en constante estado de vigilancia y comunicación con la palabra. Por tanto, una nueva actitud exige un encuentro con el «otro», totalmente «otro», que sólo puede entenderse si se camina junto a él. En este sentido, también la hermenéutica no tiene como punto de partida un conocimiento pre-elaborado, sino un reconocimiento del «otro» como «otro», tal como explicitaría Levinas (1999: 40). Los Chiriguano - Guaraní son ese «otro» infinitamente otro que más que conocerlo, intentando descifrar su «decir» (narrativas, cantos, mitos, leyendas...), exige antes que nada ser reconocido en sus más dramáticas experiencias históricas como la nación que más sufrió un largo y doloroso proceso de negación con los más crueles actos genocidas conocidos en Abya-Yala. Por eso ese otro (Chiriguano-Guaraní) se torna una exigencia de compromiso histórico en los términos que fueron enunciados por Levinas (1999:228). Pues no puede dialogarse con alguien al que se niega su ser (por eso tiene que ser descubierto) o se le instrumentaliza (para conocerlo objetivamente). Este estudio presupone que el otro es una realidad infinitamente distinta pero que se relaciona con los que quieren dialogar. Por tanto no se necesitan pruebas teóricas para confirmarlo en su esencialidad, ni estudios específicos para tornarlo «descubierto» y

adecuarse a la idea de «ser algo» o, en el peor de los casos, para confirmar particulares teorías en nombre de una « investigación académica». Basta con reconocer a los Chiriguano -Guaraní como interlocutores que comparten un *logos*, o lo que los guaraní llaman una palabra (*ñēe* para los Guaraní -chiriguano, *ayvu* para los Guaraní - mbya) para ser acogida en su casa. El modo de ser (*teko*) chiriguano -guaraní tiene en la acogida una actitud básica de apertura al otro. Este modo de relacionarse es típicamente guaraní y se aplica a varias situaciones de la vida humana. CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado) una Ong que trabaja de forma institucional desde 1976 en la región guaraní boliviana coloca en la abertura su portal de Internet el siguiente testimonio que explicita el espíritu de acogida y de diálogo para todo aquel que quiera acercarse a los Guaraní:

*«Chëi michi, kuae ara guive chero jae ndero, che ko jae nde ko, che ra ñēe reta jaeviko nderai reta... ndep ñatitĩ rëi yave ekua che rokape y avia, nde guatase rëi yave ko äi che, nde guata ñrura... agu ñye yayombo mbaravete yaiko...» « Amigo querido, desde este momento tu casa es mi casa tu chaco es mi chaco, mi familia es tu familia...si en algún momento te sientes triste ven a mi patio para alegrarnos, si quieres salir a campaar y necesitas de una compañía, aquí me tienes.... No permitiremos que la pobreza se apodere de nosotros » (Ortiz 2002: 20;=Elio Ortiz G. "CIPCA -Cordillera" [en línea]. "Abertura al portal Cipca - Cordillera". <<http://www.cipca.org.bo/contenido/index2.php?mc=54&d=Cordillera&i=Espa%F1ol>> [Consulta: 26 diciembre 2005]).*

### **encia de encuentro y de diálogo: mbarea**

El convite (*mbarea*<sup>12</sup>) es parte del modo cultural de ser de los Guaraní-Chiriguano. El convite está estructurado en dos elementos culturales fundamentales profundamente enraizados en el modo de ser guaraní, a saber: el primero de ellos destaca la importancia para un guaraní de ser el agente de la iniciativa al convite ; y el segundo se refiere a la reciprocidad que orienta el modo de establecer los criterios a seguir en las prácticas culturales guaraní.

En relación con el primer aspecto, relativo al comportamiento pro -activo hacia la toma de iniciativas, los Guaraní compiten entre sí para ser los autores de la iniciativa al convite, pues ella genera un círculo eterno de relaciones recíprocas. Tomar la iniciativa significa tener la predisposición para crear canales de diálogo, en clara alusión a su actitud de apertura y recepción, para con sus semejantes, sean éstos guaraní o no -guaraní. En relación con el

<sup>12</sup> La palabra *mbarea* será mejor explicada en la aproximación antropológica a la actual cultura guaraní de occidente.

segundo aspecto, relativo a la cultura de la reciprocidad establecida en el convite, dos factores son imprescindibles: la gratuidad y de la recepción. En este sentido el convite es un don ofrecido de forma gratuita, es decir, sin ningún interés; una forma de abrir nuevas oportunidades al diálogo y al encuentro humano. Por eso la gratuidad puede mostrarse como muy ingenua y sin maldad. El segundo elemento del convite es la cultura de la reciprocidad, bastante estudiada en obras de antropología cultural, que acostumbra a concebir el convite como una forma positiva de reciprocidad (idea reforzada con la palabra *jopoepy*) y la venganza como una forma negativa de reciprocidad (idea explicitada con la palabra *tepy*). Cuando el convite es caracterizado como forma positiva de reciprocidad considera que el don ofrecido en el convite tiene que ser recíprocamente correspondido, en la medida de lo posible, de forma cualitativamente superior. En este sentido, si un grupo de moradores de una comunidad o algún miembro de ella ofrecen una fiesta (*arete*), los convidados que participan del evento parecen haber aceptado el compromiso de retribuir ese convite preferentemente ofreciendo mayores dones. Esta lógica parece orientar el comportamiento social e personal de un guaraní. Por otra parte, para algunos guaraní, en especial comunidades integradas al comercio del Paraguay, la actividad financiera del mercado es semantizada como una forma recíproca negativa, una venganza, donde se rompen todos los vínculos con un don ofrecido, inclusive el trueque, lo que está representado magníficamente con la figura del dinero. El término guaraní usado para esta experiencia negativa es *tepy*, palabra ya reconocida en la famosa obra de Antonio Ruiz de Montoya, *El Tesoro de la lengua guaraní* (Madrid 1639).

Desde la narrativa guaraní-chiriguana, el convite representa el modelo primigenio de sociedad presente en la primera fiesta universal (Cf. Las narrativas de los mellizos) donde el don ofrecido por los primeros seres da inicio a la saga humana, que se realiza con la fecundación de los mellizos, herederos y recriadores del don recibido; además, representa el espacio comunitario de encuentro donde la lógica de la reciprocidad parece responder a una ley natural humana, por lo que cualquier sentimiento humano de rechazo al modo de organización humana asentado en relaciones recíprocas, es sentido como una amenaza universal que pone en riesgo el futuro de la especie humana (Cf. Las narrativas de la destrucción del mundo y de la creación de la humanidad); finalmente, el convite es una revelación profética, un llamado a reorganizar la vida humana que perdió su memoria, su identidad, su verdad – las aves revelan la verdad y permiten que la humanidad representada por los mellizos sea convidada a recuperar su conciencia perdida. Todo ello lleva a la percepción de que el convite es una manifestación de la palabra guaraní que llama al encuentro y al diálogo. Por ello, el convite es

una forma cultural de expresar el modo de ser Guaraní -Chiriguano, donde está privilegiadamente caracterizada la capacidad de recepción de lo distinto que representa el «otro» – sea éste «otro» cultural e históricamente distinto, sea éste «otro» cultural e históricamente semejante, sea éste otro un Otro Absoluto (el Padre) – que se revela en toda la realidad universal. Esta abertura a lo diferente está fundamentada en la creencia de que la revelación de la Palabra guaraní está en todos los seres y entidades de lo que puede reconocerse como real, pero el comportamiento humano, ocupado por el quehacer de la cotidianeidad humana, no permite reconocer el convite. A pesar de ello, la palabra se manifiesta ocasionalmente, en donde menos se espera, lo que consigue alterar la percepción de la conciencia humana acerca de la realidad.

El convite es, así, una ocasión importante para que la llamada o la señal de la Palabra entre en el plano de la existencia guaraní para despertar en la conciencia humana su verdadera unidad, en el sentido de que hace de él un ser humano, es decir, una palabra viva. La creencia de que la condición humana es condición constituida por la Palabra viene a reforzar la noción de que el convite crea el espacio donde la existencia humana puede verse en su verdadera realidad, como una Palabra. De ahí que la iniciativa al diálogo con el otro sea una característica connatural al *teko* (modo de ser) guaraní, siempre abierto, siempre disponible a la recepción. Por ello, ésta actitud es la mejor puerta de comprensión que los no -guaraní tienen para entender el modo de comprender de los mismos guaraní.

Desde una perspectiva hermenéutica, el *teko* guaraní enseña que es más importante convocar y construir espacios donde sea posible el encuentro recíproco y la comunión con la palabra; el convite permite la creación de espacios de comprensión desde donde se pueda construir una interpretación, no existe conocimiento sin antes crear las condiciones para ese conocimiento. Los Chiriguano -Guaraní exigen un diálogo donde el encuentro de dos alteridades sea privilegiado, en este sentido, y como en tantas ocasiones históricas fueron observadas, que delante actitudes impositivas y no dialogales, los Guaraní prefirieron, si no complicaría demasiado su libertad, abandonar su ofrecimiento recíproco al diálogo. En este sentido, vale la pena conferir en la obra de Francisco Pifarré (1989:422 -425) y en la de Thierry Saignes (1983:357) cómo este modo de ser acogedor y hospitalero era, identificado desde el siglo XVI, parte permanente del modo como los Chiriguano -Guaraní se relacionaban entre sí y se relacionaban con otras sociedades. En resumen, esta tradición invita a una forma diferente de experimentar al otro en una convivencia.

*«son unas gentes tranquilas que reciben al forastero con franca hospitalidad y que desean agrar darle en todo... hombres juiciosos, más bondadosos que malvados; excelentes padres y esposos... prefieren su libertad, y su prosperidad, al yugo del trabajo obligatorio» (Alcides D'Orbigny citado por Pifarré 1989:424)*

Para esta tradición, el otro es motivo más que suficiente para exige una apertura que culmina en un convite. Considerando la particular experiencia guaraní, una condición hermenéutica que permita el diálogo con los Guaraní, debe partir de un saber responder a ese convite guaraní. El objetivo del convite no es convertir al invitado en un guaraní más. Su finalidad es dar a conocer que se es un «otro» que puede encontrarse con los Guaraní y que tiene capacidad, desde su condición de otro, para poder caminar juntos, es decir, para poder convivir con esa tradición distinta. Reconociendo en esta experiencia los sentidos que mueven el alma de un guaraní. Así, la hermenéutica adecuada al modo de ser guaraní no parte de criterios gnoseológicos, que establecen una relación intérprete – interpretado, sino de criterios dialógicos, que establecen una relación interpersonal, intercultural, interreligiosa y, porque no, interfilosófica. Estos últimos criterios, muestran otra perspectiva hermenéutica que presupone la existencia de una relación que comparte las vivencias y las experiencias de sentido, lo que únicamente es posible en un encuentro concreto en el día a día, y siempre desde un plano histórico. El convite es la primera actitud que abre el campo para profundizar el diálogo para caminar juntos.

En este contexto dialogal se establece una nueva hermenéutica de corte interpersonal cuya principal característica destaca el comportamiento guaraní que invade la privacidad personal y convida a un caminar colectivo por su horizonte cosmológico. Históricamente, pocas personas no-guaraní fueron realmente invitadas a tener esta experiencia con los Guaraní, porque solamente algunas personas tuvieron el coraje de aceptar el convite. Pues como demuestran múltiples estudios de etnohistoria, los convidados acaban siendo guaranizados, seducidos por el modo de ser del proyecto humano guaraní totalmente estructurado en el fundamento del lenguaje humano (*ayvu rapyta*). Esta experiencia puede ser reconocida en la vida de Nimuendajú (1883 - 1945) – que prácticamente cambió la forma brasileña de leer su propia historia, con especial influencia en el joven profesor de filosofía brasileño Egon Schaden (1913 - 1991) – y en la vida de Cadogan (1899 - 1973) – que cambió gran parte de la lectura latinoamericana acerca de los guaraní y dejó su principal legado a través del jesuita P. Bartomeu Melià. Nimuendajú y Cadogan vieron sus vidas transformarse inspirados por una amistad gratuita a la vez que comprometida y comprometedora. Al punto de sentir la obligación de luchar por los derechos de las sociedades guaraní amenazadas por los grupos

sociales de poder que se habían apropiado de los nuevos estados nacionales. Ellos sintieron en su propia carne cómo su relación histórica con la tradición guaraní transformó sus modos de sentir, de pensar y de vivir.

Nimuendajú y Cadogan experimentaron una característica marcante de las sociedades guaraní, que consiste en la construcción de espacios de encuentro y diálogo a los que las personas pudiesen dirigirse para comunicar y reencontrar sus proyectos de humanidad. Este lugar fue semánticamente identificado, a lo largo de la historia guaraní, como la “tierra -sin-mal”. Actualmente la «tematización» de dicho espacio, adquiere una fuerza teológica y filosófica pues parece reconstruir el ámbito hermenéutico guaraní, en el que, según el *teko* guaraní, la pluralidad de caminos pueda encontrar un espacio de comunicación y conmemoración de la palabra guaraní. Dicho espacio encontró clásicamente sus realizaciones históricas en *arete* (la fiesta) y *ñemboaty* (la convocación de asamblea). Este lugar, siempre abierto a la pluralidad de experiencias guaraní – y no guaraní – señala la posibilidad de compartir los mismos caminos, y en el caso de culminar en una profunda compenetración, llegar a acompañarse por algún tiempo en el camino. A lo largo de la historia guaraní, este espíritu guaraní fue revelándose a través de las fiestas *aretas* y asambleas, lo que dio origen a experiencias históricas bien marcadas y con un profundo cuño nacional.

Un ejemplo importante de esta experiencia es la Asamblea del Pueblo Guaraní en Bolivia, *Ñemboaty Guasu*, y los Consejos Educativos Guaraní, *Mboarakua Guasu*, que muestran cómo espacios de orden teológico e filosófico guaraní son capaces de estructurar espacios sociales con fuerte repercusión en los estados nacionales modernos en donde se concretiza el proyecto humano del *teko* guaraní, que no es nada más que la busca de un modo de vida más humano junto a *Ñanderu* (Nuestro Padre Verdadero).

### **del convite: *arete* - *ivĩ maraëi***

Pero el convite solo es posible en un tiempo y en un espacio. El territorio guaraní *ivĩ /yvy* representa históricamente aquel espacio donde pueda eventualmente ocurrir el convite y el encuentro entre las sociedades guaraní. El territorio consigue sintetizar todos los elementos simbólicos y significativos de la tradición guaraní, ofreciendo su espacio geográfico como un horizonte fundamental que integra el espacio antropológico del modo de ser guaraní. Por eso se puede afirmar que el territorio revela el vínculo teológico, filosófico y político que

regulariza el modo de ser guaraní. En este sentido, el territorio abriga el lugar sagrado donde germina un tiempo de reflexión, tiempo de oración, tiempo de comunicación en los que los Guaraní descubren la posibilidad de superación de los males .

Pero también es el espacio desde el que se construyen los universos de sentido y de diálogo con el resto de la humanidad. Los relatos históricos revelan que los líderes guaraní eran respetados en la medida que sus territorios eran lugares que evocaban aquella tierra sin males; otros relatos, sin embargo, describen la decadencia y la falta de representación de sus jefes cuando ellos no conseguían hacer de sus territorios lugares dignos de tiempos de felicidad y perfección. Por eso se puede decir que el territorio es la condición hermenéutica temporal que establece los vínculos de acogida y de recepción al interior de la tradición, así como también el lugar desde el que se establecen los encuentros y los diálogos con toda la humanidad. No en vano *arete* (*ara*=tiempo + *ete*=perfecto) significa fiesta, o momento en el que se celebra plenamente el proyecto humano guaraní que, al parecer, está semánticamente definido con la expresión *ĩvĩ maraëi / yvy imarãa*, (*yvy*=territorio *imarãa* =sin mal).

Las consideraciones puestas de relieve hasta ahora, nos permiten identificar una tradición hermenéutica guaraní marcada por elementos teológicos y filosóficos propios del *teko* (modo de ser) guaraní que fueron comunicados por una tradición narrativa. Esta tradición nos ha revelado que su principal patrimonio es la palabra, clásicamente difundida con la expresión *ayvu rapyta*, que define la condición humana a partir de su vínculo con la capacidad de encontrar sentidos a la propia existencia desde la condición temporal (*ara*) y espacial (*tenta*=lugar). Pero la realidad temporal y espacial no es sólo una representación formal de la capacidad cognitiva humana; está más allá de las condiciones mundanas de realidad. Está, precisamente, donde el plano de sentido ofrece al tiempo y el espacio su lugar significativo. Y el plano de sentido está dado por la conciencia histórica de la palabra. Por eso espacio y lugar social parecen significar lo mismo, a saber: el tiempo y el momento pleno de revelación de la palabra.

En este sentido, las diversas narrativas guaraníes son apenas formas de comunicar la necesidad de esclarecimiento del significado de lo ocurrido en la historia humana, en el espacio y en el tiempo. De hecho, los Guaraní dedican buena parte de su vida reflexiva a alcanzar la palabra que mejor haga comprensible su existencia, para así poder vivir en un estado de perfección. Pero una palabra no queda restringida a un foro íntimo, personal. La palabra exige comunicación y para ello otro esfuerzo guaraní señala la necesidad de espacios de reflexión y

comunicación de esta palabra. Para el guaraní es importante tener una referencia al espacio (*tenda*) socio-cultural desde la comunidad (*tenta*) que caracteriza la unidad básica de sociedad guaraní. Ello explica el hecho de que muchos toponímicos donde las comunidades están asentadas, usan esta raíz fonética – por ejemplo *y (agua)+tenta(lugar) = yrenda* = lugar del agua;, *tenta* – rancho, aldea, pueblo – se refiere al grupo social que vive junto al espacio que ocupa, sea este local, regional o nacional: el espacio de la *tentamí* (*-mí = pequeño*) grupo de familias generalmente emparentadas que viven juntas, que es la unidad básica de la organización humana guaraní<sup>13</sup>; el espacio del *tentaguasu*, (*-guasu = grande*) grupo formado por varios *tentamí*, se refiere también al grande territorio del cual son propietarios (ija) los miembros de las *tentamí*; finalmente, la asamblea (*jemboaty*) y la nación (representada actualmente por la APG – Asamblea del Pueblo Guaraní).

Los espacios permiten reestructurar las unidades significativas de la existencia humana guaraní desde la conciencia histórica de que todo lugar representa una experiencia y una comunicación. Asimismo, la capacidad reflexiva guaraní está determinada por la capacidad de saber reconocer en el tiempo y el espacio de la propia existencia el sentido trascendental que está dentro de ella. Caminar por estos espacios es casi sinónimo de reflexionar, o de poder recuperar el significado dado en el tiempo y el espacio de las estructuras de sentido que cultivan el espíritu humano. Por ello, cuando el guaraní convida a pasear por el bosque, se puede notar que más que describir y contar acerca del bosque lo que hace es ir narrando su misma historia o la historia de sus antepasados – con quienes se puede comunicar. Desde esta perspectiva, se puede entender mejor el significado de la realidad espacial y temporal desde la idea de patio (*oka*) hasta la del territorio (*yvy*). Así pues, el primer espacio y más íntimo es el patio (*oka*), lugar de la fiesta (*arete = ara+ete*) pero que tiene su sustento – social, económico y ecológico – en el horizonte de fondo ofrecido por el bosque o monte (*kaa*), donde sus sementeras producen grandiosamente sus productos y donde los límites de la conciencia abren las puertas a la contemplación del territorio (*yvy*) como experiencia reflexiva de la palabra humana ofrecida desde el origen, donde las neblina, como indican los relatos del *Ayvu Rapyta*, parecen haber causado el origen primigenio del la vida en el mundo.

Los espacios privilegiados para reflexionar tienen como fondo cultural los eventos clásicos del *teko* guaraní como fiestas, encuentros o asambleas, donde lo particular se torna social y lo

---

<sup>13</sup> Albó (1990:88) observa que el concepto «familia» no existe en el mundo guaraní –chiriguano, por lo que no

social se hace particular para cada guaraní. Este plano cultural permite trasparecer unidades de sentido de la vida humana. La narrativa guaraní revela de forma fragmentaria algunos aspectos comunes a la experiencia histórica de sentido de varias sociedades de origen guaraní. Sin embargo ellas configuran un grande plano donde unidades de sentido parecen revelar a estructura de la vida humana. Por ejemplo, se narran aspectos que explican la razón por la que la humanidad camina por la tierra, el sentido del retorno a su origen, la necesidad de alcanzar la verdad olvidada por causa de los acontecimientos históricos, y la busca de un lugar privilegiado donde se coloca en evidencia estas verdades. Estos ejemplos indican que existen ciertas unidades de sentido que estructuran el modo de entender de los Guaraní donde el espacio (lugar de reflexión) y la conciencia histórica (tiempo reflexionado) no son ajenos a tal constitución humana. Y precisamente esta es la razón que hace del *teko*, modo de ser, una realización en el espacio, tal como explica la expresión *tekoha*, modo de ser en conformidad con el equilibrio ecológico.

### o perfil filosófico y teológico

En este contexto, donde el lugar y el tiempo forman parte imprescindible de la constitución humana, los guaraní construyen el universo de significado. El territorio y la conciencia de estar en el mundo – que puede observarse en la detenida reflexión acerca del día y la noche y de los ciclos lunares como tiempo de redescubierta de la identidad original y el destino último (naciente y po niente) – modelan el modo de ser próximos a un saber de orden filosófico y teológico. En este sentido, la vida para un guaraní únicamente adquiere la categoría de «vida» *-tekove-* cuando adquiere sentido o significado; es decir, la vida es vida no sólo porque se tiene una existencia biológica, sino, antes que nada, cuando dicha vida adquiere significado. La cultura guaraní refiere toda la dimensión significativa de la existencia humana a su capacidad cognitiva, dada por su forma lingüística y ofrecida por la palabra o el lenguaje humano. Por eso, el sentido de la existencia no está concentrado en la vida como presencia vital, sino que significa tener la capacidad de entenderse o de identificarse con el uso de una palabra que pueda explicar, comunicar o decir algo acerca de su vida. Por ello, los guaraní dedican mucho tiempo a adquirir la capacidad narrativa de la vida, pues ésta se revela como la verdadera capacidad de poder existir.

Las narraciones de la vida, incluso reveladas de forma fragmentaria en las palabras guaraní, consiguen indicar densos aspectos, fuente de significado, que expresan sutilmente el principio y fundamento que definitivamente orienta y recrea la existencia humana. La capacidad máxima de narración está relacionada con la capacidad de poder entender y encontrar sentidos en la vida. Y esta capacidad muchas veces está relacionada con la percepción que irrumpe en la conciencia humana como una provocación. Tal provocación, en muchos casos, es la fuente de un gran regocijo que adquiere su máxima forma, en el caso Mbya -Guaraní, con el gran canto de la vida que todo guaraní consigue alcanzar al menos una vez en su vida, en especial en el tiempo de fiesta (*arete; ara+ete*). Entre los Chiriguano -Guaraní, la capacidad de narrar su historia es como una necesidad para vivir. Lo que les provoca la urgencia de un tiempo de reflexión especial. Por eso es notable y común encontrarse con personas que salen a camppear «pasear» por el bosque y permanecen por varias horas rezando y reflexionando, y cuando vuelven parece que recuperaron su alma (palabra) para entender el significado de sí y del mundo. Esta capacidad, que podríamos decir que tiene una matriz teológica y filosófica, está expresada en el hecho de que el ser humano es verdaderamente el dueño de sus sentidos y significados. Idea ésta que está bien definida en la expresión *ñëe ija* («dueño de la palabra») y, que libremente podría traducirse como, «el uso apropiado del sentido, del alma, del significado e del signo».

Por todo ello, una actitud hermenéutica adecuada al teko guaraní no puede dejar de lado el significado del caminar, junto a la noción de vida de los Guaraní, pues en esa vida se manifiesta la dimensión significativa de sus narrativas. Y el sentido de la vida en el universo guaraní, está más densamente expresada en categorías ontológicas que en categorías biológicas. De ahí que consideren que la vida es tal, cuando está siendo una realización significativa de su palabra narrada, cantada, rezada, en una palabra; cuando la vida es reflexionada. Por ello, quien quiera entrar en el proceso hermenéutico guaraní necesariamente tendrá que compartir no sólo su presencia en el mundo sino que, sobretodo, tendrá que poder encontrar en el hablar guaraní a aquellos que viven esa palabra; a aquellos que dan significado a la vida. De ahí, que la actitud hermenéutica adecuada al encuentro con los Guaraní, no signifique sólo vivir al lado de ellos, sino, aprender a sentir con ellos. Sólo que, la única forma de sentir como los Guaraní, está exclusivamente restringida al poder que ellos tienen de extender su convite y de confiar en la posibilidad de una respuesta recíproca. Por eso mismo si este trabajo tuviese la pretensión de entender el sentido guaraní por el único motivo de tener acceso a sus narrativas, este trabajo estaría fuera de la matriz hermenéutica guaraní. Los

convidados no son sólo los invitados a escuchar las narrativas ; los convidados son, antes que nada, los enviados a dialogar con las tradiciones para encontrar en ellos los sentidos para la propia vida.

Así pues, la convivencia y la coparticipación con el universo existencial guaraní no revela apenas datos socio-culturales, importantes sin lugar a dudas para entender cómo una tradición se comunica; sino que , sobretodo, exponen la confianza que tienen en la posibilidad de encontrar un sentido existencial para la vida personal en el mundo y en la comunidad. Ésta posibilidad radica en la capacidad semántica de entender la vida como un proceso de construcción, mejor trabajado cuando la vida es más reflexionada por la palabra guaraní y compartida en todas sus dimensiones socio -culturales propias de la tradición guaraní. De ahí que surjan dos procesos: uno personal de orden reflexivo y; otro, interpersonal de orden comunicativo. En ambos procesos el ser humano parece perfilar las unidades de sentido que le dan una comprensión de su propia existencia humana. El modo de ser guaraní, *teko guaraní*, posibilita la articulación de las unidades de sentido de la vida humana gracias a la capacidad reflexiva de la palabra guaraní, desde la conciencia de su pertenencia a una tradición. Por eso que el *teko* tiene una fuerza estructuradora capaz de promover la realización humana a partir de una coparticipación de un proyecto personal en el horizonte interpersonal de vida en virtud a la recepción de la palabra guaraní. En este contexto, cuando un no -guaraní llega a participar de la fiesta o de una asamblea – entiéndase fiesta y asamblea con todos los atributos significativos para un guaraní, lo que está más allá de un simple evento cultural – se puede decir que está alcanzando una perspectiva guaraní para reconocer las unidades de sentido de comprensión de su vida personal, en comunidad, en el mundo.

Para quienes no nacieron dentro de la tradición guaraní, la convivencia y la coparticipación con ella básicamente reveló dos tipos de experiencias que pueden identificarse en dos momentos. Un primer momento de complicidad con el universo guaraní, en especial, delante de las crueles condiciones de vida a las que eran sometidas las sociedades indígenas. Éste momento estaba inspirado en una actitud humanista que no aceptaba fácilmente las políticas regionales y estatales pues ellas trabajaban bajo el criterio de que las naciones indígenas eran un inconveniente para el desarrollo de la civilización; el segundo momento, que viene como una respuesta de los Guaraní para las personas que asumieron una actitud solidaria con ellos, y tal actitud parecía responder el orden recíproco de comunicación con el proyecto histórico de su tradición. Por ello, éstas personas no guaraní son dignas de confianza y complicidad, de ahí que ellas no serán tratadas como más de aliado a los Guaraní, antes bien,

como parte de la tradición que ocupa un lugar entre ellos o tiene un asiento junto con ellos y se hizo a ellos (*Nimuendajú*, quiere decir todo esto, y se refiere ciertamente a Curt Unkel); por ello los Guaraní veían en éstas personas la sublime presencia del teko guaraní hecho palabra, concretamente, el divino torbellino que pasa volando (*Tupã kuxuvi vevei*, nombre dado por un Chamán a Cadogan) que más que un testimonio, acaba siendo un espíritu amigo, un «nuestro verdadero compatriota miembro genuino del asiento de nuestros fogones » «*Ñane retarã ae, ñande rataypygua ae i*» (Cadogan 1992:16) .

En la medida que esos dos tipos de experiencia fueron intercalándose, la comprensión de l universo guaraní fue revelando pistas de su verdadera identidad cultural. El resultado más próximo a estas experiencias está representado por la vida de Nimuendajú y Cadogan. Ambos consiguieron compenetrarse con la vida de personas guaraní cuyo horizonte histórico e simbólico estaba siendo brutalmente eliminado. Cuando los Guaraní descubrieron que la solidaridad con la tradición guaraní, así como la defensa de e lla, estaba siendo correspondida en los marcos de reciprocidad por personas no -guaraní, empezaron a confiar en la posibilidad de que tanto Nimuendajú y como Cadogan sentían como ellos , aceptándolo así como formando parte de ellos. Ambos autores experimenta ron el reconocimiento inesperado de los Guaraní como confidentes de su memoria narrativa, y así, fueron considerados partícipes de la tradición guaraní en los que era posible depositar un fragmento valioso del alma guaraní de la misma forma que la tradició n oral transmitía su tradición en el espíritu de los jóvenes y niños guaraní. Probablemente, esta experiencia fue simbólicamente iniciada con la invocación del nombre guaraní, lo que les colocaba al interior del territorio geográfico y espiritual guaraní, y dentro de sus formas culturales de convivencia.

Después de ésta experiencia, los Guaraní ya no serán más conocidos como una nación cruel o un pueblo rebelde que tiene como religión la destrucción de la especie humana <sup>14</sup>, sino que serán reconocidos por su vínculo con su Palabra (*ayvu rapyta / ñëe*) considerada como aquello que fundamenta la principal condición humana, que es el lenguaje humano (palabra, sentido, conciencia...). Esta nueva percepción surge a partir de la experiencia de Nimuendajú junto a sociedades extremadamente fragilizadas y amenazadas de extinción, donde era casi imposible

---

<sup>14</sup> El licenciado Polo Ondegardo (1574), en un informe sobre los chiriguano, dice que ellos « *tienen por religión la venganza y llamanla trueque, hasta haverla hecho no reposan ni se trata ni habla en otra cosa ni hacen paz ni creen que se han de guardar hasta ser concludya sobre los quales tienen gran quenta*» (Saignes 1985d:111).

ver un futuro, comenzaba a escucharse con fuerza y profundidad una tradición que anunciaba la destrucción de la tierra llena de males por la fuerza un diluvio universal y la recreación de un nuevo territorio donde una nueva generación humana intentará recomponer su equilibrio. Y, a su vez, se abría paso a otra nueva percepción, que llega hasta nuestros días gracias a Cadogan, abierta al reconocimiento de una forma trascendental de explicar el sentido humano, con la relectura de los textos sagrados donde se hace una larga explicación de la preeminencia de la palabra, como obra poética – creadora del sentido de la vida y, por tanto, creadora de la vida en su real sentido existencial o en su cualidad ontológica -.

En esta dialéctica hermenéutica, los no-guaraníes no consiguieron mantenerse al margen del universo guaraní porque el modo de relacionarse con esa tradición, acababa absorbiéndolos, como si ellos fuesen guaranitizados. Por eso que la percepción de ambos autores es más que una pura teoría. Es un intento de explicar los sueños y las esperanzas más profundas que hacen de ésta tradición, la mayor expresión de resistencia de Abya-Yala, desde el marco de sus experiencias vividas. En este sentido, realmente, ambos autores redescubrieron el valor de los relatos guaraní, cuando intentaban explicar las esperanzas y los sueños de una tradición que estaba siendo mutilada, al ser despojada de sus territorios y, por ende, de su propio ser, de su identidad. Una tradición que estaba siendo obligada a pensarse en otra lengua y, desgraciadamente, a participar en procesos políticos y sociales de naciones que siempre quisieron eliminar su modo de ser guaraní o atraerlo a la civilización dentro de las bolsas de pobreza de sus ciudades.

### **1.3.8.- El sentido de la historia revelado por la palabra guaraní**

La mayor parte de los estudiosos del mundo guaraní, difícilmente pueden evitar la preeminencia cultural de la Palabra guaraní (*ayvu rapyta / ñe'e*) como elemento constitutivo de la historia cultural guaraní. Los escritos de Cadogan favorecieron el desenvolvimiento del concepto *ayvu rapyta* en el sentido de sugerir una lectura más filosófica y teológica de la auto comprensión existencial de las personas guaraní y de su principal memoria cultural. La redescubierta de los trabajos de Cadogan causó, a partir de la década de los 70, la necesidad de estudios más específicos para cada sociedad guaraní, de forma que, en la década de los 80, prácticamente todos los estudios tratan, en algún momento, de la palabra guaraní como el principal aspecto que mejor constituye la auto comprensión de las personas. No obstante el grado de importancia, en este trabajo no se pretende desenvolver detalles de esta concepción, porque ya fue ampliamente abordada por otros estudios y porque el objetivo propuesto para

éste estudio, centraliza sus esfuerzos en descubrir el significado de las narrativas guaraní que ocurrieron en la cordillera chiriguana desde el siglo XVI.

No en tanto, la historia guaraní, en principio, se revela como historia narrada, y aunque en su mayor parte elaborada desde su tradición oral, ella no deja de demostrar una amplia capacidad reflexiva heredada de sus antepasados y representada emblemáticamente en la tradición de la Palabra guaraní. Los Guaraní, en virtud de su palabra, adquieren la capacidad semántica para comunicar su vida a través de narrativas, pero estas narrativas parecen seguir líneas maestras que se constituyen significativamente a partir de las unidades de sentido dados por la tradición; la palabra les ofrece el poder para reflexionar y así también para aproximarse a la comprensión de la realidad humana desde estas unidades de sentido, de forma que la experiencia humana es narrada usando esas categorías tradicionales, lo que podría sugerir que todo depende de la tradición, inclusive el modo de usar la palabra; pero el saber generado por la palabra guaraní se revela íntimo y personal, de modo que no puede ser transferido de una persona para otra, incluso al interior de la tradición guaraní, pues se constituye en un tipo de saber que modela la identidad de las personas guaraní, por eso esa palabra tiene una propiedad específica, de orden narrativo, que es relativa al nivel de conciencia existencial que la palabra ofrece a su portador. Por eso la narrativa es la principal forma de encontrar sentido en la historia desde la tradición guaraní de la palabra.

La palabra ofrece posibilidad de identificarse a sí mismo como una historia narrada de forma personal. En este sentido, nadie puede usar la palabra del otro para decirse, porque cada palabra es parte de la profunda identidad existencial humana, por eso es impensable que una persona use la palabra de otro para decirse algo, lo que sería como contar la historia de otro como si fuese su misma historia. Dados etnográficos acerca de los Guaraní, atribuyen la sabiduría humana (*arakuaa*) a la capacidad de descubrir el sentido de la historia, y tal capacidad llega a la conciencia humana por la intimidad con la tradición que le dio a saber esa palabra, por eso que cuando una persona descubre su sentido y se torna dueño de la palabra (*Ñee ija*), es porque supo encontrar el significado y sentido de su vida. Las personas que consiguieron este grado de conciencia histórica, por el poder de la palabra, pueden ser considerados dueños de saber (*arakuaa ija*), y generalmente actúan como responsables de la preservación de esta grande tradición en las comunidades guaraní. Las personas íntimas a la palabra adquieren tal cualidad reflexiva que son reconocidos guías y consejeros de la comunidad, entre ellos se destacan los ancianos, las autoridades y algunos miembros

importantes de la comunidad, que permiten que importantes tradiciones y mecanismos de preservación de la identidad guaraní sean cuidadas por generaciones <sup>15</sup>.

El sentido de la historia guaraní acaba estructurándose desde la principal categoría humana dada por el lenguaje humano o *ñěe* (en guaraní chiriguano) *ayvu rapyta* (en guaraní mbya) hasta llegar a la memoria narrada por los miembros de la comunidad guaraní. El lenguaje humano es la memoria cultivada personalmente que narra la identidad personal a partir de la pertenencia a una comunidad o a una tradición que le otorgó un lenguaje para ser, de ahí que un guaraní sin memoria es un guaraní sin historia, sin comunidad, es decir, deja de ser algo porque deja de tener lenguaje. Las palabras guaraní tienen un alto poder de auto identificar una persona pero al mismo tiempo un poder de integrarla en una comunidad humana, por eso en cuanto una persona es más auténtica, ella se siente que vive más intensamente su relación con su comunidad y puede reencontrar su palabra que le constituye. La historia es pues una historia personal pero que solo tiene sentido desde el horizonte histórico de una comunidad o de una tradición, así pues, por la tradición de la palabra se recibe el vínculo con los antepasados y se prepara para vincular el futuro de los que serán miembros de la comunidad. El teko guaraní es una identidad fundamentalmente construida por una palabra narrada personalmente, elaborada desde las grandes líneas de la libertad guaraní por eso sin formulas dogmática cerradas, que viene a sumarse al grande cause de su tradición, reformulando y actualizando el modo de recuperar la memoria de la tradición. Por eso un guaraní está en una dinámica de permanente busca y adaptación de su memoria narrada a su realidad y ello viene a constituirse en historia personal y en historia de una comunidad tradicional.

Pero el lenguaje, o también palabra guaraní, no representa una abstracción especulativa, sino una concreta conciencia de la realidad mundana y humana que ultrapasa la misma posibilidad semántica de la realidad conceptual de las palabras. Por ello la historia guaraní tiene sentido apenas desde el reconocimiento de la realidad telúrica y cosmológica: telúrica porque articula el sentido de los lugares, paisajes, territorios, e inclusive, el sentido de la idea de nación – muchas veces el guaraní se entiende como una profunda relación con el bosque o monte, con la tierra y su chaco de cultivo, de territorio y su verdadera identidad nacional – ; y cosmológica, porque su vínculo con los fenómenos del universo, dan cuenta de su conciencia de tiempo y sentido – para un guaraní el tiempo (*ara*) es apenas una concreta reconstrucción

---

<sup>15</sup> Albó coloca importantes registros antropológicos que revelan los mecanismos sociales guaraní donde el uso de

del complejo equilibrio presente en la relación entre el sol, la luna, las estrellas, el cielo, los truenos, las galaxias, etc, que hacen parte del grande contexto donde la humanidad descubre quien ella es. Por ello la relación entre tiempo y narración no configura un modelo como ipseidad (ipse= sí mismo) como si fuese una relativa proyección de sí en el mundo, sino como una identidad (idem= lo mismo) que responde a la pregunta de «quién es» en su grande heterogeneidad de acontecimientos que rodean su vida y cuya respuesta está dada desde un lugar concreto con la capacidad de usar un lenguaje concreto que narre, como diría Maceiras y Ricoeur, su valor ontológico (Maceiras, 2003:230 -231). Así, el lugar (*tenda*) no deja de ser importante para adquirir el saber dado en virtud del cuidado de la palabra, no por acaso que los Guaraní acostumbran de llamar *arakuarenda* (lugar donde se aprende) al espacio o lugar donde se contextualiza el saber humano, o el lugar donde la palabra guaraní se revela. Pero esta revelación se torna plena cuando se establece un estado de conciencia dado en tiempo de fiesta (*arete*), tiempo de reflexión (*ñembopyarakuaa*) lo cual puede producir narrativas (cantos, oraciones, reflexiones...). Por eso que la relación entre la historia vivida y la forma como ella es narrada revela una compleja y dinámica relación semántica que cuida, descubre y recrea los sentidos en la tradición guaraní, desde sus más concretas experiencias que parten desde el territorio, lugar de morada, lugar de caza, lugar de fiesta, hasta el universo como un todo, lugar de la plenitud del tiempo donde se sintetiza la historia humana en el encuentro con el Padre, Ñanderuvusu.

Pero, ¿cómo se constituye el sentido de la historia al interior de una narrativa guaraní? La experiencia de Cadogan, Nimuendajú y Melià apuntan al hecho de que la vida de un guaraní sólo puede ser comprendida desde las grandes unidades de sentido que la misma cultura transmitió a sus miembros desde su nacimiento. En este mismo sentido, Paul Ricoeur afirmaba, a propósito de la importancia histórica dada por Dilthey a la vida, que «la vida únicamente comprende la vida por la mediación de las unidades de sentido que se elevan encima del flujo histórico» (Ricoeur 1990:29). Y tal mediación está representada por la capacidad discursiva guaraní, que permite, desde un horizonte semántico, la posibilidad de comprensión y reinterpretación histórica de la misma vida. Para los guaraní, el lenguaje humano al mismo tiempo que permite la posibilidad de expresar una dimensión semántica, es la misma semántica, o sea que, la palabra guaraní es la transmisión y, al mismo tiempo, el mismo contenido que se expresa; o como dice Melià, la palabra lo es todo. Y por eso ella es la

caracterización de la matriz del lenguaje humano (*ñëe* – palabra/alma o *ayvu rapyta* – fundamento del lenguaje humano) parecen extrapolarse en la dimensión existencial tornándose una referencia concreta del ser en el mundo. Por eso, la grande «unidad de sentido» se parece más a una matriz de sentido, explícita en la idea de la palabra o lenguaje humano (*ñëe* o *ayvu rapyta*) entendida por los Guaraní. En este sentido, y para sorpresa de muchos estudiosos, la grande matriz del pensar guaraní tiene un vínculo vital con la Palabra, de forma tal que una palabra guaraní, sea ésta narrada de forma oral o transcrita en un papel, también es una forma de explicitar esas unidades de sentido que permiten la comprensión de la propia vida. En guaraní, la palabra es vida y la vida es palabra, lo que también quiere decir, que la vida sólo se entiende a través de su capacidad discursiva (sea ésta narrada, cantada o danzada) pues permite descubrir importantes claves de su sentido; y, la palabra solo se aproxima a su auténtica realidad cuando consigue interpretar, comunicar o simplemente decir algo acerca de la vida. Por tanto para descubrir el sentido de la palabra se demanda volver a la misma vida, en ella la palabra vivencia la construcción de su sentido. La vida, en realidad es una conciencia de los acontecimientos a lo largo de la historia guaraní que son indisociables a la comprensión narrativa guaraní. Sea en cualquier lugar o tiempo, los más profundos sueños guaraní, parecen reinterpretar su misma historia, como una búsqueda permanente del Padre, que al igual que sus narrativas, pasa por largos procesos conflictivos – así como también los mellizos de la narrativa guaraní, lo experimentaron – para la afirmación de su identidad. En esta relación entre la historia y la narrativa – relacionada por Maceiras como «temporalidad diacrónica de la tradición» entre mito e historia (Maceiras 2003:342 –344) – el guaraní comprende del carácter histórico y su significado, lo que puede desplegar nuevos sentidos y auto interpretaciones del significado de la historia en su propia vida, y para ello, como Ricoeur (1969:50) afirma, al comentar el sentido de los mitos, siempre será necesario conocer: a) los acontecimientos que fundaron esa narrativa o el «tiempo oculto» de las narrativas, b) la interpretación hecha por los que narran desde tal tradición y c) la historia de la interpretación o «historicidad hermenéutica».

Toda esta abordaje parece que camina dentro del pensamiento de Gadamer, que afirmaba que «la vida hace su propia exégesis: ella misma posee una estructura hermenéutica» (Ricoeur 1990:28; Gadamer 1960: 205 –208). Para el guaraní su palabra genera conciencia de la vida, pero es en la misma vida que se hace presente la provocación comunicativa de la palabra, así pues los acontecimientos de la historia de un guaraní despiertan el modo de interpretar la vida, y también es el estilo de vida, orientado por el *teko* guaraní, que cualifica la interpretación de

la historia. En este sentido, en muchas comunidades guaraní -chiriguano, se habla del especial carisma de miembros de la comunidad para interpretar y generar la conciencia acerca de su historia por el estilo de vida adoptado, como por ejemplo una vida donde rezar, contar sus historias, reflexionar, son actividades connaturales a la existencia humana. Por eso, una persona que se torna testimonio fiel del teko guaraní es capaz de interpretar e integrar el modo adecuado de entender el sentido de la palabra y de la vida. La tradición guaraní atribuye la expresión *teko jaete kavi* (modo de ser auténtico guaraní) a esta capacidad interpretativa que tiene la vida respecto al sentido de ella misma, así pues, una persona auténtica interpreta su existencia no apenas por la capacidad de narrar o cantar o danzar, sino también por su capacidad de comunicarlo con su comportamiento en la vida. La vida es la mejor comunicación del vínculo con la tradición, y en su dimensión histórica y cotidiana, la que mejor consigue interpretar el sentido de las mismas narrativas guaraní. Así pues, para interpretar un texto de una tradición como la guaraní, no se tiene mejor forma que dejar que la vida de los miembros que más representan ese *teko jaete kavi* consigan ofrecer sus claves interpretativas a la realidad textual de sus narrativas.

Por tanto, el sentido de la historia para los guaraní, no puede ser estudiado como un objeto apenas dado en la tradición narrada hecha texto. De ahí que las constataciones culturales, descritas arriba no pueden conocerse a través de explicaciones o teorías sino con una cooptenencia al sentido de la tradición guaraní que revela estas unidades de sentido. En este sentido, todo lo descrito había sido ya percibido por Ricoeur, para quien las unidades de sentido no puede ser explicadas a partir de cualquier teoría del conocimiento pues se constató que el debate principal acaba reducido al deseo de explicar y conocer<sup>16</sup>, cuando parece que la interpretación no parte de la preocupación en cómo saber, sino de lo que se trata es de saber el modo de ser de ese ser que solo existe comprendiendo (Ricoeur 1990: 28). Estas unidades de sentido se manifiestan a través de los registros históricos guaraní, en especial en sus narrativas, pero sobretodo son escritas desde la historia vivida de sus narradores. Por eso que para entender el modo de ser guaraní, se va a recuperar el lenguaje, que le proporciona su comprensión de sí, (poesías, textos de oraciones sagradas, narrativas, etc) registrado por

---

<sup>16</sup> Ricoeur hace una crítica a este modo del conocimiento y por eso critica a M. Heidegger y H. G. Gadamer pues todavía representan, desde la perspectiva hermenéutica, una extensión de esta actitud explicativa neokantiana. Pero estas críticas serán más fuertes delante del proyecto estructuralista colocado por Lévi -Strauss que se tornará apenas como un formalismo absoluto «un kantismo sin sujeto trascendental» (Ricoeur 1996:55) lo que simplemente representa «la transposición de la investigación kantiana al dominio etnológico» (Maceiras 2003:344).

aquellas personas que fueron convidadas a participar en la tradición guaraní, así también como se va a recuperar la importancia de los «informantes» guaraní, porque ellos fueron relegados a un segundo plano, el de apenas contadores de historias, cuando en realidad, ellos son prácticamente la misma historia colocada en vida, y son, en grande parte de los casos levantados, testigos de una tradición espiritual entre las autoridades guaraní <sup>17</sup>.

Aplicando todas estas consideraciones, para entender a los Chiriguano -Guaraní, dos aspectos deben ser respetados: la vida y la forma como se narra esa vida. La aproximación al mundo cultural guaraní exige pues entender su ser como una conciencia que existe comprendiéndose como tal, y por eso para explicarlo y entenderlo, no existe mejor cosa que vivirlo, en especial junto con los verdaderos dueños de esa tradición, siempre y cuando estos dueños envíen un convite para participar de su mundo cultural. Y para poder vivir con los Guaraní, será necesario comprender la vida como los Guaraní. Así pues, vivir, según los Guaraní, no se refiere apenas a una dimensión presencial en el tiempo y espacio, sino, a una forma de usar la palabra para entender cómo es posible encontrar sentido en ese tiempo y en ese espacio. Si para el guaraní la palabra lo es todo, para quien quiere entrar en un proyecto hermenéutico, debe estar dispuesto a reconocer en la vida, al igual que los Guaraní, una forma poética de existir y a esto algunos llaman de mística. En este sentido, la actitud nueva para interpretar esta tradición – porque no se establecerá más una relación mecánica interprete interpretado – es más parecida a la actitud del compañero que quiere comprender las propias vivencias como fruto de un encuentro con la experiencia existencial mundana – aquello indicado como la cooptenencia al mundo del *dasein* de Heidegger – y con la experiencia existencial dialogal con el otro. Por eso mismo interpretar el universo guaraní parte del hecho que la vida es el principal proceso histórico que es compartido, interpretado y comprendido, no por subjetividades autónomas, sino por el complejo vínculo que la humanidad tiene con la vida y que pretende comunicarla para mejor entender su sentido.

Sin embargo, para entender las vivencias, los sentimientos pueden interferir en las actitudes y los comportamientos al grado de perjudicar un diálogo con la tradición guaraní que se

---

<sup>17</sup> En la edición de 1992 de la grande obra de Cadogan, Ayvu Rapyta, preparada por Bartomeu Melià, se nota este cuidado de recuperar el espíritu de Cadogan respetando su deseo de reconocer este legado personal de la palabra construida a lo largo de la vida en sus dirigentes espirituales (Cadogan 1992: 13 -20). Melià lo reafirma diciendo, a propósito de ellos, “Estos “t eólogos” no son sino una muestra reducida de tantos y tantos Guaraní que han sabido elaborar y formular un discurso cosmológico que les es propio e intransferible, y que son la riqueza secreta de ese pueblo y- ¿Quién sabe? – el espíritu de resistencia” (Melià 1991:58).

presenta, paradójicamente, como un fenómeno cada vez más real y presente en Abya Yala. En este sentido, se propone que el diálogo trate especialmente los significados atribuidos a la experiencia histórica guaraní y, cómo estos significados interpelan y exigen una intercomunicación diferente a la practicada por las nuevas sociedades instaladas en Abya Yala. Por eso, e inspirados en el camino de Husserl en «Investigaciones lógicas», se pretende encontrar el significado de las narrativas e historias guaraní, y como ellas articulan una «conciencia de algo», este algo que estructura la identidad guaraní, principalmente manifestada en el significado personal y comunitario del modo de ser (*reko*) y su manifestación en el lenguaje humano (*ñee / ayvu rapyta*). Por tanto, el objeto de este estudio no pretende focalizar un conocimiento descriptivo y un sentimiento afectivo para con la tradición guaraní, sino, principalmente, dialogar al grado de poder comprometerse con tal tradición guaraní que «está ahí» y que pide por una hermenéutica que consiga entender el significado, semánticamente fortalecido en la palabra *ñee* presente en sus narrativas, que esté más próximo a su modo de ser, *teko*, presente en su actuar histórico.

Claro que el proceso de diálogo con la tradición guaraní no puede ser colocado como apenas una intencionalidad filantrópica de trabajo. Por eso este estudio tiene un primer momento dedicado a la descripción de la tradición guaraní, a partir de la historia escrita por autores no guaraní, pero desde una opción consciente por esta tradición. La descripción y aproximación a los textos guaraní también son parte de este proceso de descripción del fenómeno guaraní. Esta forma descriptiva ya produce una interpelación para entender el modo de ser guaraní. En un segundo momento, concentrarse en los estudios de los textos religiosos guaraní donde son representadas las principales líneas que investigan los significados del ser guaraní en el mundo. De esta forma abrimos paso al proceso hermenéutico que se inicia en las interpelaciones del fenómeno guaraní que se desenvuelven desde una analítica existencial ya no de corte individualista sino desde un plano personal y comunitario. De ahí que la hermenéutica prácticamente se convierta en un modo diferente de comprender e interpretar al ser guaraní que está ahí, precisamente atreviéndose a caminar junto con él antes que «interpretarlo» como objeto de estudio; atreviéndose a escucharlo al modo de Heidegger (1998:231) de forma serena y reverente – como si fuese una poesía, como un lenguaje humano fundamental, casa del ser y fuente de significados inagotables – antes que apropiarse de su manifestación concreta que traen los registros etnográficos para catalogarlos como palabras de un museo bibliográfico. El olvido del ser indicado por Heidegger parece que también ocurrió con el olvido del ser guaraní por las ciencias que vieron en ellos apenas

antropología cultural e histórica, pero no un modo de pensar que extiende un profundo vínculo con su modo de ser en el mundo.

Al recuperar la actitud poética ofrecida por Heidegger a la filosofía, también se recupera una actividad creativa y productora de un saber que tiene muchos elementos similares en la forma de pensar guaraní de la palabra fundamental humana ( *ayvu rapyta* ) que poéticamente se constituye en un canto ( *purahéi* ), el grande canto de la vida que es celebrado ( *mbaemboete* ) en comunión con los otros. Por tanto el sentido poético revela un compromiso con un modo de saber, es decir, un modo de aproximarnos al sentido de la tradición guaraní, como la verdad y el fundamento que están en ella. Todo esto podría decirse que coloca la poética como un compromiso para revelar la verdad. Este compromiso también está revelado en la actitud poética guaraní de escuchar pacientemente el canto de los pájaros, que no son apenas cantos, son momentos de revelación y ocultamiento de la verdad – verdades presentes en la experiencia histórica que solo se las reconoce cuando se escucha y contempla – la misma que transforma el modo de ser guaraní, tal como es narrado en los poemas y mitologías. El canto – en especial el clásico canto general *prahèi* (Cf. Melià 1991:92 -98) – merece un destaque porque muestra una actitud humana, profundamente creadora y reveladora en el mundo guaraní por su diversidad de palabras inspiradas. Este canto permite ver de forma descubierta el sentido de la existencia humana, y proyectar un nuevo sentido y significado a la vida. Es decir, no simplemente se revela la manifestación del ser, sino también el poder de esta manifestación para su realización.

Más adelante será tratado este tema fundamental para los Guaraní tanto culturalmente como filosóficamente. Pero, antes, debe entenderse esta forma poética de entender la historia como una forma poética de narrar dicha experiencia.

### **a.- El sentido de la experiencia narrativa guaraní**

Bartomeu Melià, probablemente el mayor conocedor del extenso universo guaraní, llama la atención para una actitud hermenéutica diferente, precisamente porque el peculiar modo de ser guaraní interpela y exige un diálogo inevitable. Esta experiencia hace que Melià explique, aunque tímidamente, en el prólogo de la obra «El guaraní experiencia religiosa» (1991), que su obra es un intento de sintetizar apenas la «experiencia de esa experiencia», e inicia así un nuevo proceso de interpretación que acompaña la propuesta de Gadamer en el sentido de que

la interpretación está constituida por la capacidad de experimentar. Y la experiencia, desde la posición de Gadamer, acaba siendo una «forma» básica de conciencia mediada por el lenguaje. Esta misma capacidad, fue constatada por los grandes estudiosos del mundo guaraní, principalmente León Cadogan, Curt Nimuendajú, y – no menos importante – Egon Schaden. Ellos vivieron entre los guaraní y fueron convidados a experimentar esta nueva forma de entender el mundo, desde nuevos significados de lenguaje hechos narrativa en la tradición cultural guaraní. Así, y poco a poco, fue revelándose para su conciencia investigadora, un nuevo modo de ser. A partir de la experimentación de una tradición, algunos detalles, aparentemente inexpresivos, comenzaron a adquirir una fuerza significativa mayor, a tiempo de ampliar su capacidad de entendimiento de aquello que fue vivido, reforzando algunas unidades de sentido del universo guaraní.

La aproximación a la experiencia narrativa guaraní supone una experiencia dialógica con la tradición que ofrece sentidos para la comprensión de lo vivido. Desde la perspectiva de una aproximación al sentido de la narrativa, no parece que se pueda alcanzar un horizonte de sentidos común, como Gadamer pretendía en su hermenéutica, porque realmente los Guaraní consideran imposible sentir como siente un guaraní o pensar como piensa un guaraní; únicamente es posible experimentar acerca de los guaraní o al lado de los guaraní, porque sentir (*mboasy*) y pensar (*ñemongeta*) son atributos de la identidad de la persona que dialoga. No por acaso esos verbos en guaraní tienen voz reflexiva y significan, literalmente, pensarse y sentirse.

Melià, sin lugar a dudas, es ejemplo para quien pretende dialogar con la tradición guaraní, de ahí que su objetivo haya sido de escribir exclusivamente algo que realmente fue experimentado por él mismo junto a ésta tradición. Lo que no significa escribir desde una actitud subjetivista, sino, y como está siendo colocado este trabajo, dentro de las matrices intersubjetivas e interculturales. Por eso Melià no escribe lo que bien se le ocurre, o lo que mejor se adapta a sus epistemes, sino lo que mejor se dio a conocer, en su experiencia, acerca de la experiencia guaraní.

Por tanto para experimentar el modo de ser guaraní, y posiblemente aproximarse a su comprensión, será primero necesario *estar junto* a los Guaraní – que no es, necesariamente, lo mismo que ir al local geográfico guaraní para hacer una investigación en campo. El *estar junto* a los Guaraní abarca una nueva actitud delante del universo guaraní que implica un compromiso con el proyecto humano guaraní, es decir, comenzar a comprender el mundo

como un guaraní podría comprenderlo, y aprender a experimentar el mundo como un guaraní podría experimentarlo. Pero jamás se podrá sentir o pensar igual que un guaraní. La experiencia histórica muestra que sólo se puede llegar a compenetrarse con esta tradición cuando los Guaraní te llaman y convocan para ser más uno de ellos. Y ganar esta confianza no es una meta a ser alcanzada, es apenas un don recíproco generado por la cultura de la reciprocidad guaraní. Es paradójico encontrarse, a lo largo de la historia Chiriguana -Guaraní, varios misioneros que consiguieron estar junto a los guaraní por largos años, pero ellos nunca consiguieron introducirse en el proyecto guaraní ni consiguieron entender el espíritu guaraní, por más que usen los fonemas guaraní, y lleguen religiosamente a dar la vida por ellos. Estos ejemplos apenas vienen a reforzar la importancia de ser convidado a participar del universo guaraní porque son reconocidos como parte de ellos.

Por eso, intentando colocar una hermenéutica desde matrices guaraní, estar junto a los Guaraní, significa asumir – por la condición de ser libre de la persona humana (*ijambae*, sin dueño) – una actitud reflexiva en relación a la vida y reconocer que todo, inclusive el mismo reflexionar, viene dado por la omnipresencia de la palabra guaraní en la realidad. Así, las personas sólo descubren que están juntos cuando un proyecto humano está siendo trabajado de forma intersubjetiva desde los modos de relacionarse guaraní, en especial, respetando la lógica de la reciprocidad guaraní (*jopoepy/jopoi*) que consiste en un convite mutuo para compartir y distribuir un don de forma gratificante y gratuita (*mborerekua*). Para ello, se debe entender que el proyecto articulador de los Guaraní está especialmente emplazado en el horizonte del *teko guaraní*, lo que parece concretarse en el deseo de alcanzar un estado de bienestar pleno (*teko kavi*) y alcanzar la perfección (*aguyje*). En este sentido, el horizonte del *teko guaraní* define la condición humana perfecta, en relación a su estado de libertad. Ser libre es un estado que apenas se alcanza por inspiración de la palabra guaraní. Y la palabra guaraní genera todos los elementos para reconocer las deficiencias de la vida que evitan el desenvolvimiento de un proyecto humano de ser perfectos en el plano de la libertad que corresponde al ser humano. Así, la caracterización de la vida de un guaraní está representada por la capacidad reflexiva de su palabra y con ella la capacidad de ser feliz.

En este plano se entiende mejor la idea guaraní de que el ser humano es su palabra dicha y el significado de su vida apenas es posible entenderla a través de su propia narrativa. De ahí que para entender un guaraní es necesario entrar en el denso bosque del territorio simbólico guaraní donde las experiencias cobran sentido y el sentido abre la posibilidad de nuevas experiencias humanas. Estar en el mundo significa, en la mente de un guaraní, tener la

capacidad de encontrar sentidos en el mundo, pues esa es la única forma posible de afirmar que se es parte del universo. Por ello, el estar en el mundo es una relación reflexiva con el alma guaraní, es la palabra *ñe'e* (fundamento del lenguaje humano, *Ayvu Rapyta*, para los Mbya-Guaraní) que tiene una connotación espiritual de la porción divina *ñe'e tekove* que hace parte de la humanidad desde el hecho de ella estar andando por el mundo. Tal como dice el amigo mburubicha guaraní de Cadogan, Kachirito: «el fundamento del lenguaje humano lo creó Nuestro Primer Padre e hizo que formara parte de su divinidad, para médula de la palabra-alma» (Cadogan 1992:42). En este contexto, también se puede afirmar que estar en el mundo es más que una situación estática, es encontrarse en la dinámica de la vida, llena de dramas humanos, donde es posible articular su significado en relación a su origen (pasado), al significado de su modo de ser (presente) y su destino final (futuro). La presencia humana en el mundo es el resultado de un proceso de crecimiento del germen de la palabra colocado en el inicio de su concepción por el Padre Primero. Y la palabra es sinónimo de conciencia, de luz, entendimiento, comprensión para la verdadera experimentación que se da en la vida, pues sin esta palabra no existe vida, ni siquiera experiencia.

La experiencia de la palabra guaraní no se restringe únicamente, como muchas veces se imagina, a la construcción de espacios para el recogimiento, de reflexión y de oración. Y esta situación realmente acontece en momentos especiales donde es necesario aproximarse a la palabra con sabiduría durante las reuniones o asambleas convocadas para resolver aquello que causa mal a la comunidad – sea una enfermedad, sea un problema en las sementeras o la producción, sea un conflicto entre los miembros de la comunidad, sea una cuestión política que trate de la recuperación de un territorio perdido o de la libertad etc.

Pero, la palabra guaraní también puede ser vivenciada a partir de los diferentes momentos donde la comunidad guaraní se experimenta como construcción de una historia narrada en su cotidianidad<sup>18</sup>. Las prácticas sociales y culturales de las comunidades guaraní de occidente

---

<sup>18</sup> Tuve el privilegio de poder convivir con los Guaraní de Bolivia en algunas tareas aparentemente comunes como la faena o motirõ, trabajos comunitarios, celebraciones de fiestas, preparación para estas celebraciones, encuentros con comunarios, con personas enfermas, con algunos ipaje, buruvicha, mbaekua, salir para cazar y pasear por el bosque. Puedo reconocer dos momentos en este proceso de convivencia en las comunidades guaraní: el primero, cuando era apenas un inocente trabajo de apoyo a campesinos, donde el encuentro con la cultura guaraní era bien familiar sin ninguna intencionalidad, a no ser de apenas ayudar en el desenvolvimiento económico y organizacional, en ese tiempo hice amigos entre los campesinos guaraní; El segundo momento, cuando me preocupé con los temas de la tradición guaraní, participé en las mismas actividades pero con la intención de establecer un estudio, y en casi todas las actividades tuve la sorpresa de siempre sentirme desintegrado del horizonte cultural guaraní, siendo siempre objeto de la sospecha y

permiten reconocer elementos importantes de la construcción de una memoria narrada en medio de esas prácticas donde parece que la palabra se omite. Incluso las actividades que parecen poco sensibles a la palabra, como por ejemplo el *motirõ*, o trabajo en comunidad, donde participa la comunidad a través de todos sus miembros organizados – unos cocinan mientras otros recogen maíz de sus sementeras etc. –, puede apreciarse el respeto a la lógica de la reciprocidad aplicado al plantío de un miembro de la comunidad como al plantío o comunitario que da sustento a quienes en la comunidad pasan mayores dificultades. En general, después de la jornada diaria, la comunidad se encuentra por la noche en una fiesta donde las personas comparten sus vidas relatando historias relacionadas a su vida personal en comunidad, lo que provoca momentos de euforia y momentos casi silencio, pues realmente, se comparten historias que tratan desde los aspectos más íntimos, como las relaciones para enamorar, hasta las relaciones de comunidad, como el trabajo comunal, donde siempre una palabra enunciada con sabiduría, sea emitida por las personas más respetadas de la comunidad, en especial ancianos, *ipaje* (chaman) y, en algunos casos, por los mismos *mbaekuaa* («los que saben» o llamados por los no guaraní de «brujos»). La palabra comienza a ser experimentada, a partir de las actividades de la comunidad guaraní (siembra, caza, etc.), o a partir de los eventos culturales (fiestas, asambleas etc.) que generan interrelaciones personales, de encuentro o de reencuentro, donde el significado siempre fue trabajado dialógicamente en comunidad y que acaba siendo narrado para la cohesión de los miembros de ella. La práctica socio-cultural guaraní-chiriguana, siempre hizo prevalecer el uso de la palabra en sus modos de relacionarse socialmente en celebraciones o ceremoniales y en las actividades donde la sociedad estructura su modo de producir y de vivir en comunidad. La participación en esos eventos – como por ejemplo la fumada ritual en especial en el Isoso, el *motirõ*, trabajo en comunidad, el *arete* o fiesta, la fiesta de la cosecha de maíz – promueve la integración social y cultural guaraní, pero siempre vigilada de cerca por un sabio guaraní, cuya preocupación está en introducir pedagógicamente a los miembros jóvenes y a los niños, en el grande patrimonio guaraní, que es relativo a las formas culturales, pero no a los aspectos fundamentales que vienen por la palabra y su capacidad de crear y de revelar el mundo.

---

desconfianza, en el momento de realización de tal actividad, a no ser el apoyo de algunos guaraní, entre ellos algunos amigos que abusaron de mi falta de experiencia para introducirme de forma particular, y no con poca picardía en un juego irónico, donde ellos me hacían creer cosas del modo de ser guaraní, que bien entiendo hoy no son así. Muchos aspectos culturales no fueron posibles entender en aquel momento, a momentos debido al modo ceremonioso del encuentro con los Guaraní, de los cuales no tuve el privilegio de ser convidado de forma plena y, a mi disposición academicista que viciaba mi lectura encima del intento de recuperar un pensamiento exótico tantas veces citado por la antropología cultural de corte sensacionista.

Así pues, la experiencia narrativa guaraní promueve una nueva forma de entender y de establecer las relaciones sociales y culturales, pero probablemente el más importante aporte de la experiencia narrativa sea la introducción de la idea del tiempo (*ara*). La palabra narrada siempre se refiere a un tiempo primero que constituye sentido para la experiencia guaraní. La narrativa casi siempre cuenta con un primer tiempo, antes de todo adquirir un significado, donde toda la historia se origina. El guaraní usa o radical *ara* para hablar del tiempo como sucesión de momentos pero que no estructura el ayer, el hoy o el mañana, apenas organiza la noción de día<sup>19</sup>. Pero este día se refiere a un momento en especial significativo, por ello *ara* está agregado a procesos semánticos importantes, como por ejemplo, *ara+eté* (tiempo+pleno/verdadero) que también, como ya fue indicado, es el tiempo donde todo adquiere sentido, y está representado culturalmente en aquello que fue denominado en español como fiesta (*arete*); o *ara+akae/akue*, (tiempo+pasado), que significa antigüedad, pero con una connotación de un tiempo referencial primordial e importante; *ara+kua* (tiempo+saber) que comunica la noción de sabiduría y también de educación. En realidad la idea de tiempo para la cultura guaraní está introducida desde un tiempo simbólico, un tiempo que constituye la historia y la realidad personal de un guaraní como persona pero también como sociedad.

Así, el tiempo (*ara*) es una forma entender el sentido de la historia como un todo. Esto quiere decir que el significado de los momentos históricos como una unidad de sentido se da en el descubrimiento del significado que se da a los momentos de la vida, por eso existe un tiempo para decir acerca de la vida (*Arakae ndaje*, contar) y un tiempo de narrarla con significados desde ese origen (*Arakae asakue / oasague / mombeu*, historia narrada). En este sentido, la conciencia de que algo fue experimentado de forma auténtica lleva a la formulación y comunicación de la vida como una narración de la palabra. Los guaraní consideran que para alcanzar la inspiración de la palabra, la oración y la reflexión son las prácticas más adecuadas para entender el mundo y a sí mismo, a final, es reflexionando acerca del tiempo ocurrido en la vida que se reconoce la palabra que se autocomunica a la humanidad. Esta experiencia, tan fundamental para la vida de un guaraní, consigue explicitarse en la fiesta (*arete*) como el momento de especial experiencia comunicativa de la vida con la palabra guaraní. La fiesta, significa *arete* en guaraní, y quiere decir también de un tiempo pleno o de un tiempo lleno de significados, que también se refiere a los momentos estéticos celebrados en comunidad. En

---

<sup>19</sup> Modernamente se hicieron algunas adaptaciones en torno a la idea *ara* de tiempo para hablar del año (*ara+giro*) o del mes de Abril (*ara-pihahú /ara pyahu*) que equivale al invierno, pero no parecen entrar en sintonía con la estructura lunar del tiempo guaraní.

realidad los momentos significativos acaban siendo celebrados por las personas de la comunidad en tiempos especiales llamados *arete*. Así, en el *arete* todas las historias son recordadas en sus sentidos originales y sus sentidos finales, de forma que la vida es celebrada una vez que se comprende el significado de ese inicio y de su destino último. La humanidad, según alguna tradición guaraní, sueña con estos tiempos plenos, pues en ellos se puede enunciar una palabra verdadera y auténtica, o sea, se puede alcanzar su propio canto. Ciertamente los significados de la vida son entendidos como propuestas iniciadas en las experiencias pasadas y que proyectan para una realización significativa y mayor en tiempos futuros. Esta concepción siempre dejó en alerta a cualquier guaraní. Pero en algún momento se pensó que la palabra tiene una función estática que revelarían un destino marcado para el futuro del guaraní. A pesar de estas ideas puedan ser mal entendidas como una predestinación que la humanidad tiene sobre su historia, el orden de estas colocaciones está encuadrada, en una noción ontológica donde la narrativa no apenas como una escala mitológica del eterno retorno donde a libertad humana no existe, sino una eterna busca de sí mismo (*a-eka*). Por tanto el tiempo como *arete*, para los guaraní, hace posible la comprensión del modo de ser (*reko*), al grado de contextualizar el canto general (*prahèi*) que acaba sintetizando los grandes temas de la existencia humana, y alcanza su máxima expresión tanto en inspiración como en grandeza metafórica con el *mborahèi puku*, que puede traducirse como «palabra verdadera» o «canto largo». En la fiesta se recupera la identidad, y eso es común a lo largo de la grande tradición guaraní.

El modo como el guaraní lleva la vida determina el modo de entenderse como un ser humano, en virtud del lenguaje humano (*ñëe*) y este proceso, se puede hablar, explícitamente, de experiencia. Por eso se dice que la forma como se experimenta la vida guaraní, determina o configura el modo de entender del ser guaraní en el mundo. Consiguientemente, el modo como se vive el ser en el mundo determina el método para comprenderse, pero también determina la estructura del conocimiento que se tiene como verdadero. La comprensión de lo vivido está mediada por la función del lenguaje relativa a la experiencia vivida. Pero siempre prevalece el lenguaje, por eso los guaraní consideran la palabra (*ñëe / ayvu rapyta* = fundamento del lenguaje humano) como la estructura fundamental de la conciencia humana para poder entender el sentido de lo vivido y llegar a la percepción que apenas por el lenguaje que la humanidad tiene conciencia de su verdadera historia. Lo vivido se convierte en realidad cuando el lenguaje se hace conciencia de algo y en la medida que las palabras intentan expresar o comunicar con claridad el significado de la existencia experimentada el lenguaje es

la misma vida. Pero el lenguaje tiene tanta fuerza que el mismo se torna una expresión significativa eificante. De ahí que el lenguaje no apenas permite una conciencia del pasado sino también que ubique esa conciencia en el presente y que la proyecte al futuro. Para los guaraní el lenguaje tiene tal fuerza ontológica que la mejor definición de la persona humana es *palabra*, o lenguaje fundamental humano – en textos sagrados se indica que el ser humano es una palabra colocada en pie que se yergue hasta alcanzar su plenitud humana (Cadogan 1959:40; Melià 1991:33). Pero palabra no apenas relata hechos usando el lenguaje, la palabra misma es un hecho fundamental que constituye la esencia humana por la cual el ser humano es concebido y puede realizar su historia. De esta manera, la comunicación humana usando el lenguaje no es apenas fonética e lingüística, sino es el modo de ser (*reko*) que se expresa como ificante a través de las narrativas de mitos, cantos, ritos, etc. Por tanto la palabra (*ñe'e / ayru rapyta*) guaraní es más que una simple expresión humana, es la misma historia humana que se interpreta porque fue vivida, porque está siendo vivida y porque propone un modo de vida. Este es el principal motivo por el cual muchas naciones de origen guaraní como los Guaraní-chiriguano, los Ñandeva (Ava Guaraní) y Kaiowa (Pay Tavyterã), hablan de su identidad indicando las siguientes tres expresiones: a) *ava ñe'e*, donde *ava* significa persona humana; *ñe'e* (también *ñe'e*) dice respecto a la palabra o lenguaje guaraní – remite al guaraní clásico, *ayvu rapyta* – que define identidad de la expresión guaraní – lo que para los guaraní occidentales del Isoso se traduce como *mbya ñe'e* – donde *mbya* significa humanidad, cuya expresión puede ser traducida con las expresiones «nuestra palabra» o «gente»; b) los antepasados (*tamui*, según la tradición chiriguana) que representa el origen míticos como a su linaje familiar, quienes comunicaron a la nuevas generaciones el lenguaje humano; c) el modo de ser que viene de la expresión *ñande reko*, literalmente «nuestro modo de ser», que incluye sistema, ley, cultura norma, comportamiento, hábito, condición y costumbre (Melià 1988b:29; Melià y Grünberg 1976:186; Giannecchini 1916:201-202).

### **b.- El sentido el lenguaje humano como representación y como realidad**

El lenguaje, según Maceiras (2002:20-22), expresa la capacidad de representación exclusiva del ser humano, que se constituye como subjetividad, en un proceso donde el mismo lenguaje es expresión e instrumento para tal sentido, destacando la palabra y sus articulaciones discursivas, específicamente aquellas que permitan la relación entre el sentido y el signo. El caso guaraní expresa claramente ésta cualidad del uso del lenguaje pero, desde su dimensión subjetiva – configurada en sus moldes culturales guaraní – no apenas representa – la

percepción de la palabra o lenguaje guaraní no tiene un estilo «moralista» y nominalista sino, realmente acaba siendo la misma realidad comunicada ahí, donde el sentido y el signo articulados en las narrativas son ciertamente la única realidad humana cognoscible y reflexionada. Por ello las historias narradas oralmente entre los guaraní -chiriguano no expresan una relación anecdótica como si fuese una historia pasajera sino, en su grande mayoría, una relación existencial con las palabras. La relación vida y narrativas es muy parecida al modo de trabajar por parte del teólogo indiano Anthony de Melo, para quien sus historias, que en principio eran narradas oralmente, siempre fueron fuente inagotable de sentidos para la vida, de forma tal que sus obras no pueden ser leídas de inicio a fin como un acto intelectual, sino, gracias a una dedicada reflexión, como un acto existencial <sup>20</sup>.

De cierta manera cuando Melià descubre que la palabra guaraní lo es todo, aborda el lenguaje humano como una forma diferente a la idea de que el lenguaje está a un nivel representativo como una simple «forma simbólica» o «manifestación cultural» que establece una relación de mediación entre el hombre y el mundo, desde la representación a nivel de la conciencia. El lenguaje, como un todo, desde la tradición guaraní, se coloca en el nivel de realidad donde todas las cosas y sus relaciones con el mismo hombre configuran su presencia como una capacidad permanente de comunicabilidad. Por eso, la naturaleza tiene una grande fuerza comunicativa, ella no guarda un anonimato ya que ella dialoga, así como los árboles participan de un lenguaje – de los cuales, según los textos sagrados confiados a Cadogan (1992), fluye la palabra: *yvyra né ëry* – y así también de los animales que tienen guardadas en su presencia un sentido que necesita de una comunicación como lo hacen los cantos de las aves. Pero también el cosmos tiene su grande fuerza comunicativa, pues es cómplice de la historia de la humanidad que provoca el sentido del tiempo en el cual la comprensión humana se hace conciencia de algo, sobretodo cuando se constata el inevitable fenómeno de los ciclos lunares y solares que permiten la vida y la organización de las comunidades humanas. La

---

<sup>20</sup> La obra *El Canto del Pájaro*, « O canto do Pássaro » en portugués, introduce al modo de leer las narrativas, donde existe un modo de compenetración a la narrativa que consiste en: a) divertimento, b) reflexión acerca de la misma vida de forma personal y comunitaria, c) y silencio para entender el sentido profundo de su contenido que lleva a una visión mística (Melo 1982:9). Estos tres pasos para una lectura también se pueden ver en la forma de escuchar una historia narrada entre los guaraní, pues tiene una parte donde se divierte, casi como un escuchar haciendo chacota, luego se vuelve a repasar la historia, exigiendo explicaciones o interrumpiendo para hacerlas, a fin de reflexionar sus contenidos y finalmente, la capacidad de simplemente contemplar, actitud silenciosa donde las miradas parecen diluirse en la incandescencia de las brasas ardientes de los fogones. Las noches convidan a tener estas experiencias, pero al amanecer estas experiencias se hacen oración, plegaria y vida, como alguna vez me contaba Juan Arias (D. Juan «Peta»), de la comunidad El Espino.

certeza de que las palabras están en el inicio y en el fin de todas estas experiencias de realidad, hace pensar que la idea de lenguaje fundamental, presente en la expresión *ayvu rapyta* y que se extiende en la noción de lengua o *ñe'e*, relacione una dimensión mayor a aquella que establece la correlación de los símbolos y de los signos, porque el lenguaje fundamental está en el orden del discurso ya que su fuerza comunicativa está en la capacidad articuladora de los significados desde la realización humana, por ello su acción está fundamentada en la capacidad semántica de expresar la experiencia de vida. No por otro motivo, el lenguaje humano es el discurso vivo de la existencia humana; en palabras de Ricoeur, el lenguaje humano es la combinación de palabras que al formar frases constituyen discursos y así la capacidad semántica del lenguaje humano puede alcanzar un nivel hermenéutico acerca de la realidad en cuya descripción se puede *ver* en la «metáfora viva» de la realidad<sup>21</sup>. Por ello el lenguaje guaraní implica una fuerte relación reflexiva, que sugiere una densidad ontológica de la palabra como metáfora viva donde sea posible la relación poética con la propia existencia y con el mundo.

Desde ésta perspectiva, para los guaraní el lenguaje humano adquiere un sentido más profundo que es capaz de construir una articulación discursiva con la experiencia existencial a partir de la capacidad reflexiva que el lenguaje humano guaraní imprime en la vida.

Actualmente, una de las características culturales más notables de los guaraní es la capacidad de reflexión manifestada en sus innumerables oraciones, plegarias y tiempos de pensar. Y tal característica también se manifiesta en la vida social guaraní, pues dedican mucha atención a los discursos de las autoridades, donde los jóvenes se dedican a reflexionar las palabras de los más experimentados, es decir, ellos reflexionan el saber (*arakuaa*) emitido por los dueños del consejo (*arakuaa ija*). La capacidad discursiva guaraní manifiesta un profundo interés en la búsqueda de un sentido que tenga profundos vínculos con la realidad histórica que se vive. De ahí que la reflexión no es un aspecto irrelevante sino un aspecto fundamental que da origen a la capacidad de discursar, algunas veces en forma de arenga pero que refleja una situación de especial vínculo reflexivo con la palabra guaraní de forma directa e «incisiva», y de una

---

<sup>21</sup> Para Ricoeur, la narrativa mítica es una forma del lenguaje discursivo cuya comprensión depende de asumir su realidad semántica presente en la misma narrativa y que se torna en una fuente de sentidos y significados a partir del poder comunicar significados que tienen una aparente tensión, donde los significados tienen una dimensión simbólica (emblemática en palabras de Cadogan) más allá de las mismas palabras superando infinitamente su capacidad recriadora de sentidos, con lo cual la realidad adquiere un estado de «identidad» o « semejanza» con las palabras, y con ello se consigue entender que la realidad informa a la conciencia humana su verdad ontológica (Ricoeur 1980)

manera no menos ritual (Albó 1990:201 -203). Por eso la argumentación en los discursos guaraní son difíciles de acompañarlos porque supone que el interlocutor ejercite un grado de reflexión bien como una familiaridad temática con la tradición guaraní. Por ello, el lenguaje como actividad reflexiva «se hace indisociable de una ontología del propio ámbito de la palabra al que se atribuye capacidad efectiva para intervenir en las competencias subjetivas» (Maceiras 2002: 21). La tendencia guaraní, en relación al lenguaje, es de atribuirle una densidad significativa a su relación con su existencia y con las relaciones intersubjetivas que se dan en ella, lo que ocurre frecuentemente en la expresividad de sus narrativas. Siguiendo ésta línea de argumentación, también se puede observar que para los guaraní la realidad del lenguaje humano ( *ñëe* - lenguaje o *Ayvu Rapyta* - clásicamente traducida como «lenguaje fundamental humano») no responde a un logocentrismo, supuestamente fortalecido en la razón que todo lo explica, o a una filosofía de la significación Platónica donde su sentido radica en el alma/entendimiento que relaciona el mundo de sentido ideal con el mundo de las realidades empíricas (Cf. Maceiras 2003: 25), sino, a una simple posibilidad de que se afirme como señal, signo, o sonido ( *ayvu*, es entendido también como un «ruido» o «sonido») de lo esencial (*apyta*, fundamento, base, origen), lo que finalmente combina con una manera de indicar la vida de un guaraní, más que una forma de descubrir un sentido supuestamente oculto en ella, pues la presencia existencial ya es un sentido, o sea, la vida es esencialidad del lenguaje humano ( *ayvu rapyta* ) que es la vida misma compendiada en gestos, oraciones, cantos, plegarias, nombres. Melià (1988:41) llama a ésta forma de entender la palabra guaraní como forma de «decirse» ( *ñembo'e* ) en la misma vida. Para un guaraní, el lenguaje humano es más que un instrumento para decir algo de la realidad, es el modo de ser y estar en la realidad que se alcanza en el ejercicio reflexivo del guaraní, ejercicio que se traduce en su modo de ser (*teko*), singularmente adaptado al modo cultural guaraní del *ayvu rapyta* o «lenguaje fundamental» o también de la palabra guaraní ( *ñëe*), tan particular, al mismo tiempo que tan universal, como la preocupación dominada por el problema del lenguaje en la filosofía occidental de los siglos XIX y XX.

No en tanto, es necesario indicar el sentido que tiene aquello que está siendo llamado de lenguaje fundamental guaraní. Por un lado, tiene el sentido dado por Saussure (1945:65) como un conjunto de elementos – fonemas, signos, lexemas – que constituye un sistema significativo en virtud de sus relaciones o dependencias (Cf. Maceiras 2002:241); pero también se refiere al habla, como una forma de explicitar este lenguaje en forma de narrativas, que en la tradición oral guaraní es de suma importancia, pues en ellas puede observarse el uso

significante inmanente a su realidad existencial, que le permite decirse algo auténtico, propio de sí y diferente de los otros. Así pues, la palabra guaraní lo es todo porque es posible reflexionar y redescubrir el sentido presente en todo y el todo trascender las fronteras de quien lo reflexiona. El modo de ser reflexivo, orante de la palabra, de un guaraní, refuerza su permanente vínculo con el *teko*. Importantes momentos de la vida social de un guaraní están precedidos por tiempos de reflexión y oración, o sea, por tiempos de encuentro con la palabra que permite una comprensión de la realidad humana en el mundo.

Por tanto se puede afirmar que el lenguaje humano adquiere su verdadera condición al trascender su propia existencia ofreciéndole posibilidad de sentido, y la existencia, por su parte, trasciende en el lenguaje dándole legitimidad. La relación de las palabras y la vida llega a tener tal sociabilidad que es inimaginable su separación en la constitución de la estructura humana. Así pues, el lenguaje humano únicamente tendrá que entenderse como fundamento de la conciencia humana (*ayvu rapyta*), conciencia que es constituida en la realización histórica del ser humano. Por eso, puede afirmarse que el lenguaje no existe sin una vida y la vida no existe sin un lenguaje. Otra consecuencia de esta afirmación es que existe una relación profunda de compromiso entre *lo vivido* y *lo hablado*, o en otras palabras, el lenguaje humano es humano porque dice algo de la vida y la vida es reconocida como experiencia porque el lenguaje humano lo interpreta y comunica como conciencia existencial. A pesar del comprometimiento entre palabras e vida, la realidad humana muestra con frecuencia que palabras e vida ni siempre andan comprometidas. La falta de un compromiso entre la vida humana y las palabras son un síntoma de la desintegración humana que puede iniciar una crisis de lo que es la realidad humana, y consiguientemente un cuestionamiento acerca del sentido de la verdad. Por eso la verdad articula las palabras y las obras, no para definir aspectos «positivos» o «objetivos» de la verdad – como pueden dar a entender los juicios categóricos – sino para indicar sentidos de la verdad que solo pueden sostenerse en un ambiente de compromiso y libertad. *Ayvu Rapyta* presupone un compromiso libre en busca de la verdad humana. Nadie puede *usar* la palabra por obligación, ella *se apropia* de la existencia provocando una liberación del oscurantismo de la cotidianidad desprovista de significados y sentidos; el lenguaje humano descubre en la misma existencia el profundo sentido de poder usar las palabras de forma libre y así poder conducir la vida libremente.

Por esas razones se puede afirmar que los Guaraní se caracterizan culturalmente por ser la cultura de la palabra significativa que recupera su ser desde la más profunda realidad fenoménica. En este sentido no será extraño escuchar en el futuro que los guaraníes tienen

como su modo de ser *teko* esencial una visión fenomenológica de sí, es decir, tratan de realizar una analítica existencial a través del logos de su palabra, donde se puede ver la importancia de la vida como experiencia fenomenológica que apunta para una ontología humana<sup>22</sup>. Y como Heidegger diría, una ontología es posible como fenomenología (Heidegger 1993:66), tal experiencia es propiamente una forma cómo el guaraní alcanza su canto *mborahèi puku* o como afirman los guaraní occidentales su canto *ñemongoi* (palabra que recuerda el *ñemongeta* = pensar) para entender su existencia desde ella misma como un proyecto ontológico que está centralizado en el concepto *teko* que consiste en alcanzar una realización humana donde la libertad se hace esencial al mismo ser humano (*ijambae* = sin dueño, sin nada que evite su realización humana).

La experiencia existencial de la libertad humana es, para los Guaraní, provocada por el lenguaje humano desde una relación ínter subjetiva con la comunidad humana y con el universo como un todo, pues la interacción humana además de construirse como subjetividad relacionada con los otros – en especial con los antepasados de quienes se toma el lenguaje – también se construye en relación con el universo. Maceiras, destaca los cuatro principios o leyes naturales propios del lenguaje según Herder (1982:156), entre los cuales el primer principio afirma el lenguaje como un invento humano, de una «criatura hablante» que lo hace libremente y cuyas fuerzas actúan en gradual progresión. Y lenguaje es necesario por naturaleza ya que es connatural a su propia configuración espiritual, racional y psicológica, y que parece apuntar, desde una perspectiva cultural guaraní, a la necesidad comunicativa del guaraní para quien, parafraseando éste autor, «el hablar [...] se vincula a la acción progresiva y a la sucesiva realización de posibilidades» (Maceiras 2002:76). La segunda ley, vincula el ejercicio de la lengua con las disposiciones para la integración social de los habitantes, lo que permite a un guaraní entrar en un plano donde se confía la posibilidad de auto-comprenderse en la recepción de lenguaje humano como vínculo social y cultural. Y esta idea está presente entre los guaraníes pues entienden que el lenguaje es un legado de la tradición que hace parte de la configuración humana y de todos sus vínculos con los otros. Una tercera ley, que afirma

---

<sup>22</sup> Heidegger (GOTO 2004: 43ss) en su investigación filosófica *Mein Weg in die Phanomenologie* (1963) indica «E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historiograficamente ao lado de outros movimentos filosóficos. Entretanto, a Fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento – que periodicamente se transforma e somente assim permanece – de corresponder ao apelo do que deve ser pensado. Se a Fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão, para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério.»

la pluralidad de lenguajes que genera una heterogeneidad cultural y nacional. Esta experiencia está en la misma concepción guaraní donde los guaraní no son un grupo lingüístico uniforme, y sí diverso por causa de su capacidad recreativa de su palabra. Una cuarta ley indica que el lenguaje es como un vehículo de comunicación y medio positivo de influencia mutua que modifica el alma, la totalidad de los estados (Herder 1989:225), y tal experiencia está entre los guaraní como el poder de la Palabra como la fuerza semántica que genera vida, combate la muerte y hace que sea posible soñar en una tierra-sin-mal. Los Guaraní, sin embargo, podrían aportar con una quinta ley de la naturalidad de lenguaje y es que el lenguaje tiene una dimensión cósmica y universal. Por ello, el hablar está significativamente presente en todo, inclusive en el universo, del cual hace parte el ser humano. El universo establece una especial comunicación, capaz de reorientar la vida hacia el verdadero estatuto de la condición humana: ser libre. En este sentido, la naturaleza – estrellas, animales, plantas... – habla en el lenguaje humano para recordar el verdadero origen de la especie humana; por eso el canto de las aves es cuidadosamente interpretado, pues revela una forma auténtica de apropiación del saber. Según la tradición guaraní occidental, el universo está regido por sus respectivos *ija*, es decir por sus dueños o propietarios, quienes vigilan que las cosas sigan lo que son; existen los dueños del bosque, de las aguas, así como también existen los dueños del conocimiento (*arakuaa ija*). Pero la palabra *ija* oculta un sentido mayor, que orienta a las cosas para que sean ellas mismas, y, en el caso humano, regimientan la esencia de la naturaleza humana, o sea, su verdadera vocación: ser *ijambae* que expresa la idea de «hombre libre», es decir, ser sin dueño, ser apenas él mismo. Por tanto la libertad es un modo permanente de concebirse (Cf. caso citado por Egon Schaden 1974:105;146). Y esta tradición está implícitamente presente a lo largo de la historia de las guerras guaraní contra los intentos de destrucción de la principal condición de sentido para los Guarani: la libertad. Para los Chiriguano, la libertad fundamenta toda su relación con el mundo (Cf. Melià 1988b:65ss), por eso ellos cuidan celosamente esta relación de libertad.

Las relaciones de libertad hacen que el lenguaje humano supere las barreras lingüísticas y fonéticas para profundizar sobre el significado y el sentido de la vida. Esta condición de libertad, hace que el lenguaje muestre cómo las vivencias trascienden a sí y por sí, permitiendo que ellas puedan elaborar una certeza acerca del mundo. Aunque, hasta este momento, la cuestión del significado y sentido fue colocada apenas de forma intuitiva, los aportes guaraní, indican que lenguaje no apenas nos permite – en el mismo estilo heideggeriano – tener certeza de que el ser humano copertenece al mundo, sino al universo

más amplio, donde la humanidad todavía pueda buscar su futuro cósmico junto a su origen – esta idea está expresada en el episodio que relata la búsqueda del padre (*Ñande Ru*, en guaraní clásico) por los mellizos. Pero esta copertenencia no es dada, es conquistada y en algunos casos sufrida, como muestran la historia de las guerras guaraní, a través de sus líderes espirituales y de la resistencia de sus profetas.

La experiencia guaraní reconoce su íntima relación con el universo, como la realidad que no precisa ser probada, pues ella está manifestándose persistentemente a través de los sistemas ecológicos que rodean el mundo guaraní. Estos sistemas abarcan desde animales, pasando por plantas e inclusive cuerpos celestiales. En este sentido, diferentes entes del universo manifiestan en diferente grado la importancia de la comunicación universal. Por eso una ave (*arakua*) no apenas canta, ella comunica verdades; un bosque (*kaa*) no es una presencia inocente, él trae la historia de la tierra y ofrece la abundancia para celebrar los tiempos originales (*arete*); la luna no es apenas un objeto celeste, ella revela los ciclos históricos de la humanidad. Quien sabe en todos estos procesos el ser humano sea el menos provisto de conciencia universal, por eso el tiene que volver al origen que le constituyó, esto la comunión con la palabra es como volver a la palabra original que le constituyó y que está en todo el universo.

Por eso la copertenencia al universo no es apenas un privilegio de la especie humana, sino una realidad universal presente en todo, pero también, paradójicamente, que pasa desapercibida en todo. El único privilegio humano es el poder estar conciente de la realidad humana en el universo en virtud de su vínculo con su más esencial realidad, que es su misma palabra fundamental. Para un guaraní, no se puede negar la comunicación de la palabra por palabra que fluye de una planta, por la palabra comunicada por un animal, en fin, por la luna y por el sol, pues el lenguaje que constituye la esencia humana está en radicalmente en el principio de la relación humana con el universo. El universo tiene una palabra oculta que revela el sentir de la realidad humana y le ofrece señales para su comprensión, señales que parecen apuntar a un ruido original (del trueno? *ayvu*= ruido? *apyta*= origen?) que se transforma en narrativa articulada y en revelación fundamental. Las narrativas de la destrucción y creación del universo colocan el lugar a las aves, seres portadores de palabras importantes, el poder del ruido inicial o trueno que origina el vínculo con la omnipresencia del lenguaje original: «"Cuando llegues al pueblo debes mover las alas y entonces tronará" dijo Aña Tumpa» (M11 1,8). El universo es realmente un misterio que se revela y se oculta. Y ésta revelación universal no siempre está comunicada con la claridad conceptual que las palabras pretenden, pues ella se

muestra en símbolos o emblemas, metáforas o lenguajes poéticos y en las narrativas e historias que pueden mostrar mucho más acerca de la estructura existencial humana que, de explicaciones «científicamente comprobadas». Por eso que la tarea principal del ser humano será construir, a lo largo de su vida, una relación poética con la vida, pues de esa forma podrá también descubrirse fundamentalmente en el *por qué* de las cosas y no tanto así, en el *cómo* las cosas vinieron a ser parte de la realidad ontológica.

En los textos sagrados guaraní, que serán presentados más adelante, se narra la peculiar relación poética que la especie humana establece con el universo en el que se encuentra y; cómo la convivencia con este universo se transforma en una visión cosmológica (contemplación poética que busca belleza). La contemplación del cosmos es fruto de una profunda compenetración con el universo basada en una misteriosa relación de comprometimiento y confianza. Para obtener tal visión cosmológica, el ser humano precisa comprometerse con la realidad universal, comprometerse a caminar al lado de ella, a favor de ella y aceptar el convite a participar el sentido que el universo se le revela y se le comunica. La plegaria y las oraciones guaraní, conocida como *ñemboe*, expresa la manera de «hacerse palabra», comprometimiento y confianza con la realidad, haciendo de las palabras una relación con el origen de todo – himnos relativos con motivos de su narrativa mitológica – y a su deseo de continuar en este mundo – invocaciones (Melià 1988b:58). Los guaraní occidentales colocan esta relación con la palabra en los *mbîrae* o cantos-danza que de forma ceremonial consiguen decir de su relación con el universo como un caminar (danzar) hacia el Padre sagrado, *Ñaderu tüpa*, recordando sus palabras que le orientan.

Los Guaraní consideran que el tiempo perfecto para recordar este comprometimiento con la realidad es la fiesta o *arete* (tiempo pleno). En el *arete* se renuevan los lazos de compromiso con el universo desde el reencuentro con aquel universo creado inicialmente en la palabra (*ñëe*) hasta el reencuentro con la memoria histórica en contacto directo con los antepasados y sus palabras fundamentales (*ayvu rapyta*) que explican esta experiencia de generación en generación.

En este contexto, el *arete* estructura las siguientes líneas maestras: a) La gratuidad de la presencia humana: la humanidad fue llamada a participar de la fiesta de forma gratuita, y no porque está cualificada para un convite, sino porque es parte del universo, así pues, la fiesta participa – de la misma forma que el cristianismo afirma su liturgia – de una teología de la gracia; b) El ser y tiempo: el *arete* celebra la historia humana en el universo; celebra el

significado y sentido de la historia como un estado de conciencia dado por la palabra guaraní, pues ella es la única que inicia la construcción de la vida humana como sentido e significado. Cuando este tiempo es parte de la conciencia humana surgen los cantos poéticos que colocan al ser humano en su verdadero cause relacionado con su verdadero contexto – con los antepasados y sus generaciones presentes, con los seres divinos y los humanos, y con la realidad oculta y visible del universo. Así, el *arete* convida a reflexionar acerca de la historia humana, es decir, promover el uso de las palabras para comunicar el sentido verdadero de la vida a través del primer canto que es forma más plena y poética de usar el fundamento del lenguaje humano; c) Celebración de un tiempo pleno: la perfección del orden universal es reconstituida en el *arete*, como tiempo abundancia, de ahí los banquetes, tiempo de alegría, de ahí la danza, y todo estos tiempos marcados con un mismo ritmo, el ritmo del decirse (*ñembo'e*) en un mismo lenguaje humano fundamental (*ayvu rapyta*) que reconstruye las narrativas humanas fundamentales; d) la tragedia humana: la *fi* esta también recuerda y reconstituye la comunión entre personas que deseando o no deseando, vuelven a iniciar este ciclo en la concepción de nuevas generaciones. Así todo ser humano se inicia en el mundo como un ser abandonado que tiene como principal misión redescubrir y celebrar la palabra olvidada que le dio origen en este mundo.

Los textos guaraníes, en especial las narrativas de mitos, son un intento de explicación del origen y destino humano, que surgen a partir de la reflexión acerca del significado de su historia humana con la esperanza de expresar su sentido último. El lenguaje guaraní, o las estructuras fundamentales del hablar humano expresadas en la idea del *ayvu rapyta*, narran la historia humana como comunicación de la conciencia guaraní, hecha realización humana, en el *teko* guaraní. Por eso el lenguaje humano adquiere su verdadera realidad significativa cuando que hace práctica de *teko* guaraní, es decir, la apropiación humana de lenguaje (*ñe'e ija*) – lo que hace del mismo lenguaje una realidad única y auténtica – se constituye en la realización humana del *teko* guaraní. Las palabras guaraní hacen que un hecho se torne vivencia, y esa vivencia sea potencialmente explicada y comunicada en su sentido por aquellas palabras guaraní. Para eso el lenguaje se torna la base fundamental por la que un guaraní dice que algo existe o comporta sentidos. Por tanto este estudio tendrá que tomar las debidas providencias culturales para entender la epistemología presente en los textos guaraní, pues ahí se construye no exclusivamente una narrativa, sino, y sobretodo, la conciencia acerca del significado de la vida desde una práctica de vida específica.

Podría decirse, entonces, que los textos y narrativas guaraníes apenas adquieren significado dentro de la tradición guaraní, pues ella contiene las matrices culturales del lenguaje que permite que las vivencias, que dieron origen a las experiencias de sentido, puedan configurar experiencias de sentido, como por ejemplo la experiencia de vivenciar el *teko* guaraní y la experiencia de que ese *teko* provoque nuevas reinterpretaciones para vivirlo plenamente *tekokave*. Lo que, paradójicamente, lleva a concluir que todo aquello que es reconocido como realidad, verdad, sentido, significado etc, apenas responda a las condicionantes impuestas por la tradición que define las epistemes, a través del lenguaje, para decodificar e criar sentido acerca de la realidad humana de una tradición. Por tanto la episteme guaraní asume un papel importante para reconocer en la existencia humana un sentido que permita afirmar una experiencia. Esta situación, sin embargo, es peligrosa porque podría decirse que solamente la persona nacida dentro de una tradición es capaz de criar sentidos, y por otro lado, el diálogo entre diferentes tradiciones estaría en permanente ruptura, pues las «diferentes lenguas nacionales» no son exentas del riesgo de generar odios interculturales (Cf. Maceiras 2002:76). Ahora, considerando estas afirmaciones, en la orden del pensamiento humano, pueden resultar en reducciones culturales del pensar guaraní. De forma que solo viviendo aquella tradición es posible entenderla y esta información puede convertirse en motivo histórico de conflictos sociales y culturales.

Felizmente, la tradición guaraní no expone una superioridad de sus modos culturales de entender la realidad ni cree que está radicalmente con la verdad porque el modo de ser guaraní (*teko*) (Montoya 1639/1876: f. 363 -364v) no es una definición del ser como plenamente realizado, sino como una estructura dinámica fruto de grandes experiencias de asimilación y diálogo con la realidad mundana. Por eso que es posible «caminar» usando las palabras guaraní, sabiendo que en los caminos del bosque, existen otras palabras que evocan otras experiencias no menos importantes. En este sentido, es común que los guaraní actúen con la certeza que existen otras palabras presente en la realidad que les rodea, por eso, sienten la necesidad de interacción con lo diferente para aprender y para reestructurar su modo de ser, *mestizo* a momentos, tal como es sugerido en algunos de sus mitos. Herder en su teoría de la naturalidad del lenguaje, coloca una cuarta ley, por la que el lenguaje como vehículo de comunicación y medio positivo de influencia mutua, promueve un encuentro más que las disidencias, de ahí que «la diversidad no es razón para enfrentar entre sí lenguas y culturas y si se dejar guiar por la conciencia de la diferencia que impide absolutizar a ninguna » (Maceiras 2002:77).

La tradición guaraní, documentada por estudios de etnohistoria, da pruebas de que franqueó por cambios significativos debido a los procesos de interrelación con otras culturas. Sin embargo, el peculiar modo de ser (*teko*) conservó las principales categorías semánticas que dieron origen a una tradición guaraní donde la característica principal parece ser que se está en un permanente proceso de auto interpretación y re interpretación al interior de la tradición, por eso es notable la capacidad de actualización y diálogo con otras sociedades distintas a la sociedad guaraní. Una de las características de este *teko* consistió en estructurar, al parecer, un carácter abierto a lo diferente y dispuesto a compartir la experiencia guaraní con otros, al extremo de «guaranitizar» la experiencia de los otros – como puede notarse en el relato de la aparición del ángel Santiago en la Cordillera Chiriguana, en 1570, o también en los relatos del jesuita Alonso Barzana, en 1594 (Cf. Monumenta Peruana V, 1970:589-90). Este aspecto también favorece a nuevos procesos de comunicación e interpretación donde la iniciativa guaraní surge en las relaciones de amistad. Los cronistas acostumbran describir a los miembros de esta grande tradición guaraní como personas insaciables en el deseo de aventurarse en buscar pueblos diferentes y de tierras diferentes, que según esta grande tradición, son parte de un proyecto religioso realizado en una tierra sin mal<sup>23</sup>. La descubierta del profetismo religioso guaraní y de la búsqueda de un lugar sagrado sin mal, ya no son novedad para los estudiosos del mundo guaraní, pero también poco se dice que la tradición guaraní dejó en el alma de este pueblo una puerta abierta para procesos de diálogo y apertura a otras tradiciones, inclusive la tradición cristiana.

Al interior de las sociedades guaraní esta búsqueda religiosa creó un espacio cultural privilegiado para el convite y la amistad, que es la fiesta (*arete*). En la fiesta se reconstruye momentos estéticos, históricos que son rememorados con cantos (*ñemongoi / mb̃rae*) – que son la forma más plena de usar lenguaje humano y que tienen una ascendencia, sobretudo entre los Guaraní-Chiriguano en sus oraciones (*jerure*) – y danzas rituales (*pyrae*) – que son la forma más plena de reorganizar la historia como experiencia originaria de ser humano que realiza un caminar cultural en busca del Nuestro Padre Verdadero, *Ñanderuvusu*. En la fiesta, las personas recomponen su experiencia vital y la colocan en forma de lenguaje humano, la composición de su vida, por la cual ellos pueden comenzar a decirse lo que son. De esta forma

---

<sup>23</sup> Cristina Pomba en su obra “Religión como traducción” consigue exponer en una larga documentación básicamente fundamentada en trabajos de Alfred Métraux, como el profetismo tupi-guaraní mantiene el espíritu de apertura a los diferente, atribuyendo su causa a una particularidad religiosa en el modo de interpretar la búsqueda de la tierra sin mal (Cf. Pomba 2003: 100-110).

el canto asume las características de un proyecto humano de felicidad, donde los aspectos culturales guaraní son sintetizados como expresión personal de un encuentro con el sentido de su vida en su palabra cantada, como la identidad explícita. Actualmente, los Guaraní-Chiriguano, la fiesta o *arete* es el lugar ceremonial para el convite a beber cerveza de maíz (*kãwi / kãgui*), donde se canta y danza pero sin esa dimensión ceremoniosa como existe en otras sociedades guaraní, no en tanto, *arete* es un tiempo de reencuentro con la identidad pero también que evoca un estado permanente de reflexión por ello, no es extraño encontrarse personas que emiten un canto o *ñemboe* en forma de plegarias o oraciones que asumen la «forma de canciones invocatorias de gran profundidad y belleza, que al mismo tiempo expresan la espontaneidad y familiaridad del Guaraní con lo sagrado»<sup>24</sup>. El lenguaje, colocando en estas dimensiones culturales, permite que la humanidad se auto comprenda y se auto construya como un proyecto en busca de una felicidad. Tal felicidad implementa temas como la tierra sin mal, la inspiración profética en la palabra, la comunión con sus antepasados, su vínculo con el territorio, pero fundamentalmente la vuelta a sus orígenes, a un reencuentro con el Padre que abandonó a sus hijos mellizos – que prácticamente representan el ser de la humanidad chiriguana – después de la fiesta inicial (*arete*) donde la hermosa madre de los mellizos, cuenta la narrativa guaraní, consiguió llamar la atención de un ser sagrado (*tatú-tüpa / tupã*) y luego participar del misterio de la concepción de dos mellizos.

Los datos etnográficos acerca de los Guaraní-Chiriguano, colocan el *arete* como «el indicador más sensible de la temperatura cultural de la comunidad y de su salud social» (Melià 1988b: 51) pues revela la característica esencial del sistema económico y político guaraní, que establece las relaciones de reciprocidad en el trabajo – que orienta las relaciones interpersonales de convivencia – en los procesos productivos – que orienta relación ecológica con el territorio – y en las celebraciones rituales – que orienta el modo de la comunicación de la palabra hecha plegaria o canto para la conciencia guaraní. Por eso, la participación de la comunidad en el *arete* determina el grado de integración o desintegración con la tradición guaraní. En este sentido, la narrativa guaraní acerca de la madre de los mellizos, parece iniciar una narrativa ritual acerca del cuidado de las jóvenes en su primera menstruación (*ojemondea / yemondía*), y en tal ocasión ellas son recluidas en su casa durante algunas semanas, guardando una dieta alimentar, cuidando de no exponerse al sol y escuchando los consejos de sus mayores, y así ellas son preparada para ser presentadas en la comunidad como futuras

---

<sup>24</sup> Cfr. Melià: 1988:59; Textos Sagrados de los Guaraníes en Bolivia (Riester 1984)

esposas, en una ceremonia en el tiempo de fiesta (*arete*), que es un tiempo de especial encuentro con la tradición y consigo mismo. A partir de esta fiesta que la humanidad, según afirma la narrativa guaraní-chiriguana, comienza un largo caminar, desde la experiencia del abandono del padre, la muerte de la madre, el grande olvido de esta vivencia, y el renacer de una nueva conciencia que proyecta el caminar humano hacia un reencuentro consigo mismo que se realiza en el encuentro con el Padre Ñanderuvusu. La centralidad de la fiesta (*arete*) entre los guaraní occidentales tiene pues una importancia incalculable, y resulta evidente, que no tenga nada que ver con las opiniones de los cronistas del pasado, que apenas conseguían entender el *arete* como «solemnes borracheras» (Saignes 1982:79).

De este modo, puede advertirse que una práctica cultural tiene una narrativa específica, compleja en simbolismos e significados, que hace que el lenguaje narrado por los chiriguanos de la Cordillera tenga mucho más que ver con su práctica histórica y cultural, de modo que el lenguaje es más que una representación de la existencia, porque el lenguaje llega a ser la esencia de su práctica histórica que define su misma realidad humana. Se puede citar otros ejemplos, pero todos ellos casi siempre acababan destacando la importancia narrativa de las prácticas históricas y de los modos culturales de entenderse en el mundo y construir su identidad.

Desde la experiencia guaraní del lenguaje, se puede afirmar que el lenguaje permite una abordaje narrativa a la realidad siendo que supera su dimensión representativa para asociarse a las formas históricas en las que resuelve su insaciable ansia de sentido, y siendo así, el lenguaje guaraní es totalmente una metamorfosis de la realidad (verdad) humana. El lenguaje, entendido desde la interrelación entre representatividad y realidad, levanta el valor del mismo en la misma perspectiva del análisis de Maceiras en su obra *Metamorfosis del lenguaje* (2003). Esta misma perspectiva viene a confirmar aquella grande constatación etnográfica que define el caminar guaraní como un caminar filosófico latinoamericano, por excelencia, a partir de la afirmación del guaraní como «cultura de la palabra» (Melià 2000a) que se metamorfosea en la realidad existencial humana en el mundo:

*«Lo más importante de la filosofía guaraní de la palabra sea tal vez la convicción en los mismos Guaraníes de que el alma no se da enteramente hecha, sino que se hace con la vida de la persona y el modo de su hacerse es su decirse. Así la historia del guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida» (Melià 2000a).*

El lenguaje humano (*ayvu rapyta / ñëe*) significó para los Guaraní la única forma enfrentar los diferentes procesos históricos sociales y culturales. En todos estos procesos ellos subieron diversificar su modo de decirse en el mundo, por eso no es extraño que existan tantas variantes guaraní para cada proceso histórico, de acuerdo a las tantas veces que los guaraní establecieron relaciones con otros pueblos y naciones. En el alma guaraní, siempre estuvo presente un deseo de descubrir al otro diferente, lo que les llevó a decodificar al otro desde su modo de ser, algunos consideran a esta particularidad guaraní como una grande fuerza de «guaranitizar» a los otros. Hubo, también, un largo proceso de diálogo e intercambio de experiencias con los europeos, pero también una larga decepción guaraní, delante de una abrumadora campaña de conquista de los territorios guaraní, sea en el tiempo de la colonia como en el tiempo del surgimiento de las repúblicas, y esta situación no permitió los intentos de «guaranitizar» (Combès et Villar 2004) a los mismos europeos que se rendían delante de las posibilidades de decirse en guaraní. Este decirse comenzó con el uso de palabras propias de la percepción ecológica guaraní respecto a las plantas y animales, pero que continuaba con la percepción del territorio y los nombres toponímicos, sin embargo, acabó sorprendiéndolos todavía más cuando el lenguaje humano guaraní atravesaba las fronteras de la filosofía y religión, y a los mismos religiosos cristianos no les quedaba otra opción que confirmar esta superioridad delante de una «raza perseverante en destreza y engaño» (Giannecchini 1916, ítem «carai») cuyos hechiceros (*payé*) adquieren el saber y la capacidad de enseñar y aprender por inspiración, por «naturaleza» (Melià 1988b:60).

Por ello, los Guaraní, como tradición, son también un fenómeno social y cultural que, al pasar por grandes transformaciones históricas desde la llegada de los europeos, todavía sigue revelándose en las encrucijadas de los bosques sudamericanos. Hoy, parece que ellos se muestran como una tradición oral que desarrolla la dimensión del sentido y de la trascendencia humana como una comunión con la palabra. Antes, esa palabra parecía que estaba escondida, relegada por los periodos de guerra, pero siempre latente en las narrativas que colocamos en este trabajo. La historia de los últimos cinco siglos también parecen revelar una experiencia guaraní que se repite como por ejemplo: 1) la capacidad de soñar en una tierra sin mal, que concentra todos los grandes anhelos de una tradición como grupo humano y como experiencia personal; 2) la capacidad de abertura al contexto – sea éste contexto de naturaleza geográfica, cósmica, social, espiritual, religiosa etc – tantas veces confundida con su capacidad de «guaranitizar» otros pueblos, o de asumir otras tradiciones y reordenarlas dentro de la comprensión guaraní acerca de la realidad humana; 3) su capacidad de

---

transformar el mundo como una vocación ingeniosa y creativa en el uso de la técnica, que revela el «arte» de construir el mundo, pero también de destruirlo; y 4) la capacidad de vivir, a pesar que los cuerpos humanos parecen envejecerse y acabarse.

La tradición Guaraní parece iniciar un nuevo modo de pensar con nuevas concepciones de humanidad, de naturaleza y universo, más allá de las ciencias regionales que se apropiaron y fragmentaron la tradición guaraní. Felizmente, ahora se encuentran trabajos en la academia con un alto porcentaje en guaraní, en áreas como pedagogía, sociología, cuyos autores son inspirados guaraní-chiriguano – como por ejemplo Marcia Mandepora o Felipe Román entre otros – que comienzan a establecer nuevos vínculos con la tradición guaraní, y su posibilidad de diálogo con el mundo. Todos estos trabajos acabarán siendo parte de un patrimonio cultural, de momento oral, que intenta estructurarse en un plano escrito. Así pues el perfil cultural guaraní diseña un horizonte donde la filosofía y la teología a precisarse ser desarrolladas desde la experiencia cultural del lenguaje como experiencia existencial de la vida humana. En este sentido, si son los guaraní quienes tienen todo el derecho de decirse lo que son, ellos acabarían los conflictos hermenéuticos para entenderse, y se dejarían de hacer filosofías a partir de tradiciones – cosa que no se quiere hacer aquí – sino apenas estar atentos acerca del horizonte tradicional desde donde se intenta reflexionar.



## CAPÍTULO 2.- LAS FUENTES DE LA FENOMENOLOGÍA RELIGIOSA DE LOS GUARANÍ

Cuatro aspectos deben ser considerados antes de abordar las fuentes de la fenomenología guaraní. El primer aspecto, se refiere al uso del vocablo guaraní como expresión de la unidad de la tradición guaraní. El segundo, tiene que ver con el uso del idioma guaraní y las dificultades históricas para su reconstrucción lingüística e histórica desde las matrices narrativas ofrecidas por la tradición oral. El tercero, identifica el modo de ser guaraní (*teko*) basado en una matriz filosófica y teológica de los Guaraní, que con el pasar de los años y los estudios acumulados, se revela con una fuerza capaz de articular importantes dimensiones de la tradición guaraní sin los que sería imposible una práctica hermenéutica de los textos guaraní transcritos desde la tradición oral y que fueron propuestos como expresión de una religión fragmentaria. Y, el cuarto aspecto puede de relieve el reconocimiento de las limitaciones que los cronistas o informantes tienen, en su condición de extraños a la cultura guaraní, y cómo las escuelas teóricas e ideológicas fueron determinantes para configurar a los guaraní-chiriguano.

El vocablo «guaraní» tiene una acepción extensa. Para los Guaraní del piedemonte andino, tal término concentra la estructura radical de una grande tradición que supera las fronteras de las nuevas naciones latinoamericanas. Algunos autores conscientes de los problemas hermenéuticos para entender una tradición, usan la expresión castellana, «Los Guaraní», con mayúscula y en singular, para indicar un sustantivo común que se refiere a la unidad histórica y cultural de una tradición presente en una nación, que tiene un sentido distinto de la expresión «los guaraní» o «los guaraní» para hablar de un sustantivo particular referido a las personas que pertenecen a esa tradición. Sin embargo, la principal acepción de la palabra «guaraní» se refiere a la identidad cultural y lingüística de varias parcialidades – para algunos se trata de varias naciones – que pertenecen a lo que hoy se denomina, tradición guaraní. Desde el punto de vista lingüístico, «guaraní» indica a una grande familia lingüística que está compuesta por una diversidad de formas lingüísticas guaraní (diversidad dialectal). Esta diversidad dialectal, todavía sin una regularización lingüística común, debido a los diversos procesos de reconocimiento de los Guaraní en cada país sudamericano, revela la unidad de la

tradición guaraní en su diversidad de experiencias narrada, y cada vez más divulgada al interior de sus comunidades. Pero más allá de una percepción dialectal, llama la atención la grande semejanza que estas sociedades guardan en lo que se refiere al modo de encarar la vida y todavía sorprende más cuando se observa la grande semejanza temática en sus narrativas (cuentos, mitos, plegarias, oraciones...), que parece provocar, en toda persona que se encuentra con un guaraní, la sensación de presenciar un fenómeno religioso que aún está siendo experimentado intensamente entre los guaraní, mismo sin conocer las formas concretas que esa experiencia religiosa adquiere.

El objeto de este estudio no tratará específicamente de la diversidad fonética ni de la diversidad ortográfica del guaraní, apenas se respetarán los extensos estudios hechos en diversas sociedades guaraní – motivo por el que serán también respetadas las formas ortográficas guaraní presentes en varias publicaciones citadas en este trabajo – porque el cometido de este estudio se concentra en profundizar en los sentidos que las narraciones guaraní comunican y así tener una aproximación específica al aspecto narrativo del modo de ser guaraní (*teko*) y cómo este modo de ser se manifiesta en la realización histórica humana.

En este sentido, el modo de ser (*teko*) expresa todo el modo de realización humana guaraní con su principal característica concentrada en el poder signifiante de la palabra (*ñěe*, *ayvu rapyta*). Por la palabra los actos humanos adquieren sentidos y los sentidos construyen historias. El modo de ser (*teko*), tal como es afirmado por los mismos guaraní, configura la identidad histórica de las personas y de las sociedades guaraní. Sin embargo, esta identidad está íntimamente relacionada con la cualidad dada al lenguaje humano (*ñěe*, *ayvu rapyta*) ya que la identidad está profundamente manifiesta en el modo de encontrar sentidos a la existencia humana gracias al poder otorgado a las palabras que articulan sentidos para vivir y que definen la cualidad de vida de un guaraní. De ahí, la articulación del *teko* con la palabra guaraní (*ñěe*, *ayvu rapyta*) es fundamental en la construcción de la identidad guaraní. Por ello se puede afirmar que la principal peculiaridad del *teko* radica en su capacidad de narrar historias que orientan el comportamiento humano, a tiempo que proponen un modo de realización histórica humana, y capacitan a la persona humana para comprender su destino final. Por eso, algunos aspectos temáticos del universo guaraní no pueden ser comprendidos apenas como aspectos anecdóticos de una sociedad, sino, principalmente, como prácticas históricas en principio orientadas por grandes corrientes temáticas que sugieren una práctica histórica tradicional ya presente en varias sociedades guaraní. Las narraciones guaraní caracterizan el modo de ser guaraní a través de su afinidad temática con algunos eventos

históricos que les recuerdan importantes hitos que demarcan el caminar de la existencia personal como de la existencia del grupo social guaraní, por ejemplo, la ausencia del Padre y el caminar en su búsqueda, la redescubierta de la verdad histórica y la venganza que provoca, la prodigiosa visión de una tierra maravillosa y la destrucción de mundo, la comunión con los antepasados y con el universo mediada por la palabra soñada. Esos temas conmemoran momentos importantes de la historia de los Guaraní del piedemonte andino que inevitablemente conducen a una visión ontológica de la historia donde la presencia humana es concebida desde su intenso vínculo con el universo de lo sagrado. Como un ejemplo de lo dicho, se puede afirmar que la historia humana revela el fenómeno de la búsqueda del Padre, que provoca una conversión de vida hacia el Padre, y tal conversión, revelada no con menos agitación espiritual personal, parece expresar la experiencia de búsqueda, a lo que los Guaraní-chiriguano llaman de fe (*mboroguirovia / mboroguyrovia*), y por ello la fe supone un *mbojerova*, es decir, un convertirse hacia lo Sagrado, es decir, en un caminar hacia el Padre Ñanderuvusu. Así, la fe es iniciar ese caminar orientados por el sentido que emana del Padre, lo que en una perspectiva histórica significa que se puede alcanzar o reconquistar la tierra-sin-males, un territorio donde maravillosamente se revela el prodigio de la fiesta convocada por los antepasados, en especial aquel antepasado primero, el Primer Grande Padre Nuestro (Ñanderuvusu, Ñande Ru Vusu o Ñande Ru Tüpa).

Pero parece que todo lo que se conoce de la tradición guaraní localizada en el piedemonte de la Cordillera es fruto de una interpretación, a partir de fuentes documentales, extrañas al mismo universo guaraní-chiriguano. En algunos casos se puede observar una coherencia con las prácticas culturales como por ejemplo la identificación destacada de los Guaraní - Chiriguano, dentro de la grande diversidad de sociedades guaraní, sea por su mayor expresión poblacional cuanto por su extensa referencia bibliográfica, y sobretodo, por su impresionante experiencia histórica de sociedades autónomas, clásicamente divulgadas por Pierre Clastres (1974) como sociedades contra el estado. Tales historias revelan, ciertamente, importantes características del modo de ser guaraní, presentes en los varios modos de ser guaraní en Abya Yala (América del sur), y que parecen proyectar un modelo de humanidad que se constituye como tal desde la apropiación de su libertad (*ijambae*, sin dueño), justamente en un mundo donde todo parece tener un dueño (dueños del bosque, de los ríos, del saber...etc). Por eso, es necesario entender a los Guaraní como una grande tradición y no tanto como el conjunto de «parcialidades» tan distintas unas de las otras cuanto son distintos los estudios de los investigadores, antropólogos, sociólogos, teólogos, etc. Y con lo dicho no se pretende negar la

particularidad de cada sociedad guaraní, sino que parece necesario ver la extensión del bosque, que representa la tradición guaraní, y no dejarse ofuscar por la mezquindad de haber encontrado apenas un árbol, a partir de una comunidad y convertir el árbol en un nuevo micro bosque. Debe indicarse, que esta situación fragmentaria de los estudios guaraní, largamente fomentada por personas ajenas a la realidad guaraní, también acarrió una fragmentación lingüística en la hora de unificar todas las sociedades guaraní, lo que acaba convirtiendo a los Guaraní, en apenas sociedades con una proximidad geográfica pero lejos de ser sociedades hermanas y, en apenas culturas tan distintas y sin una tradición común. A propósito de la interferencia de estudiosos que escriben libros en nombre de una cultura de forma inapropiada, Nicholas Thomas es consciente de que puede tratarse «de construcciones espurias, y luego yuxtaponerlas con culturas "verdaderas" que eran sencillamente "vivas" de forma natural» (Thomas 1997). Ciertamente, los trabajos en etnografía y antropología comienzan a levantar problemas a la hora de interpretar y tentar re- encontrar la perspectiva de los mismos guaraní por eso es válido reconocer estas alertas para mejor apreciar las fuentes de donde surgen las interpretaciones e identificaciones del fenómeno guaraní como una tradición. Nótese que la advertencia de Thomas en relación a la antropología y sus fuentes etnográficas recaen en las consecuencias hermenéuticas como es el caso de las codificaciones “culturales”:

*«Mi objetivo no es analizar esta dinámica, que ha sido abordada extensamente en numerosos ensayos teóricos y en estudios de caso. Más bien, mi intención es plantear el problema de qué significan los procesos para el antropólogo analista, que se enfrenta a lo que llamaríamos una versión "folclórica" de un concepto antropológico o, mejor dicho, al concepto antropológico de cultura. En numerosos casos se ha demostrado que la investigación etnográfica ha sido, por acción u omisión, cómplice en la codificación de "culturas" locales reificadas de este tipo. Las antiguas etnografías suelen ser exploradas por los fabricantes de cultura en busca de costumbres; ciertas publicaciones son consideradas como versiones autorizadas de determinadas culturas. De forma más sutil, el proceso de investigación etnográfica a menudo aporta nuevos niveles explicativos de ideas y conductas.» (Thomas 1997)*

Actualmente, las interpretaciones elaboradas por estudiosos del mundo guaraní también presentan señales de conflicto con el modo de entender de las sociedades guaraní. Cada vez más existen un alto grado de autonomía guaraní en lo que se refiere a la capacidad de registrar su memoria histórica, y esta situación coloca a investigadores no guaraní en una situación delicada para emitir opiniones o juzgar características del universo cultural guaraní. Y uno de los elementos que favorecen para una autonomía de los pueblos guaraní es la capacidad narrativa de contar y decir lo que ellos son, a pesar de las grandes interferencias del mundo globalizado, pero que se refuerza en la capacidad ofrecida por la memoria oral y,

últimamente, por la memoria escrita por manos guaraní. En el fondo existen intereses bien distintos que diferencian el significado hermenéutico dado por las sociedades guaraní acerca de su experiencia cultural, de aquel significado que ofrecido por interpretación etnográfica, hecha por los no guaraní. Esta última interpretación se revela generalmente vinculada a las grandes tradiciones epistemológicas con las que los investigadores reflexionan a partir de horizontes teóricos y filosóficos propios del modo de entender acuñado en el occidente y cuyo proceso reflexivo tiene una pretensión de universalidad, inevitable para una reflexión etnológica. Se puede colocar como ejemplo, el uso de las teorías de la reciprocidad indicadas por Melià y Temple que se aplica a sociedades andinas como a sociedades amazónicas, o chaqueñas, por ello estas teorías pueden ser colocadas, en principio, como ajenas al universo guaraní, lo que no quiere decir que no tengan aspectos parecidos después de una reflexión etnológica. Por ello, Melià y Temple indican prudentemente que ésta teoría tiene su interpretación desde una reflexión filosófica de orden universal, como “memoria del futuro”, a partir de una reflexión acerca de la concreta realidad de los Guaraní (Cf. Prólogo):

*«Los estudios que aquí presentamos parten de observaciones concretas que a su vez nos colocan delante de cuestiones de carácter universal. Y si utilizamos temas generalmente tenidos como antropológicos o históricos, es porque éstos nos conducen a una reflexión filosófica más general» (Melià y Temple 2004c)*

Pero la interpretación a partir de registros etnográficos, produjo otros conflictos en el seno de la diversidad cultural que representan las sociedades guaraní. Los relatos narrativos encontrados en tantas y tan distintas sociedades guaraní, vienen a confirmar la sospecha de que esas sociedades pertenecen a una misma tradición, porque revelan elementos muy semejantes en significación y sentido, en especial cuando se comparan sus memorias narrativas. De esta manera, resulta difícil insistir en que los Chiriguano o los Apapocúva o los Mbya o los «simba», entre otros, representen un universo aislado de la grande tradición guaraní. Desde una perspectiva religiosa, la idea de una tradición guaraní, cobra mayor fuerza, y se podría afirmar que es el elemento más importante de unificación de la tradición guaraní. Sólo que estos relatos narrativos muchas veces encontraron su registro, de forma fragmentaria, en los textos etnográficos de personas ajenas al universo guaraní.

Por eso, existe un desencuentro, cada vez más evidente, entre los textos etnográficos escritos por los no-guaraní y la percepción existencial vivida al interior de las sociedades guaraní. En realidad, se trata de una regla de autoridad que otorgue la posibilidad de poder interpretar una tradición con propiedad. Así, se puede prever que en la medida que las sociedades guaraní

tengan más intelectuales que reflexionen estos temas, más evidente será el distanciamiento con relación a las personas ajenas a su tradición. Las quejas de los estudiosos de que la religiosidad guaraní, en sentido de que, ella es fragmentaria y sin una clave interpretativa o con apenas algunos fragmentos simbólicos (Melià 1988b: 54; Pompa 2003:339) lanza un grande desánimo en generaciones de guaraníes que ya experimentaron la unidad y la fuerza tradicional de su cultura y de su historia, sea por el modo de hablar o sea por el modo de manifestar sus universos religiosos, tan comunes y sin la necesidad de antropólogos o de otros estudiosos que lo confirmen <sup>25</sup>. Los estudiosos de el mundo guaraní se debaten en la interpretación textual de sus informantes, en cuanto que los Guaraní debaten la tradición guaraní desde una relación existencial con ella. La posibilidad de realizar una interpretación correcta de los textos etnográficos sólo lo puede darse en relación con la vida social y cultural, pues ella es, de forma intensa, una verdad superior a cualquier hipótesis etnográfica <sup>26</sup>.

Y el origen de los equívocos interpretativos parecen iniciarse, como indicaba Ricoeur en su ensayo «The model of text: meaningful action considered as a text» (1971), en el proceso de «textualización». Dicho proceso, en la perspectiva del antropólogo James Clifford, ocurre cuando los eventos y los encuentros de investigación dan origen a las anotaciones de campo, narrativas, observaciones y descripciones etnográficas. De esta forma las experiencias se

---

<sup>25</sup> Cuando estaba en Charagua, Julián Chacae, me comentó una grande experiencia después de que habían instalado una antena parabólica y habían captado canales de TV de la Argentina, Brasil y Paraguay. Para sorpresa de Julián, fue en la pantalla de una TV donde por primera vez “se había visto” hablando en su propia lengua, claro con una diferencia de acento y con algunas palabras cuyo sentido era rescatado por el contexto discursivo. Pero desde aquel momento una certeza quedó con Julián, que su pueblo guaraní es uno solo, sin diferencias, ni siquiera las diferencias que tanto los estudiosos quieren imponerles con la idea que son “Chiriguano”. De hecho para los guaraní de la Cordillera, su identidad está en su vínculo con la tradición guaraní, poco sentido tiene hablar de chiriguano, a pesar que esta palabra tiene un grande contenido histórico. Estas mismas reflexiones influenciaron para que la organización más importante guaraní tenga en su nombre la palabra “Guaraní”, APG (Asamblea del Pueblo Guaraní), como varias veces me había comentado Felipe Román, en septiembre de 1983, cuando acompañaba en las visitas a las comunidades cercanas a Charagua.

<sup>26</sup> En una visita al CIMI (Consejo Indigenista Misionario) de Belo Horizonte, Brasil, en octubre de 1996, tuve un encuentro con el equipo de trabajadores donde intercambiamos opiniones respecto al universo indígena. Noté una grande resistencia a la idea de que los indígenas puedan relacionarse con tecnologías de la información o como hábitos en su vestimenta porque dejarían de ser caracterizados como indígenas. Ciertamente el concepto cultural estaba muy relacionado al sensacionalismo de un hombre en contacto “in natura” con la naturaleza, sin contaminaciones occidentales. No era posible pensar que una cultura trabaja en torno a sentidos y modos de ser antes que a aspectos externos, pero fundamentalmente esta visión estaba fundamentada en el hecho de que los registros etnográficos de tal nación estaban siendo alterados por las prácticas contemporáneas. Así también había encontrado algunos Krenaky brasileños que para entrar en contacto con los antropólogos o ONGs se “travestían” usando las formas que estos antropólogos querían verlos, o sea, usaban cosas que en el día a día nunca serían usadas como taparrabos o una falda de paja o un “cocar” algo parecido al de los indios del viejo oeste colocados en el imaginario de Hollywood. En tal ocasión después de una representación de los Krenaky, uno de ellos me pidió que le regale una ropa parecida a la que usaba, pues ella usaría en su casa.

hacen experiencias narrativas, hechos significativos o ejemplos. «Estas actitudes contribuyen para una creciente visibilidad de los procesos creativos (y, en un sentido amplio, poéticos) por los cuales los objetos «culturales» son inventados y tratados como significativos» (Clifford 1998: 39 -40). Delante de estas interferencias externas a la comunidad guaraní, se puede afirmar que la tradición guaraní, especialmente aquella que se da en los territorios de Bolivia, donde intelectuales guaraníes están iniciando un cuidadoso proceso de autonomía en la elaboración textual de la tradición guaraní, que llegará a cuestionar las estrechas fronteras del conocimiento, donde la textualización es un prerrequisito para la interpretación de un cuerpo cultural donde el habla y su tradición oral, las costumbres, los ritos, o los gestos culturales acaban siendo unificados en una visión del mundo y/o cosmovisión donde todavía no se consigue establecer la relación entre una tradición escrita y una tradición cultural practicada. Sin embargo publicaciones del Teko Guaraní, con autores guaraníes como por ejemplo Elio Ortiz García, muestran el alto nivel reflexivo de una narrativa filosófica y teológica. Hoy en día no se puede dejar de pensar en este autor, básico para entender algo del universo guaraní, tanto en el aspecto lingüístico, cuanto en el aspecto reflexivo de la cultura guaraní.

La presencia de académicos de origen guaraní se hace cada vez más importante para dar propiedad a la reflexión guaraní. Vale resaltar que el surgimiento de nuevos estudios guaraníes tienen como principal interés en la recuperación cultural que surge al interior de las sociedades guaraníes, en especial de los Guaraníes de Bolivia, que son vistos como el principal centro de reflexión nacional de los Guaraníes en Abya-Yala. Esta actividad reflexiva tiene como principio la recuperación de la memoria histórica de los Guaraníes no como una historia contada apenas en los libros, sino como fruto de una reflexión de vida, donde la historia se hace memoria viva e identidad de quien la vive. Por ello, la presencia de la comunidad guaraní a través de sus entidades organizativas (sindicatos de trabajadores rurales, organizaciones de base de la comunidad, representantes de las asambleas, dirigentes, líderes, etc.) tiene un papel orgánico en este tipo de reflexiones. Es un proceso de recuperación de su identidad y de su territorio usurpado por otros pueblos, que es fortalecido por el trabajo de intelectuales guaraníes. Lo que más se parece a este nuevo proceso reflexivo guaraní es la experiencia de constitución de la identidad de la comunidad hebrea hecha por personas que vivieron al interior del pueblo Hebreo y registrada concientemente en Babilonia, por vuelta del siglo VI a.d.C. El exilio que los guaraníes están viviendo actualmente tiene que ver con el retorno a sus tierras donde tuvieron su experiencia de sentido más importante y donde todavía no consiguen andar en libertad. Y los resultados, finalmente se hacen presentes en la dedicación del mismo guaraní

por su identidad narrativa guaraní, lo que está produciendo un proceso de gradual autonomía en la producción de identidad guaraní por los Guaraní – y que está acompañado por un proceso de recuperación de su territorio.

Para los etnógrafos y etnólogos, la presencia de una producción narrativa hecha por los mismos guaraní comienza a entrar en crisis con la tradición etnográfica atribuida al guaraní. Tal tradición etnográfica y etnológica es criticada por personas no guaraní corría el riesgo, como provocativamente afirmaba Ioan Lewis, de representar un «plagio» (1973). Por otro lado, la autoridad para decir algo de una tradición ya no puede quedar en manos de personas que están fuera de esa tradición, por lo que la autoridad etnográfica comienza a ser cuestionada, según afirma Clifford en su artículo sobre la autoridad etnográfica y el papel de los propios indígenas en su desenvolvimiento (Clifford 1998: 17 –62). Desde esta perspectiva son levantadas: a) la autoridad del informante, pues no es cualquiera que puede informar para un registro etnográfico (Clifford 1998: 48); b) la autoridad del registro, para saber quién es el que finalmente coloca las palabras y se muestra como autor de un registro etnográfico; c) la autoridad de extranjero dentro de otra cultura, pues no se puede afirmar una fidelidad del sentido original de lo registrado con sólo conocer el local donde fueron registrados los datos etnográficos, ya que existe una distorsión dada al sentido de las narrativas; d) las interferencias psicológicas y otras interferencias, a la hora de dar relevancia a un registro; e) el tratamiento dado a los informantes o «colaboradores» para romper la autoridad monofónica de la antropología (Nash 1975); d) la autoridad para el diálogo inter-cultural. Pero lo que más llama la atención está formulado en su pregunta ¿Cómo debe manifestarse los registros «etnográficos» de autoría indígena? (1998:49) lo que levanta la necesidad de un nuevo tratamiento, todavía no asimilado por etnólogos, pero que comienza a producir algunos atritos en la comunidad «interpretadora de indios».

Y sin desmerecer la importancia de los problemas teóricos de la autoridad interpretativa de la etnografía, ya citados arriba, las fuentes de la fenomenología guaraní parecen definitivamente rescatadas desde la misma comunidad interpretativa guaraní, hoy en día representada por algunas instituciones, entre ellas se destaca el Teko Guaraní <sup>27</sup>. Esta institución comienza a

---

<sup>27</sup> Teko Guaraní es el nombre de una entidad guaraní fundada el 13 de julio de 1969 en Camiri, con el nombre de “Taller de Educación y Comunicación Guaraní”. “ Hoy esta institución es conocida apenas como Teko Guaraní. El TEKO se convirtió en poco tiempo en un instrumento muy eficaz para la recuperación de la cultura, del idioma guaraní y de apoyo al proyecto de educación de la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní). Además, la emisión de programas de radio en guaraní fue un puntal en esta tarea. Para el éxito del PEIB

ejercer un papel importante en la comunidad guaraní pues ofrece, finalmente, una oportunidad para recuperar la producción auténtica por la cual un guaraní dice lo que él mismo es, o, en otras palabras, protege y desenvuelve su identidad. Pero también fomenta el diálogo con otras instituciones no guaraní por lo que desempeña un papel educador y promotor de nuevas experiencias abiertas con diferentes entidades nacionales e internacionales. Actualmente, son instituciones de esta naturaleza que acaban ofreciendo una legitimidad a la experiencia de los intelectuales guaraní, pues ellos están preocupados por temas relativos a cada comunidad y sociedad guaraní que puedan responder las expectativas contemporáneas del sentido común de las comunidades guaraní, sobretodo lo que se refiere al significado de su relación con los territorios guaraní y con la identidad guaraní para el presente y el futuro. En este contexto, los trabajos académicos publicados por los guaraní no responden a inquietudes de orden únicamente personal, sino que responden a un legado de una tradición profundamente vivida por ellos mismos.

Ahora, el surgimiento de pensadores guaraní que tratan temas exclusivamente guaraní, deja evidente que las fuentes de la reflexión fenomenológica religiosa entran en una fase mucho más compleja debido al grado de introducción de elementos reflexivos que responden al modo de ser guaraní propiamente dicho, antes nunca observados, y de elementos trans-culturales, de una tradición reflexiva de orden más «universal» que también se muestra al mundo. De esta forma las fuentes directas de la reflexión guaraní comienzan a adquirir un cuerpo reflexivo nativo en fase de una maduración al interior de la tradición guaraní. Esta capacidad reflexiva también traerá, como es común en los procesos de rescate de la identidad de un pueblo, ciertos celos y enfrentamientos con la tradición antropológica y etnológica clásica. Sin embargo, se puede sentir en algunos autores guaraní, estudios relacionados a aspectos sociales o culturales de cada comunidad guaraní que se hacen universales complementándose y abriéndose para nuevos espacios reflexivos más allá de las fronteras académicas. Esta situación bien parece reflejar aquel ímpetu de los guaraní por novedades y por diálogo con lo diferente, sin miedo a «contaminaciones» culturales, mas con un profundo deseo de colocarlo todo al servicio de una comprensión fenomenológica guaraní, quien sabe, al estilo de los

---

*(Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe) fue determinante contar con un plan que vinculara el tema educativo a otros aspectos del PISSET. Paralelamente, se comenzó la formación de maestros guaraníes, capacitando y actualizando a maestros nativos en la metodología de educación bilingüe en acuerdo con la Federación de Maestros. Se formó así en el TEKO el Equipo del PEI B, con amplia participación de profesionales guaraníes. Desde el principio la APG y el TEKO compartieron los mismos criterios en materia*

grandes procesos de guaranitización de contenidos, tal como los guaraní acostumbraron hacerlo cuando dominaban alguna sociedad no guaraní, o cuando se encontraban con las manifestaciones religiosas cristianas en los primeros años de contacto con comunidades españolas.

Gracias a éstos trabajos académicos se abre una puerta para la intercomunicación entre las sociedades guaraní, haciendo que unas iluminen a las otras y así recíprocamente intercambien una historia común, olvidada por algunos y recuperada por otros, pasada desde una tradición oral para una tradición política, o de una tradición narrada para un discurso o donde se hacen evidentes los sujetos de la historia guaraní por las evidentes articulaciones políticas, como lo es el caso expreso de la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní). Por ello cualquier interpretación de la tradición guaraní tiene íntimas consecuencias con la función social e histórica y cultural de los actuales guaraní. La autoridad de los intelectuales que se consideren con el derecho para decir algo de los Guaraní, también deben dejar clara la perspectiva desde la que surge su interpretación, y para ello, no será más posible una justificativa filantrópica, por lo menos en el mundo guaraní, sin que pase por la aprobación de la extensa comunidad tradicional y de sus organismos pues éstas mediaciones justifican la cohesión con dicha tradición al demostrar una afinidad o sintonía con estas sociedades y sus articulaciones con lo más íntimo que constituye a un guaraní, es decir, nacer en una comunidad guaraní. En este sentido, en este trabajo se debe tratar de la ética de la interpretación y su función histórica, donde el saber de algunos especialistas esté plenamente sintonizado con una tradición o simplemente que dicha tradición sea un objeto de estudio.

Por eso se notan que la intercomunicación entre las diversas sociedades guaraní, parece ir en contra mano de las intercomunicaciones de los «especialistas» en asuntos guaraní que se disputan tendencias interpretativas sin, en muchos casos, entender a los mismos guaraní que están ahí. Se puede reconocer tres escuelas de «especialistas» cuyas opiniones son distintas desde una perspectiva hermenéutica de las fuentes. Estas escuelas son: a) la jesuítica, con un robusto sistema bibliográfico y con una fuerte penetración filantrópica en las comunidades guaraní, está representada por Melià, Pifarré y Albó. Ellos se inspiran en una visión teológica y filosófica de corte judío-cristiano que les lleva a considerar la experiencia guaraní como experiencia histórica fundamentalmente trascendental y religiosa, por ello está siempre latente

---

en sus interpretaciones la fuerza dada en la idea de la Palabra y de la busca espiritual del Padre como una profunda posibilidad en el plano histórico trascendental de la realidad antológica constituyente de la identidad narrativa de ésta tradición. Desde una perspectiva teológica, esta escuela jesuítica parte del principio que la revelación sagrada dejó las semillas del verbo en cada cultura por lo cual ellos evitan un proselitismo religioso para apenas dedicarse a recuperar la humanidad guaraní tal cual ella es con sus componentes históricos, culturales y, claro, teológicos y filosóficos<sup>28</sup> donde pueda distinguirse y reconocerse a esa Semilla del Verbo de Dios, esa buena noticia que brota en las palabras de la experiencia espiritual guaraní; b) la escuela interpretativa de los historiadores latinoamericanos, que con poco conocimiento en etnohistoria, antropología y cultura consiguieron una aproximación documental, pero fueron reducidos a dos escuelas: una que dio origen a un grupo de brillantes archivistas de los archivos nacionales de corte histórico y de los archivos religiosos pertenecientes a ordenes religiosas (se destaca el archivo de los padres franciscanos de Tarija), entre los que se destacan historiadores con una clásica formación histórica y con aparente exención ideológica y política. Podríamos citar como ejemplo a reconocidos amantes del saber como Gunar Mendoza, fallecido Director de la Biblioteca y Archivos nacionales de la ciudad de Sucre, Hernando Sanabria, reconocido historiador de Apiaguaiqui Tumpa (historia del último líder chiriguano que enfrentó el ejército boliviano), Lorenzo Calzavarini, director del Centro Eclesial de Documentación del Convento de San Francisco en Tarija; el otro grupo de historiadores está conformado por autores nacidos en Bolivia que escriben historia con excesivas interferencias criollas a nivel político y racial, lo que hace imposible el uso de sus interpretaciones pues corren el riesgo de fomentar movimientos racistas, como lo es el caso de las logias blancas de Santa Cruz de la Sierra, y son fuertemente altamente hostilizantes contra cualquier tradición humanística, y que se revelaron altamente peligroso con delante de cualquier cultura indígena latinoamericana. Esta escuela interpretativa hace

---

*ministerio de educación guaraní?* (FAO, et alii 2004:14-15)

<sup>28</sup> Mi primer encuentro con Bartolomé Melià fue en Cochabamba en 1984, en una conferencia promovida por el maestro de novicios Carlos Palmes, en aquella oportunidad, ofreció su perspectiva de la misión cristiana considerando la importancia de reconocer el Verbo encarnado en la historia de la humanidad, motivo que llevó a la Compañía de Jesús a salir por el mundo, con experiencias importantes para el diálogo interreligioso, a partir de la actividad en China con Mateo Ricci, en la India con Francisco Xavier y en América Latina con las reducciones jesuíticas. Todos estos proyectos fueron cortados abruptamente y, solamente en el siglo XX, fueron nuevamente rearticulados desde la nueva realidad mundial, ahora vista multicultural. Así, la misma revelación cristiana, que era reconocida como una experiencia dada en un contexto cultural, también podía ser que reconocida, desde las diversas identidades en otras experiencias culturales. Hoy en día los jesuitas tienen como misión pontificia evangelizar las culturas.

uso y abuso de las interpretaciones de historiadores como Gabriel Rene Moreno y Alcides Pareja Moreno, cuyas figuras intelectuales son emblemáticas para los movimientos de las elites y «logias» separatistas de pequeños grupos con poder económico asentados en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, antiguo lugar para enfrentamientos con grupos guaraní; c) la escuela francesa del siglo XX, que procura en el mundo guaraní una forma de repensarse desde una escuela estructuralista, influenciada por Lévi -Strauss, y hermenéutica, influenciada por Paul Ricoeur que, como bien explica Maceiras (2002:329-344), asume dos formulaciones, la primera, que se orienta a « explicar» cómo las narrativas (mitos) e historias dicen las cosas y, segundo, se pretende «comprender» las cosas que se dicen. Clastres, Combés y Saignes representan bien esta escuela y también colocan en evidencia los problemas etnográficos de la interpretación a partir de la textualidad etnográfica sobretodo después de la segunda mitad del siglo XX (Cfr. Clifford, 1998:18-22).

En este sentido, la apropiación de los Guaraní -Chiriguano de su vínculo con la grande tradición guaraní, causa contra argumentaciones por parte de los «especialistas» en el asunto. Para los especialistas que definen la identidad de la tradición guaraní chiriguana como una verdad definida por las fuentes documentales de la historia escrita por los no guaraní, resulta inconcebible cómo no entender a los mismos guaraní. Vea un ejemplo de cómo algunas disputas interpretativas, cuando no coinciden con las fuentes tratadas, resultan un problema de perspectiva de los «asesores» antropológicos, provocando la noción de que un guaraní sólo es guaraní cuando se parecen a los textos escritos por los blancos (karai):

*«Del lado de los mismos chiriguanos, podemos retomar los argumentos de los historiadores: ¿Kuruyukí unión contra el karai? Las fuentes históricas muestran hasta el cansancio que no. ¿La Asamblea del Pueblo Guaraní, unión de todo un pueblo? Hacia fuera sin duda, pero con muchos problemas adentro, que reproducen aquellas «rivalidad es internas» tan analizadas por Saignes: por ejemplo la que opone a las capitanías chiriguanas (ava) de la región de Camiri, y la capitanía tap ñi (chané, ex esclava) del Isoso, y que provocó, en 1993, el alejamiento del Isoso de la «Asamblea». Esto, sin hablar de aquellas extrañas referencias a la «Tierra sin Mal» que aparecieron en Kuruyukí y que debemos atribuir, una vez más, a las organizaciones y antropólogos que asesoran la APG y orquestaron la celebración. Este término fue evidentemente prestado de la literatura antropológica de Paraguay y Brasil: la «Tierra sin Mal» era hasta 1992 una expresión totalmente desconocida en la cordillera chiriguana <sup>10</sup>: es hoy uno de los principales puntos de referencia, uno de los «marcadores» esenciales*

*de la «identidad chiriguana», o mejor dicho de la «identidad guaraní».» (Combès, 2004:230)<sup>29</sup>*

Las fuentes, cuando se trata de narrativas, cargan otros muchos problemas hermenéuticos. Una reflexión oportuna a las fuentes de aproximación está colocada en el artículo «El problema de la traducción del discurso sagrado guaraní: Un canto Paĩ Tavyterã» escrito por Félix Gimenez (Félix de Guaranía) y Angélica Alberico de Quinteros, que fue presentado en el Dossier para el 9º Congreso de Lingüística, en Córdoba – Argentina, del 14 -16 de noviembre de 2002, y plantea las siguientes dificultades para el uso de las fuentes, que son válidas para entender el uso de las fuentes:

*«1- Desconocimiento de una de las lenguas: el narrador oral indígena puede manejarse (al dictar o traducir) en un castellano que no conoce profundamente, o bien el recopilador, hacer la versión escrita en la lengua aborígen que conoce en parte<sup>30</sup>.*

*2- No se tienen en cuenta las características de la oralidad; por ejemplo, en aquellos casos en los que la rápida enunciación permite juegos verbales muy interesantes, y al transcribir se separan las palabras de tal modo que se opta involuntariamente por una sola interpretación.*

*3- Concepciones culturales diferentes: son un obstáculo a menudo insalvable, en muchos casos se traduce interpretando desde la concepción del recopilador.*

*4- Prejuicios sobre una cultura que se conoce solo en parte: son un hecho extremo de lo señalado en el punto anterior, llevan, en el caso de los guaraníes, a considerar una proliferación de dioses que hasta convierte en "dioses" a los elementos litúrgicos; a pesar de que los discursos sagrados de estos pueblos se*

<sup>29</sup> Combès cita un documento de Ana María Lema, sin especificar cuál, para justificar que antes de 1992 la expresión «tierra sin mal» era una expresión desconocida en la Cordillera Chiriguana. De mi parte, cuando andaba por Ivamirapinta, El Espino, o mismo en Eiti, en la década de los 80, puedo confirmar que idea de la «tierra sin mal» era bien anterior, y claramente enunciada por los dirigentes o representantes guaraní. Esta experiencia era más evidente en tiempos extremos, sea de mucha sequía o de mucha abundancia, pues las referencias a la dimensión trascendental de la tierra/territorio, parecía palpar la noción explícita en la palabra «teko», «donde se favorece la existencia de valores como la solidaridad ( yoparareko) y la reciprocidad (yopoepe)» (FAO 2004: 10). Esta experiencia era también citada por algunos guaraní que participaban en las CDT (Comunidades de Trabajo) junto al CIPCA. Pero también se puede reconocer que muchos misioneros católicos descubrieron en la expresión «tierra sin mal» un punto de diálogo entre guaraní y cristianos, punto de diálogo que evocaba movimientos mesiánicos tan profundamente enraizado entre los guaraní occidentales de Bolivia, cuanto latentes en el subconsciente cristiano.

<sup>30</sup> Proliferan informes de los primeros evangelizadores de la región tupí -guaraní unánimes en destacar que no tenían «noción de Dios». Esto plantea una cuestión semántica en extremo importante. No podría negarse que, con toda evidencia aparte de no mentir, las nociones aborígenes que percibían los invasores no tenían relación alguna con la noción cristiana de dios. Es evidente también que un punto fundamental de la prédica evangelizadora consistió precisamente en la incrustación de esa noción de dios. Pero, como se concluyó en que los aborígenes se hallaban en un estadio de humanización mental inferior (Cf.: Guillermo Furlong Cardiff S.J.:Arakuaenda), esto tampoco se buscó, sino designar gratuitamente dioses a los eventos que los aborígenes protagonizaban en su actuación religiosa. Así se explica esta extraña proliferación de dioses paradójicamente difundida por una religión que se proclama monoteísta. Ironías de la historia.

*demoran en aclarar, una y otra vez, cómo todo el cosmos se despliega a partir de un principio divino, incluso se detienen en ese "instante" en que las cosas no eran dios y reunía en sí, en potencia, todos los seres.*<sup>31 32</sup>

*5- Cuando nos manejamos con el discurso sagrado, altamente simbólico y polisémico, encontramos otro escollo: el informante puede ser poco versado en la reflexión sobre lo religioso, o bien no desea revelar demasiado ya que hablar de las cosas poderosas desencadena esos poderes. La concepción religiosa de los pueblos guaraníes, como la de muchos pueblos de tradición oral que no han cristalizado sus creencias en un libro sagrado, carece de dogmatismo. No hay una versión auténtica sino muchos años de reflexión sobre el ser del mundo y las cosas. Cada líder religioso hace pie en una tradición recibida pero puede reinterpretarla. La transmisión oral cabalga entre lo ritual y formulaico( sic), por un lado, y lo implícito que, cuando el recopilador fuerza al enunciante, se suele explicitar de algún modo provisorio que pasa a considerarse definitivo.*

*Por lo expuesto, todo lo que podamos analizar en los discursos místicos debe considerarse provisorio, requiere mucha reflexión, y es quizás sólo un nuevo texto desplegándose como hacen los seres, en la creación guaraní.*

*Desde 1914 las recopilaciones efectuadas por antropólogos y lingüistas contienen un mundo escondido de un misticismo y valor poético tales que parecen increíbles a quienes no las conocen.*

*Se ejemplificará lo señalado con un breve análisis de la traducción de los primeros "cantos" de un largo texto sagrado paĩ tavyterä, recogido en una grabación por Marcial Samaniego, en investigaciones que realizó entre 1941 y 1944 en Yvytyte, departamento de Amambay, Paraguay. Posteriormente, León Kadogán(sic) revisó esta versión enriqueciéndola con datos proporcionados por quien había transmitido el canto y por otros miembros de la comunidad. »  
(Jiménez & Alberico: 1996)*

Finalmente, una aproximación a las fuentes narrativas guaraní merece un cuidadoso levantamiento etnográfico y antropológico. Sin embargo, apenas una visión antropológica y etnográfica es insuficiente, pues, como hoy bien se sabe, la tradición guaraní tienen una compleja elaboración de los estados de conciencia, que denotan, con certeza, una reflexión filosófica con evidentes elementos conocidos contemporáneamente como la ontología, y que se hacen presencia evidente en la construcción narrativa de la Palabra guaraní (Ñeë o Ayvu Rapyta).

<sup>31</sup> Paĩ: Intraducible, apelativo de los dioses, táva: pueblo, vy/ypy: fundamento, origen, fuente, te/e te: verdadero, rã: para, uso futuro. Es decir: pueblo que (es y) será verdadero centro sagrado.

<sup>32</sup> Extraña que el comentario no se extienda a la destrucción de la naturaleza y espacios vitales que realiza de manera irresponsable la sociedad occidental.

Por ello, y más allá de una discusión operacional acerca de las fuentes, la principal fuente para una fenomenología guaraní es la misma vida, entendida ésta como la del mismo guaraní, quien intenta auto-comprenderse al interior del sentido que su tradición le fue informando, con el uso de categorías básicamente de orden cultural, lingüístico e histórico. Una auténtica reflexión fenomenológica sólo puede ser elaborada por las personas que viven aquellas experiencias e que intentan explicarlas desde sus elementos conceptuales heredados de la tradición; así también una auténtica reflexión fenomenológica revela cómo una realidad existencial puede ser comprendida, usando únicamente los elementos narrativos que la hicieron así de comprensible, como es su modo cultural, lingüístico e histórico de ser. (Las personas ajenas a esta tradición sólo pueden permitirse un diálogo, en la medida que las puertas de acceso guaraní hagan posible el convite).

Esta perspectiva de análisis también cuestiona cualquier pretensión no-guaraní, de hacer una fenomenología guaraní, pues la verdadera fuente es la misma vida llevada en su auténtica relación existencial con la historia y con su trascendencia significativa. Entre los no-guaraní, no existe una relación vivencial con la historia guaraní, ni todos sus eventos tienen un significado en sus vidas, sin embargo conseguirían entender su importancia pero, difícilmente, esos significados tocarían su alma o le llevaría a tener un sentido tal que llegue a la manifestación casi espontánea de sus sentimientos. De ahí que lo único que le resta a un no-guaraní sería: aceptar su imposibilidad fenomenológica de aproximarse a la experiencia guaraní; profundizar en la actitud de respeto a esa tradición; renunciar a pretensiones positivistas del conocimiento de una tradición; dialogar con esa tradición; finalmente, estar dispuesto a recibir un convite guaraní.

El convite guaraní, como fue citado anteriormente, también tiene una función importante desde la perspectiva hermenéutica pues permite que una aproximación fenoménica sea adecuada con la misma tradición guaraní. Si los no-guaraní no son convidados a participar del proceso reflexivo guaraní, que es fruto de una reflexión de los mismos dueños (*ija*) de tal tradición (*teko*), ellos ejecutarían una tarea arriesgada de implementación de una fenomenología, quedándose apenas en una aproximación periférica descriptiva o en una aproximación teórica especulativa. Por eso, el encuentro con las personas que representan una fidelidad a la tradición guaraní, no es apenas un método fenomenológico, sino es la misma

fenomenología como un modo dialogal de entender el modo de ser guaraní desde sus dimensiones narrativas e ontológicas<sup>33</sup>.

En este sentido, una aproximación más adecuada con las fuentes significa escuchar a las personas, que pueden hablar con propiedad, desde el horizonte de sentido de la tradición guaraní, y que tienen, realmente, una experiencia ontológica y narrativa de su vida. Así, la aproximación a una fuente fundamental de la fenomenología sólo puede realizarse en el diálogo con esta tradición, hecha, a final de cuentas, a través de personas que viven en esa tradición y consiguen, gracias a la función comunicativa del lenguaje, explicitar su experiencia ontológica. Pero el lenguaje como el modo de comunicar la experiencia es parte de una tradición, de ahí que al tratar de las fuentes de una fenomenología guaraní, no se puede dejar de pensar en la función del lenguaje como la construcción narrativa que articula y estructura la unidad de una experiencia que abre las puertas a lo que puede ser denominado como experiencia ontológica.

Con éstas consideraciones, la aproximación etnográfica y antropológica resulta insuficiente para un tratamiento fenomenológico, pero también, resulta que una aproximación ontológica y narrativa supone una cierta intimidad con la tradición, que sólo puede ser hecho por alguien que nace en ella y se comprende en ella como una realidad significativa y fundamental. La etnografía como la antropología – en especial la antropología cultural y su insistencia en tratar este tema – no pueden ser consideradas como las únicas fuentes que introducen a la comprensión de la tradición guaraní, ambos campos de estudio informan, en su mayor parte,

---

<sup>33</sup> Ricardo Salas Astrain intenta establecer las bases para una filosofía para Latinoamérica, considerando que su contexto histórico fundamental parte de la existencia de tradiciones culturales de pueblos que sufrieron una negación histórica. Así intenta también sugerir una actitud hermenéutica básica que construya la identidad narrativa de los pueblos sin la intromisión de la tradición occidental impuesta en el mundo académico latinoamericano pues esta intromisión acabó negando la historia filosófica latinoamericana a la luz de las tradiciones culturales. En este sentido Salas Astrain propone algunos criterios para esta abordaje desde un diálogo intercultural y la experiencia narrativa de la identidad: «1) La regulación de todo discurso intercultural exige criterios reguladores que se derivan, al mismo tiempo, a partir de principios formales y abstractos y de las características del propio contexto; 2) La comunicación intercultural es siempre un producto inestable de la interconexión de contextos específicos, de modo que para poder generar un verdadero intercambio discursivo es preciso partir de las formas argumentativas existentes históricamente de facto y no disolverlas en un modelo abstracto, para lograr un común nivel de la racionalidad discursiva; 3) Todo diálogo intercultural requiere partir de los intereses de los diversos sujetos y comunidades – pasados, actuales y potenciales – en fricción en una escala histórica; 4) Toda comunicación contextual requiere ser analizada a partir de la brecha entre todos los conflictos existentes y los que se pueden resolver, definiendo a éstos como prioritarios; 5) Se niega toda posibilidad de recurrir a un tipo de respuesta que anule la pretensión intercultural a la comprensión mutua, por lo mismo que todo recurso a la violencia queda descartado en el proceso de definición de las normas contextuales.» (Cf. Arpini, Adriana, *Ética intercultural. Ciencias Sociales Online*, Marzo 2005, Vol. II, No. 1 (67 – 74) Universidad de Viña del Mar-Chile; Salas 2003)

lo que los no-guaraní dicen acerca de los guaraní, mas no llegan a indicar aspectos que podrían denominarse como una experiencia fenomenológica. Pero la antropología y la etnografía son todavía referencias pertinentes, mientras no exista una producción reflexiva escrita, elaborada por los guaraní para los mismos guaraní. Se puede imaginar que estas aproximaciones, cuando hechas desde la mentalidad guaraní y con las estructuras lingüísticas guaraní, representarán una otra dimensión, sin duda totalmente diferente a aquella ofrecida por los intérpretes no-guaraní de la tradición guaraní.

### **2.1.- La aproximación etnográfica a partir de los registros coloniales y de las percepciones de religiosos y misioneros cristianos**

Apenas una lectura atenta de la época colonial y de las actividades misioneras registradas en cartas, informes y crónicas revelan aspectos fundamentales de los guaraní del pasado y no obstante parecen no haber sido olvidados entre los guaraní actuales. El apego a la tierra con una expresión territorial, el surgimiento de movimientos mesiánicos con sus líderes religiosos y profetas, la oposición al régimen colonial y misionero que cercenaba la libertad guaraní, eran considerados una amenaza a la unidad religiosa y social tanto de los españoles como de los mismos guaraní. Por ello, durante este periodo colonial, algunos religiosos creían que los Guaraní se fundamentaban en «la religión de la venganza» (Cf Saignes 1982a:80; 1985d:111; 1985c:180-181); los cantos y danzas eran considerados como «borra cheras»; el vínculo que el guaraní acostumbraba cultivar con el fundamento del lenguaje humano (*ayvu rapyta*) era considerado como una actitud arrogante por la capacidad discursiva bien reconocida entre sus semejantes con uso de oraciones, plegarias y cantos. Y esto es apenas un ejemplo largamente documentado, pero que demuestra la necesidad de leer entrelíneas, en la medida de lo posible desde una perspectiva de la experiencia guaraní, estos registros documentales.

No pueden dejarse de lado los documentos jesuíticos, en especial del periodo entre su llegada y la expulsión de las tierras guaraní. Estas informaciones están bien divulgadas y son prácticamente conocidas por todos los estudiosos del tema guaraní porque tienen un valor etnográfico notable, a pesar de comunicar indirectamente, y en algunos casos de forma negativa, el modo de ser guaraní.

Las principales fuentes documentales acerca de los guaraní están en la documentación etnográfica dejada por los jesuitas, con dos destacados: primero, la carta del padre Alonso

Barzana a Juan Sebastián (1594) que, entre otras cosas, relata los primeros contactos con aquellas sociedades guaraní; y, segundo, la Conquista Espiritual del padre Antonio Ruiz de Montoya (1639), con el establecimiento de las reducciones jesuíticas entre los guaraní. Estos dos registros son semejantes por relatar fuentes de primera mano, recogidas *in loco* en medio de complejos procesos sociales vividos en aquel periodo entre 1594 y 1639. Todos estos procesos son acompañados por una serie de Cartas Anuas de los provinciales de la Compañía de Jesús que a pesar de tener un cuño misionario y religioso revela la admiración por el modo de ser de aquellas sociedades del nuevo mundo. Hoy día, estas fuentes son bien conocidas por algunos sectores de iglesia y fueron bastamente utilizadas por miembros de ésta orden religiosa para hacer lecturas del modo de ser de los actuales guaraní, lo que no dejan de ser un importante aporte al conocimiento de una tradición constantemente excluida de las actuales sociedades sudamericanas. Por eso, los aportes culturales más notables de todo este periodo fueron suficientemente dimensionados por Bartomeu Melià, a lo largo de sus diversas obras.

Las fuentes documentales más complejas, de este periodo, están relacionadas a estudios lingüísticos como el Tesoro de la lengua guaraní (1639) y el Catecismo de la lengua guaraní (1640) del jesuita Antonio Ruiz de Montoya, cuya obra muestra un grande esfuerzo del occidente cristiano para pensarse en otra lengua. Este esfuerzo también significó un sentir el espíritu guaraní a través de sus palabras. La principal consecuencia de estos encuentros es la aproximación al mundo simbólico guaraní aunque con cierta falta de preparo y precipitación, como es el caso de la identificación de «deidades» en el universo guaraní. Por ejemplo Montoya dice «Conocieron que había Dios, y aun en cierto modo su unidad, y se colege del nombre que le dieron, que es *tupan*, la primera palabra *tu*, es admiración; la segunda *¿pan?* es interrogación, y así corresponde al vocablo hebreo *manhun*, *quid est hoc*, en singular. Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles en que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos magos...» (Montoya 1639/1989:76 -77 citado en Melià 1991:24). En este registro todo hace pensar una referencia a los seres prodigiosos de las mitologías guaraní, el espíritu del trueno, lo que no se podría adecuarse plenamente a la nominación de Dios experimentada por el cristianismo. Por eso resulta difícil de entender la experiencia guaraní y, es de esperar otras afirmaciones más intrigantes como del jesuita Lozano, que los consideraba «finos ateistas, sin tributar adoraciones a deidad alguna, pues todas las ignoran igualmente» (Lozano 1754:110). Al parecer el texto escrito comienza a tener autoridad en los posteriores años, de ahí que no es de extrañarse con otras afirmaciones, ahora

dirigidas a los guaraní Chiriguano, que dicen que «no tienen religión ninguna, a lo menos exteriormente, puesto que no tienen ídolos, ni templos, no dan culto a nada» (Cardus 1886:247). Así pues, se deja clara la difícil comprensión de la naturaleza religiosa guaraní. Y estas ideas van a seguir hasta los principios del siglo XX, como evidencia Bernardino de Nino, misionero franciscano, para quien los guaraní «...tienen algunas divinidades es innegable; pero es muy difícil determinar qué carácter revisten éstas y a qué categoría pertenecen, según el concepto de esos salvajes» (Nino 1912: 126 -155). Por otra parte, la documentación franciscana registra a los guaraní, como una nación que «vive en una profunda ignorancia del verdadero Dios, ni se descubre en estos infieles el más mínimo sentimiento de piedad y religión... sin embargo, no dejan de ser supersticiosos y observan con escrupulosa atención el canto de ciertos pájaros» (Saignes 1985b:27). De todo este periodo la síntesis más importante de la religiosidad guaraní hecha por los misioneros queda con el padre Alonso Barzana en 1594 que deja claras referencias al profundo modo de ser religioso que fundamenta el modo de ser guaraní, y cuyo texto puede considerarse un clásico etnográfico por su capacidad de percepción a pesar de las barreras religiosas y culturales en que él vivió. Este texto, a pesar de no referirse a los mismos guaraní -chiriguano, parece, como se verá más adelante, que hace una excelente introducción a las actuales narrativas guaraní occidentales que interesan en este trabajo:

*«Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa, y si los cristianos los hubieran dado buen ejemplo y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos. Conocen toda la inmortalidad del alma y temen mucho las anguera, que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal. Tienen grandísimo amor y obediencia a los padres, si los ven de buen ejemplo, y la misma y mayor a los hechiceros que los engañan en falsa religión, tanto, que si lo mandan ellos, no sólo les dan su hacienda, hijos e hijas, y los sirven pecho por tierra, pero no se menean por su voluntad. Y esta propensión suya a obedecer a título de religión, ha causado que no sólo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros, pero indios criados entre españoles se han huido entre los de guerra, y unos llamándose papas, y otros llamándose Jesucristo, y han hecho para sus torpezas monasterios de monjas quibus abutuntur, y hasta hoy, los que sirven y los que no sirven (a los españoles) tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles que bailen de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras... Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que algunos mueren en ellos» (Monumenta Peruana V, 1970:589-90).*

Las palabras de Barzana parece que cobran fuerza en la actual generación de religiosos, para quienes suena con fuerza la misma percepción del universo religioso guaraní representado por sus antecesores. Por eso no resulta extraño ver que la percepción del universo religioso

guaraní reflexionada por Bartomeu Melià, no sólo viene a reforzar aquella primera impresión, sino que parece ser una extensión hermenéutica del mismo Barzana, lógicamente con una elaboración conceptual mucho más elaborada. En este sentido, es de resaltar la teoría del bilingüismo divulgada por Melià que le hace ver nuevamente que entre los guaraníes de la Cordillera boliviana, existe una disposición a la religión, «sea verdadera o sea falsa» según Barzana, que está en el horizonte de una percepción bilingüe del sentido ofrecido por el lenguaje humano, donde no sólo se puede escuchar ecos del sentido de ser cristiano, como también, ruidos y sonidos (ayvu) el sentido de ser guaraní.

*«Hay muchos Guaraníes en la actualidad que son bilingües y el Teko Guaraní con sus programas de educación bilingüe intercultural pretende extender el fenómeno a un nivel social de generalidad. El proceso que se está siguiendo en la vivencia y experiencia religiosa parece apuntar también a un bilingüismo, en que dos religiones dialogan con bastante dignidad en el seno de una misma persona y de una sociedad» (Melià 1995: 114-118)*

Pero de un aspecto importante no se puede abrir mano, a saber, la profunda vocación religiosa del guaraní, y es eso lo que principalmente destacan tanto Barzana como Melià. Sin embargo, sin el deseo de entrar en muchos detalles, para Melià la práctica del cristianismo parece tener una relación análoga en las prácticas de la tradición religiosa guaraní. Sólo que siempre se impone una matriz religiosa guaraní que se destaca entre los temas clásicamente tratados en el cristianismo, por ejemplo, así como se comprende la estructura religiosa centralizada en Jesús Cristo y sus consecuencias morales, los guaraní encuentran en ello, a l parecer, una otra forma lingüística y profética de reencontrar su vínculo con el Padre y cómo su comunicación, a través de sus líderes ( *ipaje, mbaekuaa, mburuvicha, arakuaa ija* ...) se realiza en la ejecución de actos morales y prácticas sociales como por ejemplo respetar sus progenitores, reconocer la trascendencia del alma y, de forma más radical, el reconocimiento de la experiencia de lo sagrado en la realización humana, lo que les permitía entender claramente que si un ser humano, Jesús, podía realizar las promesas del universo sagrado, ¿por que no, personas inspiradas en la palabra también podían encarnar su profunda relación e identidad con lo sagrado? Y de ahí, una reflexión más dedicada llegaría, como los guaraníes parece que llegaron, a la conclusión de que la identidad divina está presente plenamente en la realización humana, por eso se denominaban hijos de Dios, o reconocerían este vínculo sagrado en ciertos miembros al interior de sus sociedades. A tal concepción, llegó el cristianismo amparado por la hermenéutica judía de la presencia del Mesías en la persona de Jesús; y tal conclusión llegaron los guaraní con la noción de la Palabra que se va encarnando en los «hombres dioses» también conocidos como *tumpa* o *tupã*, cuya traducción podría asemejarse a la idea

de que son seres humanos que tienen una grande intimidad con lo Sagrado al grado que son la misma presencia Sagrada.

La disputa entre el bien y el mal también coloca a Melià en el horizonte interpretativo de Barzana pues ambos identifican un desconcerto delante de las tenues fronteras que la cosmovisión guaraní coloca respecto al bien y el mal. Al tratar el tema de la relación entre los *ipaje* – identificados por la tradición etnográfica y antropológica como «chaman bueno que pone su conocimiento espiritual al servicio de la comunidad» (Melià 1988b:59) – con los *mbaekuaa* – «el que sabe», pero se refiere a un tipo de saber que tiene la voluntad y el poder de causar el mal, también reconocidos como «hechiceros» – se pretende ver una representación ejemplar de la disputa de orden metafísica y moral. Esta relación es representada como el enfrentamiento entre el bien y el mal. Sin embargo, más allá de que esta percepción dualista, el modo de ver la realidad por los guaraní, coloca el bien y el mal como posibilidades de realidad y no como realidades ya prontas y acabadas, de ahí que la mentalidad occidental no comprende que un *ipaje* pueda ser de repente reconocido como un *mbaekuaa*, porque la dinámica de la realidad exige, como bien los guaraní afirman, una permanente reflexión, de ahí la busca de espacios reflexivos donde se pueda entender y distinguir más allá de las apariencias. En consecuencia, más que una disputa entre el bien y el mal, para el guaraní parece ser entender la realidad como una permanente tensión entre el bien y el mal, por lo que siempre hay que vivir atentos, concientes de la realidad, en comunión con la sabiduría (*arakuaa*)<sup>34</sup>.

Los registros del tiempo colonial tienen como principal preocupación ofrecer informes de la situación administrativa y política de las nuevas tierras y de los nuevos súbditos del Reino de España. Como es una documentación amplia, ella subsidiará la parte de la etnohistoria guaraní. Por ese motivo, no se tratará, en esta parte, sobre esta fuente, sin embargo, es necesario resaltar cómo estos registros acaban informando indirectamente importantes aspectos de la cosmovisión guaraní, en especial de los primeros registros, por vuelta de finales

---

<sup>34</sup> En la comunidad de Eit i, cerca de Charagua, tuve la oportunidad de visitar una mujer que estaba enferma. Ella recibió la visita de un «curandero» – que no se sabía si era *ipaje* o si era *mbaekuaa* – que lo había convocado para entender el verdadero origen de su enfermedad, para lo cual era necesario entrar en un ejercicio reflexivo y meditativo pues así descubriría la tensión existencial que le causaba su enfermedad. Nadie en la comunidad se atrevía afirmar si ese curandero era del bien o del mal, porque la realidad no puede ser afirmada de forma positiva, sino, apenas, de forma interpretativa. Pero cuando la mujer estaba empeorando, y también algunos animales mostraban señales de cierta enfermedad, la comunidad pidió que este «curandero» abandone la comunidad porque parecía que traía un mal a todos, como lo hacen los *mbaekuaa*.

del siglo XVI, cuando los encuentros entre españoles y guaraní occidentales (chiriguano) estaban en proceso de un acuerdo de buena vecindad. No parece que los guaraní querían una guerra frontal, pero también no estaban dispuestos a ceder en lo que bien entendían como un derecho. Por eso que en los primeros años existen grupos de chiriguano que establecían alianzas con los españoles pero dentro de las pautas establecidas por el modo recíproco de ser de los guaraní, y que, desde la perspectiva de los españoles, significaba, «no pagar tributo a la Corona, no dejarse someter por la vía de la encomienda y no tolerar la reducción por la vía de la misión» (Pifarré 1989:56). Según Pifarré, para la mentalidad guaraní, eran los españoles que debían pagar este tributo al entrar en estos territorios, por lo que asaltos a las caravanas españolas fueron comunes en aquellos tiempos. Pero que acabarían en la llamada «guerra chiriguana» entre el 1584 y 1585, con considerables pérdidas para los guaraní occidentales. En el primer siglo de encuentro entre guaraní y españoles documentos oficiales narran de la aparición del ángel Santiago en la Cordillera guaraní. La atención dada a este hecho religioso por las autoridades de la Real Audiencia de Charcas es notable, porque al menos significaba un doble motivo ya que se trataba de una nación, cuyos vecinos no tenían mucha confianza (Cf. Pifarré 1989:63), puesto que la fama de autonomía como la fama de crueldad no correspondían con los informes de aceptación de un otro orden social dirigido por los españoles y un otro orden simbólico dirigido por una interpretación teológica de Jesús Cristo y del ángel Santiago. Los guaraní de aquellos primeros años tenían conciencia de la relación simbólica y religiosa del poder social de cohesión y su importancia en el desarrollo de sus sociedades.

En el siglo XVII, los españoles estaban conscientes que la relación con los guaraní -chiriguano marcaría un largo proceso de resistencia nunca antes experimentado, pues sería difícil dominarlos. Esta relación tensa marcó todos los registros de cualquier sociedad española que se relacionase con alguna sociedad guaraní en el continente. Así, muchas fuentes acaban registrando una figura rebelde, irreverente y salvaje del modo de ser guaraní. En este periodo, con la entrada intensiva de los jesuitas en el extenso territorio guaraní comienza a cambiar el tipo de interacción con los españoles, de una desconfianza para un tratamiento más cuidadoso con la tradición guaraní. Ciertamente, no se puede dejar de citar al padre Antonio Ruiz de Montoya, que consiguió captar la estructura matriz de la lengua guaraní y, por su celo apostólico, se comprometió con la defensa de los guaraní contra los encomenderos y bandeirantes portugueses. El grande trabajo hecho por los jesuitas desde la costa atlántica hasta el piedemonte andino fue reestructurar una unidad social lingüística e histórica en torno

a la elaboración del universo simbólico de la lengua matriz guaraní, conocida por los portugueses como «língua geral» o *ñengatú*.

Montoya apostó en la cautela y el diálogo con esta nueva forma de pensar y, claro, el resultado fue su grande obra «El tesoro de la lengua Guaraní». Montoya, nacido en Abya Yala, en la ciudad de Lima, actual Perú, y como buen hijo de su tiempo, estaba acostumbrado a encontrar siempre un mundo nuevo con nuevos retos y nuevas sociedades, pero al entrar en contacto con los guaraní se sintió acorralado por la profundidad semántica y la grandeza cultural de esa tradición. Para Montoya, la calidad reflexiva de la cultura guaraní tenía un grado de abstracción tan adelantado que sólo una explicación era posible para entender cómo esta tradición había alcanzado tal dimensión discursiva: «sólo esto les quedó de la predicación del Apóstol Santo Tomás, que como veremos les anunció los misterios divinos» (Montoya 1639/1989:76-77). Pero lamentablemente, Montoya fue olvidado, porque otras prácticas coloniales y misionales fueron tomando fuerza en medio del territorio guaraní que hacían prevalecer el entusiasmo institucional antes que el ardor por el espíritu cristiano, y esto fue tan evidente que por muchas generaciones era notoria la incapacidad de los religiosos de dialogar con la palabra guaraní, y ésta práctica religiosa aun puede observarse en varios emprendimientos religiosos, fomentados por las más diversas religiones cristianas que actualmente invaden las sociedades guaraní para re-conquistarlos espiritualmente. Curiosamente, por vuelta del 1600, parecería que existiría una mayor conciencia por parte de las autoridades religiosas del «Nuevo Mundo» acerca del valor semántico de una lengua nativa para comunicar importantes conceptos del cristianismo. Y esta realidad eclesial influenció Montoya en su dedicación de conocer el alma guaraní y así poder realizar, como su obra titula, una «Conquista espiritual». De hecho, en el II y III Concilios Limenses y el Sínodo de Asunción de 1603 se exigía el dominio de las lenguas indígenas para poder evangelizar. Felipe II en una Cédula Real del 2 de diciembre de 1578 ordenó que «no fuesen admitidos al sacerdocio los que primero no supieren la lengua general destes Reinos.» Entre tanto, a lo largo del siglo XVII, varios movimientos guaraní-chiriguanos intentaban retornar sus territorios invadidos por pequeños poblados españoles en la Cordillera.

En el siglo XVIII, el afán de los españoles aumenta en la región, de forma que la guerra y la paz se intercalan disminuyendo la población nativa, causando un desequilibrio alimentario, situación perfecta para el surgimiento de movimientos mesiánicos y proféticos de los «hombres dioses» guaraní, que pretenden recuperar una autoestima cultural abalada por las derrotas militares y la impotencia delante de la invasión española, en especial de la invasión

criolla de los cruceños que destruían a las sociedades nativas, mismo sociedades que habían pactado una paz como es el caso de los prósperos agricultores chiriguano de la región de Pipi. Al mismo tiempo, la implementación de un régimen misional por el clero diocesano, comienza a mostrar sus primeros frutos en el Guapay con el surgimiento de los primeros neófitos cristiano s, todos ordenados dentro de las normas sociales y políticas de la colonia. Pero el Guapay ya había sido palco de fuertes movimientos proféticos de los denominados «hombres dioses», en especial el Tüpa de Masavi, pero los registros indican que no había más esperanzas de reacción de los guaraní -chiriguano. Por eso las fuentes que relatan el surgimiento de esos Tüpa son importantes fuentes de lectura de la fenomenología guaraní. En este siglo, las fuentes registran con mayor inclemencia las tensiones históric as entre criollos españoles y comunidades guaraní, modos teológicos cristianos a veces antagónicos que, al final, acaban mancillando la figura de los guaraní para los observadores misioneros y religiosos. Por ello las misiones podían representar un lugar d e protección de las sociedades guaraní desamparadas como una oportunidad para demostrar la retomada de la autonomía guaraní. Pifarré hace un levantamiento de cinco experiencias religiosas cristianas entre los guaraní-chiriguano, de los Dominicos, de los Agustinos, de los Mercedarios, de Clérigos diocesanos, y de los jesuitas. En esta relación, muestra una realidad siempre contradictoria, con religiosos dominicanos mártires de los ataques chiriguano s, religiosos agustinianos con dificultades de mantenerse en las misiones, de Mercedarios que no duraron ni un mes por el rechazo guaraní, de diocesanos que tuvieron relativo éxito en la simplicidad de sus misiones, ya los jesuitas mostraron su incapacidad de proponer modelos evangelizadores como lo hicieron en la región del Paraguay, invirtiendo en recursos humanos de alta calidad y formación, pero fracasaron por ser demasiado impulsivos y poco respetuosos del modo de ser guaraní (Cf. Pifarré 1989:174 -181). Pero la presencia de los Franciscanos fue la más importante, más sensible al modo de ser guaraní, más adecuada a las limitaciones de la realidad guaraní occidental. Por ello los franciscanos son una fuente de referencia importante por su capacidad de documentar la historia de sus misiones como un modelo misional que realmente tuvo importantes logros, y dejó también importantes fuentes acerca de los guaraní, por ello no se puede negar la importancia de Fray Francisco del Pilar y su extremado celo apostólico, Fray Mingo y su capacidad de escribir la historia y, entre otros, los importantes actos entre los chiriguano s del Fray Juan del Castillo y Fray Jerónimo de la Peña.

A finales del siglo XVIII, los conflictos entre españoles y chiriguano -guaraní eran tan evidentes que el sentimiento guaraní estaba afectado por re conocerse como una tradición que

estaba siendo condenada al genocidio, lo que provocaba profundas crisis sociales y psicológicas en las comunidades guaraní. Este mismo efecto era sentido en las sociedades españolas y criollas, sólo que con la sensación de estar cada vez mejor armados y preparados para arrancar los territorios guaraní de los guaraní, para el dominio del Reino Español o para la ambición particular de los criollos que después alzarían las banderas independentistas. En este contexto histórico, las misiones religiosas se mostraron como el único espacio de contacto entre el mundo español y criollo con el mundo de los guaraní. Estas misiones generarán importantes fuentes para la aproximación fenomenológica al universo guaraní de aquellos tiempos. El telón de fondo de estas fuentes es la tensión que se respiraba en los territorios guaraní por la permanente amenaza de guerra contra los Guaraní -chiriguano, y el surgimiento de varios líderes conocidos comúnmente como «hombres dioses» o hombres tupa.

El siglo XIX, como no podía esperarse, surge lleno de conflictos pero reciben poca atención de los españoles por causa de los movimientos independentistas que se originaron en la Real Audiencia de Charcas. Kumbay, líder de la comunidad de El Ingre, que actualmente pertenece al departamento de Chuquisaca, concentra la atención de la documentación española de éste siglo. Kumbay representa una figura desconcertante, sin embargo, muestran importantes características del guaraní occidentales, como por ejemplo su capacidad conciliadora y diplomática, su capacidad de diálogo con amplios segmentos de la sociedad de su tiempo, desde autoridades españolas hasta movimientos independentistas criollos, sin dejar de mantener su política de hostilidad a las haciendas criollas que estaban entrando en territorio guaraní. Y en toda esta documentación, puede leerse, a través de la figura de Kumbay, toda la mentalidad guaraní de aquella época, como por ejemplo el ánimo que pasaba a sus semejantes para defender su territorio, la inspiración que ofrecía a sus *kereimba* (guerreros), el ataque a objetivos militares dentro de ataques estratégicos preventivos. No obstante la superioridad española se impuso, causando situaciones insólitas como un suicidio colectivo de los guaraní de la comunidad derrotada de Ypaguasú para no caer en las manos enemigas.

Con la instauración de la República de Bolivia, los conflictos se agudizaron al grado de ocurrir una de las derrotas más simbólicas, en los valles de Kuruyuki, en 1892. La batalla de Kuruyuki resume todo el ciclo conflictivo de los guaraní de Bolivia durante el siglo XIX. Es la derrota de Tupa Hapiaoeki, considerado un «celibatario, eremita, y sacral» (Martarelli 1918/[1889]:262) que colocaba nuevamente un retorno guaraní a la tierra de sus antepasados, una tierra de comunión y prosperidad, o sea, una tierra sin mal. Pero este sueño acaba con la

expropiación de los elementos simbólicos más importantes para un guaraní, el territorio, y el espacio significativo donde se construye el sentido de comunidad y vínculo con un universo sagrado, el *kandire*<sup>35</sup>. En este siglo nuevamente las fuentes que interesan para una fenomenología vienen por el testimonio de los padres franciscanos, grandes testigos de la historia guaraní boliviana.

Finalmente, a pesar que la documentación es extensa, si se compara con otras naciones presentes en Abya Ayala, apenas serán usados algunos casos ejemplares que puedan ayudar a entender o confrontar con el objeto de este estudio. Pero la documentación también abre oportunidades para la comprensión de la tradición guaraní, esto no significa que los documentos del pasado tengan todas las claves de interpretación del presente, como si el pasado ya hubiese resuelto los actuales problemas de la comunidad guaraní o, el pasado pudiese explicar el sentido de la actual tradición guaraní, desconociendo los largos procesos históricos que los Guaraní atravesaron para llegar a nuestros días; pero sí, la documentación acumulada a lo largo de la historia guaraní-chiriguano tiene el poder de señalar que sistemáticamente van revelándose rasgos comunes del pasado para el presente y futuro de una nación, lo cual es razonable pensar pues los guaraní, al igual que otras tradiciones, tuvieron el deber de rearticular semánticamente su destino histórico delante de los diversos problemas que enfrentaron. Actualmente esta rearticulación semántica está siendo ejecutada al interior de las pequeñas comunidades guaraní, y siempre, como los guaraní acostumbran serlo, abiertos a los vientos que soplan por el mundo, a pesar que estas actitudes causen sorpresa entre los «especialistas» de mundo guaraní que creen conocer una fenomenología guaraní con apenas una aproximación textual o por combinar esta aproximación con algunas visitas «programadas» para su investigación.

---

<sup>35</sup> *Kandire*, semánticamente se refiere al ser sagrado presente en las narrativas de la búsqueda de la «tierra sin mal». Significa, según Elio Ortiz García, «huesos fortificados» y literalmente se traduce como «huesos al descubierto», y acaba designando un lugar donde los huesos no se desintegran (Ortiz 2004:9091). Pero es una alusión clara a la presencia permanente del Padre en la visión religiosa guaraní, que renueva la historia guaraní ofreciéndole un sentido pleno, donde las fronteras entre la vida y la muerte son inútiles, donde se llegó a comunión plena con la experiencia sagrada Padre, donde todo se renueva (muerte en vida, carencia en abundancia, tristeza en alegría...). Para Cadogan (1992:31;84-95) *kandire* tiene el sentido de resurrección. En varias comunidades guaraní occidentales el *kandire* representa el culto y la comunicación con los antepasados.

## 2.2.- La aproximación antropológica a la cultura guaraní actual

La primera mitad del siglo XX tiene una importancia fundamental para el conocimiento de la tradición guaraní porque muestra cómo el método empleado para conocer interfiere en el tipo de aproximación fenoménica; muestra que todo lo que se conoce de la naturaleza humana guaraní está profundamente relacionado al grado de participación en esa experiencia humana; muestra que la comprensión de aspectos fundamentales de la experiencia guaraní depende de la comunión con las narrativas guaraní, pues ellas están expresando, fundamentalmente, una preocupación ontológica por el sentido del ser humano; finalmente, muestran que la comprensión de una tradición no depende del interés por investigarlo sino que depende del convite guaraní y su éxito depende de la capacidad recíproca de responderlo. Los aportes de Curt Unkel Nimuendajú, León Cadogan, Alfred Métraux y Erlan Nordenskiöld marcaron este nuevo modo fenoménico de entender a los Guaraní. Sus trabajos tienen como preocupación colocar, de forma más evidente, el deseo de escuchar la voz interpretada de los Guaraní en medio de las palabras escritas y reinterpretadas por los no-guaraníes. Sus aportes no entraban en los clásicos modelos de estudios antropológicos sino en un modelo narrativo y descriptivo, donde eran colocadas sus experiencias vividas, en un marco de un grande respeto y fidelidad al universo simbólico y social de los Guaraní, para que estas mismas narrativas hablen por sí mismas. Nimuendajú, parece ser quien más profundamente entró en el alma de esta tradición para lo cual, probablemente le favoreció el hecho de que su vida personal fue adoptada por una comunidad guaraní de la cual vino a ser parte de ella, y de esta participación también hicieron parte sus lazos conyugales. Por eso Nimuendajú realizó una aproximación fenomenológica que decía de su vida y su relación con aquel mundo que le había ofrecido el modo de entenderse significativamente en el mundo. Cadogan, por su parte, revela a importancia da solidaridad humana como una puerta que le hace también heredero, de un modo de ser humano antes nunca revelado, y que se muestran en la forma de las Palabras Sagradas lo que está en la génesis de la constitución ontológica humana. Era la primera vez que se colocaba como evidente el hecho de que no son aspectos externos los que definen necesariamente a una cultura, como por ejemplo tipo de vestimenta, comida, costumbres, sino el sentido que se construye en las narrativas para poder interpretar el significado del ser humano en el universo. Métraux y Nordenskiöld son el tipo de personas que llegan a universo guaraní con un aparato teórico conceptual más elaborado. No representan un modo natural de encuentro con los no-guaraní, sino una manera aunque todavía externa de aproximación al interior de universo guaraní, consciente de la importancia en rescatar una parte de la memoria

humana, por lo que sus observaciones son bastante adelantadas a la mentalidad de su tiempo. En este sentido y desde el punto de vista de una fenomenología, es bastante significativa la frase de Nordenskiöld que afirma su deseo de no hablar de los historiadores de indios, sino de «los indios como historiadores» (Nordenskiöld, 2002 [1912]: 155).

En la segunda mitad del mismo siglo, surgen trabajos con el intento de entender las grandes líneas teológicas y filosóficas de los Guaraní, a pesar de los registros fragmentados ofrecidos por la etnografía e historia. En este segundo momento se destacan dos tipos de fuentes: una primera fuente, con el uso de aparatos etnográficos y antropológicos, pero también con una serie de documentos históricos que pertenecen a un acceso privilegiado. Los más expresivos representantes de esta fuente de aproximación a la fenomenología guaraní son Egon Schaden, Thierry Saignes, Pierre Clastres; la segunda fuente de aproximación para una fenomenología guaraní, surge en el mundo de la teología cristiana, como un deseo de entender la esencia del cristianismo y su significado en la historia humana <sup>36</sup>. Esta fuente de aproximación fenomenológica elaboró una reflexión extensa y estructurada acerca del tema guaraní que es iniciada por la extensa obra documental e bibliográfica de Bartomeu Melià, los trabajos en etnohistoria de Francisco Pifarré y los estudios de la actual comunidad guaraní de Xavier Albó.

Para Schaden, la academia tendría que volver a sus raíces en Sudamérica, por lo que como profesor de filosofía fue el principal promotor de los estudios hechos por Cadogan en el Paraguay. Él mismo comienza a al encuentro con comunidades de origen guaraní en el Brasil, pero con una actitud básicamente receptora, preocupado por la capacidad de descriptiva de los registros bien antes que interpretativa de los mismos registros. Un ejemplo del espíritu de Schaden, puede advertirse su preocupación cuando observa que Herbert Baldus, etnólogo alemán que trabajó en la sección de etnología del Museo Paulista en Brasil y considerado por algunos como el padre de la etnografía Brasileña, por ser formado en Berlín con el etnólogo Richard Thurnwald (1869-1954), podía interferir peligrosamente en su modo de comprender a

---

<sup>36</sup> Aspectos importantes de esta reflexión teológica ya estaban presentes en la tradición de estos tres autores, y que son colocados de forma evidente en la obra de Franz Helm, SVD, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII contexto y texto. El condicionamiento contextual de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José de Costa sj (Lima 1584) y de Matteo Ricci sj (Beijing, 1603)*, cuya reflexión levanta el hecho de que la revelación divina ya está en el mundo, por lo cual la misión cristiana no tiene más que rescatar estas gracias manifestadas entre las diferentes tradiciones que la humanidad construyó, por tanto, no tiene mucho sentido imponer horizontes de sentido diferentes a aquellos horizontes de sentido que los hombres tienen en su experiencia humana.

los indígenas. Por eso Schaden afirma que Baldus «sofrera a influência da teoria funcionalista propugnada pelo mestre e (...) via no estudo d a mudança cultural um meio propício para utilizar os princípios metodológicos propostos pelos adeptos desta teoria» (Schaden 1976: 14).

Por otro lado, la escuela francesa marcada por la presencia de Thierry Saignes y Pierre Clastres es de una importante referencia documental. Ellos todavía actúan bajo la sombra de las experiencias de Claude Lévi -Strauss en el Brasil, fascinados por lo exótico y diferente del modo de pensar en las tierras tropicales cuando comparado con el mundo occidental. Ciertamente están más preocupados por elaborar teorías que escuchar a los mismos guaraní, por ello sus escritos están orientados para la comunidad francesa de antropología, etnografía y sociología, donde ellos tienen una buena recepción. Para M. Cristina dos Santos, Clastres – y también a Branislava Susnik – representa una forma de aproximación al guaraní como una traducción del «guaraní de papel» (Santos 1999: 205 –209) y hace una profunda crítica a la escuela francesa donde se observa que esta escuela mundializó a los guaraní pero dentro de estructuras que reducían la capacidad semántica del guaraní en estructura del imaginario conceptual occidental, realmente provocando una seducción y al mismo tiempo una confusión respecto a las mismas traducciones que hicieron, causando equívocos en la interpretación de textos de lenguaje e, inclusive, la misma transposición de datos de un grupo para otro configurando, con varios detalles citados. A final, el fascino provocado por la escuela francesa era desproporcionado con lo que se podía demostrar (Op. Cit. 217ss). Por otro lado, estos autores, como herederos de modo de actuar de su predecesor Lévi -Strauss, protegieron sus fuentes etnográficas para su uso privilegiado y sigiloso<sup>37</sup> dejando poco espacio e información a los mismos guaraní, éstos últimos no tendrían cómo comprar los libros que son escritos en nombre de ellos mismos. Sin embargo estos autores franceses se caracterizaron por el notable uso de fuentes documentales históricas desde las cuales intentar entender una antropología guaraní. Si esta basta documentación estuviera en manos de los guaraní, la interpretación sería bien diferente, pero la dimensión de sus obras está creando adeptos en su modo de interpretar a los mal llamados «indios» del piedemonte andino.

---

<sup>37</sup> En el Brasil es bien conocida la disputa por la información, y el sigilo en la revelación de fuentes, entre Baldus y Lévi-Strauss, lo que puede ser advertido en el testimonio de Mário Cunha (2001). En relación a Saignes, se afirma que él acostumbraba rasgar algunas hojas de documentos del Archivo Nacional de Sucre, que fueron percibidas sólo después por bibliotecarios, luego muchas informaciones acabaron para siempre, o sufrieron anotaciones a mano encima de los originales.

Las fuentes de aproximación fenomenológica ofrecidas por Albó, Melià y Pifarré representan una interpretación cuidadosa de un largo contacto al interior de las sociedades guaraní de la Cordillera. Los estudios que ofrecen no fueron el resultado de un interés académico o de un deseo de promoción política o religiosa, sin bien tenían motivos suficientes para hacerlo en su condición de sacerdotes católicos, sino que fueron el resultado de un encuentro con comunidades guaraní que les supieron exigir una acción humanitaria del ante de una estructura histórica y cultural montada por las elites criollas bolivianas para eliminar, de una vez, cualquier rastro de la memoria histórica y cultural guaraní. Albó, Melià y Pifarré representan el sector investigativo de un equipo de religiosos que trabajan articuladamente para el desarrollo integral de las comunidades indígenas, de modo que existe entre ellos una grande articulación con personas formadas en varios campos del conocimiento humano, desde biólogos y agrónomos hasta lingüistas y antropólogos. Su objetivo principal consiste en preservar de las mínimas condiciones de dignidad humana, para ello fueron entendiendo que no era suficientes saber defender el derecho a la educación, salud, vivienda, alimento, etc, sino que también pasaba por el derecho de autodeterminación de los pueblos, lo que sólo era posible con el derecho de poder usar su misma lengua, sus mismas estructuras culturales, pues ésa sería la mejor manera de asegurar y garantizar el acceso a un estado de dignidad humana permanente. En este sentido, las acciones del equipo de Albó, Melià y Pifarré, tuvieron presentes en dos formas promoción humana: la primera, de preservar las estructuras económicas, que estaba en el modo de ser guaraní, y que se refería a una experiencia tradicional de grandes agricultores, propietarios de una tierra heredada de sus antepasados y donde todo abunda; y la segunda acción promocional, consistía en apoyar todos los procesos culturales que daban sentido y sustentación a la estructuración de las sociedades guaraní, y para ello era necesario combatir el origen del sentimiento de inferioridad que se había apropiado del espacio simbólico donde los Guaranís afirmaban su orgullo de ser guaraní. Ellos sabían bien que era necesario realizar una profunda reflexión del impacto de derrota en la batalla de Kuruyuki de 1892, pues a partir de allí, los escritores no hacían más que reforzar este sentimiento de impotencia guaraní delante de la derrota<sup>38</sup>. Y esta acción entre los guaraní occidentales tuvo un grande efecto multiplicador en las sociedades guaraní y, felizmente, una reacción autónoma e independiente de éstos tres autores. Las fuentes de la fenomenología de

---

<sup>38</sup> «El chiriguano de hoy no es el de otros tiempos [...] Hoy el temido chiriguano se halla humillado é inclina su frente altanera; se ha reducido a la nada» (Nino, 1912: 115,273).

ellos parte de una acción eficiente de cuidado del hombre, lo que les hacía trabajar , primero considerando a los guaraní, en su esencialidad fundamental, es decir, en su condición de personas humanas y no objetos culturales de estudio, menos todavía, de motivo para la proyección de cualquier teoría.

Podría decirse que el siglo XX fue el inicio de la desintegración de la resistencia guaraní contra el poder de las elites criollas y mestizas latinoamericanas, pero también, los guaraní consiguen aliados en el terreno enemigo, con el surgimiento de una nueva mentalidad moderna, con menos preceptos y con mayor capacidad de respeto a las tradiciones guaraní, a pesar de la ignorancia todavía presente en la mentalidad que conduce a las autoridades políticas, a los hacendados que desean sus tierras, a las empresas transnacionales que sobornan gobiernos en busca de lucros sobre los territorios guaraní. A pesar de todo, todos los movimientos citados anteriormente actúan en las sociedades guaraní como los nuevos aliados guaraní que están esforzándose, con todas las dificultades, por su coparticipación y comprometimiento en la historia guaraní.

Sin embargo, la guerra de Kuruyuki de 1892 parece que aún no terminó, los huesos de los guerreros y de sus Tüpa están cada vez más incorruptibles en la Palabra guaraní. Esta palabra guaraní acaba penetrando en todos los momentos de reflexión académica con presencias cada vez más notables de los mismos guaraní. Por eso, van surgiendo estudios antropológicos que comienzan a tener la voz de los Guaraní. Tales estudios van dejando de ser un clásico modo de registrar una realidad humana como un objeto de estudio, para reportarse a las raíces guaraní presentes en las comunidades. El tiempo dirá la importancia de ellos, pues el siglo XX se caracteriza por una reapropiación de lo que era guaraní y que había sido usurpado por intelectuales no -guaraní. Considerando esta nueva perspectiva guaraní de la aproximación antropológica, la presencia de las figuras de Curt Unkel Nimuendajú, León Cadogan, Alfred Métraux y Erlan Nordenskiöld representan una renovada actitud, muy próxima a lo que podría ser llamado de experiencia fenomenológica, que define el modo más honesto de aproximación al universo guaraní. Son estos autores que orientan la aproximación antropológica a la cultura guaraní, y que por su importancia reconocida en todas las sociedades guaraníes sudamericanas, es pertinente su fenomenología.

Curt Unkel Nimuendajú (1882 -1945), Alemán nacido en Jena en 1883 que vivió entre los guaraní del Brasil desde 1905, abrió nuevos caminos para la comprensión de los guaraní lejos de aquellas figuras estigmatizadas como suficientemente salvaje para no ser parte oficial en

los planos de expansión de los nuevos estados latinoamericanos civilizados. El nombre Nimuendajú define una condición de aproximación radical a esta tradición guaraní, pues expresa de «alguien que se encarnó y tomó el lugar entre los que le hacían suyo» (Melià 1991: 26). Su obra «Los mitos de la creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los Apapokúva -Guaraní» dio los principales elementos de comprensión de los Guaraní que hasta ese momento eran casi ignorados. Debe destacarse también la importancia de la palabra guaraní en sus vivencias religiosas; los mitos de creación y destrucción del mundo que fundamentan sus creencias; la importancia de las danzas y plegarias como el principal sacramento dado en tiempos de fiesta (*arete*).

León Cadogan (1899 -1973) figura presente casi totalmente integrado en sociedades Mbyá - Guaraní del Paraguay, aporta desde el horizonte de la solidaridad con las injusticias y desprecio de estas sociedades, con las «primeras palabras hermosas», que serán la base de la obra *Ayru Rapyta* (Palabras fundamentales, o el fundamento del lenguaje humano) y de esta forma, un nuevo horizonte semántico guaraní estaba siendo mostrado con la profundidad de la vida espiritual guaraní, con las experiencias del universo sagrado, revelado en la Palabra guaraní, como estructuradora de la existencia humana desde sus más íntimos orígenes hasta sus más profundos sueños. Esta obra acaba dando un salto cualitativo en la aproximación al modo de ser guaraní. Estos trabajos y estudios fueron acompañados por Egon Schaden, en su condición de profesor y Bartomeu Melià en su condición de discípulo.

Por su parte, Métraux y Nordenskiöld – Domenico del Campana también se debe incluir en este proceso –, representan una reflexión etnográfica y antropológica importante por su carácter no religioso y por su actitud no proselitista ni misionaria. Sus registros responden a un deseo de conocer la humanidad, con una actitud libre de posibles conflictos con las religiones, lo que permite que su razón se dedique a describir aquello que veían y escuchaban, con lo que evitaron las interferencias doctrinales. Métraux tuvo como profesores a Marcel Mauss, Paul Rivet, y Erland von Nordenskiöld cuando estudiaba en Suiza, y más allá de levantar teorías antropológicas se dedicó a la etnografía histórica. A momentos podía ser llamado de romántico porque pretendía entender la profunda experiencia humana a partir de una aproximación antropológica, y por ello demostraba su emoción al participar de las tradiciones que pretendía describir:

*«Entonces representaron el tratamiento de una muchacha a la que había mordido una serpiente. El hechicero llevó a la muchacha en sus brazos y la depositó en el suelo. La muchacha gemía y pronunciaba las mismas palabras con una voz*

*estridente y teatral. El hechicero danzaba alrededor de la muchacha, entonces succionó produciendo un sonido gutural. Un grupo de muchachos y muchachas con largos palos de los que colgaban pezuñas de corzuelas marchan rítmicamente alrededor de la muchacha mientras el hechicero continuaba con sus lamentos. La muchacha se recuperó y entonces todos empezaron a bailar. Me sentí exultante de gozo ante la belleza de sus cuerpos morenos, el brillo de las ropas y los cintos, esta combinación de rojo y moreno. Este espectáculo era tan excitante como el de Formosa. -¡Le doy gracias a Dios por haberme hecho antropólogo!...» (Métraux 1978:51)*

Desde el punto de vista de una fenomenología antropológica, los escritos de Métraux se caracterizan por expresar un « *“realismo etnográfico”*, donde la teoría es relegada por sobre la praxis que el trabajo de campo supone para el conocimiento de “primera mano” » (Hirsch 1999:228). Por eso, la fidelidad a los acontecimientos y su respectiva descripción fueron los aspectos más relevantes para la experiencia antropológica de Métraux.

Para Nordenskiöld sus mismos libros son fuentes que expresen una vida de experiencias personales. Las únicas correcciones que apunta, en el prólogo a una edición alemana en 1924, se refiere al nombre chiriguano, que él uso como los estudiosos suelen usarlo, pero para evitar contradicciones con sus fuentes, intenta colocar el nombre que los guaraní usaban para referirse a sí mismos, a saber, Mbya o Ava (Nordenskiöld 2001 [1924]) – y esta información confirma una vez más cómo los llamados chiriguanos siempre intentaron resaltar su vínculo con su tradición en la matriz guaraní. Sin embargo, el perfil del antropólogo Nordenskiöld, estaba mucho más próximo de su perfil humano, pues en sus los trabajos demostraba una grande sensibilidad con las personas indígenas con quienes trataba estableciendo entrañables amistades.

*«Quien sabe, quizás dentro de pocos años vuelva a estar sentado en la hoguera de viejos amigos indígenas y escuche sus relatos sobre todo lo que ha sucedido desde entonces. Puede ser que pronto cabalgue de nuevo por cadenas montañosas y camine por profundos bosques » (Prefacio a la Edición alemana, Nordenskiöld 2001 [1924])*

El principal aporte del conjunto de estudios antropológicos, arriba citados, está en colocar el tema guaraní en una pauta de reflexión necesaria cuando se piensa en identidad y tradición de la constitución de las naciones. Y uno de los principales aportes académicos es fomentar la importancia y sensibilidad para una nueva forma de entender los conceptos para el modo de pensar desde el piedemonte andino. Estas nuevas formas, en principio antropológicas y etnográficas, acabaron levantando, entre filósofos, teólogos y estudiosos de las ciencias religiosas, un grande camino para la reflexión. Innumerables tesis están siendo elaboradas con

estos temas en varios campos del saber, pero pesa, cada vez más, la importancia de estar vinculados a esa tradición. Estos estudios realmente abren las puertas a un nuevo mundo, que ya no puede ser conquistado con las armas y con la persistencia de las religiones, pero con el cual se puede dialogar y no apenas establecer un monólogo académico.

El ámbito académico en torno al universo guaraní, en especial el establecido en Bolivia, todavía se debate sobre la más auténtica relación acerca de los guaraní, para afirmar lo más esencial de lo guaraní, lo que provocó posicionamientos algunas veces apasionados, sea a favor o sea en contra, en varias áreas del conocimiento, en especial cuando se trata de religión y de política. Los autores que al comienzo eran principalmente cronistas, misioneros y religiosos, ahora son principalmente etnógrafos, etnólogos, antropólogos, lingüistas e historiadores siempre sufrieron la presión tanto del universo guaraní cuanto de los grupos de poder político de este país. Sin embargo, en el pasado como hoy en día, todos los que entraron en contacto con los guaraní fueron sorprendidos por su peculiar historia y por las razones que los hizo autores de su historia.

Por eso un primer elemento que siempre sorprende, es la importancia que los guaraní confieren al territorio/tierra, porque no es apenas parte del contexto geográfico humano sino que es la misma extensión de su experiencia humana por ello, quien los conoce entiende su extraordinaria relación, sentida y estremecida, con el territorio/tierra (*yvy*), como el único lugar donde palabra se convierte en canto poético y revela el origen y el destino, la tragedia y la felicidad humana; donde las visiones del mundo son potencialmente realizables; donde la historia puede ser tocada en el *arete* (tiempo pleno / fiesta) y la vida espiritual sentida en los territorios donde los antepasados vivieron, en fin, el lugar donde «las entrañas han sentido estremecimientos que el corazón y la cabeza no sabrían teologizar» (Melià 1991:22), es decir, el lugar posible de la experiencia religiosa auténtica guaraní.

Otro elemento, aparentemente insignificante, pero de grande importancia trascendental, es el convite (*mbarea /parea*). El convite es más que un elemento de una tradición cultural. Se trata de una categoría importante para establecer una relación fenomenológica con la tradición guaraní. Esta categoría revela importantes actitudes en relación al vínculo que el guaraní tiene con la palabra, pues acaba definiendo el punto más importante de su vínculo con el misterio humano de la existencia, es la puerta un grande universo que sólo se abre cuando existe una relación humana capaz de ser digna de un convite *mbarea*.

El convite *mbarea* es la principal categoría de acceso al universo guaraní, que provoca un gesto de reciprocidad para el convite *jopoi* o *jopuepy*, cuya su fuerza temática, acaba convirtiéndose en la principal categoría guaraní de aproximación antropológica al fenómeno guaraní. En virtud del convite se deben repensarse todos los esfuerzos por estudiar esta tradición. Por eso, se debe evaluar los estudios guaraní considerando su intencionalidad delante de las sociedades guaraní, para identificar se esos estudios se caracterizan por, a) centralizar sus esfuerzos en catalogar una tradición y tornarla objeto de estudio a fin de poder los civilizar o si ese esfuerzo tiene como objetivo poder «preservar los» transcribiendo sus «cosmovisiones» a pedido de los guaraní; b) escribir la memoria de la historia no-indígena y no-oficial de «Latinoamérica», donde los guaraní eran un accidente histórico en los planos civilizadores o, si se trata de escribir apenas la memoria de un pueblo; c) finalmente, con una conciencia histórica mayor, de recuperar la memoria de la tradición guaraní, injustamente negada por los intereses económicos y políticos, que se apropiaron de los países latinoamericanos y destruyen los eco sistemas guaraní.

### 2.3.- Para una aproximación ontológica

Lo que inspira este estudio no llega a ser muy diferente de los anteriores. Sin embargo, lo que hace de él una perspectiva distinta es la pretensión de poner de relieve el trasfondo de los grandes temas del sentido que la tradición guaraní ofrece a través de las narrativas y textos religiosos. En este sentido – y sin el deseo de desacreditar las ciencias lingüísticas que trabajan con el lenguaje y sus significados – se busca la condición ontológica de las narrativas y textos guaraní. Si Heidegger hubiese conocido a los guaraní, sentiría que «casa del ser» está hecha con palabras cargadas de una tradición, que revelan un intento de re comunicar el sentido de la condición humana. Heidegger en su diálogo con un japonés<sup>39</sup>, ya revelaba entre líneas la importancia de la condición ontológica del lenguaje (aquí se diría de las narrativas y textos religiosos guaraní) en relación con la historia humana y, de manera excepcional, con esa historia pensada en el seno de una tradición, lo que permitiría que un evento histórico se torne experiencia significativa. Para los guaraní, el lenguaje no sólo es una materialidad

---

<sup>39</sup> Heidegger hace notar que muchas veces el diálogo exige entender sobretodo el espíritu de una lengua (Heidegger 2003: 74) y que a momentos de forma centellante presiente que las diferentes lenguas fundamentalmente tienen una misma fuente esencial (Idem p.74) cuando intentan explicar la experiencia humana.

lingüística – registros antropológicos siempre comunicaron el orgullo de los guaraní por su lengua – sino la memoria de su experiencia existencial narrada en historias. De ahí su valor semántico y ontológico. Esta consideración es puesta de manifiesto en un denso concepto que se dice en guaraní clásico *Ayvu rapyta*, y que quiere significar básicamente el lenguaje fundamental humano como la forma más plena de ser algo en este mundo. Esta expresión significa que el lenguaje es lo único que puede caracterizar un hecho histórico humano como experiencia de sentido. Entonces, podría decirse, que las narrativas y los textos guaraní comunican sobre todo una condición espiritual y ontológica del modo de ser guaraní.

Las narrativas guaraní son el foco central de este trabajo, porque ellas no sólo introducen a un universo de significados sino que comunican la experiencia histórica de un pueblo. Estas narrativas alcanzan su papel relevante en los mitos pues ellos narran los aspectos fundamentales que constituyen y construyen la identidad ontológica de los Guaraní a través de su compleja referencia al origen y destino de la condición humana, no como la primera explicación ofrecida por el hombre sino como la última y definitiva, después de haberlo pensado mucho. Se podría decir que, al igual que la tradición judaica, los mitos son heredados y retomados después de profundas experiencias. Por eso, referirse a las narrativas del mito es ya, también, un retorno a la realidad.

Mircea Eliade aludía a la dificultad de entender y definir los mitos de una forma única pues ellos expresan una realidad cultural extremadamente compleja que exige una interpretación desde perspectivas múltiples y complementarias (Eliade 1972: 11). A pesar de las dificultades, Eliade afirma que los mitos elaboran los paradigmas que orientan a una tradición a ser lo que es y no dejar de ser, a pesar de vivir en un proceso constante de reformulación, precisamente porque narra el tiempo primordial y originario que explica la experiencia humana, no sólo como un hecho del pasado sino como una experiencia relacionada con una realidad trascendente, sagrada, que ilumina el destino final del hombre. Esta tentativa de explicar los mitos, concuerda con nuestra manera de entenderlos pues se trata de comprender el proyecto ontológico de una tradición. No se trata, así, de estudiar las matrices de la tradición guaraní, ni tampoco de especular sobre el modo de pensar – la articulación de los conceptos y palabras – de un pueblo, sino sobre el modo de ser – o sea, sobre el modo de explicar y de vivir sus experiencias. Precisamente, esta forma de entender el modo de ser, que determina nuestra aproximación al aspecto fundamental de la identidad guaraní, está extraordinariamente expresada con la palabra guaraní *reko* (modo de ser), que no significa sino un modo de ser personal fruto de una experiencia intersubjetiva con una tradición, pues

sólo existe un modo de ser con los otros. Por eso los guaraní siempre añaden a esta idea la noción de pertenencia a una tradición. Dificilmente un guaraní habla de *teko* de forma aislada, es común escuchar decir *ñande reko* que quiere decir nuestro modo de ser. En este sentido, los mitos no apenas revelan ideas narradas, sino que también se concentran en narrar eventos que son explicados como fuente que iluminan para la comprensión del actual modo de ser. Mas allá de aplicaciones antropológicas que estudian a los guaraní como se fuesen un pueblo aborigen «primitivo culturalmente» que apenas tiene mitos, opuesto a occidente civilizado que tiene teorías, este trabajo no estudia la mitología guaraní como un aspecto de la antropología cultural sino como la expresión aboriginal (desde el origen) de un pueblo, es decir, fundamental para explicar y orientar el sentido auténtico y verdadero de su experiencia existencial.

Por otro lado, las narrativas guaraní no apenas son mitologías, son también textos y oraciones sagradas con profundos conceptos primordiales que narran la principal experiencia religiosa guaraní, que es el conocimiento de la palabra fundamental (*ayvu rapyta*). Estos textos y oraciones comunican palabras primordiales, tan originales que son las únicas que pueden realmente explicitar el significado de la existencia, ampliando el valor semántico de la tradición guaraní. Y el vehículo más usado para su expresión ha sido el canto y la danza. El canto guaraní manifiesta el uso más pleno de estas palabras primordiales porque además de revelar el significado de lo vivido, proyectan el sentido de las futuras experiencias humanas de forma que construyen y recrean la identidad humana. La palabra es el espíritu que comunica y hace del guaraní un ser en el mundo, o como ellos acostumbran pensar, un hombre es una palabra viva, tan real que es apenas posible imaginarlo en su propio territorio cultural y geográfico. Ahora se trata de ver como podemos entender este fenómeno manifestado en narrativas.

#### **2.4.- Para la aproximación a las narrativas guaraní**

Para aproximarse a las narrativas guaraní es preciso salir del centro epistemológico que orienta el pensamiento académico en favor de la periferia, allí donde los ámbitos epistemológicos hacen frontera con las narrativas guaraní. Es en estas regiones de frontera donde el conocimiento exige respuestas suficientes para explicar aquello nuevo que acontece independientemente de la propia voluntad. Es verdad que en estas fronteras, por su insegura situación, también se despiertan aquellas viejas pretensiones de conocer el fundamento de las

cosas en sí, como si apenas se tratasen de meros conceptos. Husserl y Heidegger, que conocen bien estos riesgos, ofrecen nuevas alternativas para una aproximación a aquello que está más allá de las fronteras del conocimiento, como es la experiencia fenomenológica que desborda los límites de la experiencia conceptual.

Con Husserl se inicia un nuevo y complejo modo de comprender a partir de la condición intersubjetiva de la persona humana que aproxima al fenómeno para hacer conciencia del mismo, en él mismo, con una actitud fundamentada en la *epoché* y el encuentro con lo diferente. Ya con Heidegger, se profundiza en la comunicación de esta conciencia como el único modo de decir el significado del ser humano en su tiempo histórico. Esta comunicación se torna conciencia con palabras, y las palabras se tornan expresión de conciencia cuando vienen contaminadas por la existencia humana. Por todo esto, parece pertinente sostener que para entender las palabras guaraní tenemos que entender las experiencias que están detrás de las palabras. Puede ser que de esta forma las narrativas no sean problemas gnoseológicos, sino un posicionamiento, más allá de la *epoché*, una comprensión ontológica que abre la posibilidad de pensar estas narrativas desde el deseo de descubrir lo que apenas son. Esto significa que es posible pensar una ontología fundamental donde la realidad humana está constituida como un estado de conciencia que está en busca del sentido que sus experiencias vividas le exigen.

Las narrativas guaraní tienen ciertamente un horizonte ontológico fundamental que será entendido en la medida que mude la actitud investigadora frente al fenómeno guaraní. Esta actitud consiste inicialmente en aprehender el fenómeno de forma que sea él mismo, en su estado más originario, considerando la multiplicidad de sentidos que suscita. Este volver a las cosas mismas que actúan básicamente en el fenómeno guaraní, no quiere decir llegar a una conciencia objetiva del fenómeno. Aprender y pensar el fenómeno, es aceptar que él es la manifestación del ser, y este pensar el fenómeno es una condición para el manifestarse del ser. Por eso, tanto las explicaciones que pueden hacerse del fenómeno guaraní como las explicaciones que el propio fenómeno explica, son parte del fenómeno que debe ser tratado.

En este sentido, en cuanto las palabras intentan conocer el fenómeno narrativo guaraní, clásicamente acuñado en un saber conceptual y dogmático que apenas se preocupaba en hacer coincidir el fenómeno en las ideas concebidas. Es el momento de dejar de «olvidarse del ser» en teorías para aproximarse a él a partir de las experiencias originarias que le dieron su determinación para ser algo.

### 2.4.1.- A favor de un posicionamiento filosófico y fenomenológico

La fenomenología como un concepto metodológico no establece matrices teóricas de análisis, ni temas de reflexión, sino apenas coloca actitudes de diálogo que abren las puertas a otros modos de hacer filosofía, como diría Heidegger en su escrito *Mi camino en la fenomenología*, «es una posibilidad de pensamiento... de corresponder al llamado de lo que debe ser pensado» (Cf. Goto 2004:43). Pero este «llamado» puede ser traducido en guaraní como *mbarea* (convite, invitación). Por tanto, no existe una actitud volitiva y posicionarse delante del objeto de reflexión guaraní, sino apenas de ser capaces de reconocer una provocación hecha por el convite para iniciar un caminar filosófico con los guaraní.

Desde la perspectiva guaraní, el convite, *mbarea*, está regulado por las relaciones de reciprocidad. El convite es una gracia o don que se recibe y que se ofrece. La riqueza semántica de convite articula toda la dimensión simbólica guaraní, desde la relación social y cultural con la tierra/territorio hasta la dimensión trascendental en busca del sentido en la preciosa tierra sin mal, horizonte ontológico de realización humana. La riqueza de esta expresión bien la coloca el pensador guaraní Elio Ortiz, con lo que sugiere varios sentidos que pueden ser trabajados desde una reflexión filosófica. Pero una figura, la del intérprete de la tradición guaraní sugiere una reflexión en relación a la autoridad para interpretar y su relación a la capacidad de ser portador de la palabra, de poder llevarla y vigilarla a:

*«MBAREA/PAREA actualmente significa "invitación": aparea ipaye vaepe invité al chamán, oparea cheve, me invitó. Los antiguos guaraníes decían mbareá, mbarehá (parehá), paresára. Los prefijos mb, mba provienen de mbae cosa, algo, objeto; se convierten en pa al momento de la conjugación, apreá tètape invité a la comunidad; aparea nde tutipe invita a tu tío, yaparea mburuvicha retape invitamos a las autoridades. Rehá, reá, rea es el que lleva ese mbae "algo", en este caso el que lleva la invitación, el invitador. Hoy se dice: rerajá, jerajá el portador; ñeë jerajá el que lleva la palabra, el mensajero; kõe jerajá el que lleva el amanecer, lucero del amanecer. En cambio mbaresára es el que observa algo y, por consiguiente, el que lleva la información de lo que ha visto, parecido al poresa, poresá vigilar una acción; aporesa jese me pongo a vigilarlo. Se puede deducir que mbarehá es una simplificación de mbaresahá el que informa sobre las cosas que ha visto, el informante; tarea bastante común entre los kereimba espías en tiempos de guerra y otros que se dedicaban al intercambio de información entre las comunidades. En el diccionario paraguayo dice: "pareha correo (antiguo entre los indios)", afirmación que nos hace pensar que mbarea/parea era una de las actividades más antiguas del guaraní.» (Ortiz, 2002:1)*

Para un posicionamiento adecuado delante del fenómeno guaraní, que se revela como una tradición que está pensándose cada vez más por sí misma, será necesario tener una actitud sensata que sea capaz de comprender una nueva forma de abordar o ser abordado por el fenómeno guaraní, en especial del aspecto estructurante manifestado en la categoría *mbarea*, convite. Tendrá que entenderse que *fenómeno* no es apenas aquello que en su sentido griego significa, como el ente que se muestra por sí y de variadas maneras, según el camino y el acceso que se use, por lo que, el *fenómeno* no será apenas la manifestación de la realidad guaraní externa al observador, sino la referencia del *logos* o sentido que carga cuando expresa su convite o llamado. Por eso que la fenomenología (*fenómeno* + *logos*) es fundamentalmente una experiencia intersubjetiva que afecta cualquier emprendimiento de entender el sentido del manifestarse de los guaraní, o el sentido que ellos se manifiestan y nos manifiestan como significativo. El carácter del *logos* está siendo comunicado en la palabra y ella deja ver y revelar en la articulación de sentido a través de su capacidad de discursar y narrar su vida. Así, la fenomenología es una forma de entender como el fenómeno está articulado y se explica por un *logos*, y como ese *logos* se manifiesta en la relación con quien quiera *dialogos*. Pero más que un modo de entender y de abordar una realidad, debe entenderse como un modo de experimentar, coparticipando de la experiencia que le dio la capacidad de mostrarse.

La posibilidad de entender *fenomenológicamente* radica en la posibilidad de un sujeto existir y comunicarse, o *dialogar*, usando el *logos*, con la realidad que se le presenta. Esta comunicación es construida más allá de las esferas conceptuales, en el lugar donde se puede estar junto o ser junto a la realidad comunicada, comprometida con su causa y solidaria con su realización. Todo esto exigirá una analítica existencial del sujeto que se debate ante el fenómeno, y tal experiencia existencial ya fue experimentada – tal como se pudo ver en la aproximación actual a la cultura guaraní – por atentos oyentes de la palabra guaraní.

El carácter ontológico de estar y ser en el mundo implica también entender el sentido del lenguaje humano y su deseo de afirmar la verdad de la existencia humana. Las palabras para comunicar la experiencia de ser y estar en el mundo dejan de tener, en el caso guaraní, un sentido *apofántico*, porque la misma experiencia es variable y el sentido que se tiene de ella no puede ser precisado de ahí que el mejor diálogo con la realidad y el sentido de la vida es el canto, y las mejores palabras guaraní son como los cantos de los pájaros, cantan porque comunican su existir y comunican porque existen.

Esto no significa que apenas una analítica existencial pueda interpretar la realidad. Los aspectos culturales, históricos de una tradición son las epistemes con las que el lenguaje humano habla de su realidad. De ahí que es importante siempre tener noticiencias de cómo una tradición apenas se comunica por la mediación cultural de su forma de decir las cosas (lenguaje) y por lo cual se hacen experimentables fenoménicamente para sí y para los otros. Por ello, y en el futuro, una adecuación filosófica y hermenéutica guaraní, sólo en guaraní, y por guaraní.

#### **2.4.2.- Para una fenomenología religiosa guaraní**

Las narrativas guaraní están llenas de señales, indicaciones, provocaciones y metáforas relativas a la experiencia religiosa de la palabra (*ñeë / ayvu rapyta*). Las narrativas guaraní son la principal manifestación de esta experiencia religiosa. Ella consiste básicamente en la auto comunicación de la palabra (aproximación al *sentido*) guaraní, de forma independiente, incontrolable, sorprendente, seductora y gratuita. Por otro lado, la humanidad se reconoce llamada para entender tal experiencia, que si al mismo tiempo es ofrecida como un don y gracia personal, especialmente el don de encontrar la palabra que oriente su vida, también es limitación, como una imposibilidad de controlar tal experiencia que fluye y modifica toda la calidad de su ser. Es una experiencia que afecta todas las dimensiones del actuar humano, provocando una visión unificada del significado humano de la vida como una realización histórica de un modo de ser, *teko*, que se descubre capaz de entender su participación en la experiencia de lo sagrado. Y esta experiencia consiste en el reconocimiento consciente de que la humanidad es una realización significativa de una palabra que fue soñada antes de la concepción humana y que fue reconocida en el momento de la recepción de su nombre <sup>40</sup>.

La comprensión de ésta condición humana en el mundo es tradicionalmente bien festejada como un tiempo especial, en el que la persona alcanza su canto, como el uso pleno de su palabra y, en el caso más inspirado, se hace capaz de usar las palabras en su condición profética de comunicar a los otros, inevitablemente, dicha experiencia significativa y personal. La Palabra penetra en el tejido histórico humano reorientando su vida para un estado donde la realidad se revela significativa, o sea, el universo, la naturaleza, la presencia de otros seres humanos se muestran como potenciales estructuras significativas provenientes de esa

---

<sup>40</sup> Cf.: Montoya 1639/ 1985: 53; Nimuendajú 1987: 29-30; Bartolomé, 1991: 86.

palabra fundamental que «se anidó» en el lenguaje humano. Finalmente, aceptar esta propuesta, es confirmar la presencia que la matriz semántica humana pertenece a lo más íntimo que el ser humano tiene, a saber, su relación fraterna, pero olvidada de *Ñande Ru Ete*, Nuestro Padre Verdadero. *Ñande Ru Ete* es la manifestación histórica más palpable de la experiencia de lo sagrado guaraní. El Padre representa el vínculo profundo que la humanidad tiene con un ser sagrado. De ahí, el ser humano es una permanente búsqueda de comunión con el proyecto del Padre y, al mismo tiempo, que es una experiencia de abandono. La proximidad o lejanía con el Padre establecen también, las relaciones de salvación o de condenación. Salvación, siempre y en la medida que las personas acepten colocarse en camino para el reencuentro con el Padre. Lo que renueva todos los sueños, realizados como la omnipresencia de lo sagrado, con innegables manifestaciones de prodigio y de poder, señales de la proximidad con la felicidad. Felicidad concebida en su concepción más profunda como una realización humana, pero que tiene estrechos vínculos con una realización histórica. La condenación es el vivir sin un sentido o no tener una orientación de vida para con el padre. Pero en profundidad significa que la palabra – aquello que otorga la capacidad de encontrar sentidos en la vida – no tiene una correlación con la propia existencia, llegando al extremo de causar situaciones peligrosas de muerte. Muerte acaba siendo todo lo contrario al horizonte de felicidad guaraní. Y muerte en su sentido más radical de la experiencia humana, se traducen en hambruna, falta de *arete*, pero principalmente es la incapacidad de poder sentirse y pensarse.

El abandono del Padre parece ser el primer estado de conciencia que provoca el deseo de recuperar su relación verdadera con su esencial origen humano. Esta vuelta al origen es como colocar la vida en una búsqueda permanente por el Padre. Se inicia así una jornada que solo acabará cuando sea posible una comunión, en un *arete* (plenitud de un tiempo privilegiado), donde se puede reconocer los dones ofrecidos por *Ñande Ru Ete*; sólo así se cumplirá la vuelta al espacio sagrado donde los guaraníes recuperan su condición de herederos de la experiencia espiritual del Padre Nuestro. Esta recuperación también significa el restablecimiento de la verdadera condición humana, la comunión con estas palabras que hacen del pasar del tiempo una historia que trasciende todos los tiempos, *arete* (plenitud de un tiempo privilegiado). El abandono del Padre y la conciencia de ello modifican la cualidad humana haciendo de ellas una permanente búsqueda del sentido. El desarrollo de la cualidad humana está acompañado y/o medido por y en la capacidad de encontrar un sentido para la existencia humana. Así, la verdadera comprensión de la vida es nada más que una visión profunda del significado de la

felicidad humana expreso en el deseo de alcanzar el *teko kavi* (modo de ser pleno/bueno), realizado en lo que varias sociedades Mbya guaraní llaman de *aguye* (perfección, plenitud). Esta compleja relación del mundo guaraní con su experiencia religiosa de la palabra abarca la totalidad de la existencia humana, de forma que una aproximación fenomenológica de esta experiencia no puede ser reducida a una única ciencia. La realidad fenomenológica de aquello que se puede denominar de religión guaraní debe ser tratada como una realidad que puede ser entendida desde un actuar multidisciplinar y, no menos, intersubjetivo.

Sin embargo es válido advertir que la relación de la tradición guaraní con una clasificación «religiosa» resulta muy pobre delante de la dimensión teológica que sustenta sus manifestaciones religiosas. Por ello será necesario abordar una teología de la experiencia religiosa guaraní – como en el siguiente apartado se pretende una teología de la Palabra guaraní – porque de esta manera varias prácticas guaraní, con toda la diversidad de manifestaciones culturales, adquieren una unidad significativa teológica. Sin embargo, no se puede prescindir de algunos estudios en el campo de las ciencias religiosas, como puede observarse a continuación.

La fenomenología religiosa propuesta por Gerardus Van der Leeuw en su clásica obra *Fenomenología de la religión* (México, 1964, [Tubinga, 1933]), afirma la posibilidad del conocimiento fenomenológico de la religión y para ello es necesaria una ciencia específica para poder entender el aspecto religioso guaraní. Sin embargo, esta nueva ciencia es tan delimitada que amenaza con segmentar la amplia realidad fenomenológica guaraní en una única ciencia, la fenomenología de la religión. Por otro lado sus instrumentos epistemológicos fueron elaborados desde una perspectiva de análisis demasiado descriptiva y con métodos fenomenológicos, prestados de otras ciencias, que favorece un estructuralismo religioso que puede afectar en la comprensión de una fenomenología guaraní desde el mismo hecho poder catalogarlo en sus tres modalidades religiosas – dinamismo, animismo y deísmo.

La preocupación de Van der Leeuw en crear una ciencia de la religión, fundamentada en la idea de que la fenomenología puede ser propuesta como una ciencia primera diferente de otras y autónoma, también coloca en riesgo una aproximación teológica del específico universo religioso guaraní. Las manifestaciones religiosas guaraní, que bien pueden ser entendidas apenas como un *teko* o modo de ser, exigen un esfuerzo multidisciplinar pues la dimensión trascendental de sus acciones, supera las fronteras y las diferencias conceptuales que colocan el fenómeno religioso como apto para ser estudiado apenas por una ciencia autónoma. La

dimensión religiosa de la persona guaraní abarca la totalidad de su vida, y ésta vida no es entendida como la unión de segmentos autónomos de realidad – como por ejemplo el segmento religioso, el segmento lúdico, el segmento social, etc – sino de unidades de sentido que se articulan en un proyecto humano. Se puede decir que el guaraní no tiene una religión, entendida por religión una serie de manifestaciones rituales, ceremonias o imágenes...etc., el guaraní tiene sobretodo una teología que no se adapta a una lectura apenas «religiosa». Para el guaraní religioso puede ser el modo de andar por el monte así como el modo de hacer agricultura, o conversar con su comunidad o realizar una fiesta. La *religión* está difundida en toda la actividad humana y es connatural a todo, por ello se puede, inclusive, identificar simplemente como *teko*, modo de ser, o, de forma más sofisticada como un *teko kavi*, estar bien, *tekove*, en el espíritu, siendo auténtico (con identidad) *teko jaete kavi*, y a toda esta expresividad algunos denominan como una doctrina o ley que llamada de *mboroguirovia*, acaba en lo que es una posible traducción de la palabra castellana «religión», pero que está mejor explicitada con la expresión guaraní mbya de *teko marangatu*, o modo de ser religioso, que lleva en cuenta aquella extensa dimensión significativa de lo que se podría llamar de teología guaraní.

Para Van der Leeuw la ciencia de la religión era «objetiva», clara e distinta de otras, de forma que no podía participar de las experiencias religiosas, apenas distinguirse como una fenomenología que no es lo mismo que poesía de la religión, no es historia de la religión, no es psicología de la religión, no es filosofía de la religión, y no es teología de la religión. Pero una religión sin la expresión poética, ni histórica, ni pensamiento filosófico e teológico ¿cómo puede ser considerada fenómeno religioso? Pero la respuesta que orienta su fenomenología considera el fenómeno como algo, que se muestra, porque se muestra, dentro de una relación objeto - sujeto donde los actos intencionales de la conciencia todavía son válidos (Cfr. Van Der Leeuw 1964: 642 -657). Y por tanto esta concepción de fenomenología nunca podría entender al modo de ser religioso de los guaraní, que trabaja sobre relaciones personales y experiencias humanas trascendentales.

A pesar de todo, Van der Leeuw recupera conceptos de la fenomenología de Husserl, como la noción de *epoché* o la *reducción eidética*, que son importantes, pero que resultan insuficientes para un actuar fenomenológico pues todavía actúa dentro del esquema objeto –sujeto y el universo guaraní no consigue ser sino una puerta abierta al uso de una palabra dialogal. Pero, gracias a la influencia de Dilthey, Van der Leeuw recupera la importancia de una participación histórica como la base para una comprensión de la religión. En este sentido, la

idea de participación en la historia va configurando la condición de acceso para la fenomenología religiosa. Para Dilthey no es posible entender algo si no se tiene una experiencia vital. Es necesario vivir para entender mejor la experiencia histórico-cultural de una religión. Así el fenómeno religioso solo se comprende si existe una experiencia religiosa, por tanto ¿Cómo entender una tradición guaraní sin una experiencia religiosa guaraní? Pero también se puede decir ¿quién puede tener una experiencia religiosa guaraní?

Schleiermacher, aborda el fenómeno religioso como una posibilidad de llegar a la esencia de las religiones. Apuesta en que la hermenéutica no es un modo científico-técnico para una aproximación, sino una forma filosófica para ser entendida como el arte de hablar (el lado externo del pensar) y pensar lo que están unidos por la filosofía, responsable de tal comprensión (Cfr. Schleiermacher 2003:15). Para este objetivo, primero se debe dejar que la religión se manifieste espontáneamente. Por eso, dejar que la religión hable por sí misma es también abrir una puerta a las experiencias subjetivas vividas; las religiones tienen que hablar por sí misma al interior de cada alma. Pero, solo se pueden tener experiencias cuando una religión es «practicada» o se tiene una apuesta en la fe de su doctrina. Por tanto una fenomenología en el caso guaraní apenas será para los guaraníes, pues ellos creen en esa esencialidad de su fe en una relación existencial con su vida. Por otro lado, lo que llega a tocar el alma humana, en el plano religioso, está vinculado a aquello en lo cual se tiene una certeza y, en este sentido, una fenomenología para entender los guaraníes no es posible desde fuera de éste universo. La fe guaraní es para los que acreditan en ella. Fuera de ella no existe interpretación. Y lo que puede decirse de la fe también puede ser aplicado a la categoría esencia, pues al final la fe concentra lo más esencial de una religión. Por tanto esta perspectiva no se puede aplicar para quienes ven «desde fuera» la experiencia religiosa de los guaraníes.

El interés de Schleiermacher por recuperar el verdadero concepto de religión, explicitado en su segundo *Discurso* sobre la esencia de la religión, devuelve la posibilidad tanto metodológica como teórica de que sí se puede entender la religión y la experiencia religiosa. Para ello emplea una metodología que claramente está en los modelos fenomenológicos ya conocidos por Husserl, como por ejemplo los tres momentos básicos: primero, «volver a las cosas como ellas son»; segundo, dedicarse a una descripción de la experiencia religiosa y; tercero, la cuestión de la reducción eidética. En relación al primer momento, puede advertirse que se propone una lectura espontánea, en el sentido de abrirse desde un horizonte existencial en el cual se relacionan las personas con los textos. Aquí, la *epoché* es una actitud importante

pero con la finalidad de descubrir el sentido de una religión, dando privilegio a la vivencia religiosa como la que ofrece una autoridad interpretativa al sentido de la religión. El tercer momento descriptivo se hace inevitable para una correcta relación a las cosas como ellas son. Esto significa también la materialidad técnica de los textos y de alguna forma, de los contextos. En relación al tercer momento, llamado de *reducción eidética*, que Schleiermacher propone colocar los aspectos esenciales e invariables de la religión, para entender el sentido original de una religión, que está, como él mismo da a entender, en un plano esencial (*eidós*). Aún así, puede todavía sentirse, en ésta concepción, una antigua familiaridad con el concepto *eidós*, de corte platónico.

Si bien aspectos metodológicos son importantes para una fenomenología religiosa de los guaraní, como puede observarse en los aportes de Schleiermacher, cuando se pretende reconocer la esencia de la religión, llegamos a descubrir el peligro de equívocos conceptuales, como la posible articulación entre el mundo de las ideas y esencias con el mundo de la experiencia religiosa apenas mediada por la conciencia intuitiva. Parece que existe una correlación entre el acto de intuir con la aprehensión del significado de la esencia. Esta actitud puede inclusive llevar a equívocos con relación a la idea de «palabra» de los guaraní, como si la «palabra» (*ñeë / ayvu rapyta*) fuese el principio ideal, y reductor eidético, para entender la realización existencial de la experiencia religiosa, cuando en realidad ambas – la experiencia religiosa y la comunicación o explicación de ella – están en permanente interacción. Melià, advierte que el etnocentrismo «occidental» puede hacernos ver en los guaraní «subrepticios orígenes platónicos» (Melià 1991:29) que pueden desviar a la hora de sistematizar todo lo que se dice de la palabra guaraní.

Por su parte, Rudolf Otto abre un nuevo camino para la Fenomenología de la Religión, estableciendo los criterios metodológicos, parecidos a otros propuestos en el campo de la filosofía, con especial énfasis en Husserl. Pero, por otro lado, su visión de la filosofía de la religión y de la teología era fuertemente influenciada por la filosofía neokantiana. Sus obras son un intento de redescubrir el significado profundo de las experiencias religiosas a partir de una descripción «fenomenológica», resaltando la relación no-racional con la descripción conceptual de la esencia de la divinidad y, también, resaltando la relación a-priori como pre-reflexiva en las vivencias religiosas. El propio Husserl considera la obra de Otto como magistral aplicación fenomenológica, a pesar que Otto nunca menciona esta fuente teórica. Otto inicia su estudio acerca de las cuestiones no racionales en la experiencia de lo sagrado porque, parte del principio que la religión fue comunicada dentro de un tipo de saber o

conocimiento de orden no -racional. La experiencia de lo Sagrado, que origina la religión, es una experiencia a-priori y pré -reflexiva en la vivencia religiosa. Lo Sagrado no se revela en categorías racionales (predicadores) sino en categorías no -racionales (numinoso), es decir, en un contexto donde lo sagrado (dios, divinidad, inspiración) se manifiesta en el sentimiento religioso. Es una experiencia tan profunda y densa que se hace indefinible, o como la tradición teológica llama, inefable. Por eso, debe privilegiarse todo intento de entender esos sentimientos que actúan en esta experiencia religiosa desde la forma más original y fundamental, antes que las razones totalizadoras, que pretenden sistematizar y argumentar, al parecer de forma poco productiva, el sentimiento numinoso (*sensus numinis*).

Con estos presupuestos, Otto abre las puertas para una fenomenología religiosa donde solamente es posible una aproximación a partir de aquellas originales y primigenias experiencias vividas de lo sagrado. Esta aproximación enfatiza la capacidad descriptiva a fin de llegar, en la medida de lo posible, a la comprensión de esa experiencia numinosa. Por tanto no se trata, inicialmente, de un ejercicio reflexivo de orden conceptual acerca del fenómeno religioso. Sobretudo, se trata de entender la experiencia numinosa como el espacio reflexivo privilegiado donde se puede reconocer cómo ocurre la manifestación divina y cómo ésta es reconocida en la práctica existencial humana, presente, *a priori*, de toda experiencia y, que al parecer, se revela como sentimiento religioso en la experiencia de lo sagrado. La experiencia religiosa no supone, en principio, una actividad reflexiva; sino una comprensión mistagógica, desde una actividad contemplativa. Esta contemplación se debe al poder de cautivar y seducir que provoca el fenómeno sagrado; pero también viene acompañado de un temor y terror delante del misterio, de lo sobrenatural y de la imposibilidad de acceder de forma racional ante tal experiencia numinosa. Este tipo de comprensión adquiere su verdadera dimensión cuando se pueda reconocerse aspectos de estas experiencias en la misma vida humana, porque son a través de las vivencias que se puede reconocer a comprensión de categorías esenciales de lo que se considera una experiencia religiosa de lo sagrado. Por tanto una aproximación a una fenomenología religiosa supone abordar dicha experiencia religiosa, en su condición más original, más allá de su relación reflexiva y su elaboración conceptual. En este sentido, no se puede hacer una fenomenología propiamente dicha desde la relación conceptual que origina el surgimiento de un dogma, ni desde la relación de la elaboración conceptual hecha al interior de las teologías de las religiones, sino, desde el acceso a las experiencias originales que dieron origen a este tipo de manifestaciones religiosas. Ciertamente este punto puede entrar en conflicto cuando se trata de los guaraníes, pues de ellos, al menos en la relación narrativa

registrada en este trabajo, muestran elementos de una teología narrativa que suponen un alto grado de abstracción y reflexión de una experiencia religiosa. Sin embargo, vale resaltar, sus narrativas todavía son motivo suficiente para suscitar grandes vivencias religiosas, o motivo suficiente para volver a pensar el sentido de lo sagrado para cada momento de la historia vivida de los guaraní.

Por otro lado, Otto se atreve a describir esta experiencia de lo numinoso como una manifestación del *mysterium tremendum* y de *mysterium fascinans*. Tal experiencia sobresalta los sentimientos y levanta, todavía en el orden no -racional, la más original vivencia religiosa, sin que haya existido una reflexión elaborada con deducciones o inducciones racionales. De este modo, sería posible entender un fenómeno religioso en sus más elementales aspectos. Y para ello la descripción fenomenológica – magníficamente cultivada en la etnografía practicada por Cadogan y Nimuendajú – es el mejor método no conceptual de entender el fenómeno religioso. Ciertamente, Otto, de alguna forma permite entender la importancia del acceso pre-reflexivo en la experiencia de lo sagrado. Pero el cómo se llega a este acceso, supone otras perspectivas que requieren actitudes que intenten penetrar en el sentimiento numinoso, que no debe entenderse como una simple emoción, sino, como un estado de madurez donde la persona se reconoce como una criatura delante de la iniciativa de auto-revelación de lo Sagrado.

En realidad, Otto parece estar describiendo la experiencia de la Palabra (Ñeë / Ayvũ Rapyta) y el Padre (Ñande Ru Tüpa) como una experiencia dada en la historia personal y en la tradición histórica de los Guaraní. Pero, los Guaraní consiguen colocar dicha experiencia dentro de un marco donde se vive radicalmente la tensión entre los aspectos no -racionales y racionales de la experiencia numinosa, porque en varias sociedades de tradición guaraní, la experiencia numinosa es radicalmente una experiencia, que desde una perspectiva no -guaraní, puede parecer totalmente conceptual, totalmente abstracta, como por ejemplo entender la radical experiencia religiosa de la Palabra que es anunciada al interior de la persona guaraní, que algunas veces es comunicada en forma de canto y otras en forma de oraciones, pero son experiencias que brotan simultáneamente de una relación emotiva y reflexiva. Es una experiencia donde las palabras – causadoras de significado y fuente de reflexión para un guaraní – son la misma revelación numinosa del Padre – que emociona por el sentido y la

dimensión que adquiere el poder saber de la filiación sagrada que tiene la humanidad<sup>41</sup>. Otto, al parecer, coloca las ciencias fenomenológicas en un punto de reflexión muy próximo a la experiencia fenomenológica y religiosa guaraní.

El universo religioso de los Guaraní -Chiriguano, tanto aquel levantado de forma hipotética por estudios antropológicos, etnográficos e históricos, cuanto aquel que puede llegarse a comprender en un diálogo con los mismos guaraní, confirma un hecho radical, la importancia dada al aspecto religioso. El guaraní es muy religioso, pero esta afirmación merece ser especificada. ¿Religioso, en qué sentido? ¿En sentido histórico, teológico, filosófico, psicológico, sociológico o fenomenológico? (Crawford 2005: 13-34; 210-220)<sup>42</sup>

La aproximación histórica revela dos realidades: una relativa a la autoridad de sus fuentes documentales, que, como fue indicado anteriormente, levanta la sospecha de no ser fuentes primarias que respalden tales registros, pero, aunque de forma negativa, afirman esa importancia religiosa; y una segunda aproximación relativa a los mismos guaraní, que enfatizan en un modo de vida, pero que infelizmente es traducido para otras ciencias como parte de un modo de ser captado por la antropología cultural, por la etnología, por la sociología y otras ciencias humanas. Por otro lado la aproximación histórica de las religiones llevó a equívocos, principalmente en el estudio de las religiones para encontrar una evolución de lo falso para lo verdadero, o para comparar las limitaciones de otras religiones respecto al horizonte de comprensión del cristianismo pensado en occidente. Por ello este tipo de aproximación al universo religioso es algo «funcional» o descriptivo, pero que no puede ofrecerse como el único punto de partida para la comprensión fenomenológica religiosa guaraní.

---

<sup>41</sup> Nótese, que en este ejemplo se están cruzando dos tipos de narrativas: a) que se refiere a los himnos sagrados registrados por Cadogan, entre los Mbya -guaraní del Paraguay, y a las oraciones y plegarias recogidas por Jürgen Riester, entre los Guaraní -Chiriguano del Itapúa, que también son fácticamente escuchadas en las comunidades Ava y Mbya de Bolivia. Este tipo de narrativa supone un grado reflexivo suficientemente elaborado o pré-pensado; b) que se refiere a los denominados mitos fundacionales guaraní, donde la búsqueda del Padre se destaca como un peregrinar espiritual guaraní. Este tipo de narrativa parece reconstituir el significado de la historia donde ocurre la experiencia numinosa guaraní.

<sup>42</sup> Robert Crawford insiste en el problema de la definición de una religión como uno de los problemas que pueden causar incompreensión debido a la perspectiva a ser usada (filosófica, histórica, teológica...etc) sin embargo que es necesario conocer estos límites y los aspectos positivos de los mismos, porque una religión, sea de cualquier "naturalidad" implica en una comprensión trascendental de un fenómeno que implica una adhesión de fe.

La aproximación teológica al fenómeno religioso guaraní, lleva a un proceso reflexivo bien avanzado, pero que, en este caso, no está mediado por una doctrina o por la elaboración de dogmas, precisamente porque es una tradición que parte de un proceso de transmisión oral, con una fuerte tradición narrativa de su experiencia religiosa. En este sentido la teología que puede abrir las puertas a la comprensión religiosa guaraní no puede ser la clásica teología sistemática que parte de una confesión, o la teología dogmática, como una síntesis de una elaboración conceptual, sino, una teología que puede ser definida como teología narrativa<sup>43</sup>, pues ésta, parte de la experiencia de lo sagrado que lleva a la narración y comunicación de una vivencia religiosa. Esta perspectiva narrativa es la que interesa en el caso guaraní. Por tanto, la aproximación fenomenológica al universo religioso guaraní, es fundamentalmente una aproximación al contexto donde la narrativa se configura como fuente de significados que modifica todo el universo comprensivo guaraní. Entendida la teología como una reflexión expresada a partir de registros narrativos de testigos, se puede entender que ella puede ofrecer un cuerpo teológico reflexivo más adecuado a la comprensión del universo religioso guaraní. Pero también sería una forma más fenoménica de entender la religión, pues parte de una descripción, en este caso relativa al modo como llegaron a constituirse las narrativas y poder entender, entiéndase «entender» con todas las limitaciones epistemológicas y contextuales de la experiencia hermenéutica, desde la actitud de fe de los que narran esta historia.

Entre los Guaraní -Chiriguano la aproximación al universo religioso guaraní puede resultar algo extraña porque no son evidentes algunos elementos que clásicamente caracterizaron una religión, como por ejemplo, los ritos, la referencia a escrituras, la relación con monumentos religiosos. Los Guaraní demostraron que el tipo de religiosidad está impreso en todas las dimensiones de la vida. Por ello, su definición religiosa no es una afirmación dogmática ni doctrinal, es, sobretodo, una afirmación existencial de vida, que está manifiesta en la raíz de la palabra *teko*, o modo de ser.

La palabra *teko* tiene una riqueza semántica capaz de expresar los diversos modos de ser que realizan la vida de un guaraní. Sin embargo, la palabra *teko*, como raíz de una serie amplia de

---

<sup>43</sup> Johann Baptist Metz – entre otros se destacan L. Boff y E. Schillebeeckx – introduce la teología narrativa como un campo de reflexión donde las narrativas son la expresión fundamental hecha por los testimonios que tuvieron una experiencia religiosa importante, y que la comunican dentro de los límites y posibilidades de sus tradiciones narrativas, sin que ellos pierdan el valor semántico provocado por esas experiencias vivenciadas por los testigos. La narrativa no es una exposición conceptual, sino existencial. Por eso es una recuperación del valor semántico del texto como resultado de tal experiencia (Metz 1973; Lohfink 1975).

expresiones – por ejemplo, *teko kavi* = ser bueno, *tekoha* = ser en relación con la tierra/territorio/, cui dado y equilibrio en su relación con el medio ambiente, *teko piau* = costumbre nueva, *teko roĩa* = modo saludable, *teko avai / tekoai* = problema – también es la matriz para expresar el comportamiento ideal que todo guaraní alguna vez soñó como un proyecto en construcción. Expresa el modo de ser que se realiza no como una meta a conseguir sino como un modo de ser en la historia. El *teko* no se alcanza, el *teko* se vive.

En este sentido, el *teko* como realización religiosa encara la idea de *teko marangatu*, en la versión de los Guaraní -Pai-Tavyterã, también conocidos como Kaiowá en el Brasil, que es traducida por un modo de ser religioso <sup>44</sup>. Pero, en el caso de los guaraní occidentales o Guaraní-Chiriguano, no existe propiamente una palabra que defina religión pero sí una expresión que intenta redefinir lo que está en la pauta de la religión, la fe o *mboroguyrovia* – a pesar de ello, en algunos trabajos es traducido como religión (ONU/FAO, Teko Guaraní, Cooperazione Italiana 2004:57).

Sin embargo esta idea de «religión» entre los Guaraní -Chiriguano se entiende como un desenvolvimiento histórico del modo de ser (*teko*) en el sentido de *mboroguyrovia* (fe). Fe es una conciencia que se realiza en todos los aspectos fundamentales de la vida del guaraní. Por eso no simplemente significa, como en occidente puede pensarse, acerca de una dimensión espiritual sino que contiene un profundo sentido de realidad. La fe se manifiesta en la realización humana. Los hechos cotidianos son manifestación de fe. La fe es una manifestación de una visión integral de la vida, donde el *teko* (modo de ser) está en todo.

Melià parece intrigado respecto al tipo de relación religiosa que los guaraní occidentales representa. Probablemente, su opinión más próxima a ésta realidad guaraní, está expresada en una entrevista ofrecida en Camiri en 1999, que puede considerarse uno de los comentarios más preciosos hechos respecto al modo de ser guaraní desde la perspectiva de la fe. Pero que también da a entender que la perspectiva religiosa tiene mucho más que ver con una experiencia de fe, que se traduce en una relación espiritual e histórica con su modo de ser «religioso»:

---

<sup>44</sup> De hecho, la traducción de *marangatu* como religión dice todo respecto a los aspectos que comúnmente fueron aplicados a la realidad religiosa, a saber, la relación de ritos, técnicas religiosas, de la identificación de personas que manifiestan un estado de proximidad e intimidad con la tradición del *teko*, especialmente cuando se trata de la aplicación de las normas religiosas, de la orientación ética y de las técnicas religiosas en la vida cotidiana, social y política.

*«Curiosamente, es un pueblo del cual se puede decir dos cosas que parecen enteramente contradictorias. Yo diría que es un pueblo muy espiritual pero también es un pueblo muy materialista, por ejemplo en el tema de la tierra, no es la búsqueda de la tierra en el cielo, es la búsqueda de la tierra en la tierra. Es una religión que incluso se manifiesta cuando se puede hacer una fiesta, y la fiesta no es solamente decir alehuya, sino que es comer, beber, reunirse; y sabemos que antiguamente, estas fiestas duraban días y días. Entonces, hay antropólogos que han visto que el guaraní es un pueblo como que materialista, pero no es que sea materialista, es que su espiritualidad no está separada de las cosas terrenas, de las soluciones prácticas, de la salud. Por ejemplo, en el fenómeno de los **payé**..., ahí tenemos una dimensión espiritual muy corpórea, muy corporalizada, y que usa también naturalmente de un gran conocimiento de plantas medicinales, etc., o sea, tampoco es sólo palabra, sino remedios terapéutico físico y materiales» (Ortiz 2004:124)*

Esta visión integral de la experiencia humana guaraní también está presente en todas las dimensiones que pueden parecer, a momentos, apenas de razón no -religiosa, pero en el caso guaraní todo está integrado. Por ello se puede entender que la experiencia de la Palabra guaraní, es una experiencia integral que no se refiere a una dimensión eidética o apenas reflexiva de la vida sino como un modo de ser que se realiza en todas estas dimensiones de forma que no existe una separación entre la reflexión y la acción, la conciencia de su relación con la realidad. En realidad la relación con la Palabra guaraní es la misma relación que se tiene con la vida. La vida es palabra y la palabra es vida. Si consideramos esta actitud aplicada a una fenomenología, se entenderá que la experiencia guaraní es una articulación que ocurre entre la misma vida y la forma de encontrar sentido en ella. La vida se torna vida cuando es pensada como espacio de comunicación de un sentido y el sentido se entiende en su referencia a la misma vida. En el caso de una fenomenología religiosa, para ella ser auténtica, debe explicitar el sentido religioso con su relación vital. No pueden existir un modo de ser religioso que no tenga una relación con un modo de ser histórico; tampoco puede haber yuxtaposición de una teoría / doctrina religiosa con el contexto vital e histórico, pues existe, como fue indicado arriba, una relación entre la vida religiosa de fe con la vida histórica. Para el guaraní, la experiencia humana de la palabra es la experiencia dinámica e integradora de la misma vida: se vive aquello en lo que se encuentra sentido y se encuentra sentido en la vida.

La estructura integral de la religiosidad guaraní se debe, en grande parte, al modo como se entiende la fe. La fe tiene una relación más profunda con el sentido dado a la vida y está más allá de la proclamación de una creencia o de una práctica religiosa. La fe es el principio y fundamento que orienta toda la vida de guaraní. Por ello, la fe es, en todo caso, algo que puede ser mostrado y demostrado a través de un estilo de vida o *teko*. Los signos de una

práctica de fe deben ser, al menos así se pretende afirmarlo en algunas narrativas, evidentes y claros al parecer de la comunidad guaraní. Por ejemplo quien cree, lo demuestra con resultados, que a principio no pueden ser tan evidentes, pero que a largo plazo son mucho más que eficientes, es el caso de Tatú Tüpa cuya paciencia y sabiduría parece que revela una fe evidente y quien cree en sus palabras también se beneficia de sus dones como el desenvolvimiento agrícola, la estructuración de una verdadera familia, la transformación para una buena apariencia o belleza, el reconocimiento, aunque tardío de esas manifestaciones de fe. En este mismo horizonte de sentido, todo *tuvicha*, jefe o líder, sea éste un respetado *mburuvicha* (representante/líder de la comunidad) sea éste un *ipaje/payé* (líder espiritual de la comunidad), para realmente serlo no se puede identificarlo únicamente con sus declaraciones de intenciones o por sus discursos políticos – mismo que este uso expresivo de la palabra sea cuidadosamente vigilado por los miembros de la sociedad guaraní, al final, los guaraní tienen como matriz cultural el uso cuidadoso de la palabra – sino también, por la capacidad que demostró al ofrecer mayor grado de felicidad a sus semejantes, es decir, ofreciendo mayores condiciones de vida y vida entendida en su sentido integral.

Por eso es normal que un buen *mburuvicha* o *ipaje/payé* demuestre su poder como reflejo de una orientación fundamental de vida. No son sus palabras o discursos aislados de una experiencia social que definen su poder, sino cuentan sus actos del pasado y del presente, que lo capacitan para que el *teko* se realice en sus más diversas facetas, por ejemplo, de ofrecer abundancia a través de sus proyectos agrícolas que recuerda los relatos de la tierra sin mal; la recuperación de los territorios a través de sus planes geopolíticos, como una forma moderna de traducir la recreación universal después de la grande destrucción que parece explicar la antítesis de la tierra sin mal y constituirse en un lugar donde el tiempo se torna significativo *aretea*, lugar de fiesta; el *arete* como uno de los principales momentos de la celebración y del reencuentro con los antepasados – léase la importancia de la idea de *kandire* – y con el mismo Padre, Ñande Ru Tüpa, pero esto exige una vasta actividad económica en las comunidades – nada cae del cielo todo es producido por la actividad humana y el misterio de la vida inherente en ella; la recuperación de la vida como un proyecto que supera las barreras impuestas por el proceso natural de desgaste con el envejecimiento, pues la vida supera la muerte por el amor (*aiú / iasu*) que lo constituye. Se pueden colocar otros ejemplos pero que no hacen más que reforzar la idea integradora de la fe con la vida y de la vida con una fuente de significados fundamentales.

Así, hablar de religión entre los Guaraní, es principalmente hablar de fe. Y la fe es entendida desde la dinámica ontológica y que sólo se revela a lo largo de la realización humana. Tal realización está inspirada en los grandes proyectos de humanidad en los que un guaraní se define como tal. Ciertamente, significa que la vida llevada a serio, es un proyecto que exige un cuidado *aguñye*, y una confianza (*jerovia/yerovia*) en que es posible llegar a la fuente de la felicidad (*jerovia/yerovia*)<sup>45</sup>.

Por tanto, fe es el modo de realización humana que encuentra su valor semántico en la descubierta del misterio de la existencia humana como el único punto de partida para el retorno al origen de su condición humana. Se puede afirmar que fe es la realización en torno a un proyecto de vida que trasciende su misma historia. Y las palabras constituyen el fundamento que orienta y construye esa realización humana, siendo ellas las que le ayudan a fundamentar su sentido. Una fe que no se explica, o no sabe decir la fuente donde se fundamenta, es falsa, es como desconocer el significado de estar vivos. Una fe que no se explica, en su caso más grave, es vivir en el mundo del miedo donde las supersticiones e ilusiones, falsa creencia en el poder sobrenatural que actúa castigando o agraciando a la humanidad, toman cuenta del destino humano en una suerte de avatares. Para el guaraní, la fe es la búsqueda de un sentido, pero también es una permanente lucha contra el *superstitio*, en dos sentidos: contra el *superstitio* entendido como la introducción de otros dioses y de prácticas religiosas extranjeros, lejos de la experiencia histórica guaraní y; el *superstitio* entendido como el compromiso religioso excesivo que se entiende motivado por un deseo inapropiado de conocimiento.

Las palabras son la base fundamental de la estructura humana con la cual se puede reconocer un *teko* guaraní como realización histórica de la experiencia de lo Sagrado. Ellas explican el significado de la vida al mismo tiempo que son transformadas por el curso que la vida otorga. De esta manera, ellas garantizan la autenticidad de una experiencia de fe guaraní.

En cualquier oportunidad que el *teko* adquiere una expresividad en la vida del guaraní, ella manifiesta su relación con lo sagrado como una forma de volver al sentido que origina tal expresividad, a saber, su relación con el lenguaje como el fundamento de la condición humana como aquello primigenio que estaba en el origen de todo. Por eso el *teko* como

---

<sup>45</sup> Nótese que la palabra confianza y felicidad usan prácticamente la misma palabra guaraní pero se mantiene desde una lógica integradora de la vida. Lo que desintegra es infelicidad.

---

expresividad religiosa acaba siendo un *teko marangatu*, es decir, como una realización de lo Sagrado, en un vínculo con la perfecta vida de cuidados (*aguyje*) o, para algunos, una realización de un *teko kavi*, realización plena.

Siempre que éste *teko* es vivido, es también una experiencia de sentido. El *teko* ya supone que la revelación hecha en la palabra siempre estuvo relacionada con un sentido en la historia. La experiencia existencial muestra que no se vive y luego se reflexiona, sino que se reflexiona para vivir y se vive para reflexionar. El *teko* comunica esta unidad donde no existe dicotomía entre experiencia y sentido revelado. Las verdades de la experiencia de fe guaraní son las mismas verdades que se constituyen en el modo de vivir la historia guaraní. La relación de *teko* hecho historia es el resultado de su relación trascendental con lo sagrado, que le revela su verdadero modo de ser (*teko*) como una relación íntima con su real naturaleza reconocida en el lenguaje como el fundamento de su condición humana.

Es difícil hablar de religión entre los Guaraní-Chiriguano a partir de la fenomenología de la Palabra porque la idea de religión implica hablar de ritos relacionados a este fenómeno. Sin embargo, la experiencia cultural registró cómo es vital la relación con la Palabra en la formación de la estructura personal, especialmente cuando las reflexiones y oraciones son una práctica constante entre los guaraníes. En este mismo sentido, llama la atención cómo se alcanza un canto o oración, cómo se constituye la formación del poder político de un *mburuvicha* (líder o representante de la comunidad) y su modo de ser que convoca a asambleas, que en muchos casos más parecen largas celebraciones consultivas, y en algunas ocasiones acompañadas por el rito del gran fumar, donde los ministros de dicho ejercicio son los consejeros, *arakuaa ija*, o ancianos que comulgan con el saber, *arakuaa*. Sin embargo, los guaraníes parecen relacionar la experiencia numinosa no apenas con una vivencia sino que es también una experiencia que recupera esa vivencia porque la misma experiencia numinosa es una experiencia reflexionada que se revela de repente y causa miedo cuanto causa seducción lo que ocurre en una relación reflexiva con la palabra, y tal relación no significa un desarrollo de *estructuras* racionales o conceptuales, sino, sobretodo, de *estructuras* de sentido. Por ello, para los guaraníes la experiencia religiosa no parece ocurrir apenas en el plano del sentimiento, sino en un plano donde la vida parece haber encontrado su sentido o una orientación de vida. Y esta experiencia no parece entrar en una descripción fenomenológica clásica, donde se

---

pueda describir dicha experiencia de lo sagrado como si fuese apenas algo percibido en una perspectiva hermenéutica simbólica, significativa pero como un reflejo de un contexto cultural. La experiencia de lo sagrado parece como un misterio, fascinante y tremendo como diría Otto, pero que ocurre en el plano semántico del tiempo (*ara+ete*) donde se anuncian novedades y saber (*ara+erekuä / arakua?*). Así, la mayor experiencia religiosa guaraní parece que consiste en poder experimentar la sutileza del saber acerca de sí en su vida e historia.

### 2.4.3.- Una fenomenología de la *Palabra* guaraní

La mejor forma de aproximación al fenómeno guaraní siempre es y será la misma tradición guaraní. Y no existe mejor tradición que aquella que nace de las entrañas. Lo más entrañable en la experiencia de vida de un guaraní es reconocerse como una palabra puesta en pie que es capaz de comunicar (su decir) la experiencia histórica humana como un retorno a la verdadera condición de la existencia humana. La Palabra guaraní condensa el misterio de la capacidad de reconocerse, sea inspirado en sueños sea inspirado en cantos, como una palabra humana que recrea la vida, mientras reflexiona.

La Palabra guaraní es aquel ruido original, *ayvu*, la divinidad revelada como un trueno que irrumpe en el silencio del origen de los tiempos presente en la memoria de algunas sociedades guaraní, pero que se hace sentido, comprensión, significado, todo lo que fue desde un principio, *tenonde*. Por el evento comunicativo de las palabras, la humanidad se reconoce heredera de una comunicación que estaba desde el principio, *ypy* (extremo inicio y fin) y le fundamentaba, *yta*, (lo que sostiene), por la cual se reconoce, en su misma tradición como ser humano en el universo. *Ayvu rapyta*, fundamento del lenguaje humano, es la principal tradición guaraní que solamente puede pronunciarse con la voz que brota desde la vida humana que es la más radical identidad donde se construye la conciencia humanidad. La vida, *tekove*, y que también significa alma, es el lugar privilegiado donde la palabra se manifiesta significativa y se muestra como lo único que la fundamenta delante de una realidad donde parece que el sentido se perdió en el olvido de las palabras que, a pesar de todo, actúan copiosa y desapercibidamente en el mismo ser humano y en la realidad que le rodea.

El lenguaje humano, desde la perspectiva guaraní, no es únicamente un instrumento de comunicación o expresión, en realidad, el lenguaje humano está en la naturaleza misma del ser humano, pues lo define en su plena condición humana. Por tanto, la condición humana es indisociable del lenguaje humano. En este sentido las palabras guaraní no apenas son

cargadoras de sentidos e símbolos, como si se trata se de una función del lenguaje, pues las palabras son la misma expresión existencial revelada en los actos humanos. Por tanto lenguaje no es exclusivamente lo que fundamenta las experiencias humanas, sino que es también parte de la experiencia humana; las palabras son manifestaciones de la vida y la vida es una comunicación de las palabras <sup>46</sup>. Y estas palabras tomaron la forma de mitos, textos sagrados, oraciones, de ahí que estas manifestaciones sean la mejor forma de aproximación a la fenomenología de la Palabra guaraní (*ayvu rapyta*) y consecuentemente, al modo de ser guaraní (*teko guaraní*).

Pero la palabra como lenguaje humano, se traduce como *Ñëe* entre los Guaraní -Chiriguano, y en muchas ocasiones resalta el sentido dado por lo Guaraní -Mbya en la expresión *Ayvu Rapyta* – expresión, valga resaltar, actualmente bastante difundida entre los guaraní del occidente. *Ñëe* representa esencialmente la parte más íntima del ser humano, que no puede ser transferida a otro sino apenas comunicada y dialogada. Cada ser humano alcanza un modo de ser en la palabra que le es esencial a su modo de vida, así que no se puede usar la palabra de los otros para vivir su vida, apenas puede dialogar con las palabras de los otros. En este sentido, los Ava guaraní de la Cordillera suelen autodefinirse como *mbya ñëe / mbya iñëe*, es decir como humanidad delante de otras naciones, con lo cual destacan la importancia del lenguaje como lo que define su identidad como humanidad.

No obstante, *Ñëe* expresa básicamente tres ideas similares al *Ayvu Rapyta*. La primera, que se refiere al uso de un idioma, el guaraní, lo que supone asumir todas las formas lingüísticas y reglas gramaticales de uso. La segunda, que se refiere a la parte más básica que otorga la posibilidad de la especie humana de tomar posesión de su verdadera condición, a saber, de ser humano. Esta segunda idea relata la experiencia del poder significativo que tiene el ser humano cuando se refiere a su fundamento – algo parecido al *Logos*, principio y fundamento, traducido al griego bíblico desde el horizonte simbólico semita – que estructura el sentido de ser humano. La tercera idea, se refiere a la estructura narrativa que ella configura. Es la capacidad de narrar, es decir, de confeccionar sentidos a partir de relatos acerca de la realidad vivida. Lo que permite que la historia humana – percibida a momentos como simple vivencia

---

<sup>46</sup> E. Benveniste, en su obra *Problemas de lingüística general* (1971:80) ya reconoce el estatuto del lenguaje humano más allá de su función instrumental, lo que hace pensar mucho en la semejanza de la percepción guaraní de la palabra *ayvu rapyta*, donde no se trata de apenas una dimensión instrumental gramatical, antes bien de una dimensión que hace parte inseparable del horizonte ontológico.

– pueda revelar su valor ontológico. Por estos tres motivos, que el empleo de la Palabra, *ñëe*, significa también el acceso apropiado al sentido de la vida que hace una persona humana, exclusivamente a partir de la misma vida. Comúnmente, cuando una persona adquiere una familiaridad con la reflexión, oración, o sea, con el uso apropiado de la palabra para su vida, se dice que ésta persona es realmente auténtica pues usa sus palabra y ellas reflejan su modo de ser. Las personas que se destacan en este arte del uso de la palabra, se suele reconocerlas como dueñas de la palabra, *ñëe ija*, y son requeridas por su capacidad ofrecer consejo, *mboarakua*. La apropiación de la Palabra guaraní significa la apropiación de su misma vida. Lo que significa que *Ñëe* es una posibilidad de estructuración de la narrativa de la vida. Su complejidad semántica se refiere al poder de encontrar significados en la vida, para ello *ñëe* se transforma *ñëemongeta / ñëemongeta*, conversar con otros y se hace *ñëemboe / ñëemboe*, aprender pero que también significa contemplar o rezar. Esta riqueza de la palabra guaraní, en estos tres sentidos, fue lo que provocó, entre los misioneros cristianos de todos los tiempos, una necesidad de entender el universo hablado de los Guaraní.

Los trabajos realizados por los franciscanos entre los Chiriguano -guaraní revelan la importancia de la lengua en todos los aspectos. Comajuncosa, en sus encíclicas o cartas circulares, ya citaba la importancia de este emprendimiento para los mismos misioneros. Se insiste pues en la elaboración de un catecismo en lengua chiriguana (Comajuncosa 2007:62ss encíclica sexta, que hace referencia a los concilios limenses) sin descuidar el español. Fray Pedro León de Santiago (1747 -1800), es otro franciscano que elaboró el primer diccionario español – chiriguano y español chiriguano que llega hasta nuestros días en su integridad, y que revela ese espíritu de cuidado con el modo de pensar de los Chiriguano -Guaraní. Le sucederán otros emprendimientos como los del R. P. Doroteo Gianecchini, Santiago Romano y Herman Cattunar que confeccionan otro diccionario chiriguano español (1916). Se suceden a este intento de comprensión del lenguaje chiriguano -guaraní los esfuerzos de Bernardino Nino (1905/1912/1913) y otras publicaciones para aprender guaraní elaborados por Gabriel Siquier y Luis Farré (Charagua, 1979/1991). Todos estos esfuerzos aproximan a la fenomenología de la Palabra guaraní. Pero en todos estos esfuerzos no debe descuidarse los producidos por los mismos guaraní, que son muy densos y que sugieren muchísimos cuestionamientos. Ente los trabajos que se pueden resaltar están las obras de Elio Ortiz García (Nasini & Ortiz: 2004), que son interesantes formas de acceder al modo como la lengua es comprendida por los mismos guaraní de occidente.

Por otro lado, la profundidad de la Palabra guaraní ( *Ñe / Ayvu Rapyta* ) no viene por la cantidad de palabras o de expresiones guaraní, sino por la capacidad de articular las palabras y expresiones en torno de un sentido. El guaraní como lengua adquiere su relevancia no apenas por su poder gramatical de estructuración de las palabras, sino, y sobretodo, adquiere relevancia por su poder semántico de articular sentidos y significados. Y esta capacidad semántica surge a partir del modo como la tradición oral, pasada en forma de narrativas de generación en generación, acaba constituyendo un cuerpo textual, con el surgimiento de generaciones acostumbradas al uso de nuevas técnicas de transmisión y comunicación que no se limitan a una tradición oral, pues hacen uso de recursos de multimedia, lo que también exige un grado superior de elaboración textual.

En este sentido, la Palabra guaraní es sobretodo una «Palabra Narrada». *Ñe* es la comprensión de una serie semántica que se expresa como *ñemboe / Ñemboe*, enseñar, lo que, en la tradición pedagógica guaraní significa el poder de comunicar esa palabra con cualidad, lo que solo puede ser posible cuando la palabra narrada genera sabiduría, *arakuaa*. Actualmente esta relación entre palabra *ñe* y sabiduría *arakuaa* son establecidas en los centros educativos o escuelas, *ñemboerenda / ñemboerenda*. Pero para llegar a una estructuración plena de estos elementos reflexivos, los Guaraní-chiriguano, procuran establecer sistemas educacionales que sean actualizados, inclusive sirviéndose de los métodos pedagógicos que tengan en pauta una educación bilingüe, dando entrenamiento a sus profesores y capacitando a los agentes educacionales guaraní. Por ello no es extraño que todo el cuidado de la palabra guaraní, resulte en la institución de lo que actualmente es conocido como Consejo Educativo Guaraní o *Mboarakua Guasu*, que representa la institución guaraní preocupada por el cuidado en enseñar, *mboarakua*, ese saber a partir de la participación en los procesos educacionales modernos de las sociedades sudamericanas<sup>47</sup>.

Las pequeñas sociedades guaraní, *tētami / tentamí* / pequeña comunidad, aun representan la mayor parte de las comunidades que forman la nación Guaraní-chiriguana *tētaguasú /*

---

<sup>47</sup> La tesis de maestría de Marcia Mandepora (2001), intelectual guaraní, trata con detalles respecto a la participación guaraní en los programas educacionales de Bolivia y de las propuestas guaraní de formación humana, dentro de un proyecto muy complejo pero bien organizado donde existe la participación política de instituciones guaraní como es la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní), participación de instituciones educativas (Teko Guaraní), participación de las comunidades y capitánías guaraní y el Consejo Educativo Guaraní, con lo que queda demostrado el dinamismo educacional que se vive entre los Guaraní de Bolivia y cómo sus conceptos son totalmente diferentes de aquellos propuestos por intelectuales no-guaraní que pretenden “conocerlos”. (Cfr Mandepora 2001: 42, 45, 46).

*tentaguasu* / gran comunidad <sup>48</sup>. Son sociedades que todavía mantienen una intensa actividad rural, por eso se manifiestan muy sensibles con los aspectos relacionados a la agropecuaria y los ecosistemas y, por las mismas circunstancias, también se manifiestan muy favorables a intensas relaciones interpersonales. Por ello estas pequeñas sociedades revelan una fuerte relación telúrica y una vida social organizada en torno a los ciclos de los ecosistemas agropecuarios implementados en la comunidad. Pero esta misma condición rural ofrece las condiciones sociales donde las relaciones interpersonales entre las distintas generaciones se hacen más estrechas y favorables al cultivo de la tradición guaraní de la Palabra. Así, la comunidad cría el espacio social donde la Palabra guaraní es reconocida como significativa, pues en ella una persona guaraní adquiere su identidad y se reconoce como tal en el mundo con los otros. En estas pequeñas sociedades que se observa, todavía con mayor incidencia, cómo el papel de la comunidad actúa permanentemente en el reconocimiento y el respeto a la cualidad de la palabra particular que cada miembro lleva. En este sentido, la comunidad manda descubrir el nombre de sus miembros para identificarlos y reconoce en ellos la profundidad de su identidad cuyo misterio es reconocido como mayor que la simple nominación, y por ello la comunidad reconoce un segundo nombre, guardado en secreto, por cada miembro de la comunidad. La comunidad tiene la función de acoger la palabra de cada persona en particular y hacerla que ésta palabra hecha persona siga su proyecto, ser fiel a su misma palabra. Por ello la comunidad no es un lugar donde se procura un proyecto común para sus miembros, sino apenas el lugar donde se indica un sentido, sin la intención de estandarizar proyectos personales. La comunidad apenas acoge a los proyectos personales y los coloca en el horizonte de sentido que ella considera razonable aceptarlo, pero jamás dirá cómo una persona debe orientar su vida. Esta orientación depende de la Palabra que cada persona tiene. La comunidad tiene la función de reconocer la palabra presente en todos sus miembros y crear espacios, asambleas, reuniones etc, donde esa palabra sea manifestada en toda su grandeza, pues de ella depende de la recepción hecha de las palabras de sus miembros. Muchas veces se pensó que el guaraní era individualista, cuando en realidad no se había comprendido que el guaraní desgataba la categoría persona humana encima de todo totalitarismo grupal. La libertad humana es lo que prevalece para la realización de la Palabra

---

<sup>48</sup> Ortiz (2004:240) reconoce que el origen de palabra *têta* es *tenda*, que se origina de la expresión *te-ë nda* (te= persona; ë= hueco o lugar pequeño; ya = dueño, que nasalizado se dice *nda*), o sea, “lugar que me pertenece” y que se le aplica a la partícula *ta*, mucho numeroso, *te-ë nda-ta*, de donde surge una concepción parecida a de expresión sociedad, comunidad, pueblo, donde las personas viven organizadamente.

Guaraní y la función social apenas sirve de indicadora o señalar esa libertad de desarrollar el sentido de su Palabra encarnada.

Las pequeñas comunidades humanas, *tětami*, son el espacio social privilegiado donde se da la recepción de la palabra llevada por sus miembros. El evento más importante de la comunicación de la Palabra para la comunidad acostumbra manifestarse por causa de alguna crisis, sea para enfrentarla o sea para conmemorar su victoria. Para estas ocasiones, reuniones, asambleas, aretes, conversaciones, consultas, consejos, etc, representan el mejor espacio de revelación y reflexión de la palabra, sea como palabra que anuncia o denuncia una situación (palabra profética) o como palabra que celebra, canta y reza (palabra poética). La palabra, comunicada de forma especial por aquellas personas que son dueñas del saber, *arakuaa ija*, adquiere prestigio tanto por su capacidad argumentativa como también por sus formas narrativas. Pues el guaraní muestra un aprecio por la confección y por el uso de la lengua para expresar la presencia de la Palabra. Muchas de las veces y alrededor de las brasas que alimentan un fuego, los ancianos o personas con mayor conocimiento, acostumbran narrar para sus descendientes aquellas palabras originales de la historia guaraní. Son en éstas pequeñas sociedades donde parece formarse y preservarse el futuro del valor semántico narrativo de las palabras guaraní.

En la *těta*, pequeña sociedad o comunidad, circulan cuatro formas narrativas de la palabra, a principio no tan claras pero que por su uso van distinguiéndose y aclarándose mutuamente. Puede ser que una forma narrativa se muestre como un simple cuento, pero que en realidad se trata de un relato mítico o de un evento ocurrido que, a momentos parece revelar estructuras narrativas de los mitos.

Así pues, la primera narrativa, se denomina *arakaé ndaye / arakaé ndaye* que define narraciones cortas de historias que son divulgadas en un plano doméstico pero con grandes repercusiones en la comunidad. Algunos definen como cuentos breves cuya fuerza narrativa está en el rumor y el chisme. Por eso muchos definen el *ndaye* como simplemente rumor, que viene de la expresión *nda* = pegar, apegarse o juntarse, una cantidad de personas y *ayei* = lo que no es cierto (conocido como verdadero). Suelen relatar historias o anécdotas de personajes, que pueden ser de la misma comunidad o de fuera de ella, que alguna vez existieron o que existen, pero que surgen como una historia no oficial que, en algún momento, merece ser conferida. El *ndaye* es un factor decisivo para las relaciones en la comunidad, pero que muchas veces se muestra como un factor que obstaculiza la convivencia en las

comunidades. Su carácter reservado, secreto y oculto que surge en ámbitos de confianza, bien sigilosos y al mismo tiempo bien coloquiales provoca, al mismo tiempo, un carácter público donde la comunidad se posiciona, en reuniones guiadas por *tuvicha*, *mburuvicha*, *paje* y otras autoridades que tienen prestigio en el uso del consejo (*arakuaa ija*), delante del verdadero sentido de los *ndaje*. La dinámica del *ndaye* se puede resumir en la frase: «todo mundo sabe, pero sólo se comenta en secreto». Por otro lado, nadie escapa de un chisme, pero cuando estos comentarios abordan un asunto grave, precisa una confirmación pública, con las personas implicada en tal *ndaye* (rumor o chisme). Sin embargo, existen dudas respecto a su verdadero origen, pues antiguamente *ndaye* quería decir «escuchar una verdad» y probablemente venga de la palabra *amandaye* «banquete tumultuoso» que viene de «*ama*= nube, implica grande cantidad de personas; *ndaye* = lo que se saber o se conoce a través de... una noticia» (Ortiz 2004:8), que era anunciado en un grupo públicamente antes de un evento importante como por ejemplo la defensa de su tierra, lo que significaba, en otras palabras, declarar una guerra, pero también se refiere a tomar una providencia delante de alguna grande amenaza como una sequía o una crisis profunda en su sociedad<sup>49</sup>.

La segunda narrativa, identificada como *arakaekae*, se refiere al genero literario mito. La expresión *arakaekae* es más usada entre los del Isoso. En otras sociedades guaraní usan la expresión *arakaekae oasague* para también referirse al mito. *Oasague* expresa la idea de las historias de los antepasados, de los primeros tiempos, que son pasadas con fidelidad. Una aproximación etimológica puede relacionar las palabras *(o)-asa* = pasar o comunicar y *-gue* = lo que fue. Muchas veces son narrativas de tiempo de campar o de salir para la caza en el bosque (monte) que colocan relatos donde también se revelan seres propios de la narrativa sagrada guaraní como los *tüpa* o *Ñande ru Tüpa*.

Una tercera forma narrativa, más explícita, recupera la idea narrativa como las historias de los ancestrales, «nuestros antepasados», *ñande ipi reta*. Tales historias suelen identificarse como *arakaekae vae reta*, que puede traducirse como «lo que («es») antiguamente o hace mucho tiempo», y configuran un tipo de *arakaekae ndaye*, o narración que recupera la historia antigua desde la memoria colectiva reservada para los «dueños de la sabiduría», *arakuaa ija*, o de

---

<sup>49</sup> En el Isoso cuentan que algunas autoridades o *tuvicha* solían convocar los *ipaje* para un «gran fumar», o *Yembosingaro Guasu*, en esta ocasión los *ipaje* usaban el tabaco, y en cuanto observaban el humo del tabaco, estaban también observando la «neblina inspiradora de elocuencia» (véase Cadogan 1992:169). El humo / neblina los colocaba en un estado místico de encuentro con los aspectos más sagrados y primigenios de donde las palabras adquiere su razón de ser sentido y saber.

forma general, los «dueños de la palabra», *ñěe ija*. En realidad se trata de un *ndaye*, es decir, un *nda – aye*, que significa «juntarse para escuchar una verdad de la boca de quienes la tienen» y esta verdad solo la tenían los *tubicha reta* o grandes jefes. Estas narrativas contienen altísimo valor cultural e informativo para las nuevas generaciones de guaraní. Gracias a los emprendimientos educacionales en las actuales comunidades guaraní de occidente, que estas narrativas están adquiriendo mayor atención de los jóvenes guaraní pues ellos saben que en estos aspectos se compromete la identidad cultural e histórica de los Guaraní occidentales.

Finalmente, en las comunidades guaraní occidentales también se puede observar una cuarta forma narrativa, expresada en cantos y oraciones. Ella es divulgada en espacios culturales y sociales prácticamente exclusivos para los miembros de la comunidad, y revelan su énfasis en la experiencia espiritual personal. Lo que supone que actúa en un espacio donde la identidad personal y comunitaria está en un punto de comunión con el teko guaraní. Son composiciones poéticas espontáneas y muy familiares pero con una grande profundidad y belleza para comunicar su vínculo con lo sagrado. Algunos denominan cantos, *ñemongoi* – en especial el *ayarise*, un estilo de canto con palabras cuyo significado resulta inclusive enigmático (al menos eso los guaraní comunican) entre los mismos maestros cantadores. Esta musicalidad llega a mezclarse con oraciones y plegarias, *jerure*, aumentando la cualidad conmemorativa que tienen estas formas narrativas. Por eso ellas parecen entrar en un tipo de religiosidad que mal se puede reconocer como un padrón religioso guaraní – pues hay guaraní que no cantan tan efusivamente ni rezan tan ceremonialmente: apenas se reúnen y dejan fluir las palabras.

Todas estas formas narrativas no hacen más que colocar en evidencia el poder que el lenguaje, como fundamento de la condición humana, tiene para la constitución humana entre guaraní como tradición-don, como esencia-ontología, como destino-sentido. El lenguaje guaraní como tradición-don muestra que *ñěe / ayvu rapyta* otorga al guaraní la pose de una conciencia donde la grandeza de una tradición se mezcla con la fragilidad de la existencia humana. Es la persona humana que en el lenguaje humano se descubre como heredero de una tradición que le fue concedida gratuitamente como un don, independiente de su voluntad y deseo. El lenguaje humano es la palabra guaraní *ñěe* que está en todo el ser humano por lo que sería imposible separar existencia humana del lenguaje que le hace humano. Esto significa que se hace inconcebible una vida humana sin lenguaje, pues el es lo que hace que la vida sea entendida como vida y sentido. Es un don heredado con el cual se nace y negarlo es acabar con la dimensión humana de la vida. El guaraní está condenado a usar el lenguaje, por tanto la principal tarea de un guaraní es comenzar la audición de la palabra que está en sí mismo.

El lenguaje como esencia -ontología no significa que *ñëe / ayvu rapyta* es apenas una técnica de comunicación, sino que es la misma comunicación y sentido que se observa en las narraciones. La vida es una palabra comunicada que se revela como fundamental en su relación con el sentido ofrecido para su auto comprensión. Por eso, todas sus narrativas (mitos-cuentos, oraciones-cantos...) son la expresión humana suprema, son el lugar donde lo sagrado originario y lo humano se vuelven a reconocer y reencontrar, donde la conciencia personal se reconoce como conciencia de una comunidad, donde la historia expresa la síntesis del deseo de un futuro donde el destino es la construcción de su ser, donde la comprensión del territorio está articulada con la comprensión del cosmos como parte de un mismo ecosistema universal. El lenguaje humano, *ñëe / ayvu rapyta* representa una tarea permanente, que modela la realización plena del estar-siendo guaraní. Así pues lenguaje es modo de ser, donde el modo es parte del mismo ser y el ser solo puede existir de un modo.

El lenguaje humano, *ñëe / ayvu rapyta*, como destino -sentido es un convite, *mbarea*, en el sentido de que se extiende a partir de la palabra *mbarehá* – que es una simplificación de la palabra *mbaresára*, es decir, informar de las cosas que ha visto (Ortiz 2002:1) – y por tanto el lenguaje humano ejerce la capacidad de observar y vigilar algo de la misma vida y hacerse portador de una noticia viva. Por ello, dentro de esta lógica, la persona que vive la dimensión del *ñëe*, es invitada a informarse y a anunciar a los otros de aquello que vivió y está viviendo. El lenguaje humano es descubrir y reconocer que somos invitados a descubrir las palabras que orquestaron mi vida y dar noticia de ello, haciendo un anuncio de ella a la comunidad. La vida llevada en la lógica del lenguaje humano acaba reconociendo que la vida es un llamado a descubrir la propia vocación a través de su vínculo con la palabra que le da sentido a todo lo que vive. El lenguaje humano es una presencia, que revela el aspecto mistagógico de la vida, en la medida en que se aprende a escuchar y comunicar la misma vida que será reconocida como experiencia humana. Por ello saber decir y vivir son un mismo acto humano que precisa ser ejercitado en el arte de vivir y en el arte de usar la palabra. La palabra como convite acaba siendo un llamado para la vocación humana que consiste en descubrir las palabras que está en el lugar más íntimo y secreto de la vida humana, que es conservada para sí<sup>50</sup>, del mismo modo que una persona guarda su nombre secreto para sí, así como algunos nombres secretos para

---

<sup>50</sup> Cadogan (1992: 238ss) se refiere a la existencia de un «idioma secreto» con el que se comunican algunos grupos en un plano más profundo, en especial entre las poblaciones guaraní -chiriguano. Se cita la existencia de un posible vocabulario sagrado donde se usa la palabra *Ayvu porã, o ñëe porã*, y se usan otras palabras para comunicar y narrar en forma de cantos y plegarias las «sagradas reliquias» en forma de palabras.

llamar algunos seres del universo, sean plantas como animales. Las palabras, por otro lado, también revelan la importancia de recopilar la vida y poder encontrar en ella un sentido para ser orientado.

Tal sentido debe integrar la vida como un todo llegando, inclusive, a su integración con el universo. Así, el universo hace parte de la vida y se deja mostrar como una relación existencial de la misma vida, de forma que en el universo se pueda reconocer cómo las cosas y las personas se dejan trascender. Esta relación donde la integridad existencial se relaciona con el plano universal, permite entender que una vida es como un signo del universo en el universo, que puede trascender el plano personal y fundirse en un plano donde la tradición se revela como horizonte del sentido y como destino que debe ser cuidado. En la práctica esta integridad revela que una vida humana puede ser reconocida en su relación con la misma tierra y el universo, pues se nace de la tierra, al naciente del territorio, en el lugar de la fertilidad, y se muere volviendo a la tierra, aquella tierra que recoge los restos mortales pero que se deja «tocar» por medio de los sueños en viajes al universo y a los lugares más profundos del bosque. No hay que olvidar que algunas narrativas vinculan el arte de modelar la tierra, específicamente la arcilla, *ñaeu*, con la capacidad de *Ñanderu Tüpa*, o Nuestro Padre, concebir la mujer en una vasija de arcilla. Lo que al mismo tiempo coloca el arte de construir vasijas a las mujeres y de dar a luz a la humanidad. Y también son las mismas vasijas donde los restos de los fallecidos son colocados o «devueltos a la tierra». La mujer también representa su relación con los ciclos lunares, con los acontecimientos con el cosmos y con su capacidad de reconocer sus consecuencias en los ciclos agrícolas. A través de la mujer que trabaja y modela con la arcilla, un ser humano es recibido y colocado al nacer del sol, por ella se reciben las palabras para entender el universo, por ella se puede observar en el cielo la lucha entre la madre de la humanidad, representada en algunas historias como luna, *jase*, contra el jaguar azul, *jagua rovi*.

El lenguaje humano, *ñëe*, es el lenguaje de la comunidad. La comunidad se reconoce en el lenguaje y sus miembros se auto reconocen como parte de ella. La presencia de la comunidad en la vida personal está relacionada con la función del lenguaje que es generado para auto afirmación de la persona humana en la sociedad humana y en el universo. En realidad, la comunidad no hace más que reforzar la relevancia del lenguaje humano como un aspecto intransferible de la persona humana, pues se trata de la misma identidad por la que una persona es lo que le caracteriza como humano. La comunidad provoca la integración de sus miembros por el uso del lenguaje humano, pero esta provocación no puede entenderse como

un intento de integrarlo a un grupo humano que piensa y hace las cosas de una misma forma, sino que es la promoción de la integración de la persona consigo misma, con su palabra que la hizo posible desde la concepción una persona humana. El lenguaje humano es de la comunidad y, por ella, las personas se comprenden en el lenguaje como proyectos humanos, palabras que fluyen en pie. La comunidad en sí como un órgano social autónomo no existe, en todo caso existe como un encuentro de «lenguajes humanos». Las sociedades guaraní posibilitan espacios culturales para establecer estos encuentros entre personas, como una relación a nivel doméstico o como una relación a nivel de grupo – nación. Así, por ejemplo, la palabra dialogada hace parte del encuentro de los padres con los hijos para descubrir el nombre de su hijo, pero también hace parte de la audición de la palabra presente en los discursos de los jefes guaraní en las asambleas. Estos espacios culturales donde se relacionan los lenguajes humanos, refuerzan la apropiación de la palabra guaraní. En este sentido, donde dos personas o más estén dispuestas a agregar o encontrar sus lenguajes, allí se establece una relación intersubjetiva de su identidad nacional y personal. Por ello, se puede afirmar que apenas el plano intersubjetivo garantiza el desenvolvimiento de las grandes asambleas, *ñemboaty guasu*, y también de todos los proyectos que aborden el aspecto pedagógico para enseñar a descubrir su palabra, como bien parecen representar los consejos educativos guaraní, o *mboarakua guasu*.

El lenguaje humano, *ñëe*, también fundamenta el significado y la identidad de la vida personal en comunidad. La palabra *Mbya* usada por los Guaraní-Chiriguano, expresa la identidad como un modo de ser persona diferente a las otras personas de otras naciones. Por ello, su relación con el modo de usar un lenguaje es también una forma de tener un modo de ser. Los que practican este modo de ser también se identifican con la expresión *Mbya Ñëe*, es decir, lenguaje personal o, también, persona / «gente», que manifiesta la fuerza narrativa que la palabra tiene como parte esencial de la construcción de la identidad semántica personal, que es dada desde en el plano de la tradición guaraní. No debe olvidarse que esta tradición sólo es verdadera cuando ella está proyectada en la matriz de la experiencia personal. El valor de la palabra se refiere al valor personal de la identidad, lo que sólo existe en virtud de la participación activa al interior de la comunidad guaraní.

Por eso la identidad no es adquirida o transmitida, ella es confeccionada a lo largo de la vida personal, con ayuda de la comunidad humana. Por el lenguaje se reconoce al otro como interlocutor válido para una comunicación y celebración. Narrar la vida es un arte, el arte de reconocerse a sí mismo y de reencontrar su propio rostro, un rostro que no se puede esconder

detrás de las máscaras, pues ellas apenas sirven, cuando usados encima de los rostros guaraní, para dejar que los antepasados se manifiesten durante el *arete*. La experiencia de vivir en comunión con la palabra, coloca la particularidad personal de esta experiencia en el horizonte de la comunidad que dialoga. En la comunidad, son los *tuvicha reta* (jefes de las comunidades) acompañados de cerca por los *iyivirigua re ta* (ancianos, consejeros, colaboradores) que expresan el sentir de la tradición, por ellos es posible la transmisión con un modo de ser *teko* que celebra la vida feliz, *teko kavi*, expresada en la comunión con el universo del bosque, representado por los *aña* (espíritu del bosque) que redistribuyen la abundancia entre todos y por los antepasados, *ipĩ reta / ypy reta*, que acompañan el caminar humano hacia el Padre, *Ñanderu Tüpa*, hasta encontrarlo y comulgar con Él, en un tiempo pleno de restitución de todos los males de la tierra, o sea, un tiempo de tierra sin mal (*ĩvĩ maraẽi / yvy imarãa*). Por todo ello la identidad es un proceso de comunicación de la palabra donde, el principal valor está en la centralidad de la experiencia personal, pues de ella se inicia la relación intersubjetiva, de encuentro consigo mismo y con la tradición. Pero no se puede negar que la principal relación para el desenvolvimiento de la identidad está en la experiencia personal de la palabra que se inicia con la experiencia comunitaria de transmisión de ese saber. Esta característica personal de la experiencia de la palabra coloca la experiencia en comunidad en un plano donde el equilibrio entre la identidad personal y la identidad comunitaria acaban fortaleciendo la personalidad del guaraní como un ser relativo a un legado vivido en comunidad a pesar de ser radicalmente personal. En el lenguaje humano, que es el principal patrimonio de la comunidad, la persona guaraní se entiende como tal; y sin el lenguaje sería como vivir en la enajenación, lo que simbólicamente se relaciona con el ámbito oscuro de la noche, donde la falta de juicio lleva al desequilibrio de las relaciones con la comunidad y con el universo. En las narrativas del diluvio universal, *iporu*, éste desequilibrio es la causa de la destrucción del mundo. Finalmente, el lenguaje, como un proceso de identidad y de relación con una comunidad tradicional, es lo que permite entender el significado de la vida y la esencia de ser guaraní en la historia de una tradición, como un tiempo vivido que siempre renueva la dinámica de la vida, un tiempo verdadero, *araete*, donde es posible narrar y comunicar la identidad personal para los otros miembros de la comunidad y así aproximarse a su propia identidad ontológica.

Esta comunicación exige una relación intersubjetiva de la persona con su contexto comunitario. La Palabra es un tipo especial de comunicación, pues parte de la narración de la historia humana y, acaba revelando, un proyecto ontológico que se realiza en una palabra que

consigue descubrir el significado de la vida y proponer modos de perfeccionarlo en la realización humana. De ahí que la Palabra guaraní deja de tener importancia cuando predomina una relación del individuo consigo mismo. La principal característica de la Palabra guaraní está en su poder de narrar el sentido de la experiencia humana en el contexto humano de la comunidad. (vrvvm)

La comunicación de la palabra es nada menos que la narración de la auto comprensión del sentido que la vida tiene para sí, y en consecuencia, para los otros. Por eso que la importancia de la comunicación recae en la capacidad expresiva – uso de bellas oraciones, cantos y expresiones – y la capacidad semántica – capacidad de actualizar el significado de la vida como memoria viva in transferible, sin embargo que puede ser dialogada con los otros. La persona humana aprendió con la expresión que su fuerza se reduce a una recepción de la tradición cultural donde ella misma aprendió a pensarse junto con los otros. Por ello nadie aprende a pensar en guaraní, se nace pensando en guaraní, dentro de una comunidad que le acogió; así como del mismo modo, nadie se convierte a la fe religiosa guaraní, pues se nace con esa visión de fe guaraní.

Sin embargo, algunas personas no -guaraní tuvieron el privilegio de compartir esta visión de fe guaraní. En estos casos, ocurre un convite, *mbarea*, a pensar como un guaraní, pero para eso ocurren otros procesos que pasan por la elaboración de las narrativas de la historia personal del convidado y su perfil en relación a la historia del pueblo guaraní. Aquí, la mejor explicación a esta dimensión de la palabra comunicada como tradición sólo se entiende a través el sentimiento de amistad que es muy importante entre los guaraní, así pues, ser un *chëi /sëi* (amigo), significa tener un pacto de amistad, de fidelidad, de entrega, de reciprocidad, que sólo aquellos que experimentaron entienden, en profundidad el verdadero sentido de ser amigo entre los guaraní. Existe todavía en algunas comunidades guaraní la costumbre de escoger un amigo, o mejor dicho, ser escogido para ser un amigo ( *chëi / sëi*, entre hombres; *sãa* entre mujeres) que establecen los lazos de un pacto que dura toda la vida. Esta característica del modo de ser de los Guaraní del pie de monte andino abre la posibilidad fenomenológica de saber, gracias a las auténticas relaciones interpersonales de amistad, de cómo entender las relaciones de reciprocidad, su vínculo con el territorio/tierra, su comunión con el mundo de los antepasados, hasta inclusive, saber gustar de los sabores y olores que los banquetes tienen en tiempo de prosperidad, así como saber sentir, en el correr del viento, las tormentas que se avecinan, o simplemente, contemplar la grande acogida que el árbol de

*Iguopeĩ*, algarrobo, árbol sagrado conocido también como *Mee* (palabra chane?), ofrece majestuosa y de forma gratuita a la comunidad guaraní.

En este sentido, para una fenomenología de la palabra, es necesario el encuentro de personas que puedan intercambiar esa palabra. Los amigos, *chëi / sëi*, son la puerta de acceso al universo de la palabra guaraní. La amistad guaraní no significa necesariamente pensar la misma cosa o tener las mismas afinidades, antes bien se refiere a un pacto de respeto recíproco, de ayuda mutua y de posibilidad de encontrarse para realizar las actividades que llenan el universo guaraní, como por ejemplo, comer juntos, participar de una fiesta, participar de un *motirõ* (trabajo comunitario) en sus sementeras, realizar una obra para mejorar la propia vivienda, etc. Pero también, ayuda a pensar y reflexionar acerca de la vida. El encuentro de dos personas siempre estará precedido por el convite o invitación (*mbarea*) hecho gratuitamente, pero que responde a una lógica, donde la cooperterencia a la tradición guaraní, exige nuevas formas de convivencia humana.

Para la mentalidad guaraní, la experiencia de cooperterecer a una tradición abre la principal puerta para la experiencia personal y también para la única posibilidad de estructurar las bases de la identidad humana. Esto no significa que la tradición lo es todo, sino, que la tradición guaraní es, únicamente, la indicación hacia un sentido para un caminar personal en busca del Padre, Ñanderu Tüpa. La tradición es la indicación del sentido pero no es el sentido, sin embargo ofrece los instrumentos para entender el sentido. Por eso, nadie podría usar palabras de su «propia» creación, pues todas las palabras son como indicaciones de sentido que ya fueron creados y heredados en alguna tradición como un bien conceptual epistemológico. La persona humana usa las palabras para que por el uso de ellas pueda reencontrar su experiencia de vida personal y el sentido que estaba procurando. Así, como fue indicado anteriormente, las palabras confeccionan la narrativa de la vida y así van revelando su sentido. El guaraní más que tener palabras «propias» tiene narrativas propias que son expresión de una forma auténtica de entender su propia vida. Las narrativas que son normalmente indicadas como *ñëe* o palabra, en realidad, se refieren al modo de narrar el sentido que tiene la existencia personal teniendo como telón de fondo la grande tradición guaraní. Así, las palabras, entendidas como narrativas, exprimen la propia experiencia humana mundana usando diversas formas significativas del lenguaje para formar el propio himno de su vida. Por tanto, intuir la estructura existencial y ontológica del lenguaje humano a partir de la centralidad del sujeto – como Heidegger puede sugerir en su analítica existencial – sería insuficiente para el guaraní.

La estructura existencial y ontológica es persona, pero sólo se da en un plano tradicional que ofrece la indicación de los sentidos para entender la vida.

Para el guaraní sería casi imposible explicar el sujeto sin considerar el mundo donde este sujeto fue interpretado, porque para entender la condición ontológica del lenguaje, es también necesario entender o interpretar el significado dado por la tradición, pues ella ofrece condiciones para que los sentidos del ser sean entendidos. Cuando el contexto de la tradición está presente, entonces deja de pensarse en el sujeto para entender la persona humana, deja de pensarse en grupos humanos para entenderse en sociedades que viven en comunidad que tienen como patrimonio común la tradición. En este sentido, la tradición de la palabra guaraní coloca los primeros elementos de comprensión de esta persona humana, a saber, la primacía de la realidad mundana donde la humanidad se encuentra y camina en busca de su origen. Por eso el ser humano es «previamente» interpretado por la tradición en la que el ser humano se «dice» que es algo, tal como la religión guaraní parece apuntar con la expresión de *ñembo'é* (palabra cantada y danzada). Así las palabras fundamentales guaraní están desde el origen del mundo provocando el surgimiento de las primeras preguntas, de la revelación de verdades que estaban ocultas, de conciencia de lugar de la persona humana como parte de mundo. En este sentido, algunas ideas de Ricoeur también trasparecen en esta aproximación al fenómeno narrativo guaraní, a saber, que una tradición interpreta el ser humano dándole las matrices de sentido, así como las formas simbólicas, en especial aquellas de cuño religioso, para entender el ser. Así el lenguaje trasciende el fenómeno humano y se configura como la identidad narrativa que prefigura la comprensión del ser humano <sup>51</sup>.

En este sentido, las narrativas guaraníes, en especial los mitos y los textos sagrados, muestran una unidad tanto en la forma como en los temas tratados, a pesar de mostrarse como una diversidad de aspectos acerca de la experiencia humana y su relación con lo sagrado. Por eso estas narrativas revelan la identidad guaraní porque son la *metáfora viva* en sentido de que cuentan historias significativas – y no son palabras sueltas – donde nada parece significar algo; surgen de la posibilidad de encontrar un sentido a pesar de narrar una «contradicción signifiante» en la diversidad de experiencias; dice acerca de la realidad vivida y no es apenas una «metáfora» acerca de la realidad. En este sentido se puede hablar de la *identidad*

---

<sup>51</sup> Cfr. trilogía de Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración*, (Cristiandad, Madrid 1987, I-II; III, Siglo XXI).

*narrativa*, usando la expresión de Ricoeur, como la recuperación en la forma y en el contenido de esa experiencia humana guaraní que es única e intransferible.

La identidad narrativa guaraní confecciona la noción de ser y tiempo como aspectos importantes de la experiencia narrativa humana, cuya expresión está sintetizada en la palabra *teko*, modo de ser, pero que dice fundamentalmente de la capacidad de decir algo de la vida, lo que ocurre dentro de la experiencia cultural de tiempo, es decir en el *arete*. Así pues, el tiempo no es apenas un tiempo de narración donde se relatan los eventos externos a la conciencia humana – tiempos de creación y tiempos de destrucción del mundo –, sino también es un tiempo interior que está pensado en este contexto – tiempos de esclarecimiento, de reflexión y de oración – que son tejidos en la narrativa guaraní; el espacio no es apenas aquello externo que condiciona la existencia en el mundo – como lo es el territorio –, sino que es el espacio fundamental sin el cual la vida no tiene trascendencia, es inconcebible la vida guaraní sin una relación con el territorio/tierra para decirse de donde viene (orientado al naciente de la tierra) y para donde pretende llegar, a la misma arcilla que le modeló como humanidad. Las narrativas colocan en los primordios del *arete* o fiesta (tiempo pleno) la llave unificadora de la identidad humana en un tiempo cosmológico donde el ser humano recupera su identidad personal. Ambos conceptos temporales son pensados y unificados por el modo de ser, *teko*, expresado en sus narrativas. Por eso, se puede afirmar que las narrativas piensan de forma unificada a partir de la particular presencia humana, como si estas experiencias humanas no fuesen sino valiosas expresiones de una misma tradición, pero, paradójicamente, que apenas pueden entenderse desde una única tradición heredada desde los antepasados y consolidada como el cuerpo cultural de la tradición guaraní. Y en este contexto, y en su interacción con la reflexión personal, que el sentido del lenguaje adquiere la posibilidad de ver y construir un mundo a partir de la misma vida. De esta forma, puede entenderse que los textos religiosos y míticos guaraní, tal como indicaba Ricoeur en su obra *La metáfora viva*, son parte de un proceso metafórico y absolutamente criador de sentidos y con un poder de construcción de realidades y no de reducción de ellas en el pasado.

La narrativa guaraní es una interpretación constante del mundo a través de su tradición. Y esta tradición se reinterpreta constantemente, en algunas oportunidades volviendo a la ortodoxia de una lectura del pasado y otras, recuperando el sentido de esas prácticas y como ese sentido renueva y recrea nuevas prácticas. Por eso la narrativa guaraní no representa un aspecto «tradicionalista» externo al ser guaraní y anclado en un pasado que sólo tiene sentido en la repetición de las formas, sino como un aspecto que hace parte de la más íntima naturaleza

humana, más allá de sus condicionamientos relacionados al pasado, es articulador de una dinámica donde el presente y futuro son parte del proceso de la identidad guaraní. Las experiencias de los movimientos sociales guaraní, en especial a partir de la década de los ochenta hasta la celebración del centenario de la masacre de Kuruyuki – Bolivia, en 1992, revelan la importancia de la dinámica de una palabra narrada como generador de un movimiento, ahora de proporciones internacionales y que en el futuro nuevamente será, sin duda, el palco de disputas internacionales por la recuperación de la tierra donde el mal fue implantado y la instauración de una tierra sin mal, *ĩvĩ maraẽĩ*.

Cuando Bartomeu Melià afirma que para los Guaraní «la palabra lo es todo». Ese «todo» no sólo es una referencia de identidad cultural, sino que señala una identidad ontológica, por que está dicho en el plano de lo absoluto. La reflexión acerca de ese absoluto es uno de los principales aspectos de la filosofía, que debe ser trabajado en el caso guaraní. En este sentido puede identificarse los siguientes puntos: la narrativa y su tradición; y la narrativa y su relación ontológica.

#### **a.- La narrativa y su tradición**

Las palabras aisladas de la composición de su lengua, son apenas morfemas. Y como morfemas son unidades que solo poseen un significado gramatical dentro de una lengua, de forma que aisladas, acaban no diciendo nada respecto a una tradición que está acostumbrada a narrar. Cuando se dice que para el guaraní, la Palabra lo es todo, no se refiere a la palabra como aquella mínima estructura que no tienen sentido de por sí, sino, se refiere al modo como las palabras se componen en una lengua, y cómo una lengua responde a una elaboración hecha por la tradición. El contenido de las palabras sin una lengua, a pesar de su densidad semántica, acaba relatando asuntos efímeros y sin continuidad. Por eso se puede observar que existe el uso intenso de palabras guaraní, en sociedades no-guaraní, que nunca consiguen narrar el alma guaraní, porque no existe una lengua que sustente su composición de significados. En el caso guaraní, existen muchas sociedades de Abya Yala que usan las palabras con origen guaraní, pero totalmente separadas de su lengua o transpuestas en otras lenguas. Este es el caso de la toponimia guaraní en la Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay, que revelan nombres que dejaron de tener su sentido porque perdieron también el universo de la lengua que les sustentaba, así pues, se pueden citar algunos ejemplos como Araxá, Boyuibe, Guaporé, Ñancaguasú, Itabira, Itaquaquecetuba, Irirí, Itaputa, Itambé,

Ivarisiriri, Ivirapuera, Itayu, Itaú, Pětirenda, Takuarembó, Tatuí, Yacuiba; o, también, es el caso del uso de nombres de la flora y fauna, como por ejemplo, jaguar, tucán, mandioca (yuca), avate (maíz/milho), cumanda (poroto/ feijão); o también la relación de algunos comportamientos sociales como por ejemplo el motirão, trabajo comunitario que responde a las leyes de la reciprocidad positiva guaraní. Pero esta situación llegó a extremos que exige en estudios más dedicados como es el caso del *yopara*, guaraní usado comúnmente por las poblaciones que se consideran no -indígenas en el Paraguay, que expresan el uso de morfemas guaraní, desapropiados de su lengua para ser parte de otra, ciertamente, diferente<sup>52</sup>.

Por todo lo dicho, está claro que las palabras sueltas no dicen nada de la lengua guaraní, pues ellas apenas tienen sentido en la experiencia narrativa, es decir, en la experiencia que se origina al combinar los sentidos y los significados de las palabras para decir algo de la vida. La lengua guaraní es la que permite la articulación de las palabras en torno de un sentido. Las palabras sin lengua son palabras sin sentido. Por eso la lengua representa en el universo guaraní aquello que realmente se expresa como fundamento humano del decir o fundamento del lenguaje humano (*ayvu rapyta / ñëe*). Este fundamento viene en la forma del tradicional uso de la lengua guaraní, pero que para ser una realidad fundamental, narra articulando las palabras con los sentidos que fluyen en la misma vida y que se manifiestan en diversas expresiones culturales, como por ejemplo el arte de pensarse, *ñemongeta*.

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que las narrativas son la forma como las palabras construyen la tradición del fundamento del lenguaje humano (*ayvu rapyta/ñëe*). La tradición guaraní por tanto es su misma forma de narrar la vida, para lo cual no existe un modo o forma literaria específica, apenas un principio que oriente dicha tradición, la posibilidad de explicar aquello por lo cual la vida es vivida y descubrir en esa explicación también la posibilidad de recrear la misma vida.

---

<sup>52</sup> En toda Abya Yala, las sociedades que no se identificaban con las tradiciones indígenas, acostumbraban usar las lenguas indígenas como una forma de apropiación de los morfemas de estas lenguas. En realidad, era una forma de hacer activa la relación de poder al interior de la conciencia de las sociedades nativas. Esta apropiación fue de forma más intensa por parte de las elites nacionales. Un ejemplo emblemático es la figura de dos ex-presidentes de Bolivia: René Barrientos Ortuño, que usaba y abusaba de palabras quechuas en sus declaraciones para los campesinos, dentro de un discurso que no correspondía al universo cultural quechua; otro es Gonzalo Sánchez de Lozada, que usaba las palabras del español hablado en sociedades marginales bolivianas, dentro de un universo cultural de la lengua inglesa usada en los Estados Unidos de Norteamérica, por lo que las poblaciones marginales hispanohablantes nunca consiguieron entenderlo, antes bien, lo retiraron del cargo de presidente. Las palabras usadas sin su lenguaje, son vacías y los lenguajes sin palabras propias no crean sentidos.

La narrativa como tradición también conduce a una visión del universo donde el ser humano, al mismo tiempo que se revela como hecho criatura y fundamento de la palabra, también es la palabra que hace y fundamenta todo. De forma que el ser humano como palabra no apenas es criatura creada, sino también creador, y al serlo se torna contemplador de lo creado. Muchos elementos mitológicos sugieren que la capacidad creacional humana coloca al ser humano no como una criatura, sino como un co-creador del universo, pues su esencialidad asumida por su palabra le coloca en otra condición en el universo, que no se reduce a ser un simple observador del universo, sino un constructor del universo por medio de las palabras, pues, después de todo lo que pueda decirse del universo, lo fundamental consiste en saber descubrir aquellas palabras que lo explican, dejándose explicar, el sentido de la humanidad en el universo y del universo en la humanidad.

Las narrativas se refieren a esta condición de criaturas creadoras de la humanidad como el problema de la libertad humana que se hace capaz de realizar obras maravillosas así como de realizar obras desastrosas en el mundo – véase la importancia de las narrativas de la creación y destrucción del mundo, pues revelan esta condición humana con grande categoría. La paradoja humana esencial consiste en descubrir que la palabra que sustenta la condición humana es un don, pero que difícilmente es parte permanente de la condición humana, pues la dinámica histórica de la Palabra provoca transformaciones en su comprensión de realidad, reinterpretaciones de su sentido que para conseguir acompañarla, solo con una vida reglada en la reflexión, *ñemongeta* o también *ñembopyaarakuaa* – hábito, valga la insistencia, ampliamente practicado entre los Guaraní. De ahí que en el mundo es difícil determinar una palabra que vale para siempre, ella cambia, y los sentidos dados en sus narrativas también cambian, pues la experiencia en el tiempo cambia. De ahí que, lo que hoy sus narrativas apuntan como una experiencia de la felicidad, mañana puede que no siempre sigan ofreciendo esta experiencia. Por ello es necesario estar atentos, reflexionando, el sentido de las palabras narradas a cada día. Esta experiencia lleva a la misma percepción respecto al universo de los *ipaje / payes*<sup>53</sup> o *mbaekuaa*<sup>54</sup>, que en las sociedades representan la tensión permanente entre el

---

<sup>53</sup> Los *payes* o *ipaje* fueron clasificados por la antropología cultural como “chamán” apenas por sus atributos de curandero de una tribu, literalmente “el que cura”, pero en mi corta experiencia con algunos guaraní, la palabra *paye* está más próxima a la idea de un especialista en la palabra en el discernimiento entre el bien y el mal, haciendo uso de su poder de esclarecimiento por la sabiduría. Modernamente, sería como un consultor permanente y curador de la memoria guaraní que conoce todos los aspectos de esa realidad, aborda desde aspectos positivos y técnico-operacionales, hasta los aspectos más profundos acerca del comportamiento humano, de la ética y el sentido de humanidad. Los *paye* tienen un sentido de agregación social entorno a una visión estructurada del ser humano, en el mismo sentido que los padres católicos tenían en relación a sus

bien y el mal. Esta tensión, como ser á explicado con más detalles en las narrativas, coloca a la humanidad en una permanente situación de alerta, pues la dinámica de la realidad no siempre permite distinguir el bien del mal, y esto atormenta el alma -vida, *tekove*, de un guaraní.

Así pues, las narrativas no son nada más que la experiencia acerca de la verdad de la existencia humana, entendidas desde la comprensión de la tradición. Por eso, la comprensión de las narrativas pasa por la comprensión de las tradiciones que la hicieron posible. Las narrativas son como las verdades que surgen de la vivencia que quiere se comprendida, pero el modo como se llega a éstas verdades está dado, como método, en las formas de comprensión que la tradición ofrece para comprender. Si la narrativa es una verdad, el la es porque se refiera a su posibilidad ofrecida por la tradición. La verdad de la narrativa está relacionada con el modo como una tradición permite comprender algo. Esto parece recordar a Gadamer para quien la verdad establece una unidad semántica con el método, de ahí que la experiencia de la verdad es método – que aquí relacionamos método también con lo que la tradición aporta para la auto comprensión de sí – y el método es una forma de comprenderse como una verdad (Maceiras 2002:214). Por tanto, una aproximación a las narrativas es un camino donde el mismo camino es la misma forma de acceso a la narrativa y la narrativa es la descripción del camino hecho por una vivencia hecha experiencia en las palabras ofrecidas por la tradición. La experiencia narrativa acaba siendo una experiencia poética de la vida, lo que Gadamer decía de una experiencia estética en el sentido de estar vinculado con una vivencia que exige una explicación, una comunicación de aquello que contemplamos y proyectamos en la vida.

Por ello, la narrativa también es una experiencia propiamente histórica pues supone un proyecto de vida, pues es en el tiempo histórico donde se determina la realización de toda experiencia humana. Por tanto la narrativa como experiencia es entender que en la historia inevitablemente se construyen los sentidos desde donde se interpreta la realidad humana.

---

comunidades cristianas. Quien sabe, por estas semejanzas, que los padres católicos y los *payes* hayan entrado en conflicto unos acusándolos de brujos y hechiceros y otros de falsos enviados de palabra.

<sup>54</sup> Los *mbaekuaa* fueron clasificados como brujos y hechiceros, y a pesar que *mbaekuaa* significa “el que sabe cosas” su vinculación con el aspecto negativo de la vida es evidente, pues acaban incorporando el anti proyecto guaraní de vida, en sentido que, causa muerte, infelicidad, desagregación social, cultural, y personal. Los *mbaekuaa* representan la parte más polémica de la vida social. Por ello es el punto más neurálgico y sintomático del sufrimiento en las sociedades guaraní. Así pues, si alguien quiere conquistar algo entre los guaraní – difundir una religión, ofrecer un proyecto político, etc – tiene entre los *mbaekuaa* sus grandes aliados o sus grandes elemento para una propaganda a favor.

Fuera de la historia no hay narrativa ni sentido para vivir. Pero, no debe olvidarse, que fuera de una tradición, que ofrece el método para narrar, también no se puede descubrir el sentido de la historia.

Sólo que esta experiencia no está aislada, se refiere también a una comunidad que experimenta y enseña a experimentar. La narrativa entonces es también el fruto de la experiencia intersubjetiva acerca de la historia de la comunidad. En el caso guaraní, hoy se está viviendo la mayor descubierta guaraní, a saber, que no eran grupos aislados y desparramados en varios países sudamericanos, sino que son parte de una grande comunidad que tiene las llaves de su misma interpretación, superando todo tipo de regionalismo «antropológico», político, cultural y nacional. Por tanto para una aproximación fenomenológica se debe, sin lugar a dudas, recurrir a todas estas experiencias que forman parte del universo cultural guaraní. Y en este sentido la narrativa como tradición es la recuperación y rechazo de una visión fragmentada y fomentada por las distintas ciencias humanas, en especial la antropología cultural, la lingüística y las ciencias de las religiones, que crean visiones acerca de los guaraní desde una lectura académica no -guaraní, promoviendo la elaboración de los «guaraní de papel» (Santos 1999).

Esta grande descubierta guaraní les aproxima a su modo fenomenológico de entenderse dentro de la tradición histórica, tradición entendida no apenas como concepto amplio que contextualiza la realidad narrativa de una persona, sino principalmente, como referencia cultural de la conciencia histórica donde el ser humano se reconoce como tal en varias sociedades guaraní, compartiendo elementos comunes que componen un grande horizonte significativo de los Guaraní. La tradición guaraní desde esta perspectiva permite observar que los textos sagrados, los mitos, cantos, plegarias y oraciones que antes eran segmentados como «saberes» regionales «tribales» sin ninguna vinculación con un pasado común para varias sociedades de origen guaraní presentes en grande parte de Abya Yala, ahora formaron un amplio cuerpo tradicional donde varias sociedades guaraní se reconocen y dialogan entre sí. Esta descubierta es como la reconstrucción de una grande tradición narrativa, que acaba no siendo exclusiva de una sociedad guaraní específica, sino de todas las sociedades guaraní del continente. Y esto es lo que hoy se está compartiendo en encuentros entre guaraní de Abya Yala.

---

La idea de que existe un modo de ser, *teko*, históricamente manifestado a través de diversas sociedades guaraní tiene un grande eco entre las comunidades guaraní originarias de varios países como Argentina, Bolivia, Brasil y Paragua y. Dicha idea, que ahora es reconocida como una importante conciencia histórica generadora de sentidos, define el patrimonio de muchas sociedades guaraní y sugiere la existencia de un horizonte común de sentidos antes impensable, donde se revela la potencialidad y creatividad de sociedades que se reconocen hermanas y que se entienden capaces de articular un diálogo desde la diversidad de procesos históricos y culturales vivenciados por las sociedades guaraní. Unas de las consecuencias importantes de este proceso de auto-reconocimiento y de afirmación de la identidad que ocurre en las sociedades de origen guaraní, es la inevitable inclusión del guaraní como tercera lengua oficial del Mercosur, después del castellano y portugués. Así pues, se hace cada vez más evidente el surgimiento de una conciencia común que hoy marcha en una velocidad imposible de parar, y que posiblemente traerá alegres sorpresas para las sociedades de Abya Yala.

El *teko* revela una particular modalidad económica de las sociedades guaraní que se muestra en ciclos donde la economía que surge del manejo adecuado de la tierra, *teko ha*, que puede ser traducido como un “modo de ser ecológicamente correcto de ser”, ofrece un bienestar que es gratificante y abundante. Se puede afirmar que el proceso de auto afirmación de sociedades guaraní, también está, no poco, mediada por esa la fe en el poder grandioso de producir comida en abundancia para todos los miembros de la sociedad. Este aspecto es parte de la conciencia narrativa económica de las sociedades guaraní, y actúa con mucha fuerza en la estructuración de su identidad cultural. Por eso mismo el *arete* guaraní no depende de un calendario oficial para la afirmación de la conciencia de sociedad, sino exclusivamente de las condiciones económicas sustentables para la construcción de un modo de ser. Sin abundancia, sin una tierra cuidada para dar frutos, no existe identidad narrada, ni sentido en la vida. Sin una abundancia que surge de la tierra no existe redistribución de bienes entre los miembros de una comunidad, no existe reciprocidad, no existe memoria ni tiempo para usar la palabra y narrar la historia que hizo posible el re-encuentro con los antepasados.

Los guaraní se están comprendiendo a partir del entendimiento de que existe un horizonte de sentido, fundamentalmente construido en la tradición guaraní, no como un proyecto a nivel social, nacional, comunitario, sino, y fundamentalmente, como un proyecto que parte de la construcción de la particular experiencia personal de la existencia humana de un guaraní en su sociedad. Por ello la principal tarea de una persona que nace en la tradición guaraní, consiste

en recuperar el valor que la tradición guaraní tiene en congregar y respetar las particulares conciencias históricas guaraní de las diversas sociedades y personas guaraní. Así pues, el horizonte de sentido parte de la recepción de la experiencia personal como una experiencia fundamental que abre los horizontes para un sentido en el cual la afirmación de la peculiaridad personal es una revelación de la peculiar manifestación religiosa de un guaraní. Las palabras que narran esta experiencia de auto comprensión siempre serán personales, por ello evocan un modo de ser auténtico, sin embargo bien reconocidas por la comunidad como llamados a vivir en un modo de ser auténtico, pues apenas desde el modo de ser auténtico de llevar la vida que se puede entender el plano social y nacional de este grande proyecto que surge en la palabra narrada guaraní.

Desde ésta última perspectiva, las narrativas guaraní siempre serán particulares a pesar de que son inspiradas por las narrativas de sus antepasados. Desde esta característica que la narrativa configura su tradición. Por tanto la tradición de una narrativa no es aquella base común a todas las narrativas que surgen, por las cuales lo particular se entiende, sino que es aquel conjunto de aspectos que únicamente se hacen evidentes desde la pose personal de la palabra. Por eso se puede afirmar que la tradición es la memoria acerca de las narrativas de las personas que anteceden a las generaciones actuales, por lo que ellas tienen su valor por la capacidad de recuperar la experiencia personal de la palabra antes que por el valor de congregar y explicar todas las experiencias personales. La tradición, en el caso guaraní, se explica a través de la palabra particular de los que son capaces de experimentarla. La tradición no es el aspecto genérico de la cultura guaraní, sino la indicación de un camino para encontrar su palabra particular o encontrarse con el mismo Padre, Ñanderu Tüpa.

Así, la tradición guaraní no es apenas un horizonte común, no es apenas un valor que congrega porque explica todas las experiencias personales de los guaraní a partir de la recolección de aspectos comunes presentes en varias sociedades guaraní; sino que es la propuesta para descubrir el propio modo de ser que se hace significativo únicamente a partir de las experiencias personales de vida narradas en la palabra. La tradición guaraní toma su forma verdadera cuando retorna a las diversas experiencias históricas de su formación y no se fija en apenas una experiencia como la más verdadera y válida para todas las otras experiencias históricas. Ahora, se trata de pensar los Guaraní, dentro de la amplia gama de características culturales de diversas sociedades guaraní, como una única tradición fuertemente consolidada en la particular experiencia de vida de las personas guaraní. Por tanto no se trata de una experiencia externa a la conciencia humana que se realiza en un lugar donde

se encuentran las personas, sino de una experiencia que vive radicalmente su relación personal con el sentido que la vida humana, en particular, adquiere como un proyecto humano, internamente reflexionado, y que hace justicia a una larga tradición humana guaraní de ser él mismo tal cual es y no otro que no es.

En este sentido, la relación de las narrativas con la tradición no es motivo de estagnación en el pasado, sino una relación dinámica desde el presente para la configuración de un futuro, usando las referencias del pasado. De ahí que no es posible pensar la tradición en términos causales o mecánicos. La relación con la tradición es posible pensarla en términos dialogales, pues se vive en una tradición, no como en un estado acabado, sino como en una relación donde se busca un sentido, y esto significa, una relación de coparticipación, donde permanentemente existe una reinterpretación de la realidad sin perder el horizonte histórico, así como ocurre en los mitos de la destrucción y creación del mundo del diluvio universal, donde la identidad personal está vinculada a una capacidad de coparticipar y dialogar con la comunidad, de otro modo, la insensatez vence y se desencadena la destrucción.

En este punto vale la pena advertir a los lectores la necesidad de ver que el fenómeno religioso guaraní, expresado en la palabra guaraní, sufrió varias interpretaciones e reinterpretaciones hechas por los propios guaraníes, lo que puede apreciarse en los relatos del surgimiento de los hombres *-tüpa /tüpa* («hombres-dioses»), profetas o líderes religiosos. La experiencia que los guaraní tienen con relación a la tradición siempre demostró el poder dinámico presente en el encuentro y diálogo con los otros y su aceptación o rechazo que acabó con la rearticulación del universo guaraní donde es integrando lo que bien entienden como aceptable y no como una amenaza a la lógica de la palabra guaraní. Por eso es posible encontrar aspectos culturales de otras culturas que fueron prácticamente «guaranizadas», haciendo que las sociedades guaraníes siempre demuestren un acompañamiento de los procesos culturales y sociales de otras sociedades. En este sentido, relatos de la época colonial demuestran esa dinámica interna guaraní, que dejaban asombrados a los propios religiosos y autoridades delante la aparición de los hombres *-tumpa*. La actitud guaraní fue motivo de acusación de que los guaraní «se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros» o, cuando los guaraní criados por españoles, huyeron, eran acusarlos de que «llamándose papas, y otros llamándose Jesucristo, y han hecho para sus torpezas monasterios de monjas» (Monumenta Peruana V, 1970:589-590). El siglo XX también es testigo de otra apropiación o guaranitización de títulos como es el caso de la nominación española de «Capitán» o «Capitán Grande» hecha y reinterpretada por algunos líderes de familias nobles avanguaraníes que

demostraban su hegemonía cultural guaraní, posteriormente reconocida y homologada por los estados nacionales. De cualquier forma estos dos casos son apenas sí *antomas*, siempre presentes en la cultura guaraní, de un grande proceso de articulación por la palabra guaraní como fuente para su actualización en las diferentes situaciones del sentido dinámico de la historia. Melià coloca esta idea en la expresión «re-palabración» que explica que la tradición guaraní siempre permaneció guaraní pues mantuvo la gramática y semántica religiosa guaraní, donde los impactos culturales y religiosos externos a su cultura tentaron ser convertidos a esta palabra guaraní: ahí radica principalmente función de la tradición guaraní. Cuando se habla de mestizaje de la tradición guaraní ella comunica esta situación, lo que mejor será tratado en los capítulos posteriores.

### **b.- La narrativa y su dimensión ontológica y ética**

Los mitos y textos sagrados guaraní representan de forma dramática la compleja naturaleza de la condición humana, que se revela en la libertad de los actos humanos como una forma definitiva de alcanzar su trascendental condición de ser humano, es decir, de ser *ijambae*, ser humano libre, “no tener dueño”, ni que nadie los pueda determinar. Las narrativas del mito de los mellizos colocan delicadamente el origen humano, ciertamente determinado por la fuerza trascendental de lo Sagrado (Tüpa), dentro de una realidad que configura *ijambae* de forma determinante el desenvolvimiento de su ser como un modo de ser específico. Por ello, por más que el ser humano no quiera ser lo que es, la verdadera estructura de humanidad se revela rompiendo cualquier bloqueo a su condición; de la misma manera *ijambae* que los mellizos son educados en un ámbito que no es de ellos, el mundo de los jaguares, ellos no consiguen acompañarlos pues su naturaleza no es posible prenderla a un otro modo de ser en el mundo que no sea la de ellos mismos, modo de ser humano. Por ello la principal narrativa guaraní llama a la recuperación del auténtico modo de ser en el mundo desde su real condición ontológica y no desde una condición alienada de su ser. Este llamado es la vocación que cada persona guaraní quiere alcanzar y colocarla como su orientación fundamental de vida. Pero es una vocación que parte del respeto a la particular condición humana es decir que parte del respeto a la principal categoría intransferible que caracteriza lo humano, o sea, la condición de persona humana.

La condición humana de ser libre también revela la imposibilidad de definirse como un ser “no libre”, pues sería negar su naturaleza humana. Sin embargo, la posibilidad de ser o no

libre está abierta, pero nunca definida como “no libre”. Hay una determinación para la libertad de modo que incluso la no libertad acaba siendo desgatada por la condición humana de ser libre. La narrativa de los mellizos coloca esta situación en forma de una condición ontológica de la naturaleza humana, que está representada en la figura de dos modos de ser humano: uno aguerrido, que busca la libertad, que enfrenta el mundo y; otro, decadente, oprimido, que se oculta del mundo. Uno simboliza la iniciativa y creatividad en el mundo; otro simboliza la acomodación y ostracismo delante del universo. Uno afirma su condición humana y otro, quiere renunciar a ella, a pesar que no puede hacerlo. Así el drama humano de construir su ser o no hacerlo está presente en la génesis de los actos humanos. Esta situación, a momentos paradójica, se da en la historia humana, que es narrada como un largo caminar por el monte (bosque) de nuestras vidas, al igual que los mellizos caminan, en busca del padre, Ñaderuvusu tüpa (nuestro grande padre verdadero y sagrado), a veces sabiéndolo y otras veces sin saberlo.

Los hermanos mellizos son como la representación de esta condición humana a momentos contradictoria que sólo será superada con el advenimiento de la Palabra revelada en el anuncio del ave *arakuä* (pava silvestre) – nótese como *arakuä* parece fonéticamente a la palabra *arakuaa*, que quiere decir sabiduría. Las aves están siempre presentes en importantes momentos de la existencia humana. Ellas traen las palabras o hacen anuncios importantes que consiguen transformar o convertir la vida de un ser humano para su verdadero origen. De esta forma las aves permiten que una persona pueda reconocer su propia condición humana para asumir las riendas de su propia vida, de forma que las palabras puedan fluir en su existencia. La presencia de las aves en la narrativa de los mellizos expresa esta importante experiencia humana de la revelación de una palabra, pues a partir de ella que toda la vida será una realización de tal revelación.

Esta palabra revelada por el ave *arakuä* tiene la función de revelar y permitir la toma de conciencia delante de la tragedia vivida por los mellizos – debido al abandono del Padre y al asesinato de su madre por parte de los jaguares – para superar los traumas causados que se manifiestan en la forma de una amnesia histórica y de una vida sin sentido que les lleva a vivir en el submundo oculto de los jaguares. La palabra les permite reconocer el poder mal usado que está connaturalmente entrañado en la misma condición de los mellizos, pero que estaba siendo usado por los mismos asesinos de su madre. Así la palabra se muestra como la revelación del origen de los mellizos y, en consecuencia, de su principal finalidad que es encontrarse con su Padre. Este estado de conciencia despierta el valor de la libertad humana

como un delicado don que puede llevar al encuentro con el Padre como también, cuando no es bien cuidado, a la muerte. Ambas situaciones fueron bien descritas en la figura de los dos hermanos mellizos: uno, que es capaz de dominar este poder de decidir con mucha habilidad y prudencia; y el otro, que siempre comete imprudencias y todo le sale mal al grado de poder perder su vida, pero que gracias al otro hermano es reconstruida.

El anuncio del ave arakuã coloca al ser humano, representado en la condición de los mellizos, a reconocerse cuestionado delante el origen y destino que su vida tomará. Por eso este anuncio causa un sobresalto en la vida personal pues obliga la búsqueda de una respuesta a su condición humana: condición que a momentos se muestra como un grande potencial para crear y recrear el mundo pero también como una grande limitación dada por su condición histórica. A pesar de ello, el anuncio del ave *arakuã* no es más que la narrativa de la vida. Este anuncio recupera el fragmento narrado de la verdadera historia personal, que nadie antes lo había contado, pero que se hace un marco en la vida personal porque revela las claves de interpretación de la vida como un todo. Estas claves son tan reales para un guaraní, que la prueba de ello es que son capaces de provocar experiencias humanas importantes para descubrir y generar sentido en la vida.

La busca de un sentido que explique mejor esta condición humana, hizo que los Guaraní deleguen sus vidas a la auscultación de una palabra fundamental, *ñee / ayvu rapyta* que oriente su modo de actuar. Sin embargo, los actos humanos revelan una relación ambigua con las palabras inspiradas, pues lo que ellos pretenden realizar – un modo de ser ético (*teko kavi*) – trasciende su propia naturaleza pudiendo abrir nuevos sentidos y realizaciones, a veces contradictorios, de forma que sea siempre necesario comulgar con el *ñee / ayvu rapyta*, de forma permanente, para orientar y corregir los comportamientos humanos. Los relatos guaraní consiguen describir la configuración de los actos humanos y como ellos pueden encontrar una orientación fundamental, a pesar de su compleja estructura pues los actos son prácticamente el resultado de las tensiones iniciadas en la más primigenia condición existencial humana, a saber principalmente, de encontrarse lanzados en el mundo y estar obligados a reencontrar su sentido.

Los actos humanos son la expresión histórica de la *ñee / ayvu rapyta* pensada, reflexionada y ejecutada. Los mitos guaraní colocan en la naturaleza de estos actos humanos la paradigmática disputa entre hechos considerados éticamente buenos que puedan adquirir aspectos no éticos o inclusive «convertirse» en malos y viceversa. Por eso los

comportamientos humanos deben ser cuidadosamente y permanentemente analizados, a la luz de la palabra guaraní. Sin embargo, observando más detenidamente, los actos responden a la intencionalidad impresa por la interpretación del modo de ser, *teko*, guaraní, realizado en un momento histórico concreto. Retirar la historia que narra el acto humano es como desentrañar el sentido que le hizo posible. Los mitos guaraní narran, como una de las causas del mal humano, la disociación entre los actos humanos y el sentido dado en el tiempo. Por ejemplo, la capacidad creativa de los mellizos en un momento, puede ser fuente de destrucción en otro contexto o, como ocurre en los mitos de la técnica y el trabajo humano, la capacidad técnica para obtener beneficios para una vida feliz (creación y vida), cuando desprovista de su verdadero sentido (palabra), puede ser causa de infelicidad (destrucción y muerte).

El modo de ser, *teko*, guaraní es la forma apropiada de realización y expresión del universo simbólico y axiológico guaraní. Por eso, el *teko* se caracteriza por guardar la integridad de los actos humanos con su sentido e significado, y esta característica asume su principal papel en la actividad reflexiva, *ñemongeta*, pensar, *ñembopyaarakuaa*, reflexionar. La actividad reflexiva, suficientemente documentada por antropólogos, etnógrafos e misioneros religiosos, es para los Guaraní de fundamental importancia dada la ambigüedad y el peligro de desintegración del comportamiento humano con su verdadero sentido secretamente heredado en la Palabra guaraní, *ñëe*. La reflexión permite también estar alertas a los diversos sentidos y significados que el comportamiento humano pueda adquirir. En realidad la reflexión es una actividad profundamente relacionada con el poder de apropiarse del verdadero saber humano que ilumine el significado de los actos. Esto significa que autoridades religiosas, así como cualquier persona, tengan grande intimidad con la fuente de sabiduría, también conocida como *arakuaa*, para poder tomar las mejores decisiones en la vida, pero de la misma forma, tenga grande intimidad con la vida para poder reconocer en ella el poder de la palabra que le otorga sentido.

Tener intimidad con la sabiduría, *arakuaa*, significa tener la capacidad de convertirse en dueño y señor de sus actos y sentidos, y en algunos casos, ser un *arakuaa ija* (señor o dueño de la sabiduría) con el poder, inclusive, de aconsejar a sus hermanos de tradición. Los héroes míticos guaraní se caracterizan por tener estas cualidades humanas del mismo modo que los grandes líderes guaraní que proclamaban la preservación de esta memoria cultural del *teko* guaraní. Ser dueños de la sabiduría significa poder entender los valores y significados de la historia humana sin ser perturbado con el impacto de los eventos cotidianos, pudiendo discernir el bien del mal, la vida de la muerte, o donde parece imposible reconocer algún valor

ético. Los *ipaje/payé* representan una institución religiosa guaraní que demuestra su intimidad con la sabiduría y su conciencia aguda para entender lo sobrenatural y sagrado presente en la dinámica realidad en que se vive.

La busca por la sabiduría se equipara a una permanente migración en busca del Padre, que en el imaginario guaraní está representado como un caminar – el caminar guaraní suele significar un estado de permanente discernimiento pues se trata de encontrar el propio camino en el bosque – que cultural y religiosamente está suficientemente expresado en el deseo de alcanzar la tierra -sin-mal, *yvy imarãa / ñvĩ maraẽĩ*. Vivir para un guaraní significa aceptar que la realidad temporal está sujeta a un permanente ciclo de transformaciones donde cualquier señal del tiempo coloca en evidencia la fragilidad humana en el mundo. El caminar guaraní significa vivir en un constante estado de alerta para escoger por el rumbo más cierto para encontrarse con Ñanderutüpa. Por ello, el caminar no supone un camino, sino la búsqueda de un rumbo o sentido para caminar. Así pues es un caminar que se debate entre el bien y el mal, la vida o la muerte, vivir o morir, por ello es siempre es una elección permanente.

A momentos, la realidad guaraní parece comunicar que se hace difícil tener un posicionamiento claro respecto a lo que es bueno o malo, a lo que trae vida o muerte, etc., y consiguientemente a lo que en realidad es motivo de realización o perdición humana. Pero las narrativas muestran que no se trata tanto de definir la positividad de una realidad como buena o mala... sino que lo importante es saber, o estar conscientes, de que ontológicamente la humanidad se debate con fuerzas universales no porque está destinado a debatirse con ellas, sino, sobretodo, porque está destinado a realizarse como palabra. En este sentido, eventos extraordinarios, como la producción fabulosa de alimentos en la tierra, como la hermosa figura humana que emana del *andaí* (calabaza), como el poder de revivir las personas muertas, el poder de construir herramientas poderosas, etc., no son sino que una revelación del destino humano siempre positivo, a pesar de las amenazas destructoras del mundo. Así pues la tensión narrada en los relatos guaraní, representa no un estado donde el destino precede la realización humana sino como un caminar conflictivo y a pesar de ello, siempre vence el poder guaraní de mostrarse en el mundo como palabra realizada.

Esta dinámica hace que el bien y el mal sean el contenido permanente de los procesos históricos que transforman la vida humana en una busca de su Palabra. Por eso que se dice que el bien y el mal son constantes de la única realidad que se pretende conocer. Podría decirse que la valoración ética del universo permite ver que el bien como el mal adquiere

diversas realizaciones históricas, inclusive con parecidas «formas» históricas. Pero que únicamente serán distinguibles por medio de una profunda comunicación con la Palabra guaraní como una forma de comprender el exacto perfil humano al cual una persona está en condiciones de asumir. Para ello es necesario entender aquella palabra que hace esencial a un ser humano, es decir, reconocer aquella palabra con la que cada ser humano nace y se desenvuelve en la vida, reconocer la palabra que un ser humano lleva de forma secreta pero que puede reconocerse en los actos que lo realizan como humano.

El comportamiento humano concretiza estas realizaciones históricas en un contexto donde las fronteras éticas que dividen el bien y el mal no son eternas ni polarizadas, antes bien, comparten una misma y insinuante situación, donde lo bueno parece regenerarse de lo malo y lo malo, de lo bueno. El mito de los mellizos representa esta situación paradójica, pues uno de los mellizos parece ser el emblema cultural de lo bueno y el otro, de lo malo, pero de forma alguna están separados, siempre juntos perteneciendo a la misma realidad humana, conviviendo una verdadera odisea en busca del padre (Ñanderu Vusu) que les dio la vida y que, según los textos sagrados, está genéticamente presente en la palabra fundamental humana. Desde el punto de vista cultural de los guaraní occidentales, esta tensión alcanza verdaderos conflictos sociales con desastrosos efectos psicosociales en la comunidad guaraní pues la indagación acerca del origen del mal y del bien está inspirado por el *mbaekuaa* – “el que sabe cosas” pero semánticamente vinculado a alguien que hace cosas malas o también identificado como brujo – y por el *ipaje* – chaman y también identificado como curandero y cuyo comportamiento es aceptado como bueno (Melià 1988b:62). Ambos representan, como en el mito de los mellizos, la ambigüedad existente en hacer el bien y en hacer el mal. Por eso, los Guaraní recurren a sus narrativas y al vínculo con el *ñeë / ayvu rapyta* como un lugar teológico para entender el sentido de los actos humanos.

Detrás de los mitos y textos sagrados guaraní es posible identificar los actos humanos como un aspecto íntimamente relacionado con los sentidos que lo hicieron ejecutar. Por ello los actos humanos no pueden entenderse en sí mismo, sino a partir del sentido que los hizo posibles. Se puede decir que los actos humanos demuestran un alto grado de ambigüedad cuando son separados del sentido que los justifica en su realización. Cuando la vida de una persona pierde el horizonte significativo que narra sus actos, esa vida es como el caminar vago que no lleva a ningún lugar, sino al alejamiento de su propio ser. La expresión *ñande reko*, nuestro modo de ser, para ser bien colocada en la mentalidad guaraní, está acompañada por la expresión *mbya ñeë*, nuestra palabra, nuestro decir, que dice respecto al modo de narrar

acerca de la misma vida. No puede mencionarse una tradición narrativa guaraní si no está bien acompañada por una tradición vivida, tradición construida por actos humanos que procuran una realización humana o plena madurez humana, *aguñye / aguyje*.

Por todo lo dicho, se puede afirmar que detrás de los mitos y textos sagrados es posible reconocer la ambigüedad de los actos humanos cuando ellos son separados del sentido que lo explica. El vínculo con la *ñe / ayvu rapyta* revela la esencia significativa de los actos y permiten definir la realización humana como auténtica o como inauténtica, o sea, como una forma de llegar a la plenitud, perfección o plena madurez humana, *aguñye / aguyje*, o como una forma de llevar a la perdición, *kañytey / kañitei*. En el caso de los mitos, estos modelos son colocados de forma dramática, disputando situaciones conflictivas y paradigmáticas desde el punto de vista ontológico como ético, que afectan la percepción acerca de la vida auténtica o inauténtica, pues muchas veces no siempre lo que se muestra es lo que en realidad lo es: por ejemplo, un buen yerno no es lo que sus palabras afirman sino lo que sus actos acusa; la belleza de la figura humana no está necesariamente determinada por un magnífico porte, sino por una simple actitud; la habilidad y fuerza del zorro, *aguara*, no es tanta cuanto lo es la destreza de un humilde armadillo, *tatú*.

Los actos humanos en sí son ambiguos. Lo que configura el valor de ellos es el sentido que promueve su ejecución. Por eso un acto es el intento de realización de un sentido y por ello responde a una intensión. Cuando el sentido que orienta estos actos está lleno de significado, ellos promueven la realización del *teko* personal, pero si no responden a un significado, acaban alienando el ser de quien lo ejecuta y alejando la posibilidad de alcanzar su *teko*. En las narrativas de la técnica y del mundo del trabajo se narra la presencia de dos yernos, uno que caracteriza el actuar auténtico y otro que caracteriza el actuar engañoso. El verdadero yerno ejecutaba extraordinarios actos maravillosos, pero como no estaba preocupado en hacer propaganda de sus obras, ni tenía una buena presencia, su suegra sospechó que éste no es autor de sus obras y cree que es el otro yerno, que se decía autor de todo, como el verdadero causador de actos extraordinarios. El yerno auténtico articulaba sus palabras con su actuar, de modo que todos los gestos estaban inspirados por un sentido connatural a su condición humana, a saber, reconstruir el ámbito propicio para el encuentro con el Padre. De este modo, el verdadero yerno consigue construir un universo significativo donde todo su modo de ser, expresado en actos, acaba siendo la causa de los eventos prodigiosos, como por ejemplo, la transformación de la tierra donde sólo hay hambruna, en tierra donde todo es abundante; el encuentro de las personas, en el convite al *arete* para el reencuentro con los antepasados; la

destrucción del mundo causado por la ambición humana, cultivada por la mentalidad egoísta de las personas, en la construcción de una tierra -sin-males, donde las normas de convivencia recíproca permitan el desenvolvimiento del principio y fundamento humano.

Ser *ijambae*, sin dueño, significa también ser dueño de su misma vida. Y la apropiación de la vida ocurre cuando se puede encontrar un sentido que estructura de forma orgánica toda la existencia humana como un único proyecto para la realización. El anti-modelo del ser *ijambae* es el yerno inauténtico, no apenas engaña a los otros diciendo que es el autor de los actos humanos que no le corresponden, sino que se engaña a sí mismo pues el modo de sentir y otorgar sentido a la vida no está siendo acompañado por su modo de ser en el mundo. Los actos que traen alegría y realización humana son aquellos que surgen del significado dado a la vida, por lo que se puede decir que una persona es dueña de su vida en la medida que fue encontrando sentidos y significado en ella. El actuar humano que no parte de una relación íntima con los sentidos que le hacen una manifestación histórica, llevan a la tristeza general y pueden provocar la destrucción de la misma vida. El mayor miedo guaraní es caer en este proceso de destrucción que consigue engañarlo al grado de que no exista ningún sentido que sustente su misma vida.

Pero cuando se trata de la situación existencial humana, el mito de los mellizos ofrece una pista de comprensión de la ambigüedad de los actos humanos. En primer lugar, los actos son consecuencia de un estado de conciencia, sin embargo, dicho estado de conciencia no está acabado o ya realizado; es un estado que “está siendo” cultivado, por tanto los actos son intentos de realización de un proceso de concienciación acerca del sentido de la existencia humana. Por ello, los actos permanentemente están siendo orientados y reorientados para que no pierdan el sentido por el que responden a su ejecución final. En este contexto la ambigüedad de los actos humanos consiste en que ellos no son actos conclusivos o definitivos, sino, actos que se proyectan para su conclusión y definición.

Por eso, la palabra que el ave revela a los mellizos no es una palabra que lo dice todo; es una palabra que apenas indica un sentido como un todo, pues responde a una cuestión trascendental última del *por qué* del origen y destino humano; por ello no es una palabra que explica el *cómo* llegar a este sentido. Por tanto, la palabra revelada no es una garantía para alcanzar una vida plena, sino la única garantía que consiste en aprender a debatir el sentido de la existencia como un retorno al Padre, que emblemáticamente significa el primer grande origen y también la relación con los antepasados.

La palabra revelada es un llamado para buscar el propio origen no es la revelación de modo como se llega a ese origen. Por eso la vida humana es, en la práctica, una verdadera odisea que parece nunca acabar, pero que a momentos, también parece que fueron alcanzados los objetivos de la vida plena. Por ello este caminar en busca del origen conduce para experiencias donde los opuestos parecen combinarse en el flujo de la vida, por ello la creatividad surge al lado de la capacidad destructiva; el principio y el fin parecen fusionarse en un eterno retorno de los ciclos de vida y muerte, marcados por la realidad cósmica, observada en los eventos lunares y solares; y donde todo fluye, nada se muestra eternamente como lo es. Por eso la vida de una persona está siempre debatiéndose para reconocer en su vida (actos, sentimientos, percepciones, pensamientos...) señales de la sintonía con la Palabra, que vive impresa en su naturaleza humana, o señales de alejamiento, de su condición significativa que le hace humano. Esta actitud indagadora de la propia realidad humana se debe, en grande medida, al hecho de que existe una inseguridad generalizada acerca del verdadero camino a seguir. A momentos un guaraní occidental reflexiona tanto que no consigue sino entender, en el más clásico sentido socrático, que en la medida que más se pretenda entenderse, más sabe que no sabe nada con certeza.

Esta experiencia guaraní revela la profunda tensión existencial que les lleva a vivir en un permanente estado de alerta. Los momentos de crisis hacen parte de la existencia humana y de los procesos del mundo. Sin embargo estos momentos, a pesar de ser vividos con grande angustia, generan una fuerte dosis de optimismo delante la vida. Por eso los tiempos críticos en la historia guaraní occidental, también fueron los tiempos en que más se revaloró ese optimismo en la vida para superar las dificultades, como bien lo demostraron los movimientos de los hombres-tüpa que conseguían convocar varias sociedades para la defensa del modo de ser propuesto por la tradición guaraní y que era representada plenamente en cada una de las sociedades guaraní que se adherían a esa experiencia de la palabra.

Se puede afirmar que el punto de equilibrio de esa tensión existencial ocurre cuando el guaraní, en ejercicio de su condición de ser libre, decide buscar el camino hacia el Padre. Hecha esta elección inicia una nueva vida, *teko pyahu*, modo de ser nuevo. Pero paradójicamente, también da origen a un nuevo proceso de permanente transformación existencial donde tiempos de alegría se intercalan con tiempos de crisis. Este punto de equilibrio consiste en descubrirse eternamente en un movimiento hacia el Padre que provoca una conversión permanente de la vida hacia un proyecto existencial que estará siempre siendo construido, pues la vida humana es un flujo donde no existe un modelo de vida ya acabado,

sino una vida que é significativa en virtud de la calidad de la experiencia de quién lo vive y se atreve a usar la palabra para comunicarla. El desenvolvimiento de esa palabra es el principal motivo del equilibrio existencial.

Si por un lado esta experiencia existencial es gratificante pues se trata de ejercer la libertad y decidir por su realización ontológica, por otro lado, significa que está iniciándose un camino donde la realización humana está indefinida pues su profundidad cubre todos los actos de la vida que acaba diluyéndose en la densidad de la misma experiencia vivida. Es una experiencia que al mismo tiempo que transforma sutilmente todos los actos en orden a un sentido, también puede, si no se hacen los cuidados necesarios, acabar dislocando sus sentidos. Por eso, un guaraní tiene que vivir en constante alerta y para eso, la actividad reflexiva y largos periodos de oración son más que necesarios. Pero ésta experiencia también coloca la vida dentro de un plano meta-histórico, donde el ser humano está destinado a orientar su vida. Y a pesar que tal destino a veces se muestra tan evidente – pues se sabe que la vida humana precisa de un sentido para ser vivida – este destino también apenas representa una orientación fundamental de vida donde su realización aparece, paradójicamente, de forma dispersa y confusa, lo que provoca constantes tensiones en la existencia guaraní que motivan un compromiso vital en el plano personal y en el plano comunal y social.

Estas tensiones son prácticamente anuladas en el *arete*. En los tiempos de *arete* las tensiones adquieren una expresión dramática, como si el lugar donde la comunidad guaraní celebra el *arete*, es decir, *aretea*, se hubiese convertido en un grande escenario de la vida existencial humana. Por eso en el *arete*, la vida evoca el caminar espiritual de la humanidad guaraní que está representado por un permanente estado de búsqueda de «Nuestro Padre Sagrado», Ñanderu Tüpa; ese caminar representa la vida las personas no apenas como proyectos humanos personales, sino como proyectos humanos que únicamente se desenvuelven en solidaridad y reconocimiento de los otros y en especial de los antepasados, con quienes ya se consiguió comulgar en otras ocasiones de *arete*. En este contexto, las danzas-cantos de representan esta comunión de un proyecto personal y social que celebra el encuentro con los antepasados y en especial con Ñanderu Tüpa.

Pero también, en el *arete*, en especial al final del mismo, se evidencia la confusión y la tristeza de volver a vivir el abandono de esta comunión prodigiosamente generada por la presencia solidaria y recíproca de la comunidad que preparó el *arete*. Por eso el tiempo de alegría de estar con el Padre vive una tensión con el tiempo de tristeza, ya que él padre

abandona sus hijos en esta realidad mundana. Cuando el *arete* acaba, algunas sociedades guaraní entran en un estado de tristeza, porque sienten aquel abandono del Padre que deja el tiempo del *arete*, lo que les hace clamar «!Maerapa mbiatitipe orereya paravete...!, ¡Por qué nos abandona en la tristeza...! » (Ortiz 2002:52). Por ello, la vida es un permanente caminar para provocar un nuevo *arete*, y un nuevo encuentro con los antepasados, especialmente con el Padre, para recuperar el destino humano que consiste en volver a ser próximos con el Padre. Melià dice, en relación a la comprensión del *arete* por parte de los Mbya guaraní, Tavyterã, quienes se consideran el centro de la tierra, que «donde hay fiesta guaraní, ahí esta en fin de cuentas el centro de la tierra y la tierra buena y perfecta a la que se aspira» donde la historia humana encuentra su plenitud y madurez (Cf. Melià 1991:68; 69 -73).

La conciencia de que existe un modo de ser, *teko*, que es configurado fundamentalmente en el plano de la experiencia personal, apenas puede ser entendida desde la comunidad tradicional guaraní. Esta comunidad configura culturalmente el horizonte de sentido como una memoria histórica revelada en sus narrativas. Los relatos guaraníes son un intento de recuperación de las implicaciones éticas cuando se descubre el *teko* como orientación fundamental de vida, y así refuerza el poder de la comunidad, heredera de una tradición, de ofrecer la identidad de una persona en el mundo con los otros. Esta experiencia de co pertenecer a la historia de una comunidad (Cf. Gadamer 1977: 324) es fundamental para la configuración de la identidad ontológica y ética guaraní. Esta conciencia, narrada en mitos y los textos sagrados, indica un caminar cultural hacia el Grande Padre Verdadero Sagrado, *Ñande Ru Vusu Tüpa* y relata la construcción participativa de una tradición que se realiza a lo largo de esta peregrinación en la que, a momentos se abren horizontes para nuevas experiencias religiosas de lo sagrado, y a momentos se cierran. En cada época, en cada generación, en cada persona, existen formas diferentes de entender este sentido, de ahí que el horizonte simbólico guaraní no pretenda la unificación de sentidos en apenas un único sentido, sino que la transformación permanente del sentido (Cf. Suárez 2003) en las diversas realizaciones del *teko* guaraní. En este contexto, la percepción del sentido está articulada en un diálogo permanente con los antepasados portadores de sentidos originarios, la comunidad actual como heredera de estos sentidos y la construcción de una identidad para poder vivir y decir algo respecto el sentido de la existencia humana. Todo esto hace del *teko* guaraní un proyecto ontológico y ético.

Así pues, el *teko* guaraní es una realidad humana donde la experiencia histórica vivida y experimentada en la busca de la tierra -sin- mal y la experiencia narrativa de la palabra que inspira esa búsqueda, andan relacionadas pero no de forma causal, donde la palabra es la

causa y la experiencia su efecto, sino como dos experiencias que intercambian y dialogan para mejor proseguir en la construcción del modo de ser guaraní. En este sentido, el teko guaraní no es un dogma o doctrina cerrada, sino es un modo de ser que va construyéndose en cuanto va entendiéndose. De esta forma la construcción del ser guaraní se coloca en un proceso, tal como indican los textos sagrados registrados por León Cadogan: el guaraní no nace con una palabra acabada o predestinada, el nace como resultado del fundamento del lenguaje humano que acaba encontrando su expresión máxima en la realización plena de la vida humana, nunca en la destrucción de una vida, tal cual son las palabras buenas. En este sentido Melià refuerza esta idea indicando que

*«Lo más importante de la filosofía guaraní de la palabra sea tal vez la convicción en los mismos Guaraníes de que el alma no se da enteramente hecha, sino que se hace con la vida de la persona y el modo de su hacerse es su decirse. Así la historia del guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida» (Melià: 2000).*

Vale la pena enfatizar la experiencia narrativa y la función del lenguaje humano, que coloca un peso considerable en el encuentro con las palabras verdaderas que dan vida, vida entendida desde un *teko*, inclusive en la misma experiencia de la muerte, como una experiencia que se da en el cultivo de la palabra *ñëe / ayvu rapyta*. Y esta experiencia con la palabra – sea narrada, contada, cantada y danzada – siempre es un don recibido por la comunidad y ofrecido a sus miembros como el verdadero sentido de la estructura humana, es decir, el lenguaje humano (*ñëe / ayvu apyta*). Elio Ortiz (2002: 44 -46) menciona un aspecto interesante de la palabra guaraní, una palabra cantada y danzada presente entre los guaraní occidentales, que es denominada de *mbiarae*, «lo que se dice bailando» o, también, bailar cantando (*mbi*= pies; *rae, ae*, lo que se dice) cuya capacidad de ejecutarlo depende del don de los regentes de dicho canto-danza, que eran conocidos como *yandugua ija*, portador de la pluma de *Yandú / Ñandú*, de marcar el ritmo de dicha ceremonia de la palabra danzada. El *mbiarae* se trata de un canto-danza, que es iniciado con un discurso inicial a los *tüpa* – algunos decían que eran entendidos por *Aguara Tüpa*, otros sin embargo dicen que son cantos discursivos en los que otros *Tüpa* como *Tatú Tüpa*, *Yandu Tüpa* también aprendieron a entender dichos discursos – que reciben estas palabras y las colocan para compartirlas en comunidad. El *mbiarae* es un excelente ejemplo de la recepción de la palabra hecha historia en la comunidad y que es pasada de generación en generación para ser danzada, lo que muchas veces evoca la actitud de quien quiere «colocarse ritualmente en camino» y ser orientado por la Palabra, «el decir».

La palabra guaraní diseña un horizonte de significados que constituyen una tradición en la que se organiza y modula «la dicción» guaraní en la relación de las personas con la comunidad, casi con el mismo sentido que un instrumento musical hace parte de una orquesta para tocar un solo himno. La experiencia de la palabra acaba confundiendo con la experiencia de la busca de sentido grupal y personal. Esta experiencia insta los espacios sagrados de la comunidad tradicional, en especial, en las fiestas, donde se pueda alcanzar un canto, comunicarlo y recibir comunicaciones, es decir, que en estos espacios sagrados el guaraní vuelve a beber de su propia tradición dialogando con sus semejantes. La fiesta resulta el espacio sagrado principal de los Guaraní pues en este lugar *teológico* se da la revelación más profunda del alma guaraní: el primer canto, o sus primeras palabras. La fiesta reestructura el plano mundano con el plano sagrado, donde origen y fin de toda la trama humana fue constituida: la fiesta (*arete*). Todos estos aspectos son tratados en los mitos donde la abundancia de frutos de la tierra, característica de una fiesta recuerda aquella tierra -sin-males; donde los antepasados (*nuestros* padres muertos) dialogan con las nuevas generaciones (los que aún están vivos) compartiendo la misma comida y bebida; donde los seres inspirados y prodigiosos comunican su palabra inspirada y promueven nuevas palabras.

Bartomeu Melià consiguió sintetizar esta experiencia con la expresión «la Palabra lo es todo», y con ella ciertamente se alcanzó la mejor síntesis para entender a los Guaraní, no apenas como narrativas, sino como un modo de ser histórico. De esta forma, la palabra guaraní supera los conceptos platónicos pues ella no es una idea, es la misma experiencia existencial que se comunica y construye. Si bien quiere entenderse, la palabra es radicalmente una realidad fenoménica. Ella lo es todo quiere decir que lo real, presente en toda la génesis del universo (el mundo, los bosques, animales, etc.), pero que se experimenta intensamente en el deseo de comprender su sentido a través de la comunicación humana de lo que se está viviendo. La palabra es el significado ontológico que orienta el actuar humano como una recuperación de su verdadera condición humana, o sea, ser persona, *mbya ñëe*.

Los herederos de estas palabras originales son los guaraní, que ya habían sido reconocidos como «profetas de la selva», según expresión Pierre Clastres (1974) y que bien antes fueron reconocidos por Cadogan (1959) como «poetas y teólogos de la selva». En este sentido, la palabra es la constitución más creativa y más vital de la condición humana como un proceso donde la persona profiere su palabra y la proyecta como un sentido vital que crea y re-crea la realidad humana en el mundo. El ser humano es convidado a escuchar esta palabra y a adquirir los mismos atributos de los seres míticos y su poder de escuchar las palabras – como

---

lo son los apreciadores de los cantos de las aves – y poder interpretarlas en exhortaciones teológicas y poéticas, sea para esclarecer a la comunidad o sea para encontrarse a sí mismo como persona. Este es pues el contexto donde las palabras de las narrativas guaraníes adquieren su auténtico valor: la inspiración de una palabra que le hace capaz de reconocerse en la vida como hijo de lo Sagrado, *Ñanderu Tüpa*, por su cualidad de ser portador de una palabra en particular.



**PARTE II: EL REFERENTE ANTROPOLÓGICO -RELIGIOSO: ¿UNA  
TEOLOGÍA GUARANÍ?**

En 1954, fue la primera vez que algunos aspectos fundamentales de la fenomenología religiosa guaraní fueron mostrados para su discusión en el mundo académico sudamericano por Egon Schaden, un joven profesor de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, de la Universidad de São Paulo, Brasil. Schaden estaba sensibilizado para entender la tradición guaraní a partir de la experiencia histórica de la *tierra-sin-mal*, de los relatos de la destrucción y creación del mundo, de la concepción de la vida y de la muerte, de la relación personal y comunitaria de estos elementos en la vida cotidiana de las personas y de las sociedades de origen guaraní. Estos aspectos fueron el resultado de una experiencia pedagógica con su propio alumno, León Cadogan, que le había abierto las puertas al modo de pensar guaraní y, de esta forma, también le había abierto las puertas al mundo, para entender una tradición, la guaraní, que estaba sufriendo un genocidio histórico y cultural. Efectivamente, en 1946, León Cadogan ya daba a conocer las tradiciones religiosas de los indios comúnmente llamados de *Mbyá*, en publicaciones realizadas en la Revista de la Sociedad Científica del Paraguay y en la impresión conjunta de los Anales de la Asociación Indigenista del Paraguay. Su vida personal está muy compenetrada con la causa guaraní por el mismo hecho de haber nacido en Paraguay y por el hecho de haber recibido de sus padres, emigrantes australianos en busca de una utopía de vida, una educación particularmente sensible a la comprensión religiosa del alma humana.

Las principales aportaciones de Cadogan y Schaden se pueden agrupar en tres aspectos: a) en su relación hermenéutica con los Guaraní que brota de un tratamiento fenomenológico provocado por una relación intensamente vivida junto a los Guaraní, que les permitió aproximarse a la fenomenología guaraní, es decir, al modo como los guaraní interpretaban y comprendían su vida; b) en la recuperación de autores que habían vivido entre los guaraní y tenían una relación de diálogo con su tradición, como una referencia que inspiró sus estudios y provocó una relectura respetuosa de la tradición guaraní. Estos autores eran Nimuendajú y Métraux, y; c) en una lectura de la etnografía guaraní adecuada a una perspectiva próxima a la tradición guaraní con la finalidad de dar con los procesos de exclusión y extinción de las sociedades indígenas guaraní.

Respecto al primer aspecto, se destaca la recuperación de las fuentes primarias producto de una relación humana estable con los guaraní, y no producto de una relación entre un investigador con su objeto de investigación. Se trata de una aproximación hermenéutica con los cuidados de una fenomenología que vea el lado del desvelamiento guaraní dado en el

convite guaraní para coparticipar en este encuentro con la tradición guaraní. En relación al segundo aspecto, estos autores recuperan una tradición narrativa diferente, caracterizada por su capacidad descriptiva y acompañada por un alto grado de respeto hacia aquello que era descrito. Así, son colocados en pauta los trabajos elaborados en la primera mitad del siglo XX por Nimuendajú y Métraux. Finalmente, la implementación de una relectura etnográfica, que tiene el valor de ver en los registros anteriores al siglo XX, aspectos bien diferentes a los acostumbrados por la academia criolla sudamericana y mundial. Cadogan y Schaden no ven ningún «indio», apenas reconocen una persona que vive en la tradición guaraní; no ven salvajes que se oponen a la perspectiva de los «civilizados» y modernos proyectos nacionales de los países latinoamericanos, sino civilizaciones terribles que estaban intentando borrarlas de la historia en Abya Yala.

La principal obra de este proceso es, sin dudas, la de Cadogan con la obra *Ayvu Rapyta*, que descubre en las sociedades *Mbyá Guaraní* un grande legado espiritual, que puede expresar, sin peligro de invadir la identidad de otras sociedades guaraní, la principal forma del lenguaje humano guaraní, a saber, la capacidad de decir, o sea, de dar sentido y significado a la vida, y tal capacidad es tan profunda que apenas puede «escucharse» en las realizaciones del modo de ser humano en el mundo. Esta relación, que modela el vínculo entre la palabra (*ñe / ayvu rapyta*) y la experiencia existencial (*teko*), promueve la principal característica de la fenomenología guaraní.

La relación de la *ñe / ayvu rapyta* con el *teko*, es semejante a la relación entre el lenguaje y la experiencia humana colocada en los estudios de fenomenología religiosa, o dicho de otra forma, la experiencia histórica del modo de ser apenas puede ser entendida en su verdadero sentido, desde la conciencia dada por el lenguaje humano o palabra guaraní. En este sentido toda realidad mundana que el ser humano experimenta no puede colocarse únicamente en el terreno profano material, ni siquiera el espacio de la palabra guaraní pueda colocarse únicamente en el terreno de lo sagrado espiritual. Ambas realidades, tanto la palabra cuanto el *teko*, son elementos constitutivos de una única realidad o cosmovisión guaraní, de ahí que el arte guaraní sea discernir encima de la realidad el camino más adecuado para entender el sentido profundo de su existencia. Esta experiencia, evidente en el modo de ser guaraní, específicamente de los del Isoso, revela la actitud de permanente oración e discernimiento para distinguir en los actos y palabras humanas, el bien del mal, inclusive en situaciones donde el bien ya haya sido identificado, puesto que la realidad permanentemente se transforma.

En este contexto, la idea guaraní de religión, traducida como *teko marangatu* entre los Mbya guaraní y traducida como *mboroguirovia / mboroguyrovia* entre los Guaraní del occidente, no tiene un concepto equivalente entre los presupuestos platónicos, pues esta visión occidental acaba, de alguna forma, observando la religión como un *religare* del mundo material y profano con el mundo original espiritual y sagrado. En este sentido los guaraní antes de tener una religión de *religare*, propiamente dicha, tienen un modo de realización humana, donde, aquello que se entiende como religión guaraní, es específicamente una busca histórica de sentido, que va constituyéndose en un largo caminar existencial, y dentro de una teología guaraní densa de significados y, por eso mismo, de difícil comunicación, a pesar que, las palabras hermosas se expresan con la misma belleza y profundidad en el canto, así como el canto de las aves, o tan hermosas como los ornamentos hechos de plumas de aves. Por ello *teko marangatu* o *mboroguirovia / mboroguyrovia* representan un modo teológico de ser guaraní o una forma de entender la fe guaraní como la creencia en una orientación fundamental de vida que puede alcanzar un modo de realización, y ello no hace distinciones puntuales de la religión donde se pueda determinar lo sagrado de lo profano, pues todo es potencialmente sagrado pero si niega su fundamento todo es potencialmente profano.

Por esto, y sin el peligro de cometer errores, podría decirse que el modo de ser (*teko*) es la verdadera religión guaraní que coloca en la realización humana la única forma de comunicación del sentido realmente religioso, y donde la palabra hecha canto se torne la más bella expresión existencial. El modo de ser humano (*teko*) es la principal revelación de la teología guaraní, que se hace conciencia viva en palabra (*ñe'e / ayvu rapyta*), lo que está más allá de la pluriformidad de discursos e interpretaciones o bien formulaciones dogmáticas y definitivas producidas por la religión; el *teko* es, sin embargo, una vida que se hace cada vez más evidente en su relación con la palabra, y por eso el *teko* se muestra también actual en los relatos de la palabra guaraní, narrada en su mitología o en sus himnos y textos sagrados. La Palabra es inmanente a la existencia humana y la existencia humana es trascendente en las palabras. Lo sagrado es inmanente a la realización humana y la realización humana es la trascendencia de lo sagrado. La realización humana es la realización humana, pues en lo humano está toda la esencia de lo sagrado que se coloca en forma de palabra / sentido. El *teko* es pues una forma de realizar el orden sagrado de la condición humana (Cf. Melià 1991:61; Nimuendajú: 1987: xxxiii).

Así pues, no podría decirse que la religión guaraní une lo sagrado con lo profano, sino que lo sagrado y profano son parte de la misma realidad porque desde su origen siempre estuvieron

atadas (*ligare*) y no precisan de ser re-atadas (*religare*) apenas aceptar que todo tiene una dimensión trascendental. Las consecuencias de esta visión teológica son varias, por ejemplo, puede destacarse el hecho que no exista una separación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos; que la búsqueda de la tierra -sin-mal no sea una realización utópica, porque para el guaraní es realmente histórica (con topos); que la realidad está más allá del bien y del mal, que todo es esencialmente sagrado, sin embargo, negar esta condición sagrada es causar el dominio de lo profano.

Por todo ello, la principal característica de la *religión* guaraní no consigue expresarse con ídolos o con templos sagrados, sino, con su capacidad de proferir una palabra, *ñe/ayvu rapyta*, que oriente su auténtico modo de ser (*teko*). Así pues, la expresión religiosa principal apenas puede ser revelada en las palabras que acompañan los actos humanos. De ahí que la religión guaraní tenga mayor afinidad con el concepto latino de *relegere* – y no *religare* – que define una connotación reflexiva de la experiencia humana, o una relación de volver a encontrar el valor semántico de la misma existencia. En este sentido, cualquier aspecto ritual en sus formas narrativas (mitos, oraciones, cantos) o en sus formas de celebración, proyecta los mismos elementos semánticos y simbólicos que orientan la existencia humana en su sentido verdadero. Así pues, la actitud más común entre los guaraní revela su espíritu indagador de la palabra presente en todo para entender mejor sus propios actos y los actos presentes en el universo, haciendo que su modo religioso esté mucho más cerca de una actitud reflexiva que de una actitud ritual, a pesar que cantos y danzas son ritos iluminados por el valor de la palabra. De ahí que la narrativa guaraní no sea apenas una referencia retórica y cultural, sino, principalmente la memoria de su caminata en búsqueda de la tierra -sin-mal, un lugar en permanente construcción y reconstrucción. El principio y fundamento guaraní se revela en el *teko* y en su proximidad con la palabra, lo que definitivamente configura el comprometimiento con la propia vida, no apenas como un proceso personal sino principalmente comunitario, pues toda relectura de la realidad es construida desde la tradición guaraní heredada por los antepasados y que se pretende dejar a las futuras generaciones, de la misma forma que los héroes de la mitología clásica, como es el caso de los *karai*, figuras siempre a camino, en constante intimidad con la palabra, y por esta cualidad, se reconoce en ellos su capacidad de iluminar y orientar la caminata de las sociedades guaraní (Melià: 1991 70-71) – nótese que uno de los aspectos que más define las sociedades guaraní es que son «un pueblo que camina» (Melià 2002:14 -21), o una nación que está siempre en un estado de

migración al centro del territorio humano donde las palabras se confunden con la realización humana y lo humano se revela prodigiosa manifestación de la semilla de lo Sagrado.

La fenomenología religiosa guaraní puede ser caracterizada desde varios aspectos. Algunos de estos aspectos pueden revelar temas a momentos contradictorios dependiendo del tipo de abordaje aplicado a la realidad religiosa guaraní. El hecho de que la religión puede entenderse como un fenómeno social, psicológico, antropológico, etc., afecta la identificación de los aspectos religiosos guaraní, o incluso llegan a definirla considerándola como una tradición «sin religión», pero también «sin ley, ni rey». De cualquier manera el aspecto religioso siempre causó problemas a tiempo de identificar a los Guaraní, porque no había parámetros de comparación con otras experiencias religiosas. Por ejemplo, ellos no tenían templos, imágenes, ritos, cultos, oraciones o formulas fijas y dogmáticas... por lo que eran considerados verdaderos «salvajes». Sin embargo, otros aspectos no eran considerados religiosos, como por ejemplo su cualidad reflexiva y su modo de vivirlo, pues eran parte de un modo de ser «antropológico cultural» adecuado a su identidad religiosa, pero que eran incomprensibles para la fenomenología de las religiones, pues en realidad se trataba de un plano teológico guaraní, que hoy está siendo trabajado en las comunidades guaraní del pie de monte andino.

No obstante, existen aspectos que se pueden considerar matrices de la religión guaraní, porque están presentes en la experiencia personal y comunitaria de lo sagrado. Esto significa que desde la experiencia fenomenológica guaraní, lo que define una experiencia religiosa no es la dimensión ritual, dogmática o litúrgica de su cultura religiosa – inclusive porque estos aspectos no hacen parte del principal plano religioso guaraní que consiste en alcanzar su Palabra narrada comunicada en una experiencia personal – sino, la experiencia de lo sagrado determinada por la experiencia trascendental del modo de ser, *teko*, en la realidad. Por tanto, las matrices de la comprensión «religiosa», están determinadas por el modo de ser de esta experiencia de la Palabra, que consiste en creer en la realización humana como un aspecto fundamental de la realización trascendental de lo sagrado. Así pues, estas matrices más parecen aspectos importantes para una teología guaraní que temas específicos. Entonces la principal experiencia *religiosa* es una experiencia de vida comprendida como una experiencia teológica. Por tanto, la principal práctica religiosa que un guaraní conoce consiste en alcanzar su modo de ser. Por eso los aspectos fundamentales para una fenomenología *religiosa* deben ser entendidos como los aspectos fundamentales para una teología guaraní que orienta e inspira el *teko* guaraní.

En este sentido se puede identificar cuatro aspectos articuladores de la experiencia fenomenológica guaraní que aproximan a la teología guaraní. El primer aspecto está representado en la centralidad de la persona humana, como realidad emblemática de la condición sagrada ofrecida como fundamento en su capacidad de acoger la palabra que le fundamenta como humano. El segundo aspecto es la noción de tiempo como plenitud alcanzada y rememorada que define el modo de realización humana como la forma plena de alcanzar su humanidad. El tercer aspecto, se refiere a la capacidad narrativa de esta conciencia humana de ser algo en el tiempo, que se caracteriza como la forma de auto-comprenderse en el universo como una conciencia capaz de transformar el universo. Finalmente, un cuarto aspecto que se refiere a la experiencia de lo sagrado y cómo se comprende esa experiencia en sus narrativas.

Estos cuatro aspectos fueron seleccionados considerando algunos temas claves de la narrativa guaraní, por ello, serán introducidos como los aspectos imprescindibles para el estudio de los mitos y de los textos sagrados, que articulan otros temas como por ejemplo la dimensión teológica del territorio y la tierra -sin-mal, la conciencia del caminar como un proceso de madurez humana, el *arete* como momento pleno de comunión con la palabra significativa que le ofrece un sentido para seguir viviendo, la libertad humana como una realización teológica de la Palabra guaraní, el convite como la expresividad más densa de la reciprocidad guaraní. No dejando de lado que estos temas se articulan, al mismo tiempo, en tres grandes líneas: la experiencia de lo prodigioso / sagrado, las tensiones entre el bien y el mal, la capacidad de abertura y diálogo con otras realidades.

En realidad, las narrativas guaraníes ofrecen informaciones para entender estos aspectos fundamentales para una teología guaraní más que para entender la religiosidad guaraní. Por eso lo que será expresado aquí, muestra que los mitos revelan principalmente, y de forma radical, una historia que concierne directamente a una experiencia teológica guaraní, pues tienen una legitimidad en las sociedades guaraní, y actúa corrigiendo y orientando el modo de entender la vida humana. Por eso esta realidad narrativa presente en los mitos y textos sagrados, ejercen un impacto en el modo de vida guaraní (Cf. Eliade 1972:15). Estas narrativas también no son fábulas ni cuentos a pesar que ellos se refieran a los aspectos culturales, porque son experiencias de lo sagrado y como tal experiencia, afectan al ser humano como un todo, pues reinterpreta toda la vida humana como una experiencia de lo sagrado (Cf. Eliade 1972:17). Los aspectos fenomenológicos aludidos arriba ayudan a la comprensión de la práctica narrativa guaraní, pero ya no desde el foco excesivamente

determinado por las ciencias humanas, modernas, sino por una aproximación fenomenológica que revele el plano teológico presente en el universo narrativo guaraní.

Los temas seleccionados representan también el modo de pensar guaraní, donde se puede entender una temática transversal pues un motivo acaba encontrando otro y vinculando a una red de visiones que configuran el sentido de realidad guaraní. Por eso que los mitos y textos sagrados tienen profundos efectos en la vida social y personal guaraní, de ahí que ellos se hacen conocidos pues recuerdan el origen como un eterno retorno ejemplar del modo de ser que está siendo vivido, antes que narrado, y que, al parecer apenas puede ser abordado desde una perspectiva religiosa tal como indicaba Eliade (1972:21-23) y era confirmado por los estudios de Malinowski quién decía que los mitos estudiados al vivo no son una explicación para satisfacer una curiosidad científica sino una narrativa que retorna a la vivencia de realidades primigenias que satisfacen las profundas necesidades religiosas, aspiraciones morales, las presiones e imperativos del orden social. Así los mitos y relato sagrados acaban configurando la forma vital de entender el sentido de la existencia humana hoy desde otra realidad no menos real, sino realmente primigenia. Son pues a la luz de esta perspectiva narrativa que los aspectos de la religiosidad guaraní abordaran los temas teológicos guaraní.

### CAPÍTULO 3.- LA CONDICIÓN DE LA PERSONA HUMANA

Después de los trabajos de Nimuendajú y Cadogan, existe un cierto consenso en definir la condición humana a partir de la capacidad de relacionarse con la palabra guaraní *ñëe /ayvu rapyta* y, así también, entender el lenguaje como el fundamento de la condición humana. Por el lenguaje humano (*ñëe /ayvu rapyta*) se comprende la única y real condición humana, revelada en aquello que caracteriza un individuo como la unidad personal más importante dotada de sentido (otorgada por la cualidad semántica de su lenguaje) y de libertad (condición necesaria para la realización humana de un ser libre, *ijambae*, que se hace dueño y señor de sus sentidos, *ñëe ija*), pero, sin embargo, condición que es alcanzada a partir de la tradición dejada por la comunidad humana que le acogió en el seno de la tradición de la palabra con ayuda de los dueños del saber *arakuaa ija*, descubridores de su palabra personal secreta. Dicha condición está colocada en el orden teológico, entendiéndose por ese orden, el resultado de una profunda orientación del modo de ser guaraní (*teko*), que alcanza su dimensión trascendental precisamente a partir de su conciencia del más acá, donde el origen y fundamento (*apyta*) es más evidente y se llena de sentidos que su relación con el más allá. Por eso, cualquier estudio de antropología es prácticamente incomprensible sin contar con el principal componente guaraní, a saber, su dimensión teológica que fundamenta su modo de ser religioso. A medida que se conoce y profundiza cualquier aspecto antropológico de la vida cultural guaraní, surge un denso contenido teológico que articula los significados de la realidad humana. Esto significa, desde el modo de pensar guaraní, que la persona está convocada a ejercer una tarea primordial: cultivar el arte de su palabra. Y para ello, es necesario ejercitar su palabra en las diversas formas narrativas y reflexivas que componen la vida, y alcanzar su forma más perfecta: dejar fluir la palabra como un don creativo y poético, que es la expresión más significativa del modo de ser humano en el mundo.

En guaraní no existe un concepto similar para hablar de religión, pero el sentido dado a los diversos elementos culturales puede ofrecer elementos para aproximarnos a la noción de religión guaraní, si es que así puede llamarse. Por eso, serán recuperadas dos ideas que llevan

a esta idea de religión: una que se afirma como *teko marangatu* o del modo de ser verdadero, que explica un modo de ser más correcto como una realización de un modo de ser, y no tanto como una práctica religiosa; y otra que usa la expresión *mboroguirovia / mboroguyrovia* que se refiere a la fe como un proceso de conversión hacia un modo de ser, pero nuevamente, no significa necesariamente prácticas de una religiosidad. La principal experiencia religiosa de un guaraní es su experiencia teológica y como teología se debe entender la forma de concebir y narrar su relación con la experiencia de lo Sagrado. En todo caso, se podría decir, y con todas las dificultades, que la mejor práctica de la «religiosidad» guaraní es el uso adecuado de su Palabra como una forma de expresión que sólo puede verse en la realización del modo de ser guaraní.

La condición humana es definida precisamente en éste contexto teológico y, dígase también, «religioso». Por ello la experiencia religiosa guaraní, entendida, principalmente como una experiencia teológica, es lo que define la idea de humanidad. Tal emprendimiento exige la combinación de tres nociones, la de principio y fundamento (*apyta / ypy*), lenguaje (*ayvu / ñëe*) y el modo de ser (*teko*). Estas tres ideas hablan de la cualidad humana, teológicamente concebida por los Guaraní, como una orientación fundamental de vida que se fundamenta en su cualidad significativa dada en el lenguaje que, al mismo tiempo, es su mismo fundamento. El siguiente fragmento del capítulo II de la obra de Cadogan, también conocido como *Ayvu Rapyta*, coloca la palabra guaraní en relación al profundo origen teológico del «origen del futuro lenguaje humano». En este fragmento se afirma que la médula – aquello que estructura el ser humano como algo vital, con alma, *tekove* – es su palabra, *ñëe*, pero que al mismo tiempo es su fundamento, *ayvu* que le concibe como humano y humano es sentido, es decir, amor:

*«El verdadero Padre Ñamandú, el primero,  
 (...)Habiéndose erguido,  
 de la sabiduría contenida en su propia divinidad,  
 y en virtud de sus sabiduría creadora,  
 concibió el origen del lenguaje humano.  
 (...) Habiendo concebido el origen del futuro lenguaje humano,  
 (...) antes de tenerse el conocimiento de las cosas,  
 y en virtud de su sabiduría creadora  
 el origen del amor lo concibió» (Cadogan 1992: 31-41)*

Pero tal concepción no es pasiva, sino que genera una constante pregunta sobre cómo actuar en el mundo, o cómo ser el mundo. En este sentido la tradición guaraní coloca en el modo de ser (*teko*) el valor trascendental de las palabras que le fundamentan como ser humano. Dicha

palabra adquiere importancia histórica apenas en su realización humana. De ahí que la reflexión de estos asuntos acaba siendo, prácticamente, un ejercicio necesario que establece una relectura de la orientación fundamental de los actos humanos. Este ejercicio reflexivo lleva al constante discernimiento de los actos humanos para alcanzar la perfección, pues así también se puede alcanzar entendimiento de aquella palabra que fundamenta la real condición humana:

*«Los que rezaron en buena forma,  
Los que poseyeron entendimiento,  
Han alcanzado la perfección,  
Se dirigen hacia su futura morada  
(...) Los que carecieron de entendimiento,  
los que se inspiraron en la mala ciencia,  
los que transgredieron contra los Situados de encima de nosotros,  
se fueron en mala forma, sufrieron la metemscosis» (Cadogan 1992:97)*

Este modo de establecer la conciencia teológica guaraní, ha inspirado a lo largo de la historia guaraní, en especial la historia de resistencia de los Guaraní del pie de monte andino, los principales movimientos de resistencia contra los ataques a su modo de vivir y concebir el mundo. Esta conciencia teológica es una característica, de grande expresión personal y social, presente en todos los movimientos guaraníes que buscan una vida mejor, sea desde una perspectiva geopolítica y social, sea desde una perspectiva particular y personal.

Por eso que la experiencia teológica tiene una grande expresión que abarca desde los movimientos mesiánicos y proféticos de los conocidos «hombres-dioses» o hombres -tüpa, a través de sus palabras inspiradoras de resistencia, hasta la experiencia personal, vivenciada como la capacidad de pronunciar un canto que comunique el sentido de su existir. Así pues, el hombre es la conciencia del lenguaje fundamental (*Ayvu Rapyta*) que está siendo reflexionada y discernida en los actos humanos (*teko*), por eso que una actitud o un gesto, un sueño o una palabra son señales de un modo de ser que deben ser constantemente interpretados y reflexionados.

También queda claro que la condición de la persona humana está estrechamente relacionada con la palabra guaraní (*ayvu rapyta*) ya que todo guaraní es concebido por la palabra ofrecida por Nuestro Padre para hacerse partícipe del fundamento de la palabra; o dicho por Melià, la condición de la persona humana se resume a «un acto poético de encarnación de la palabra, toda la vida del mismo será la recreación de este acto inicial bajo diversas formas» (Melià 1991:88). En este sentido, la experiencia humana del nacimiento y de la muerte es

interpretada como una experiencia originaria, que parece tener la función de recordar la pertenencia a la realidad universal. Así la relación del guaraní con la palabra consolida la forma teológica de entenderse en el mundo como parte del mismo y que está representado por su principal evidencia: estar en una tierra o territorio donde es posible esta experiencia. Así la religión guaraní se concentra en la relación con el Padre como una forma de expresar esta necesidad de relación estrecha con la palabra perdida por los avatares de la vida y el abandono del Padre; y que también se expresan en la experiencia humana del caminar por el territorio en búsqueda del Padre, por eso que el modo de ser (*teko*) es la mayor expresión histórica de la relación de una persona, de una comunidad, o de una tradición con su fundamento que es la Palabra.

Esta relación histórica con la palabra guaraní está representada en el acto del caminar por la tierra. Este caminar, no es precisamente un caminar individualizado y únicamente personal, siempre es un caminar acompañado por otros. Son los otros que comparten sus vidas por el largo caminar hacia el Padre. El modo de andar en este territorio, caracterizado con un caminar comunitario, muestra que la realización humana, más allá de ser apenas una expresión individual, es una comunicación personal en virtud a su comunión con aquel lenguaje revelado por la comunidad humana. La comunidad ofrece un legado que permite a la persona reconocerse como humano. Ella le ofrece la palabra para descubrir la palabra que le hace humano. Por eso se puede decir que la construcción de la cualidad de la persona humana está siendo trabajada en el horizonte de una comunidad que le acompaña y le ofrece la posibilidad de descubrir su Palabra. A pesar de que los pasos para caminar son de una persona, éstos fueron iniciados con el apoyo de las manos protectoras de la comunidad que no le dejaron caer, y que le motivaron para ser persona.

El modo de andar supone un lugar, un territorio. El territorio es la principal evidencia de la existencia humana. Sin territorio no existe vida y una vida no existe sin un territorio. El ser humano es una relación territorial con su sentido de vida. No quiere decir que el ser humano sea definido por el territorio, sino que no existe ser humano sin una relación territorial. Para un guaraní la persona humana está definida como un modo de ser, *teko*, pero que se establece en relaciones territoriales de cuidado, o *tekoha*, modo de ser que cuida el territorio pues no establece relaciones agresivas al medio ambiente, pues ese medio ambiente es donde se manifiesta el *teko* en su plenitud. Para Melià, no existe *teko* sin *tekoha* (Melià 1991:64), porque la espiritualidad humana está en la materialidad dada en su relación con la tierra.

Tekoha representa el sueño guaraní que está colocado en las narrativas de la primera tierra buena o *ĩvĩ tenonde*, lugar primigenio guaraní.

El territorio parece una representación no terminada de la primera tierra criada, *ĩvĩ tenonde*, por el Padre (Cadogan 1992:48ss), donde el ser humano intenta alcanzar la perfección. El territorio es también concebido por la virtud creadora del Padre como un lugar donde es posible crear una morada y donde los seres humanos puedan crecer y alcanzar su canto principal o la palabra que los realiza como humanos. Sin territorio no existe humanidad, «no podrán nuestros hijos, nuestras hijas prosperar» (Cadogan 1992:57). El territorio donde el ser humano se realiza no es una inocente o apenas criatura mundana, sino que es fundamentalmente la única realidad sagrada donde el ser humano pueda encontrarse con el Padre. Este territorio será conocido como la tierra *-sin-mal*, donde la expresión de felicidad está representada por el principal vínculo que establece la relación con el padre: el amor

*«Habiendo creado, en su soledad, el fundamento del lenguaje humano; habiendo creado, en su soledad, una pequeña porción de amor; habiendo creado, en su soledad, un corto himno sagrado, reflexionó profundamente sobre a quien hacer partícipe del fundamento del lenguaje humano; sobre a quien hacer partícipe del pequeño amor; sobre a quien hacer partícipe de las series de palabras que componían el himno sagrado» (Cadogan 1992: 35).*

*«El verdadero Padre Ñamandú, el primero, (...) dijo: (...) Aquello que yo concebí para refrescamiento (moderación) haz que se aloje en el centro del corazón de nuestros hijos. Únicamente así, los numerosos seres que se erguirán en la morada terrenal, aunq ue quieran desviarse del verdadero amor, vivirán en armonía» (Cadogan 1992: 57)*

### **3.1.- La dimensión sagrada de la persona humana**

Considerando las narrativas míticas recolectadas en este trabajo, la condición de la persona humana está evocada en la figura de los héroes míticos, en especial la figura de los mellizos. Así las principales características representadas por los mellizos tienen a ver con casi todas las características representadas en varios mitos guaraníes, y que son como representaciones emblemáticas de la compleja realidad humana. Esta complejidad está caracterizada por la grandeza y fragilidad de su condición histórica en el mundo; por su poder creativo y destructivo del equilibrio universal; por su dimensión prodigiosa y su dimensión anodina de sus actos.

La principal característica de estos héroes míticos guaraní es su estrecha relación con la naturaleza sagrada de la realidad. Desde su origen hasta su destino estos héroes manifiestan un largo proceso de reconocimiento de su verdadera condición sagrada debido, inicialmente, a su filiación con el Padre, y profundizado, posteriormente, en el reconocimiento del valor esencial de su lenguaje humano – lenguaje que representa una pequeña porción de sabiduría propia de la divinidad del Padre verdadero primero, *Ñande Ru ete tenondegua*. De ahí que en el origen de los mellizos, su relación filial con su padre, un ser sagrado según la mitología chiriguana, está representado por la figura de un armadillo (tatú en guaraní) de ahí el nombre de Tatú-tüpa. El tatú, narrado en los cantos sagrados, es el primer ser en remover la tierra (Cadogan 1992:53); y en los mitos, representa los prodigios de la realización tecnológica y prodigiosa que puede convertir la tierra árida donde surgen los conflictos en una tierra-sin-males donde brota la abundancia y la paz. La figura de Tatú-tüpa está relacionada a un estadio humano donde la agricultura y el vínculo con el territorio son fundamentales para la capacidad de descubrir y de encontrar la verdadera morada de ser humano: el *kandire*, o lugar (tierra/territorio) donde se entra en verdadera comunión con los antepasados, en especial, con el Padre. Como puede observarse, un importante aspecto de la condición humana está determinado por esta relación paternal. Los mitos refuerzan la relación filial de la humanidad con su padre, pero resaltan que esta relación no es tranquila sino conflictiva, al mismo tiempo que necesaria para entender la condición humana que es una condición dada como don sagrado.

La condición de la persona humana como ser sagrado se debe a su relación paternal que es totalmente relacionada con una teología de la gracia guaraní. Esta teología afirma la posibilidad de encontrar una felicidad (salvación) que puede ser apreciada en la experiencia del *arete*, pues en tal experiencia la humanidad se encuentra agraciada por la vida que celebra el don de la abundancia prodigiosa, el don de compartir la vida al lado de otros (semejantes en lo sagrado pero diferentes en sus realizaciones históricas) donde se puede reconocer el canto que organiza la propia vida. Esta teología también afirma que es el Padre (Tatú-tüpa en el mito) quien toma la iniciativa de dialogar y comulgar con las personas gracias a la cual, las personas forman parte de la naturaleza sagrada del *tüpa*. Finalmente, esta teología indica un modo de afirmación de lo humano que siempre es parte del don ofrecido a la comunidad que acogió la palabra y la comunicó a sus miembros. Por ello es una experiencia personal y colectiva, pues al final la tierra sin mal es la tierra donde las personas se encuentran consigo mismas y con la comunidad en torno del Padre que les ofreció esta posibilidad de comulgar.

A partir de la teología de la gracia, el *tüpa* actúa de forma que sus palabras y sus actos constituyen una unidad que revela el don de recrear la vida humana como un acto de la gracia que emana del poder significativo de sus palabras-vida.

Con todo, esta condición sagrada no es garantía de felicidad o salvación. La narrativa de los mellizos que está representada por dos hermanos, uno mayor y otro menor, abre la comprensión para entender cómo lo sagrado funciona como parte de la realidad humana. El hermano mayor encarna las cualidades de un ser sagrado, que se muestra capaz de realizar prodigios y ofrecer significados a la realidad y, el hermano menor, encarna el desgaste de su cualidad sagrada. Por eso su vida pierde su valor existencial y consiguientemente su principal cualidad humana que es encontrar sentidos y significados para sí. El paradigma de la condición humana está en el poder que el ser humano tiene para revelar lo sagrado, con el cuidado de la palabra viva que está en su condición humana; o el poder que tiene de ocultar lo sagrado y colocar la vida en una situación de insignificancia y muerte. El hecho de que la dimensión humana, originalmente sagrada, no sea garantía de una calidad humana con felicidad y perfección, lleva a los guaraní a doblar su atención y cuidado (reflexión, oración), para que lo sagrado no acabe transformándose en fuente de destrucción de la humanidad y del mundo. Las narrativas de la creación y destrucción del universo revelan cómo las actitudes humanas son las causantes de la destrucción de la tierra por el diluvio, *iporu*, que no es otra cosa que el resultado de los actos que traen cosas nefastas y malas, *tekoai / teko vai*, cosas que siempre van en contra de la condición humana.

Pero otra característica humana, no menos expresiva, consiste en el poder de seducción que la condición humana ejerce sobre los *tüpa*, seres sagrados, y también, el poder de la gracia o don de ser escogida por los *tüpa*. Los *tüpa* reconocen la belleza humana a pesar de la fragilidad de su condición histórica. Los *tüpa* sienten la atracción de la condición humana y demuestran su deseo de salir a su encuentro. La madre de los mellizos representa la belleza y la fragilidad de la realidad humana, donde lo sagrado se revela. Es personificada por una perdiz (*Inambu / Inomu* en guaraní) y también reconocida en algunas versiones narrativas como la «madre primitiva» (Ortiz 2004:254). Según los cantos sagrados (Cadogan 1992:53; 61), el primer ser que entonó su canto en la morada terrenal fue la *inomu*; ya en el mito de los mellizos, la perdiz está entre los primeros seres que celebraron una fiesta (*arete*) y, entre los primeros que entran en contacto íntimo con los seres sagrados o *tüpa* y experimenta el misterio del amor y de la gestación materna. *Inomu* recuerda la contingencia de la condición humana, en especial, el drama de la soledad en el mundo a pesar de llevar en sí los frutos del amor, en medio de las

desavenencias, que se inicia con el abandono del Padre y que acaba con la experiencia de la muerte. *Inomu* representa la fragilidad humana junto con el poder de seducción que tiene delante de los *tüpa*; representa la inocencia de ser escogida y agraciada por los *tüpa* a pesar de su delicada condición histórica, bella y frágil al mismo tiempo.

Los mellizos son el resultado de la unión entre un ser de naturaleza explícitamente sagrada, como lo es Tatú -*tüpa* y un ser que no revela esa naturaleza, casi al grado de lo que podría decirse una naturaleza «profana», como lo es *Inomu*. Estas dos naturalezas está relacionadas en la dinámica de la vida que coloca situaciones donde puede ser que en algunas ocasiones se manifieste el lado prodigioso de lo sagrado o el lado frágil de la condición humana. Todas las situaciones adversas que los mellizos enfrentan en la tierra provocan la manifestación de un modo de ser y de vivir ambiguo entre lo sagrado y no -sagrado, pues colocan en conflicto aspectos como la vida con la muerte, la comunión con la palabra y su negación, la creación con la destrucción.

La condición humana, al igual que la situación narrada en los mitos de los mellizos, muestra que la primera experiencia humana es la conciencia de estar abandonado en el mundo. De esta forma se confirma que vivir en el mundo es estar abandonado por el Padre . De ahí que la vocación fundamental sea encontrarlo, en virtud de un a llamada interior. Y para alcanzar este encuentro con el padre, experimenta n el descubrimiento de su verdadera naturaleza sagrada con el uso de los poderes prodigiosos – tan difíciles de controlar – para crear y dar vida como lo hacen los seres *tüpa*, como lo es el padre de los mellizos; pero al mismo tiempo, revelan su naturaleza no-sagrada o profana – también difícil de ser controlada – que causa destrucción y muerte, y que recuerda el origen materno de los mellizos. Esta situación ambigua parece mostrar, en la conciencia de todo guaraní, que el modo de ser y de vivir de los mellizos da razón suficiente del modo actual de vivir por el cual se hacen comprensibles las diversas situaciones que el ser humano tiene que enfrentar en este mundo. Así los héroes y anti -héroes de la mitología, representados por el hermano mayor y el hermano menor de los mellizos, mantienen elementos fundamentales que representan a las personas humanas como la integración potencial del poder de lo sagrado omnipresente en todo, y que puede generar los prodigios de la abundancia de vida, o como su negación («pr ofano»), que puede acabar con la condición de vida de plena madurez humana, *aguyje* / *aguyje* anhelada por los guaraníes.

En cualquier caso la dimensión sagrada de la persona humana es una verdad que convive con el gran misterio que hace del ser humano un constructor de su humanidad pero también

investido de un poder de auto-destrucción. La condición sagrada se revela en el misterio de la presencia humana en el mundo como una verdad mística que debe ser cuidada con el uso adecuado de sus palabras. De ese cuidado depende su desarrollo para la creación. Pues si no existe ese cuidado, la destrucción puede ser inminente. Existe entre los guaraníes la conciencia del poder creativo de las palabras poéticas y del poder destructivo de las mismas cuando ellas son mal tratadas.

### 3.2.- La estructura mística del ser humano (sueños y realidades)

El ser humano no sólo es una realidad histórica. Es, antes que nada un misterio que se entiende como proyecto a través de los sueños (*pa'u / páyu*, soñar) o de tener sueños (*rope'i / ropeh'yi*). Y el mejor sueño parece haber sido participar de la fiesta (*arete*) donde todo se hace posible, es decir, se concretiza todo lo mejor de las aspiraciones guaraníes: sus sueños se hacen realidad. A través de los sueños se puede entender la estructura mística de la realidad humana. La felicidad que la fiesta trae tiene dimensiones existenciales tan profundas que ella realiza el deseo más profundo, que es vivir en una tierra -sin-males. La fiesta parece abrir la posibilidad de soñar despierto, de experimentar el grande deseo de comulgar con la palabra guaraní, justo en circunstancias históricas donde soñar sería un acto audaz y, probablemente, poco posible.

En este sentido, el ser humano es sobretodo posibilidad, tan real cuanto un sueño. Tan concreta como la posibilidad de reencontrarse consigo mismo, con su verdadera naturaleza para poder proferir un canto. Así es común sentir y escuchar los sueños guaraníes, sea proferidos por un líder religioso sea por un anciano sea por una persona común. Nadie tiene miedo de soñar e interpretar esos sueños. Por tanto se puede decir que los sueños son un fenómeno de grande importancia no apenas por su fuerza significativa que desenvuelve sino también por la grande influencia que produce en la vida personal (Nimuendajú ([1914]/1987:34). Definitivamente, no se puede entender la persona humana sin sus sueños, pues ellos no son estados de inconciencia, sino estados de elevada conciencia acerca del sentido de la vida humana, por eso que acaban siendo estados privilegiados para la condición humana.

De ahí que tiene sentido decir que los sueños son la fuente de poder guaraní, pues con ellos es posible comprender el origen y entrar en comunión con los antepasados. Los antepasados son la conciencia de una tradición que ofrece la conciencia del presente y el significado del futuro.

En sueños los antepasados son visitados y con ellos se reorganiza la fiesta donde todas las generaciones pasadas vuelven a verse las caras (máscaras que representan ese vínculo con los antepasados), danzando, cantando, bebiendo, en fin, disfrutando de aquella tierra -sin-males. De esta forma los sueños rompen con la realidad cruda y abren espacio para un modo diferente de conocer y de saber. El poder del sueño está en poder destruir las fronteras entre lo que comúnmente se conoce como realidad y sueño. Sin este poder la vida humana no tendría significados ni proyectos.

Los sueños hacen parte de la conciencia humana guaraní, no únicamente como proyección de deseos – como la psicoanálisis defendida por Freud – sino como un regulador del sentido de realidad. Sin ellos resultaría un absurdo y sin sentido el seguir viviendo. Por eso que cuando los sueños se hacen imposibles la vida pierde su valor significativo para humanidad. Por tanto los sueños son un estado diferente de conciencia por la cual se descubre el sentido de la existencia humana como una realidad mística.

De forma sintética, los sueños permiten: a) descubrir el sentido más primordial humano, que es la relación de pertenencia a una tradición. En sueños las personas se vinculan con el principio y fundamento de todo a través del encuentro con los antepasados; b) el sueño mucho antes de ser y tener un carácter premonitorio, es una forma de conocimiento y acción por la que se hace posible los grandes momentos de la realidad humana, a saber, la concepción materna (Schaden 1974: 108); la comunión con los antepasados; y, la preparación para una vida después de la muerte. Tanto el origen y el destino humano no son entendidos como hechos apenas fisiológicos, sino, como indica Melià, lógicos, resultado de un acto de conocer soñado (Melià 1991:102); c) por tanto el sueño es una actividad importante que difícilmente es alcanzada por personas que no tengan comulgado con la palabra guaraní como principio y fundamento humano. Por eso la capacidad de soñar está relacionada a la capacidad de meditar y reflexionar sobre el sentido de la existencia humana. El sueño adquiere así una dimensión mística – el *Ayvu Rapyta* esta presente en todo lo que se entiende como lo real, mismo que no pueda ser visto – que articula todos los sentidos dispersos de la cultura en los grandes temas como el vínculo con la palabra, la peregrinación hacia la tierra -sin-mal, la pertenencia a una tradición y al universo; d) los sueños son como señales que alertan sobre el destino humano, no como revelaciones del futuro sino, principalmente, como un llamado para despertar a la conciencia auténtica de las experiencia religiosa humana.

Por los sueños se tiene una peculiar experiencia mística que permite una visión unificada de la realidad a partir de la toma de conciencia de los eventos que acontecieron y de otros que están aconteciendo y de las consecuencias de todo ello. El estado de conciencia surge como un llamado, de la misma forma como en los mitos del viaje al lugar de los muertos las personas sienten ese llamado en sueños, lo que no es una percepción subjetivista, sino una real relación con un otro sagrado quien llama con su voz; la respuesta a este llamado lleva a vivir atento, y despierto, para posibles llamados y así poder comunicar esta experiencia como significativa, que si bien inicialmente se manifiesta como un estado meditativo, pero que se desenvuelve como generador de prácticas sociales y culturales para la vida. Por eso, desde el punto de vista lingüístico, como bien indica Melià, la comprensión del sueño como un acto provocador de hacer oír en sueños (*che ke ahecha*) y de hacer ver en sueños (*Che képe rapysa*), lo que no es otra cosa que hacer vivir (Melià 1991:105). Así pues la experiencia humana de los sueños guaraní revelan que quien sueña «sabe y puede más que el que no sueña» (Idem).

En los sueños el sentido de la vida se hace evidente al grado que se puede alcanzar un saber. En guaraní el saber es indicado por la palabra *kuaarara*, término que significa saber (*kuaa*) pero que agregado al radical *ra*, de *jera*, *mbojera*, también significa crear, de ahí que el saber que se adquiere por la capacidad de soñar tiene un poder creador o constructor. Mas también puede entenderse como *arakuaa*, donde *ara* es universo da a idea de un saber donde se oye e se dice, lo que puede entenderse como ciencia. Así pues los sueños construyen y crean ciencias. Cuando no existen sueños, surgen las pesadillas que alimentan los miedos más profundos del alma guaraní, la falta de sabiduría para entender en la oscuridad de la noche la posibilidad de poder crear fuego y descubrir que nada está perdido totalmente. Los sueños mantienen la esperanza de una vida feliz, aunque la vida se muestre infeliz. Los mitos de la destrucción universal tienen como un componente básico el hecho de que nada acaba por completo. El sapo cururú enseña que a pesar de su frágil condición el puede cargar un pequeño tizón con una pequeña chispa de fuego indicando que siempre existe una esperanza, y que a pesar de su mínima expresión, es una suficiente fuente de recreación del universo después del diluvio. La simbología puede avanzar más cuando se trata de enterrar los muertos en grandes vasijas de cerámica, *yapepo*, que simbolizan la misma matriz de la madre y la misma tierra donde el ser humano surge, donde el cadáver es cuidadosamente alojado junto con un recipiente (*akua*) con agua, para el camino al lugar donde los muertos vuelven –*Ivoka*, *Añarenda* que está al naciente – y con un tizón de carbón vegetal, indicando la esperanza en la continuidad de la existencia humana.

### 3.3.- El significado de la Vida y de la Muerte

Si los sueños acaban eliminando las fronteras entre la vida y la muerte, lo que mantiene el sentido de realidad es la palabra guaraní. En la Palabra guaraní *ñëe /ayvu rapyta* la vida y la muerte son experiencias diferenciadas del modo de ser, *teko*, pero siempre experiencias integradas y unificadas en un sólo sentido dado por la palabra. Pero *ñëe /ayvu rapyta* no es una palabra dogmáticamente constituida como una verdad teológica a ser reproducida, sino como un sentido dinámico que paradójicamente produce nuevas experiencias inspiradas, más allá de las normas y leyes, dentro de un plano revelado donde sin imponer un plano epistemológico religioso concreto, apenas hace prevalecer un sentido que es exclusivo de la experiencia semántica guaraní, dicha experiencia es fundamentalmente existencial pues las palabras son parte de la existencia y la existencia recria históricamente esta vinculación original con la palabra. Por tanto la palabra es una experiencia existencial y no apenas lingüística por eso que el *decir* y el *vivir* son aspectos que pertenecen a un mismo plano de realidad. La originalidad guaraní es que no existe otra realidad, apenas una donde todas las fronteras fueron destruidas, inclusive aquella donde se separa la vida y la muerte, por eso ellos entienden por bien que no existe planos que dividen la realidad entre los vivos y los muertos, para ellos, existen vivos muertos y muertos bien vivos, las personas pueden hablar con sus antepasados en sueños y recibir respuestas tan reales como la revelación de un tipo de saber cualitativamente diferenciado de los otros.

La realidad teológica guaraní coloca el tránsito del mundo de los vivos –simbólicamente representado por la naciente del sol (al oriente) como la morada de la vida donde surge y a donde va la vida, donde existe una tierra tierna, que no maduró, que dará todavía vida, *Ivoka, Añarenda* – al mundo de los muertos – simbólicamente representado por el poniente del sol (al occidente) como la morada de los muertos donde la vida pierde su valor significativo, las narrativas lo relacionan con el lugar de los zorros *Aguararëta* – bajo el dominio de los seres sagrados. Cadogan dice que los *Karai*, así como de los *Tüpa*, establecen su morada (*amba*) tanto en el poniente como en el occidente (Cadogan 1992: 60) y esto demuestra su poder de transitar y unir la realidad de los vivos con la realidad de los muertos como un largo camino bien explicitado por Ortiz (2004: 89 -91). Así, la humanidad puede también alcanzar este tipo de relación en la medida que establece una comunión con su realidad sagrada, pues es una dimensión que es esencial en la constitución de su humanidad.

Esta concepción teológica guaraní merece, por otro lado, una tradición narrativa que la explique mejor, pues el plano semántico guaraní parte de una concepción de la realidad donde el clásico modo de pensar occidental se encuentra en serias dificultades para interpretar. Para una aproximación a los sentidos y significados que el guaraní tiene de la realidad no basta traducir las palabras al español, se trata de intentar comprender cómo los sentidos y significados son estructurados por sus narrativas. Esta situación también se observa cuando se quiere definir el estado de vida o muerte entre los guaraní. Es evidente que las palabras traducidas en su literalidad no consiguen reproducir la estructura semántica de la vida y de la muerte cuando se habla del ser humano en la perspectiva guaraní. Sin embargo, las narrativas guaraní pueden dar algunas pistas para entender el modo como son elaborados estos conceptos, que se muestran aparentemente separados pero que están íntimamente relacionados.

Así pues, las narrativas de la visita al lugar de los muertos, que algunos narran como lugar de los zorros, *Aguararëta*, levantan la creencia bien difundida de que los zorros, *aguara*, son los muertos encarnados en forma de animales, que nos visitan. El modo como ellos se manifiestan, ríen, lloran, cantan, etc., determina el tipo de comunicación y su consiguiente interpretación. Los zorros provocan en el imaginario popular los sueños con los muertos y, también los sueños provocan las visiones de los zorros de modo que la relación con los muertos, los antepasados, es permanente. Pero más allá de lo anecdótico, la relación entre vivos y muertos es más íntima pues está relacionada con la actividad donde los sueños ejercen una relación significativa en la vida. Esta relación está representada simbólicamente en la imagen del naciente del sol, que es el lugar a donde son orientadas las mujeres en el momento del nacimiento de un ser humano, ya que el naciente significa el lugar de donde proviene la vida; pero cuando una persona fallece, es enterrada en dirección al naciente, lugar (*ivoka*) adonde vuelve para reconstituir el significado de su vida. Los zorros son animales comúnmente relacionados con una visión hacia el poniente, lugar de la muerte. El poniente es el lugar donde el sol desaparece, la oscuridad. El poniente marca el tiempo de dormir, que es el tiempo de soñar, que también favorece un viaje a *Aguararëta*, el lugar donde se puede comunicarse con el mundo de los muertos. En los sueños se viaja a este espacio donde existe un real encuentro con los antepasados. Por ello, puede ser común que una persona, con quien se tiene intimidad y confianza, comente, luego al despertar, el diálogo que tuvo con sus antepasados o con sus parientes fallecidos.

Para contextualizar lo dicho es necesario leer lo escrito por Ortiz (2004:88-91) que explica el mundo de los muertos como un universo que responde a un «sin fin de simbologías», pero que básicamente se trata de un transitar de la vida a la muerte, de una migración espiritual por tres dimensiones. La primera dimensión se alcanza cruzando varias barreras de esta tierra por una tierra de sufrimiento (*karu* (tierra de miseria y hambre), una tierra madura (*yaguiyembae*) lo que se hace andando por senderos flotantes de piedras colocadas por los seres sagrados, pero al menor desequilibrio, se puede caer en el abismo. Si se vence esta dificultad se llega a la primera dimensión donde moran los animales, que son amistosos y que son como personas. Es el lugar de los hombres-jaguar (*yaguariya / yaguarija*). Para llegar a la segunda dimensión debe superarse el portal de las grandes piedras que se abren y se cierran chocando, *Itakaru*, el que conoce los «secretos» y los cantos, invocará la ayuda de los seres sagrados como *Kandire* para atravesarlas. Si se atraviesa, se llega a la segunda dimensión espiritual, donde los hombres justos pueden llegar, es la verdadera morada de aquellos «muertos», y es una tierra hermosa, donde abunda el *arete*, no existe la tristeza. Es el *Ivoka*, el lugar donde descansan la vida de los Guaraní que pasaron por la historia, es un lugar amplio, morada de los espíritus *añarëta / añarenta* y morada de los seres sagrados *tüipareta*. Finalmente, una tercera dimensión, consagrada para los grandes personajes guaraníes. Aquí se encuentra el verdadero origen del guaraní, y para llegar hay que atravesar un puente sobre las aguas profundas. El puente tiene una estructura inestable y su visibilidad es vaga para la vida de un ser común; sin embargo los *paye*, los *arakuaa* consiguen atravesarlo en un día señalado, en el *arete*. Ellos pueden superar sin ninguna dificultad todas esas barreras entre los vivos y los muertos.

En este sentido, la clásica separación entre vida y muerte no puede interpretarse como dos realidades que no se relacionan sino como dos estados de vida. Existen momentos en la cultura guaraní que se destruye el concepto lineal del tiempo, y proponen la abertura de otro tiempo que tienen como característica dar plenitud a toda la existencia humana en una única realidad. Esto era representado en el «día señalado», *arete*, con una representación física de los antepasados pero que posteriormente vino a ser sustituida por las máscaras, en especial en el Isoso (Ortiz 2004:91) Este tiempo se llama *arete*. El *arete* recupera un espacio donde la vida y la muerte conviven, con certeza en la vida social y personal guaraní. Felipe Román, investigador guaraní, por vuelta de septiembre 1984, comentaba de la posibilidad de comunicarse con los viejos guerreros guaraní e inspirar la reestructuración de las comunidades (tenta) guaraní porque era posible la comunicación con los grandes personajes

guaraní muertos. En aquel momento, sus palabras eran escuchadas por extensionistas sociales y aspirantes a religiosos jesuitas pero sus palabras fueron consideradas como una falta de sentido político o conciencia organizacional en un tiempo que era necesaria la reestructuración económica y organizacional de las comunidades guaraní. Muy tarde después, se comprobó que Felipe Román tenía mucha razón, inclusive en la posibilidad de charlar con sus antepasados y volver a restablecer esa comunicación con una tierra -sin-mal, como lo fue demostrado en Kuruyuk ñ, el 28 de enero de 1992, conmemoración de la resistencia guaraní. Este comentario fue hecho en una noche, cuando todos compartían una cena de tatú asado en las brasas. En este mismo sentido, Elio Ortiz, otro grande conocedor de la cultura guaraní occidental que también nació dentro de esta tradición, cuenta que una anciana ya fallecida, Maria Manue la Apurani, de Aguaragua, decía: «...Los tiempos van cambiando, seguramente volveremos a vivir como en los tiempos de nuestros antepasados, donde las almas no sentían «vergüenza» de los vivos y se compartía con ellos la vida cotidiana...» (Ortiz 2004:8). El tiempo pleno, celebrado en la fiesta hace que estos eventos de comunión de los vivos con sus antepasados, sea una experiencia humana profunda acerca de aquello que separa la vida de la muerte. Por ello, la vida y la muerte son dos estados de conciencia que se adquiere en la existencia humana y que se celebra en comunión con los otros. Otros que no apenas son los contemporáneos con quienes se comparte un tiempo y espacio determinado, sino también con los que se comparte un tiempo pleno y un espacio sagrado.

Para que un estudio de fenomenología religiosa pueda identificar el valor de la relación entre los vivos y los muertos, tiene que repensar el modo de entender los conceptos de vida y de muerte – porque el concepto de vida (*tekove*) también se refiere a un estado espiritual del alma (*tekove*) y más que un simple estado biológico es una realidad existencial humana. Por eso las madres procuran averiguar la procedencia del alma de sus hijos, piden escuchar el nombre de sus hijos, así como poder escuchar las voces de los antepasados – los conceptos de lo sagrado y de lo profano que oscilan en la realización de lo humano y de lo divino – pues la condición prodigiosa de la humanidad se debe a su orden sagrado. Lo que le permite al hombre no sólo ser creador y constructor de realidades, sino que también muestra un orden no-sagrado donde el prodigio creador puede convertirse en la desgracia destructora – la relación entre la tierra y el cielo –. Curiosamente el azul (*ovy, hovy o rovy* en guaraní) del cielo es el mismo azul de los bosques de la tierra o de las palmeras originarias azules (*pindo ovy /Pindovy*), de la misma manera que se atribuye un aspecto sagrado a los tigres o jaguares azules (*jagua rovy*). Ambos son modos que indican de modo emblemático el revelar de lo

sagrado (Cf. Cadogan 1992:60). Lo mismo que la relación del sentido de las palabras humanas con el sentido de las palabras del universo, los ruidos, que cargan significados – pues el fundamento del lenguaje humano revela estructuras análogas a otros seres que «hacen» ruidos como por ejemplo las aves – con otros ruidos a los que los guaraní acostumbran darles una especial atención pues comulgan de la misma médula creada por el Primer Padre que depositó palabras en la realidad esencial de todo. (Cf. Cadogan 1992:42-43). Esta forma de pensar abre tantas posibilidades que se hace difícil cualquier intento de sistematización.

Aún así, a pesar de la complejidad, se puede afirmar que el concepto de vida está más allá de una dimensión biológica situándose en un plano teológico, en el sentido de que está en un nivel reflexivo surgido de la percepción de lo sagrado, y sagrado porque se refiere a una experiencia que occidente llama de «dios» pero que la tradición guaraní tiende a reconocer en la figura de Nuestro Primer Gran Padre *Ñanderuvusu*, quien concibe el fundamento del lenguaje humano *ñëe / ayvu rapyta* y que comparte lo sagrado con seres sagrados, *tüpa*, la gran experiencia de la vida como una gran caminata, una migración espiritual al Padre que continua en tanto que la memoria de la palabra permita escuchar el *ruido* de sus palabras.

El concepto de vida para los Guaraní más allá de una dimensión biológica tiene elementos para una reflexión teológica desde el momento en que conciben la vida como una realidad histórica llena de significados. A partir de la vida cotidiana, según los relatos mitológicos guaraní de la visita al mundo de los muertos, se despierta un fuerte sentimiento de comunión con los seres amados. El amor a los seres queridos fallecidos lleva para nuevas experiencias comunicativas, entre las que se constata que la vida de los fallecidos no es una barrera para el encuentro sino una nueva dimensión comunicativa generada por la iniciativa de ambos lados y su relación amorosa. En general, se dice que el amor consigue comunicarse especialmente en el horizonte de los sueños, pues en ellos se abre un espacio de pureza comunicativa, donde el llamado y la respuesta a ese llamado toca el alma de las personas. Esta comunicación más allá de caracterizarse con una dimensión conyugal también se muestra una dimensión donde la tradición llama a comulgar con el origen revelado por los antepasados, pues ellos son la conciencia de la identidad de las actuales comunidades guaraní. El amor que cuida de la relación conyugal, así como el amor que comunica una tradición con sus miembros, muestra que sólo un sentimiento profundo consigue entender que la vida es mucho más que un aspecto biológico material, es fundamentalmente un sentido profundo que devuelve al ser humano su condición existencial de vivir en el mundo con los otros, sean estos vivos o fallecidos. De esta

forma la única vida posible es aquella que mantiene un fuerte sentimiento, en especial de amor, en relación a los muertos pues ellos fueron quienes mantienen un vínculo con el verdadero modo de ser y modo de pensar guaraní. La vida es pues una relación con la muerte en virtud al amor que supera las fronteras y coloca en la vida humana el vínculo con toda la historia universal donde los otros antepasados son parte del mismo universo. En este sentido, se dice que los Guaraní, sabiendo que tienen que morir, no tienen miedo a la muerte, antes prefieren alcanzar el modo de vida perfecto (*aguyje*) donde se pueda alcanzar la hermosa grandeza del corazón (Cadogan 1992: 84-95).

### 3.4.- La copertenencia al universo

Desde la perspectiva guaraní, el ser humano está interrelacionado con el universo de forma vital, pero desde su cualidad personal de ser libre. Por ello se puede decir que su relación con el universo tiene un significado histórico que caracteriza su modo de ser en el universo (*teko*). Esta interrelación afecta el modo de ser humano transformando su comprensión acerca de sí y del mundo. Sería un poco ingenuo intentar establecer cosmologías que caractericen la posición y el tipo de relación del hombre con el universo porque existen infinitos modos de ser humano en el universo e infinitas posibilidades en las relaciones que la humanidad establece con el universo. En general, toda persona es educada, gracias a la relación dialogal que establece con los *arakuaa ija*, los *pajé*, los *mburuvicha*, y con todos los comprometidos con el crecimiento humano, para encontrar su propio y particular significado en el universo. El respeto a la libertad humana hace que su pertenencia al universo sea tan peculiar cuanto personal, de forma que no existe una relación padrón que pueda ser establecida como una analítica donde la existencia y su relación con el mundo sea posible entenderla en conceptos estructurales. En todo caso, la copertenencia de una persona con el universo está en el horizonte de sentidos, donde se establecen las relaciones semánticas y no relaciones de «posicionamiento» en el universo, tal como lo hacen los que optan por análisis estructuralistas y establecen cosmovisiones y cosmologías.

Algunas personas consiguen desarrollar alguna cualidad personal más que otra y, poco a poco van caracterizando su modo de ser en el universo que le cualifica en su modo de pertenecer al universo, caso del mismo modo como una persona ocupa un lugar en el universo. Así un *paye*, un *mburuvicha*, un *ijambae*, o un *arakuaa ija*, realizan un modo distinto de ocupar un lugar (o *asiento apika*) en el universo. Por ejemplo personas importantes reconocidos como

*Tubicha* – entiéndase como jefes, pero también como *paye, mburuvicha* importantes, *tüpa*...etc. (Ortiz 2002: 38) – usan un *apika*, asiento especial, que representa no apenas su lugar o función en una comunidad, sino también el modo como establece su enmarañada red de relaciones con el universo; del mismo modo se narra del sientto volador, *apika veve*, que coloca a la mujer de Chinu *tüpa* ( *dios colibrí*) perseguida por el mal de los *aña tüpa* , en cualquier lugar del universo, tierra, cielo, etc., que sus hijos ( *tubicha*) heredaron pero que por su falta de cuidado y sabiduría este *apika veve* dejó de manifestar sus encantos y permanecieron aquí en la tierra <sup>1</sup>. Así, todo indica que la relación de la humanidad con el universo es relativa a su modo de copertenecer con el universo que, a su vez, responde a la realización de su *teko*. El ser humano copertenece al universo estableciendo su modo de ser en el universo.

La idea de universo tiene la connotación de totalidad, por lo que muchas veces se usa la expresión *opaete vae* . En términos generales universo lo es todo, que es principio (*tenonde, ipĩ*) y fin (*opa*), pero también es pertenecer a un todo o ser todos juntos (*opaete reve*).

Así, lo humano apenas puede comprenderse como relación con la totalidad. Pero esta totalidad viene de la conciencia de que existe lo primero y lo último. Cadogan (1992:24ss) recupera esta idea en el relato del dios colibrí *Chinu tüpa* , conocido como *Maino* entre los Mbya guaraní, como Nuestro Padre Ultimo -ultimo Primero, *Ñande Ru Papa Tenonde* , que creó el todo, inclusive se creó a sí mismo. Por ello la totalidad habla de sí y construye el universo cultural por el cual un ser humano se conoce en su medio ambiente – conoce las plantas, las montañas, los animales – se conoce en su noción de tiempo – los ciclos lunares y solares – y se conoce en su noción de esperanza y realización – la búsqueda del padre que le lleva a conquistar el espacio estelar y asistir a los jaguares devorando la luna. Pertenecer al universo es pertenecer a una realidad concebida como un todo, lo que lleva de alguna manera a la noción de lo absoluto del cual se hace parte la humanidad. Cadogan en una versión del mismo relato de *Maino*, (1992:28-29) traduce la expresión *papa tenonde* como absoluto. Lo que está confirmado en sus consultas a Tomás de Yvy tuko que explica esta dimensión de la

---

<sup>1</sup> Albó (1998:373 -374) relata el surgimiento de un movimiento de testigos de Jehová entre los guaraní que anunciaban el poder de volar al cielo. Lógicamente las teorías del arrebatamiento a los cielos de este grupo religioso de origen norteamericano, consiguió encajar su doctrina al interior del universo simbólico guaraní. Este es un ejemplo de cómo la fuerza social y religiosa que tiene la tradición teológica guaraní y cómo ella consigue expresarse en medio o a través de otras tradiciones impuestas o incitadas.

idea de absoluto. Y en virtud a estos comentarios, se puede entender que la copertenencia al universo se refiere a una copertenencia a la realidad, que es lo totalmente absoluto.

En este sentido, la copertenencia al universo es una dimensión presente en la teología guaraní que no es posible clasificarla haciendo una cosmovisión guaraní, porque para un guaraní el universo es una relativa comprensión de sí mismo, donde no puede determinarse el lugar ni el tiempo pues todo fluye como la palabra. En todo caso la relación de copertenencia del ser humano al universo establece relaciones mucho más complejas y dinámicas de seres míticos y realidades narradas tan diferentes, que implica trazar una red compleja de relaciones de todavía difícil comprensión. Según Melià, en caso de configurar un catálogo de los seres, que la mitología guaraní trae, no sería posible separar un ser del otro pues no están tan separados y no son tan autónomos como puede parecer a primera vista, si se quiere catalogar sus nombres, sus propiedades y sus funciones, considerando las cosmologías clásicamente aplicadas a la mitología (1992:53). Dicha realidad universal coloca todo en un mismo plano comunicativo, y más allá de los modelos de la cosmología clásica, ella responde una concepción de sentido, siendo su principal valor la conciencia de la existencia histórica en esta realidad universal dada por la íntima relación con la palabra (*ayvu rapyta*). Así pues, para los Guaraní, carece de sentido las cosmologías donde existe una separación entre el plano celeste y el plano terrestre, una separación entre el plano espiritual y el plano material, tal como a momentos el estructuralismo de Levi -Strauss daba a entender y sugería como un modo de estudiar el «pensamiento salvaje». En todo caso, el universo guaraní más que ser una representación cosmológica es una realidad comunicativa que revela la conspiración del mal en la tierra, que amenaza con la destrucción universal, o el reencuentro del camino al padre, que transforma el universo en un tiempo pleno de encuentro con el Padre que se da en la tierra -sin-mal. La decodificación o interpretación de las señales de la «porción de divinidad» presente en el universo, depende de la capacidad de entrar en comunión con la palabra guaraní pues ella ofrece los sentidos para entender como un universo se comunica y revela el camino hacia el padre. Por tanto, el universo está íntimamente relacionado con el origen y destino final de la humanidad y no es apenas un plano cosmológico de relaciones externas a su particular existencia.

En este sentido, el camino al padre está relacionado con la estructura geológica de la tierra, por eso el naciente (este) como el poniente (oeste) son metáforas del lugar semántico y emblemático del origen y destino humano. El naciente y el poniente señalizan la interacción permanente con el origen y destino de todo, pues indican la orientación al nacer una vida y la

orientación al devolverla, después de la muerte. El Padre está también representado con el naciente de donde surge la luz, de las llamas, y donde se ve la neblina de la aurora que indica aquellos tiempos del génesis guaraní; pero el poniente, es símbolo de la muerte y del oscurantismo representado por la falta de juicio y falta de sentido en la ausencia de las palabras: «La dueña de las tinieblas es la Lechuza. Nuestro Padre el Sol del amanecer.» (Cadogan 1992:53). Así también, los ciclos lunares son parte de esta estructura geológica y universal que recuerda el permanente conflicto y movimiento en que la humanidad vive.

El naciente y el poniente representan las fuerzas que actúan en el universo. El naciente es como la fuerza matriz por la que el ser humano siempre acaba seducido y representa una vida perfecta y de amor a la que se orienta plenamente, y entonces no existe más muerte sino un modo distinto de vida; el poniente tiene una representación más ambigua por lo que ni siempre puede representarse como un lugar oscuro y de muerte, sino que también prepara y señala al naciente como el fin de todo, caso contrario, como se narra en los mitos, aquellos que soñamos en el anochecer (hacia el poniente) acaba siendo evidenciado por las huellas dejadas en el camino por aquellos que ya fallecieron y que se muestran la orientación hacia el naciente, por eso mismo la muerte también es una fuerza que representa un otro estado de vida. Quien ve el naciente o el poniente y comprende su sentido acaba buscando de forma insaciable un camino que le oriente para el sentido de la vida. De alguna forma el naciente tiene una fuerza significativa mayor al promover la vida en cuanto que el poniente tiene una fuerza misteriosa porque coloca el mundo de los fallecidos como las huella de la tradición que camina para el naciente. De alguna forma este plano de realidad relacionada a los puntos cardinales acaba articulando con los ciclos lunares y solares. Así el día y la noche son parte de la realidad universal que coloca en evidencia la función solar y lunar como emblemas de un ciclo necesario al desarrollo del ser humano por generaciones.

El sol y la luna muestran que el universo está fluyendo de forma cíclica. La humanidad es testigo de ese flujo porque es parte del mismo, a final, en esta realidad cíclica el destino humano esta siendo construido como un largo caminar que se inicia en la concepción, pasa por el nacimiento y muerte, y continúa comunicándose en el *arete*. El flujo del universo es sentido como una realidad macro universal así también, como una realidad micro, que es tan evidente como la relación de los eclipses lunares y los ciclos universales, así como también se muestra en el metabolismo de una mujer fértil. Pero este fluir no es inocente, sino fruto de la confrontación de grandes fuerzas, una que recrea la vida y, otra que le causa destrucción.

La persona humana es también una representación universal pues dentro de sí se colocan en lucha estas dos fuerzas que apenas serán superadas cuando la humanidad alcance el estado de perfección (*aguyje*) junto a las palabras hermosas y fundamentales, por lo que la humanidad no sería sometida a la experiencia de la muerte pues vencería las tentaciones a las que fue sometida; pero los que sucumbirían a las tentaciones, sufrirían metempsicosis – de ahí que el universo está poblado por seres que pecaron y sufrieron la metamorfosis o metempsicosis. Así el sol y la luna son fuerzas en conflicto permanente con las cuales la humanidad debe contar y dialogar, jamás negarlas.

Finalmente, la copertenencia del ser humano al universo está cargada de señales y sentidos que únicamente adquieren fuerza con una mirada inspirada por la palabra del Padre. El universo envía sus señales más allá de un mirar desatento, pues puede provocar y despertar una nueva conciencia de realidad y descubrir que todo está interrelacionado en el universo y cualquier cosa que ocurre tiene consecuencias en otros episodios humanos. Porque todo está hecho desde una misma porción de divinidad que se hace tradición en la conciencia de la existencia del Padre.

### **3.5.- Los actos humanos y su dimensión ética**

El ser humano define su mayor y más alta actividad de recepción de la palabra a través de las oraciones y cantos rituales. La forma superior de comunicación con la palabra es el sueño y en él se manifiesta la fuerza y el poder de cada persona y de cada sociedad guaraní. Por los sueños la palabra inspira y permite una reflexión sobre los actos humanos posibles y que mejor comprenda el sentido de los actos acontecidos. De esta forma los sueños indican el valor ético de los actos que hacen sostenible la vida humana. En definitiva, la palabra es para el guaraní «la sustentación de un acto, un acto causado por la palabra: quien hace cosas hace que sucedan cosas, hace, en fin, historia» (Melià 1991:104). Pero historia ya no es sólo un relato del pasado. Ella se convierte en un legado para la reflexión humana, en una forma ética de saber cómo orientar los actos humanos en el presente, sin descuidar el futuro.

Así los actos humanos son fruto de una palabra inspirada que de no tener esa inspiración de la palabra, serían eventos sin significado, sin experiencia y sin sentido. El guaraní entiende que el sentido principal de los actos permanece en la palabra, pues ella los explica y los reprograma para nuevas experiencias. Por ello, la palabra fundamenta y orienta el sentido de

los actos, de forma que ellos adquieren una intencionalidad. Así que un acto en sí no significa nada a no ser vinculado a su palabra que le da sentido. Y la palabra de cada acto debe ser investigada pues ni siempre un acto está permanentemente conectado a una palabra / sentido. Por eso que los actos dependen de intencionalidades para tener una cualidad ética. Por ejemplo, en las narrativas de la técnica y el trabajo, la creación de sementeras que ofrecen frutos no siempre está concebida con su verdadera finalidad, es decir, de provocar el *arete*, *fiesta*, esta creación puede encubrir otros fines no éticos que pervierten su verdadero sentido que es el sustento y la (re) distribución de bienes trabajados por la comunidad.

Por eso que el bien y el mal son realidades siempre presentes en todo acto humano. De ahí que todo acto humano sea causa del bien como causa del mal. Pero considerando la palabra como la que fundamenta los actos humanos, todo acto vinculado al sentido de la palabra es siempre ético, mismo que cause ciertas contradicciones, y todo acto que no está inspirado en la palabra acaba siendo una práctica no -ética. No en tanto, los actos humanos son de grande complejidad y no siempre están inspirados en la palabra de forma conciente (dado en las oraciones y cantos) sino en la complejidad de sentimientos que atormentan el alma humana. Entre estos sentimientos está el miedo, la inseguridad, el deseo de fama y riqueza, la vida fácil, la vida individual (egoísta e solipsista), y otros más que levantan la cuestión de la tentación humana que siempre lleva a un engaño existencial y la consiguiente pérdida del sentido ético. Cuando se llega a este punto, todo es posible, inclusive la destrucción de la creación, incluyendo la destrucción de morada terrenal.

El teko guaraní es un estado espiritual por excelencia de realización de los actos humanos orientados éticamente hacia la realización humana. El teko siempre es ético, siempre es una relación con la palabra que inspira actos, es sobretodo una verdad de orden existencial que es celebrada en las palabras bonitas y poéticas del canto humano. La negación del teko es, para un guaraní, la negación de la condición de ser que el ser humano tiene y que está caracterizada por el modo «semántico» o significativo de vivir en el universo, sin el cual la vida humana no es vida, apenas destrucción universal.

### **3.6.- El lenguaje fundamental y la constitución narrativa del ser humano**

De alguna forma fue tratado anteriormente acerca de la centralidad del lenguaje humano para los Guaraní. En este punto, apenas es importante indicar su conexión con la constitución

humana desde una perspectiva original, siempre como una matriz teológica, pero que es colocada en forma de una reflexión filosófica, siendo que el núcleo central de este vínculo original es realmente los actos humanos que son nada más que fundamentos del lenguaje humano. Por eso que la constitución del ser humano es fundamentalmente actos, específicamente, palabra que fundamentan los actos y los actos que revelan los sentidos de la palabra. Por eso que el ser humano es construcción histórica y permanente reflexión del sentido por el cual está siendo orientada tal construcción. En el fondo la constitución humana es palabra reflexionada y la Palabra es la realización de un acto humano. La Palabra es el ser humano y no parte de su ser, la Palabra no viene al encuentro de la vida, es la misma vida, la Palabra es apenas el ser humano. Meliá coloca el uso de la Palabra como una grande tradición bastante documentada y que alcanza su ápice en el canto humano.

*«Que los Tupíes y Guaraníes eran grandes cantores de cantares que podían prolongarse durante días, es un testimonio que recogemos desde las primeras crónicas.*

*El texto del primer canto guaraní que conocemos está documentado en la obra del arcedian o Martín Barco de Centenera, en su poema épico “Argentina”, Lisboa, 1602.*

*Es bien conocida en el litoral atlántico de São Paulo la playa de Boracéia. No tan conocido es que el nombre significa Allí donde se canta (y se baila). Los poetas en la playa – y en la bahía – ya tienen antecedentes indígenas. En el Paraguay estaba el Yerquisaba, que en realidad significa Allí donde se baila (canta).*

*Para el Guaraní la palabra lo es todo, y todo, para él, es palabra. Esto es lo que los Guaraníes dicen de sí mismo s a través de sus mitos, de sus himnos, de sus comentarios. El fundamento de la palabra –expresión que da título a la recopilación de textos de los Mbyá -Guaraníes, hoy clásica, que debemos a León Cadogan, Ayvu Rapyta – es el fundamento del ser y de la identidad de los Guaraníes, que no sólo reciben la palabra: ellos mismos son palabra. La historia de un Guaraní es su palabra; y la palabra dicha en su más alto grado es el canto. El canto –los cantos- que cada Guaraní ha recibido de Los de Arriba son su ser, su identidad y su prestigio; si entre ellos hubiera poder, serían su poder.» (Meliá 2000b)*

Por eso aquella expresión que dice «la palabra o es todo» para el guaraní, es de radical importancia que, desde una reflexión no guaraní, resulta casi imposible de pensar. Los siguientes fragmentos, a pesar que no son parte de un sistema dogmático guaraní, no dejan dudas acerca de la constitución original del ser humano como una experiencia personal y por tanto intesubjetiva y comunitaria, donde la palabra lo es todo, es decir, su ser y su realización:

«Habiéndose incorporado y erguido como hombre, de la sabiduría contenida en su ser de cielo, con su saber que se abre cual flor conoció para sí mismo la fundamental palabra futura.» (Cadogan, en Melià 1991:29)

La palabra *Ñëe*, *Ñe'e* o *iñëe*, significa primordialmente un ruido, casi aplicado al canto de las aves y al chirriar de insectos, más también se aplica al una voz profunda del ser humano, o también al alma humana, y es especialmente citado en los mitos. Esta expresión anexada a la palabra *mbya* o *mbyá* expresa la condición humana de gente, que nada más es confirmar que «lenguaje» dicho en guaraní dice fundamentalmente de la condición ontológica del ser humano y no apenas de una característica fonética o lingüística, *mbya iñëe*. Por eso mismo se diría que las palabras humanas son verdades existenciales más que simples afirmaciones fonéticas o gramaticales. Por eso que en algunas sociedades guaraní, la palabra expresada debe ser bien pensada pues puede revertirse en favor de una forma de realización en la realidad, de ahí que es mejor no hablar mal que puede ocurrir el mal. En todo caso, se trata de cuidar el ser para que las palabras siempre sean coherentes con un modo de vida: vivir lo que se dice y decirse lo que se vive.

Para algunos, la idea de la Palabra como fundamento de la condición humana, parece una adaptación conceptual de occidente hecha y trabajada insistentemente por Melià, a partir de los escritos de Cadogan, que no se adaptarían a otras sociedades de origen guaraní como los guaraníes occidentales, conocidos por los estudiosos como Chiriguano. Sin embargo, la fuerza cultural que tiene el uso de la Palabra, como un elemento de la identidad guaraní occidental es de tal magnitud, que está sobreentendida su importancia entre los guaraní de la Cordillera boliviana. Sólo pensar que una de sus autodefiniciones como personas guaraní tiene que ver con el uso exclusivo de la expresión *ñëe*, es decir, *mbya iñëe*.

Por otro lado, entre los guaraní occidentales, *ñëe* es sobretodo narrativa, es decir, la construcción de una identidad ontológica. Por ello la insistencia en contar la historia de sus antepasados y repasarla a sus hijos es una realidad extremadamente importante para los actuales guaraní, y en este aspecto se dedican los esfuerzos del Consejo Educativo Guaraní, *Mborakua Guasu*, unidos de forma institucional a la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní). En realidad, los guaraní occidentales aportan, dentro de la grande tradición guaraní, la importancia de la narrativa y sus consecuencias históricas de ello, que en la práctica resulta en la implementación de políticas públicas con la identidad guaraní (y no con folclorismo criollo que piensan a los guaraní dentro de un mundo salvaje imaginario), en la implementación de políticas económicas y el papel social de traer abundancia (prodigios!) para las comunidades,

---

y de esta forma, la recuperación de una entidad educacional que trabaje la ñeë como un patrimonio de la humanidad, que está siendo preciosamente cuidado en la Cordillera boliviana.



#### CAPÍTULO 4.- LA ESTRUCTURA DEL TIEMPO: ARETE

La palabra *arete* tiene su campo semántico definido por la idea de tiempo pleno o tiempo lleno de significados – desgraciadamente esta palabra fue tendenciosamente traducida por las sociedades criollas latinoamericanas como «carnaval», resaltando su carácter profano y antirreligioso desde una perspectiva supuestamente religiosa que se reconoce oficialmente como cristiana –. Y se refiere fundamentalmente a un lugar y a un tiempo teológico donde la comunidad humana consigue celebrar el reencuentro con el Padre. Es un tiempo especial, de celebración, de reencuentro, primordialmente conmemorativo. El *Arete* celebra fundamentalmente la certeza del reencuentro con el padre, pero también es un tiempo donde se toma conciencia de que es un reencuentro que debe ser experimentado con toda la intensidad posible pues se sospecha que difícilmente se puede estar al lado del Padre, porque históricamente la humanidad siempre está procurándolo y a momentos parece encontrarlo o asociado a la imagen del *kandire* (lugar o personaje mítico asociado a la tierra -sin-mal; lugar de renovación de los huesos) y a momentos simplemente parece que el Padre abandona a la humanidad despidiéndose al final de dicha celebración.

Desde una perspectiva ritual, el *arete* celebra la vida misma del guaraní como un tiempo pleno, es decir un tiempo donde todo lo mejor que ya ocurrió, es posible vivirlo de forma intensa. En este sentido es la celebración de lo mejor ocurrido en la historia guaraní. Y precisamente esta búsqueda incansable es la que ofrece la oportunidad de participar de la fiesta; donde el modo de ser (*teko*) auspicia el convite (*mbarea*) para la celebración conmemorativa (*arete*). En este sentido, aquellos que son fieles al *teko* guaraní se encargan de crear los espacios emblemáticos y propicios para la realización de una tierra -sin-mal, y para su celebración en el *arete, fiesta*. Y para ello, son necesarios los dones que surgen del cultivo de la tierra, como son la abundancia de maíz para elaborar la cerveza *kãgui*, y otros productos como la yuca, *mandio* o *mandiokaa*, el poroto, *kumanda*, etc; pero también son necesarios otro tipo de dones que surgen del cultivo de la Palabra humana como la generosidad, la solidaridad, la reciprocidad. Por eso la celebración del *arete* depende de la capacidad de actualización de la tierra -sin-mal demostrada en la realización histórica guaraní, es decir, el

*arete* es celebrado por quienes de mejor manera consiguen ofrecer los dones otorgados por los tupa – dones que pueden ser reconocidos por la capacidad productiva, la capacidad de trabajo en comunidad – *motirõ*, la capacidad de reconciliación, inspirados en la reciprocidad, solidaridad, y comprensión social, económica y cultural – por lo que es un tiempo que surge como un corolario de la palabra guaraní resultado de una serie de acontecimientos históricos prodigiosos, magníficos en la historia personal y social de los guaraní. Así también es un tiempo que prepara para nuevos tiempos.

La *fiesta* es un momento concreto de realización de aquello que tanto desean los guaraní: un lugar de paz y encuentro con el Padre, y que está representado por el convite copioso de prodigios que produce una profunda alegría – tal vez por ese motivo que fue confundido con un carnaval. Por eso puede afirmarse que el *arete* es un tiempo propicio donde se confirma el modo de ser guaraní y donde mejor se hace una relectura del pasado y el futuro, por eso mismo es un tiempo de profunda conciencia del protagonismo humano en la realidad. No existe un día en el calendario occidental para definir el *arete*, pues ocurre como un corolario de la experiencia magnífica de la humanidad en el mundo, de ahí que si no se vive la experiencia del *teko*, también no se vive el *arete*.

El *arete* es también rememorado como un tiempo mítico, es decir, un tiempo que representa el momento crucial en el que la humanidad fue concebida por el deseo de los tupa. El *arete* es el tiempo de comunión de los progenitores Padre tupa con la misteriosa figura de la madre de los mellizos, mujer hermosa y frágil. *Arete* representa un tiempo donde todo era posible, inclusive lo imposible, pero profundamente marcado por un estado de euforia y alegría de vivir. Al final, *arete* significa un tiempo donde se celebra la vida como tiempo de abundancia, tiempo de felicidad, tiempo de generación de nuevas vidas que surgen en la comunión. *Arete* es el lugar donde abunda el *teko kavi* o vida buena.

El *arete* marca el tiempo de constitución personal. El *arete* reconstruye la vida dispersa de una persona en torno a un horizonte de sentido común que pueda recomponer los aspectos personales a partir del reencuentro con la comunidad humana. Por ello el *arete* es una memoria de la historia personal como resultado de un proceso donde la comunidad, a través de sus principales representantes ( *arakuaa ija*, *ñëe ija*, *paje* ...), ofrecen un horizonte de sentido para su construcción de la persona humana como una palabra hecha vida. Así, la constitución personal parte de la certeza de que es un caminar personal pero donde la

comunidad tiene un papel importante porque es la que acoge en el nacimiento y recuerda en la muerte, la constitución de la vida de cada persona.

Por eso el *arete* es un tiempo de construcción de la memoria histórica, que concentra las relaciones de las personas, dando a partir de la visión del pasado, presente y futuro, en un estado de conciencia personal y social. El *arete* es un espacio donde la comunidad se ve desde la tradición de los Primeros Padres, pero a partir de su conciencia del presente, conciencia que surge en tiempos de crisis, con lo que puede pensar su disposición para la re-estructuración de su memoria personal y colectiva. Así pues el *arete* se convierte en un tiempo de convocación para que las personas vuelvan a ser ellas mismas desde su personal modo de ser, es decir, de su modo de acoger su verdadera palabra, pero desde un horizonte histórico común. En este sentido, el *arete* es la memoria histórica construida de forma personal desde la conciencia de pertenecer a una tradición. Dicha conciencia es recuperada como una larga caminata hacia un destino de felicidad representado en el *arete*. Así, el *arete* representa una migración personal y social al interior de una experiencia espiritual (del alma), es decir, considerando la mentalidad guaraní, en una espiritualidad que es histórica (de la vida), o sea una profunda experiencia del *tekove* (alma/vida). Por ello, en el *arete* las personas danzan recordando aquel caminar hacia el Padre y cantan su destino humano como una promesa de realización existencial.

#### **4.1.- La experiencia histórica del tiempo: la búsqueda del Padre**

En el *arete*, los Guaraní celebran su historia como la memoria viva de una larga tradición que se reconoce a sí misma en la experiencia del caminar hacia el Padre y que alcanza a su lugar de encuentro en la tierra-sin-males. Según las narrativas guaraníes, el caminar es prácticamente un sinónimo de examinar algo importante que no se restringe al sentido personal de esa experiencia, sino también, al sentido comunitario de la historia humana. En el caminar se descubren todas las situaciones que hacen del ser humano un ser en la historia. Por eso el caminar humaniza al caminante pues lo conduce al placer de pasear y disfrutar del mundo, lo que origina una experiencia contemplativa; el caminar permite descubrir la experiencia del abandono por el Padre; pero también revela el nacimiento inusitado de la humanidad en medio de los peligros del mundo – que son representados por los jaguares asesinos de su madre; el caminar engrandece, pero también engríe pues delante del poder que la humanidad adquiere por sus actos, cree que todo depende de ella, por lo que la arrogancia es mayor que la búsqueda de sentido de la vida y así, el caminante pueda perder su rumbo; el caminar

descubren nuevas experiencias, entre las cuales la más importante es que la humanidad encuentra su vocación: ser oyente de la palabra y, posiblemente, profeta de la misma, de modo que caminar o pasear o *campear* acaba revelando una actitud permanente que es propia de la condición humana que consiste en poder contemplar el mundo y el lugar de la humanidad en el mismo.

Al caminar la humanidad encuentra su vocación de oyente de la palabra. No es, al menos así aparecen en algunos relatos, un encuentro tranquilo. Es un encuentro frecuentemente experimentado de forma abrupta, como un cuestionamiento que inicia una crisis existencial y que acaba cuestionando el sentido de su *estar en el mundo*. Por tanto, el caminante tiene una experiencia extremadamente perturbadora que exige de sí una reflexión bien apurada para conseguir entender y sentir el significado de su caminar. Si antes su caminar era un vagar por el mundo, después de la experiencia de la palabra, su caminar es una búsqueda de las señales que la palabra ofrece para poder comprenderse. En esta situación, la búsqueda del padre hace que la persona averigüe los signos de esa palabra en el universo, pues la palabra tiene una capacidad, bien conocida, de revelarse y de ocultarse. Así, la vocación de la humanidad es revelar la palabra que está en todo, a pesar que esta palabra parece que no está en nada. Es necesario tener un amplio grado de conciencia que permita el ejercicio del discernimiento para poder escuchar la palabra presente en todo. Esta experiencia es permanente en la vida guaraní.

Desde la experiencia cultural, la vocación del oyente de la palabra se inicia con prácticas que articulan su profunda necesidad de comunicarse en la palabra. Por eso, la humanidad tiene la necesidad de encontrarse consigo misma en espacios psíquicos y físicos adecuados. El largo viaje de la humanidad hacia el padre, obliga al caminante parar por pascanas, etapas o paradas. Estas pascanas (lugar para posada / etapa o parada en un viaje) se convierten en lugares de reflexión y cuidado de la palabra. De la misma forma, algunos momentos de día, de preferencia al atardecer y al entrar la noche, que son los momentos especiales para preparar el tiempo eterno y perfecto (*arete*, fiesta), son momentos privilegiados para provocar el encuentro con el Padre y, para que su presencia pueda ser actualizada en la realidad, con la ayuda orquestada de los antepasados quienes vienen a compartir ese nuevo convite, *mbarea*. El *arete* devuelve al guaraní, la certeza de que aquella tierra sin males es posible, certeza de tamaño magnitud que ella puede reconstruirse, al ritmo de los cantos y las danzas, pues los cantos evocan esa palabra y las danzas el caminar hacia ella. En el fondo, el *arete* parece provocar la Palabra guaraní a fin de encontrar su realización humana en la historia.

Sin embargo, la experiencia del caminar que más sensibiliza al guaraní está relacionada con dos experiencias paralelas: la del abandono del Padre y, la del asesinato de la madre por parte de los jaguares. El abandono del Padre marca un tiempo de oscuridad, tiempo donde sus hijos vagan por la tierra sin orientación y confusos; pero, que no es definitivo, pues el anuncio (canto) de las aves revelan la posibilidad de encontrar el camino del Padre. Esta experiencia es la más comentada por los narradores y que se destaca delante de la casi total omisión de la muerte de la madre. Así, la humanidad vive huérfana de madre, pero parece que esta relación materna acaba perdiendo fuerza y representatividad en el subconsciente guaraní. La madre representa un recuerdo lejano de filiación que recuerda la dimensión histórica y terrena de los mellizos. En realidad la madre refuerza el vínculo que los mellizos tienen con la misma tierra, como el lugar donde se hizo posible la prodigiosa concepción del Tüpa o el Padre que aún está vivo. La madre representa la ausencia prolongada y los desencuentros constantes con sus mismos hijos que serán uno de los motivos que le llevan a la muerte. Pero ella deja una relación innegable que se manifiesta en la íntima relación de la humanidad con la tierra a través de su misma madre. Entre los guaraní, la mujer está representada como un recipiente hecho de tierra (cerámica) que simboliza la matriz humana y que recuerda el origen divino de las madres<sup>2</sup>, es decir, la capacidad de que en su seno la tierra pueda modelar las nuevas formas de vida humana. En la tierra, la humanidad descubre su imagen, grandiosa como frágil, heredada de la madre por obra del Padre.

La experiencia del caminar es suficientemente traumática que hace que un guaraní entienda, en muchos casos, que la humanidad vive, muchas veces sin saberlo, una situación originariamente perversa, como lo es la muerte de la madre Inomu. Por eso, se debe volver al verdadero camino donde se pueda evitar la causa cíclica del mal en la tierra. Y para ello es necesario volver a las costumbres y al orden y estado habitual de las cosas siguiendo el camino hacia el Padre, que restituye el verdadero sentido de humanidad. En general, el mal en la tierra provoca la pregunta por el sentido de la humanidad en ella e inicia un movimiento en busca del Padre. Se trata de un caminar ontológico y profundamente teológico y religioso. En ese caminar la humanidad modela el modo de ser guaraní en la tierra, lo que le permite tener una visión unificada a partir de la percepción de la realidad donde todo es el Padre.

---

<sup>2</sup> Recuérdese que la mujer es concebida, en algunas narrativas, como un recipiente hecho por el Ñande Ru Guasu, Nuestro grande Padre. Ella es hecha de tierra y capaz de usar la tierra para generar o modelar descendencia humana.

El *arete* es una forma de entender que el caminar es una peregrinación al lugar sagrado de la tierra-sin-mal, donde se recuperan los significados perdidos en su más primordial sentido, a saber, que la humanidad fue concebida en una grande fiesta original donde los seres sagrados depositaron en la madre de los mellizos aquellas palabras originarias. La fiesta recuerda el origen sagrado de la especie humana. Por ello, se conmemora con los mejores frutos de la tierra y del trabajo humano, y recuerda alegremente al padre presente en la comunidad humana, así como la presencia de los antepasados. Todo el universo celebra junto al ser humano la experiencia histórica de ser concebido en una fiesta como sugiere el mito de los mellizos, y que puede ser posible volver a crear aquel momento donde todo era originalmente perfecto.

Por tanto el *arete* celebra el caminar humano hacia el padre como si este hubiese alcanzado su definitivo encuentro. Este caminar espiritual, celebra todos los movimientos mesiánicos guaraní hechos a lo largo de la historia cuando bien se entendía que la tierra se había convertido en lugar de destrucción y mal. Posiblemente ésta interpretación llevó a muchas sociedades guaraní, a lo largo de la historia, a realizar movimientos religiosos en busca de la tierra-sin-mal, con características muy semejantes a los movimientos mesiánicos, donde la figura profética del *paje* y de los hombres *-tüpa* siempre fueron fundamentales. Por ello, el *arete* es sobre todo una conmemoración histórica de la memoria de un pueblo que recupera su sentido de vivir porque recupera el espacio significativo de su historia en el *arete*.

El tiempo celebrado en el *arete* no es más que la conciencia de que existe una vida que se torna experiencia humana en virtud al poder que la palabra *ñëe /ayvu rapyta* tiene de descubrir el verdadero sentido de la vida personal y comunitaria. El guaraní expresa el significado que su vida adquiere de forma extremadamente afectiva, lo que manifiesta todo el valor y la profundidad de su experiencia espiritual. Por ejemplo, los *tuvicha* importantes expresan con grande emoción todo el significado del *arete* para todos los participantes, en algunos momentos, algunos de ellos están profundamente tocados por la emoción de convocar un *mbarea* convite. Esta comunicación se torna todavía más dramática cuando se despiden de los antepasados y encierran el *arete*.

El *arete* es una celebración que conmemora el tiempo de la existencia humana como una forma de conciencia que define la identidad de las personas y de sus sociedades. Por eso es la celebración del significado de la vida personal como una memoria que narra el significado de cada persona en su particular experiencia que es totalmente intransferible y totalmente

diferente a pesar de comulgar de la misma tradición que sus compañeros de comunidad. Sin embargo, en el *arete* las personas consiguen cantar y unir sus voces en el coro de la comunidad que danza, como si se tratase de una memoria del caminar ritual de los Guaraní en búsqueda del Padre. Desde la perspectiva particular de la persona, el arete es un canto que no puede ser común, sino particular, e intransferible a otras personas, pues, a final, se trata de la propia vida que debe encontrar su sentido en su canto. Pero es un canto que se une a la procesión de los Guaraní que caminan juntos hacia el Padre. Es así, la unión del significado personal de la vida hecho a partir del horizonte de sentido que la tradición guaraní coloca para cada persona.

#### 4.2.- El tiempo como lugar de realización del modo de ser guaraní

Si existe algo fundamental para los Guaraní, es el deseo de asegurar la plenitud del tiempo, es decir, que la fiesta no acabe, sea siempre así, plena de realización humana. Esto quiere decir que la historia de la vida humana está repleta de acontecimientos que son fuente inagotable de sentidos e significados capaces de hacer del tiempo vivido un eterno tiempo que orienta y guía el caminar existencial de un guaraní. Se puede decir que la vida es un grande escenario donde quien participa sólo reconoce su valor cuando se sienta en la platea y revisa el significado pleno de esos momentos vividos. De esta forma el tiempo es un horizonte de significados que permite la constitución del *teko* guaraní en su forma plena tornando posible que el ser humano recupere su sentido. En el fondo, el teko es como un llamado a descubrir el significado del tiempo humano como un proyecto histórico que lleva a la realización humana – realización que los guaraní identifican como la actualización de los principios de amor que generan generosidad, reciprocidad, solidaridad.

El *arete* establece en la mentalidad guaraní, el espacio preferencial de experiencias religiosas, un lugar adecuado para entender el significado de la existencia humana. Los momentos del comportamiento humano son autenticados en ella, en especial, cuando permite el canto poético que brota del alma humana. El canto humano es la voz del alma, que muestra la complicitad de la palabra creadora y constructora con el significado humano de ser en el mundo, a saber, un ser que alcance su perfección, *aguyje* – lo que en el fondo acaba también definiendo un modo de realización humana a partir de aquellos principios, arriba expuestos.

El *arete* es una expresión del fundamento del lenguaje humano o (*ayvu rapyta*) que crea y recrea el sentido del origen humano a lo largo de la historia, como fue dicho anteriormente, manifestando su mayor capacidad en el uso del lenguaje humano modelado en la forma del canto humano. El lenguaje, específicamente guaraní, representa una unidad tradicional más allá de las fronteras que dividen las diversas sociedades guaraníes y que lleva los contenidos más básicos y fundamentales de la cultura guaraní para una forma de realización humana (*teko guaraní*). En realidad la realización humana está manifestada por la palabra guaraní de modo que los actos humanos consiguen su profunda comprensión en el momento que alguien alcance su canto humano. Así, la palabra alcanza un destaque en el tiempo de fiesta que más allá de su valor estético revela su capacidad de estructurar poéticamente el destino de las personas humanas y de sus sociedades.

El *arete* es también una realidad teológica que no sería posible sin un espacio territorial, de ahí que la fiesta es como una figura emblemática de la unidad universal de donde la humanidad es parte de un peculiar espacio, la tierra -sin-mal. Por eso el territorio sintetiza el lugar de equilibrio y perfección donde pueda establecerse el encuentro con el Padre. Puede decirse, entonces, que el territorio es un lugar de equilibrio ecológico y social, pues no puede pensarse la realización humana sin un territorio ecológicamente perfecto. En este sentido si el territorio está siendo mal cuidado es porque el ser humano no está realizándose bien, pues el ser humano no consigue que su teko encuentre un modo de ser verdadero en relación a la naturaleza (*tekoha*) y precisa entrar en procesos que hagan sustentable la posibilidad de realizar un convite *mbarea* para celebrar el *arete*.

Así, el *arete* manifiesta el equilibrio entre el espacio ecológico y el espacio social. En este sentido la economía de las sociedades es una forma de permanente cuidado ecológico, pues, tal como narran los mitos del trabajo humano, un deseo incontrolado por producir para obtener beneficios personales, lleva al desequilibrio, a la guerra y destrucción del equilibrio universal. Por eso el concepto de tierra *yvy /ĩvĩ* está más para dentro de un amplio concepto territorial que en un concepto particular de tierra, por eso el territorio es un lugar para pasear, un lugar para «melear» (buscar miel silvestre), en fin, una grande fuente de biodiversidad de frutos que sólo son posibles en territorios extensos. Así también, el caminar hacia el padre se hace dentro de aquel territorio, por eso que, el concepto de migración – que básicamente es salir de un lugar para otro – puede estar algo equivocado para aplicarla a los movimientos en busca de la tierra sin mal, porque no se trata de salir de un lugar a otro lugar diferente, porque los guaraní siempre está en andando por su mismo lugar (territorio), que se sepa ellos no

entraron en otros lugares como si estuviesen saliendo de su territorio, pues ellos consideraban que todo era parte de su concepción de territorio, apenas pretendieron preservar el suyo donde poder practicar su modo de ser religioso. Por eso hace sentido la conciencia expresada en algunas sociedades guaraní en tener una visión macro territorial – cultural, así como la conciencia de extensas sociedades que ultrapasan los límites nacionales de las actuales repúblicas e estados federados latinoamericanos gracias a la diversidad dialogal guaraní de las diversas sociedades guaraní, pues el territorio es un concepto cultural dado por la conciencia de la palabra que únicamente puede ser sentido y comprendido en un tiempo especial de fiesta.

En este horizonte la fiesta restaura los territorios fraccionados y los coloca como un bien común donde los conceptos de propiedad de las sociedades modernas latinoamericanas no consiguen comprensión. El territorio como bien común es el único espacio social viable para el desarrollo humano. De hecho la propiedad común del territorio, a pesar de ser un concepto contrario a los actuales sistemas de uso de la tierra, «ha permanecido como un elemento esencial del sistema guaraní y fundamento de su identidad» (Melià 1988b: 40). Por eso que la fiesta es un tiempo de restauración e unificación de una tradición territorial. En el territorio, las aves hablan a través de sus cantos y enseñan a los humanos a descubrir su propio canto. En el territorio las personas recuperan el lugar sagrado que les permiten tener una visión integral del territorio como parte de la construcción que define el lugar de construcción de la identidad humana.

El *arete* es un tiempo que concentra todo el esfuerzo del trabajo humano y sus formas comunitarias de cooperación en la realidad emblemática de los frutos de la tierra que elaborados hacen de la fiesta un lugar más acogedor y más cerca de una felicidad. El maíz, la mandioca (yuca), el zapallo y otros tantos frutos de la tierra recuerdan una fuerte cultura agraria compenetrada con los verdaderos usos y modos de ser humano en relación con el territorio. Por eso el tiempo de fiesta es el tiempo de las cosechas. El desequilibrio entre el ser humano y el territorio lleva a un desequilibrio productivo que puede conducir a la hambruna – la situación histórica de mayor humillación que un guaraní puede aceptar. Los frutos del trabajo humano, alcanzados gracias de las formas comunitarias de producción, en especial con el sistema de *motirõ* o *motirão*, simbolizan el modo de realizar una fiesta, también conocida como «convite», como el modo de representar la unidad de las sociedades guaraní. Por eso, el uso de la chicha de maíz, más que una simple bebida, simboliza toda una capacidad de

agregación social, una forma de mostrar su vínculo con el teko guaraní, un modo libre asumir responsabilidades sociales y ecológicas y de compartir la palabra que les fue inspirada.

El *arete* es el tiempo de celebración de la capacidad económica de una comunidad, donde todos los frutos del trabajo agrícola son distribuidos recíprocamente, donde las formas de asociación exigen que para cada don compartido existe otro don, que bien puede ser superior, y que sólo es válido en un plano de gratuidad. Por eso la fiesta es un espacio sagrado donde se acepta estos dones, en forma de productos materiales para el consumo social, como presencias de la abundante vida prometida en la tierra -sin-mal, de ahí que se reza, se bendice, se canta y se danza en compañía de estos dones.

#### **4.3.- La dinámica de la historia y su capacidad transgresora del tiempo y sus significados**

El tiempo pleno (*arete*) exalta las mayores aspiraciones de los guaraní, una de ellas, la que más impresiona, dice respecto a su condición de libertad tan proclamada por los guaraní. Esta condición, ampliamente documentada por la etnografía guaraní, tiene en un documento citado por Saignes y recuperado por Melià una forma curiosa de identificar el modelo de libertad de las sociedades guaraní-chiriguano, donde cada persona «es rey porque ninguno reconoce la superioridad del otro» (Melià 1988b:65). El significado de la libertad humana, expresado en sociedades sin autoridades, jefes, consejeros, constituye un modelo social donde el poder de las sociedades no está relacionado al poder centralizado en un *tuvicha*, sino en la comunidad que tiene capacidad de colocar el *tuvicha* que bien parece representarla. En este sentido, el modelo de autoridad depende de la capacidad de respetar la autonomía guaraní. Y este modelo, se concretiza en la participación de las sociedades en los procesos productivos desde el punto de vista económico pero también desde el punto de vista simbólico y cultural. Así pues la libertad humana en sociedad consiste en aceptar un líder que pueda representar aquellos valores que se constituyen como esenciales para su realización humana, lo que se reconoce en la autonomía inviolable de la persona humana como un ser que decide encontrar su propio sentido. Así la celebración del *arete* significa la consagración de un proyecto humano como modelo de libertad, lo que en sí representa una trasgresión y superación de la perversidad en que vive el ser humano, y así redescubrir la libertad como un el modo de realización humana – realización tan profundamente personal cuanto profundamente social.

En el *arete*, un *tuvicha* demuestra su autoridad en la medida que respete la libertad de cada persona, pero entendiendo que la libertad de cada persona es, en realidad, la realización humana guaraní. De ahí que un *tuvicha* va construyendo su modelo de autoridad a partir de los modelos simbólicos que definen la libertad de los miembros de la comunidad. En este sentido la libertad está relacionada con: la capacidad productiva, soñada en las narrativas donde la tierra produce una abundancia de frutos y ciertamente capacidad de convocar convites; la capacidad de participación social, entendida como el respeto a las reglas que conducen la reciprocidad en las sociedades guaraní; la capacidad de descubrir el significado de la vida y poder anunciarlo en un canto. Así, pues, se puede decir que la libertad guaraní lleva a una definición del hombre como libre, *ijambae*, por lo que estaría dispuesto a establecer los procesos culturales de comprensión del mundo típicamente caracterizados en la expresión *teko guaraní*. Por tanto, la libertad es un complejo conceptual guaraní que trata de las mediaciones para alcanzarla pero también de la disposición filosófica y teológica en busca una realización plena. Por eso las comunidades guaraní, en especial aquellas que revelaron históricamente su deseo de mantener su libertad, siempre fueron palco de grandes movimientos de restauración del *teko guaraní*. Y si en el *arete* se celebra ésta concepción, entonces el *arete* promueve una transgresión de la realidad y la destrucción de los equívocos que dejan al ser humano esclavo de otro ser humano o de una circunstancia humana. Así también, la noción de tiempo celebrada en el *arete* acaba promoviendo una dinámica transformadora de la realidad a l estilo de los grandes hombres -tüpa que supieron hacer una lectura simbólica de la realidad, para proponer un modelo de convivencia social donde el tiempo adquiere su plenitud significativa.

La libertad humana es la expresión máxima del *teko guaraní* de forma que puede decirse que el tiempo creado por la fiesta no es tiempo de un inocente banquete social sino un tiempo que revoluciona y reestructura la conciencia humana de la libertad para el presente. Por eso que la fiesta renueva el origen por el cual libremente todo se dio origen, por el cual toda la historia vivida puede ser reinterpretada al grado de adquirir un poder de transgredir el tiempo de sufrimientos y esclavitud en un tiempo eterno de fiesta. Así pues la fiesta abre en el ser humano un tiempo pleno de sentido que sirve como reactor de la dinámica histórica de las sociedades guaraní. En la fiesta las principales autoridades guaraní iniciaron su canto y llevaron al sus sociedades a combatir contra los significados impuestos al uso del territorio, al modo de entender el ser humano, y la forma que la comunidad entrega los bienes culturales a las generaciones futuras. Esta libertad guaraní acaba incluso con las formas equivocadas de

---

entender el poder y la autoridad, comúnmente entendida por las sociedades contemporáneas latinoamericanas, como un poder articulado por un cacique caudillo más que articulado por una comunidad organizada en asambleas.

El *arete* como expresión de un tiempo pleno es también la generadora de nuevos tiempos con nuevas formas de articular el caminar hacia el futuro contra todo lo que está transgrediendo el horizonte simbólico guaraní. La fiesta también puede convertirse en un manifiesto de rebeldía contra la imposición de formas culturales, políticas y sociales que van contra el modo de ser guaraní. Para esto basta estudiar todos los movimientos guaraní que siempre acabaron en conflictos históricos, algunos de ellos con trágicas consecuencias como el caso de Kuruyuki, en la cordillera boliviana, presente en este trabajo en la parte de la etnohistoria.

## CAPÍTULO 5.- LA REALIDAD DEL LENGUAJE HUMANO Y LA PRESENCIA DE LO SAGRADO

Desde cualquier perspectiva, los Guaraní consideran el lenguaje humano, *ñëe / ayvu rapyta* como lo que esencialmente define todas las formas de construcción de la realidad. En este sentido ya no es posible atribuir al lenguaje guaraní meros aspectos fonéticos, gramaticales o lingüísticos. Se trata de la única forma que el ser humano tiene de entenderse en el mundo y de construir su realidad ontológica, lo que el hombre lleva a cabo con el ejercicio del lenguaje como capacidad narrativa y poética de decir acerca del sentido de la existencia humana en el mundo. Por eso el lenguaje humano es capaz de estructurar y construir la realidad humana como aquello que explica de forma filosófica y teológica el sentido de su origen y de su destino final. Esto es hecho de tal manera que resulta imposible definir la condición humana sin definir su uso del lenguaje, así pues la humanidad es lenguaje porque el lenguaje permite la comunicación con la realidad humana en el mundo, la explicación acerca de tal situación y su posible reflexión.

Lo humano se define en relación al uso del lenguaje como una forma de encontrar sentidos y hacer que ellos se articulen en una realización. La realización de esos sentidos configura la noción de realidad que la humanidad construye. Pero tal realidad no es otra cosa que resultado de una vida que se intenta comunicarla, explicarla y reflexionarla. Por eso una vida auténtica está relacionada al uso y apropiación del lenguaje. La vida auténtica es la principal realización del *teko guaraní*, pues no es apenas un modo cultural de ser, sino también un modo de realización existencial que trasciende la realidad temporal para un espacio donde el lenguaje humano define tal realización en la manera de vivir como dueño de su sentido o de su palabra, *ñëe ija*.

Esta realidad, esencialmente entendida como sentido que fluye del lenguaje humano, está presente en todos los aspectos de la vida humana como una presencia constante – sea una presencia que se vive al interior de la persona humana como un sentido existencial, sea como una presencia que rodea al ser humano como una realidad mundana pero que es significativa y dialogal con el ser humano (los animales, las plantas, el universo como un todo hablan con el ser humano y el ser humano les responde) – aunque es una presencia que sólo se la reconoce

en el proceso de reflexión humana. En este sentido, para que un guaraní comprenda la realidad como algo donde se pueda comprenderse a sí mismo y al mundo que le rodea, es necesario reflexionar y meditar apurando y perfeccionando su audición y su visión acerca de lo que está viviendo. Así que la realidad es el resultado de una aproximación reflexionada a la misma vida como una manera de entenderse personalmente en el mundo de forma significativa.

Esta manera de entender el *ayvu rapyta* revoluciona las formas de teología y filosofía al considerar que el lenguaje no apenas es un aspecto simbólico y especulativo, sino que es una manifestación donde lo real e inmanente de la experiencia histórica humana – con todos los aspectos contingentes de esta realidad – es también lo real trascendente donde se hacen evidentes los sentidos y significados más profundos – más soñados – del ser humano. Por eso, para los guaraní, el Padre guaraní, *Ñande Ru* (Nuestro Padre), es fundamentalmente una experiencia histórica, tan real cuanto el poder celebrar un *arete*, del mismo modo como el canto, es tan poético cuanto la construcción de una historia humana.

En este sentido, la realidad de lenguaje humano es claramente el resultado de una experiencia histórica profunda que impregna la porosidad de la vida humana. Así, el lenguaje habla de los sentidos primordiales del origen y destino humano en los mitos, celebra en cantos y danzas con una capacidad ritual de ordenar los sentidos de la existencia y, ofrece el don de poder experimentar en la vida real todo los beneficios de una vida perfecta. El lenguaje humano, *ñëe / ayvu rapyta*, es la constitución más importante de la estructura humana. La historia humana es la historia del lenguaje narrado y la narrativa de los eventos humanos acaba siendo una forma de encontrar sentidos a la existencia humana, lo que coloca al ser humano más allá de sus fronteras temporales y de su relación finita con la vida.

### **5.1.- Las Palabras narradas: los mitos**

El grande aporte de Mircea Eliade fue de colocar las narrativas mitológicas dentro de la tradición sagrada, la revelación primordial y modelo ejemplar. El mito es una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa (Eliade 1972:7). Pero este valor depende, en el caso guaraní, de una percepción teológica. Así, la narrativa guaraní mitológica es una forma de contar la historia humana cuyo valor interpretativo depende de la teología guaraní, pues en ella se recuperan los aspectos determinantes del modo de ser sagrado de los

guaranís. Así las narrativas guaraní tienen el valor indicado por Eliade porque la percepción teológica guaraní ejerce una función semántica sobre las palabras narradas desde una perspectiva de la historia humana. Entonces las narrativas de orden mitológico son importantes porque son manifestaciones de una teología guaraní y de ella depende su valor sagrado, ejemplar y significativo. Los *paye/ipaje*, *los arakua ija*, *los ñee ija* son los principales responsables por esta percepción teológica que no es presentada como ya acabada en un cuerpo teórico, sino como una percepción que depende de la dinámica de la experiencia histórica humana.

Pero también el mito coloca un modo de comprender las tradiciones vivas y no apenas un pensamiento del pasado. Eliade dice que se trata de «comprender la estructura y la función de los mitos en las sociedades tradicionales en cuestión no estriba sólo en dilucidar una etapa en la historia del pensamiento humano, sino también en comprender mejor una categoría de nuestros contemporáneos» (Idem, 8). Y para esta comprensión no existe mejor interpretación que la que se hace al interior de las sociedades guaraní, que más allá de ver el pasado como algo que se pretende colocar en un museo, los guaraní colocan las narrativas mitológicas como una forma de enfrentar el futuro en un mundo en constantes cambios. Por ello, las narrativas míticas son paradigmas que explican la permanencia de las sociedades guaraní, en medio de los procesos de globalización, como una alternativa viva y válida que la humanidad tiene de relacionarse y de explicarse como morador de la tierra.

En suma, el mito es una narración de la experiencia de lo sagrado que cuenta acerca del origen en un tiempo primordial, tiempo semejante al concepto *arete* guaraní, como algo que des-vela la sacralidad desde las categorías culturales complejas de cada tradición (Idem, 11-13). Y por esta característica, estas narraciones son transmitidas de forma especial, en momentos de recogimiento, por la noche, especialmente alrededor de los fogones guaraní o de los rescoldos ardientes – como aconteció en mi particular experiencia (Idem, 15). Por ello no se trata de una historia narrada del pasado sino de historias primordiales que se han constituido esenciales para vivir el presente (Idem, 16), y su comprensión verdadera sólo puede darse en el plano de la experiencia personal de forma que un mito se revela para el «conocimiento» en la vida (Idem, 18-21). Así, la comprensión narrativa del mito está en la misma vida. En realidad, el mito es una narrativa de la misma vida de forma primordial y sagrada. En este contexto, lo vivido de la narrativa hace parte del «conocimiento de un mito». Así, las palabras como narrativas son la expresión de la vida narrada como forma primordial, sagrada y ejemplar.

La experiencia junto a los guaraní – en especial la que pude vivir y las que me fueron informadas por personas que vivieron casi toda su vida años entre los guaraní – narra un deseo de responder a las preguntas primordiales acerca del por qué de las cosas y de la misma existencia desde un plano filosófico y teológico guaraní. Estas experiencias, en general, dan a entender que las explicaciones consideradas científicas o técnicas, nunca fueron la última respuesta a las indagaciones guaraní acerca del sentido y significado de la vida. Muchos guaraní, a pesar de estar informados con esos conocimientos científicos y técnicos, consideran estos conocimientos como insuficientes para las preguntas primordiales, pues el *cómo* las cosas vienen a ser es algo relativo si se considera que es más importante el *por qué* las cosas vienen a ser algo en el mundo. Sin embargo, el *cómo* las cosas vienen a ser es importante fuente de conocimiento para entender el *porque* las cosas son algo. En este sentido, el teko guaraní no es una definición conceptual del *porqué* vivir de tal modo, sino que indica varios *modos* o caminos por los que una vida lleva a entender los *porqués* primordiales de la vida de un guaraní. Las narrativas intentan mostrar la importancia del *cómo* las cosas vienen a ser algo y revela que ese *cómo* contiene un sentido, es decir, un *porqué*. Es en este contexto de las narrativas que los mitos acontecen.

Este es el caso de una agente de salud pública para quien la concepción materna no estaba suficientemente explicada por las razones biológicas pues, en su concepción, se trataba sobretodo de un misterio donde el origen de la vida sería la principal pauta de tal comprensión que sería de orden teológica y filosófica. Otro ejemplo es de un mecánico ya fallecido y que trabajaba para una Ong. Más allá de ser un excelente profesional de la mecánica, él afirmaba que no era la combustión de la gasolina en el motor como una suficiente explicación para el movimiento de un automóvil, existía todavía un misterio que transformaba un combustible en una fuerza motriz, así como consideraba la relación de las personas humanas con la tecnología una relación delicada y peligrosa porque se actuaba delante de los aspectos más prodigiosos (sagrados) del ser humano que estaban en el límite de los aspectos más sombríos (profanos) de ser humano. En resumen, las palabras guaraní procuran el *porqué* y no tanto el *cómo*. Y los mitos son un intento de explicar éste *porqué*. Sin embargo, por el *cómo* se inicia el poder destructor y analítico del pensar guaraní, que le lleva a entender los cuestionamientos más originarios.

Cuando los Guaraní consiguen entender y confirmar la verdadera naturaleza de las respuestas científicas, como respuestas que son muchas veces de cuño funcional, y su insuficiencia para pensar el origen y destino humano, ellos se atreven a narrar los mitos como la única forma,

integradora de su experiencia humana, que permita entender el sentido ordenador de la experiencia trascendental humana. Por este motivo, las narrativas guaraní, en especial aquellas consideradas como mitos, no pueden ser tratadas de formas «científicas», «funcionales» o como una curiosidad de la antropología cultural, por personas sin una experiencia semántica con la Palabra *Ñe'e / Ayvu Rapyta*, pues apenas por esa experiencia la humanidad se reconoce dueña de su condición esencial. Curiosamente, en las conversaciones con los guaraní, los relatos mitológicos son socializados como un patrimonio exclusivo de personas que hayan vivido como guaraní y hayan tenido tal experiencia, siendo capaces de interpretar su significado de ella desde el *teko* guaraní. Por ello, difícilmente un estudioso puede aproximarse a la comprensión de la narrativa guaraní pues se corre el riesgo de que esos relatos pudieran ser convertidos, por el desconocimiento del horizonte de sentido que orienta las narrativas guaraní, en simplemente leyendas o cuentos del folclore. Para evitar esos problemas interpretativos, serían necesarios oídos entrenados en la tradición guaraní para entender su verdadero sentido; y no como el inicio de una reflexión del «pensamiento salvaje» sino como el final de una respuesta al que se llega después de mucha reflexión acerca del por qué de la realidad. Así se puede afirmar que para los Guaraní, su verdadera forma de pensar no se encuadra en una explicación funcional, sino en una narrativa ontológica, muchas veces relatada como narrativa mitológica, en el sentido de que pretende explicaciones a las cuestiones primordiales de la existencia. Por ello el pensar guaraní alcanza un nivel de reflexión, donde no existe más alternativa que narrar el sentido último en forma de palabras hechas mito. Así el mito es un intento de narrar la realidad ontológica humana, más que un intento de explicar las funciones sociales y culturales de una sociedad.

El lenguaje humano fundamental, *ayvu rapyta* narrado en los himnos sagrados guaraní, y delicadamente expuesto por Cadogan, confirman la grande tradición filosófica y teológica ampliamente meditada en la tradición guaraní, y ampliamente reformulada para cada tiempo y para cada espacio, dejando a los mitos como metáforas vivas de la memoria existencial guaraní. De esta forma la palabra guaraní *ñe'e* centraliza su poder de generar y posibilitar significados articulados para cada circunstancia, siempre de modo diferente pero sin perder su capacidad semántica teológica por la cual se inician los diversos sentidos humanos. Así los mitos narrados por el poder de la palabra son los gestores de sentido de las nuevas palabras que son escritas en la vida humana. El mito tiene pues un poder articulador de sentidos al mismo tiempo que generador de nuevas experiencias de sentido, por las cuales ellos pueden

ser narrados de diferentes formas, del mismo modo como existen varias versiones y sentidos como bien se muestra en este estudio (vea anexos).

En este sentido, la palabra como mito es un emblema, que no puede ser ostentado como un objeto de forma igual al uso de una insignia, sino un emblema que únicamente puede ser vivido y conmemorado en el cuidado de la palabra narrada y en el modo como ella debe ser transmitida para ser portadora de una tradición en la que la persona humana participa plenamente como gestora de nuevas historias más que como sujeto pasivo de historias de los antepasados con las cuales no existe relación. La narración de un mito es como la declaración de fe en la vida y en sus sentidos que no hacen nada más que narrar la propia vida. Por eso quien cuenta un mito, experimenta la Palabra heredada del Padre para sí mismo y renueva su versión particular del mismo, como un poder generador de lo que él mismo es. En realidad el mito narrado por la palabra guaraní es una versión que el hombre hace de sí mismo, y la forma como él resalta algunos trechos más que otros, de forma que muestra como él se siente en ellos narrado. La narración del mito es pues la narración de la propia experiencia humana. En este sentido, la palabra como mito adquiere su expresión poética, en el sentido de poder recrear nuevas experiencias humanas tan reales cuanto lo es la celebración de esas experiencias en los cantos y danzas.

En la perspectiva de los guaraní occidentales, el mito es una relación temporal del pasado para una relectura del presente, por ello muchas veces las narrativas mitológicas son precedidas, in *illo tempore*, por la expresión que denomina su carácter sagrado, fundamental y significativo que denomina el mito como *arakaé vae reta /arakaé yave* como lo que explica «en aquellos tiempos» en los que se fundamentan las respuestas por el por qué de la existencia humana. La transmisión de tales narrativas es un intento de establecer la fidelidad semántica de aquello que va a ser pasado desde los antepasados, tal como fue, a los días actuales (*oasague*). La palabra hecha narrativa, en el sentido de un mito, acaba recuperando el sentido más profundo de tal narrativa como un desafío hermenéutico -histórico de aquello que realmente es un mito. Y tal sentido profundo sólo se encuentra en el seno de la comunidad teológica y filosófica de los Guaraní que puede llamarse de tradición guaraní.

## 5.2.- Las Palabras cantadas y danzadas: los ritos y sacramentos del *mb̄irae/mb̄yrai*

Desde una perspectiva antropológica y funcionalista, los ritos fueron considerados como una especie de observatorio del mundo religioso y se hacían indispensables por ser considerados para la vida social. Radcliffe-Brown afirmaba que para entender una religión debería concentrarse y tomar más atención en los ritos de que en las creencias (Natale 2004:67). Durkheim destaca en el rito la importancia simbólica y religiosa y su compenetración y dependencia con lo social. Todas estas perspectivas colocan el rito en cierta manera como un termómetro religioso de otras dimensiones. Pero ¿Qué hacer cuando una sociedad no muestra ningún rito religioso igual que otros pueblos, sino apenas fiestas? ¿Cuál es el secreto de un pueblo que se manifiesta con apenas fiesta? ¿Porque *mb̄irae/mb̄yrai* significa *canto-danza* y también *misterio*?

Durante muchos siglos los Guaraní han sido considerados, en gran medida, como pensadores o portadores de una peculiar forma religiosa en la que la actividad reflexiva filosófica apenas si tenía importancia. Por eso mismo los acusaban de ser bárbaros, pues no poseían ritos y apenas manifestaban un profundo culto y reverencia a las palabras pronunciadas. El mayor arte ritual guaraní fue siempre la capacidad de pronunciar palabras de sentido. Así los mayores ritos guaraní, han permanecido hasta nuestros días, en la forma de oraciones, meditaciones y plegarias, dejando de lado las formas externas rituales que existen en otras culturas. Los religiosos cristianos afirmaban que el guaraní es un pueblo que ora. Montoya (1639/1997: 54) afirmaba que esta nación se consideraba noble por el uso de su lenguaje y no faltaban motivos para ello. La forma ritual de la palabra está rescatada en los cantos que casi siempre se hacen en el tiempo de fiesta; y que manifiestan su vínculo histórico representando el caminar guaraní en sus danzas que pueden durar muchos días, pueden intercalarse con cantos. En todos los aspectos los guaraní pueden dar la impresión que no tienen una religión, afirmación a la que muchos misioneros llegaron pues no existía otra cultura parecida de *forma externa* a los guaraní, si se cuenta con apenas la expresividad de los ritos, hoy día, se puede afirmar que el mayor rito guaraní es la reflexión y para eso no se precisa de un templo, apenas de condiciones para poder reflexionar. En este sentido se comprende porqué Melià insiste en decir que los guaraní son el pueblo de la Palabra.

Desde una perspectiva guaraní, si entendemos los cantos y las danzas como una manifestación ritual, ellos se convierten en una verdadera forma de ordenar las experiencias de sentido que enseñan que aprendiendo a reflexionar el hombre aprende a decirse y definitivamente a

construirse. Así las palabras guaraní son una forma de profundizar en el significado de la historia que poco a poco abren espacios plenos de sentido con la fiesta (*arete*) donde se van descubriendo diferentes modos de expresar esa palabra, sea cantando, sea conversando, sea danzando y, porque no, comiendo juntos. La palabra guaraní permite todos estos significados reconstruyendo el verdadero horizonte litúrgico guaraní: la gran fiesta donde todo tuvo origen, aquella tierra-sin-mal donde puede encontrarse con el Padre. Por ello que la celebración del canto-danza recupera un horizonte de sentidos que en la vida puede estar amenazado, no por nada Melià se a treve relatar los ritos de la danza y canto entre los guaraní como un evento que tiene una fuerza revitalizadora capaz de establecer procesos de resistencia contra todo lo que amenaza la noción de vida entre los guaraní, por eso la danza ritual es una expresión privilegiada de su modo de ser (Melià 1981:212 -233). Muchas de estas expresiones rituales, se acaban perdiendo entre las comunidades guaraní occidentales (Ortiz 2002:46) de forma que el *ayarise*, el *mbĩrae* o *yengarĩ*, que son expresiones de una palabra dicha de forma danzante, o de una plegaria acompañada de danzas rituales hoy poco conocidas, pero secretamente practicadas de forma central en el auténtico modo de ser guaraní (*teko guaraní katu*). Fidel Romero, morador de Itayu, decía que los antepasados todavía tiene la fuerza para «hacer soñar» el modo de ser de la danza y de la palabra que parece que solo los antiguos moradores aún la conocen y, según él, todavía existe en Chuquisaca pensando en la región entre Karandaitĩ / Karandaitĩ y Tentayapi /Tētayapi.

Los ritos, que la palabra guaraní promueve, no desarrollan motivos tenebrosos que afectan a la psicología humana causando miedo o proyectando una protección delante las amenazas del mundo. Los ritos guaraní son como la realización de la palabra que Cadogan registró como aquello que «mantiene erguido el fluir de su decir» (1959: 42), haciendo que las palabras en cuanto más hermosas y bonitas sean, más parecen expresar la perfección de una vida humana perfecta y feliz. Es una especie de don que se manifiesta y adquiere importancia no por sus formas de expresión, necesariamente, sino porque posee el modo de decir el significado del *teko* guaraní, en particular, de cada persona. Este don es como el canto de los pájaros, que debe ser escuchado y contemplado por el único motivo de escuchar y contemplar, apenas para decir que la humanidad es tan importante que debe ser escuchada y contemplada. Es probable que la definición de rito de F. Staal, que considera que los ritos son como el canto de los pájaros (Natale 2004:188), sea la forma más próxima aplicable al universo ritual de los guaraní, pues ellos tienen una noción más holística, donde la audición y la contemplación del canto de las aves es como la confirmación a una especial práctica ritual, a saber, la vocación a

la reflexión y a la busca de sentido en la vida. Así pues, los ritos son apenas las maneras de comunicar y celebrar el significado dado a la propia existencia. Los ritos son conmemoraciones de este sentido y significado encontrado en la vida como una revelación original del lenguaje humano presente en el origen de todo. Los ritos como celebración de la palabra parten del hecho que ya existe una tradición reflexionada acerca del significado humano y su relación con su esencial lenguaje, por ello no resta otra cosa que contemplar y dejar fluir la palabra. Para ello no se está en un plano reflexivo sea de orden filosófico o teológico, sino apenas de orden conmemorativo, de ahí que el lenguaje celebra su mejor forma de expresión, el canto<sup>3</sup>.

Pero como ese canto es una referencia a una vida, esta vida es celebrada como una larga peregrinación humana para su origen, de ahí que se dice acerca del canto -danza guaraní occidental como importante memoria de la historia humana celebrada en tiempos históricos plenos *arete*. Tiempos históricos porque la misma celebración es una articulación de posibilidades reales como por ejemplo la capacidad de convocar un *mbarea*, convite, que supone una objetiva condición de posibilidad dada en la capacidad histórica para realizar el convite. Esto significa que una persona alcanza su máxima capacidad de cantar y bailar desde su real condición productiva de la tierra para hacerlo. Por ello no será extraño ver que comunidades que consiguen alcanzar su madurez productiva, fruto de su relación con su modo de ser como *tekoha*, consiguen convocar los mayores *mbarea* convites y realizar el mejor *arete*.

Ahora sí, lo que puede causar pavor en el ser humano es la ausencia de ésta práctica reflexiva pues puede desencadenar una serie de eventos contra la humanidad, que causen, según los mitos de creación y destrucción del mundo, la injusticia, la falta de juicio e incluso llegar a destruir el mundo con un diluvio universal (Montoya 1639/1997:57). En este sentido la danza es una representación ritual, a momentos dramática, del caminar en busca de la tierra -sin-mal como una forma de escapar de la perdición que amenaza destruir el mundo. La danza y el canto tienen en algunas sociedades guaraníes un mismo significado ritual (Nimuendajú 1987:73-95) por eso que siempre están juntas en la tradición guaraní para comunicar su relación de identidad personal y nacional como parte de un proyecto ontológico humano, por

---

<sup>3</sup> Desde mi particular experiencia entre los guaraníes occidentales, una de las principales imágenes del rito guaraní relaciona el caminar o campear por el monte para reflexionar y contemplar la misma vida con el modo adecuado de cantar-danzar en el *arete*.

eso los «héroes civilizadores» *tüpa* son apenas los modelos ejemplares, significativos y teológicos del *teko* guaraní que debe ser colocado en práctica. Más el lugar y el momento especial donde es posible un rito perfecto es la fiesta o *arete*, que representa el don gratuito y recíproco del convite que es, valga decir, prácticamente una institución que instaura la capacidad de cohesión cultural en torno al poder de la comunidad, ofreciendo sus los esfuerzos de su trabajo en comunidad *motirõ* para el destino del bien común. Por eso que la fiesta *arete* es el mayor sacramento de la religión guaraní, que no hace más que referirse a la dimensión sagrada de la *ñëe / ayvu rapyta* que inspira el *teko* guaraní. Pero, a pesar de que no fue dicho de forma explícita el *mbirae / mbyrai*, no es nada más que una relación importantísima de la tradición guaraní occidental que no fue conocida como parte estructurante de la religiosidad guaraní, pero que es uno de los elementos que merecen estudios más profundos, que, al parecer, sólo pueden hacerlo los teólogos de la tradición guaraní, porque supone una intimidad con el *teko* guaraní que cuida del lenguaje humano como un canto que se hace danza y así, celebra ritualmente el misterio de la vida.

Pero como todo rito, existe un presbítero, en el sentido griego de *p?esß?te???*, el más anciano, que los guaraní consideran al más preparado para guiar el rito. Entre los guaraní occidentales el guía era el *Yandugua ija*, portador de la pluma de Ñandú, que convida a los presentes a participar del canto-danza y a celebrar el misterio de la existencia humana transmitida por los antepasados. La palabras cantadas y danzadas adquieren en la presencia del *Yandugua ija*, una validez «litúrgica» que es confirmada por los convocadores al convite que siempre son los *Tuvicha Guasu*, o las autoridades importantes reconocidas por la comunidad o las comunidades.

### 5.3.- Las Palabras experimentadas: la vida como un sacramental

El lenguaje humano *ñëe / ayvu rapyta* es sobretodo reflexión tradicional de aquello que fue vivido. Por eso tiene un carácter particular, y preserva la identidad tanto de las personas como de sociedades. En este sentido, no existe la palabra o lenguaje humano si ella no fue antes una forma histórica de vida, la palabra para ser algo es una historia de vida personal. Por tanto las palabras preservan la identidad histórica de vida, y narran y cantan esa identidad como una forma auténtica de asumir la realidad humana. Ahora se puede afirmar que no existen palabras genéricas útiles para todas las experiencias particulares de vida. Las palabras narran la historia humana y tejen la constitución de la identidad humana, y de esta forma adquieren autoridad y

veracidad. Por eso que la vida humana cuando es vivida a la luz de la *ñe'e /ayvu rapyta*, se realiza como un sacramento y a esto se llama un sacramental, es decir, que la propia realización humana llega a comunicar un *teko* guaraní con tanta importancia que se torna el mayor modo de manifestación de lo sagrado.

La identidad cultural guaraní acaba siendo el resultado de una reflexión pensada por la palabra a partir de la propia experiencia histórica guaraní. Las palabras guaraní son la constitución reflexionada de la identidad guaraní a lo largo de la historia vivida. Estas palabras experimentadas son las que inspiran nuevas experiencias y abren nuevos caminos para el sentido de la existencia humana. Pero al mismo tiempo la existencia de personas que viven esta identidad cultural, impregnada en la tradición del *teko* guaraní, acaba inspirando nuevas formas de pronunciar la palabra de generación en generación. Por eso que la manifestación cultural de los guaraní no está anquilosada en el pasado – que tantas veces es revuelto por investigadores e historiadores para decirles a los guaraní quienes ellos son – sino en la dinámica y continuidad que la palabra tiene de explicar su actual realidad desde su memoria histórica.

Los textos registrados por Cadogan colocan claramente la centralidad de la palabra actuando en una lógica aparentemente similar al *logos* griego, sin embargo es diferente porque la palabra guaraní no está agregada a la historia humana o a la existencial humana, ya que la palabra guaraní es la misma constitución de la historia humana y la historia humana es la inspiración de la palabra comunicada; la palabra guaraní es inmanente y trascendente del mundo, por lo que no puede ser identificada como algo externo y ajeno de la realidad que rodea la humanidad, es la misma humanidad; la palabra es lo que fundamenta lo esencial y la forma como ese esencial se comunica como fundamento. En todo caso, la palabra, entendida como fundamento del lenguaje humano, es el aspecto que más identifica a la humanidad porque es el resultado de un trabajo reflexivo encima de la vida humana lo que provoca experiencias y narra el sentido de la identidad existencial. Por ello la humanidad no posee la Palabra, ella es la Palabra.

En los mitos la palabra adquiere la forma de una denuncia profética que se manifiesta en el canto de las aves o en los discursos de los personajes, con la finalidad de hacer un llamado para una vida auténtica que le permita asumir un vínculo con su verdadera historia o realidad existencial. Por eso, puede observarse que los mitos muestran dos situaciones en relación a la palabra guaraní: la primera situación se refiere a aquellos que se alejaron de la palabra y viven

en constantes equívocos, dolor y muerte; y la segunda situación, se refiere a aquellos que se mantienen fieles a la palabra, lo que les trae paz, alegría y vida. Ambas situaciones colocan al guaraní en un dilema que consiste en aprender a distinguir las palabras buenas, que nos llevan a vivir un estado de paz, alegría y abundancia de la vida, de las palabras que provocan equívocos, dolor y muerte. Ambas situaciones obligan que una persona ejercite su capacidad reflexiva, en especial la capacidad de discernir el sentido que las palabras y su vida adquieren. Para ello son constantes los ejercicios reflexivos y las consultas a líderes guaraníes para no llevarse sorpresas desagradables. Pero, a pesar de todo, aún existe entre los guaraníes un presentimiento que el poder del mal es tan fuerte que puede provocar desequilibrios en su relación existencial, por lo que la capacidad reflexiva se ve llevada al extremo. Las disputas entre una palabra buena y su opuesta son vividas como una tensión entre el bien y el mal que, en algunos casos, fragilizan la estabilidad psicológica de un guaraní a nivel personal y a nivel social. Pero, al margen de todo, la palabra es una profunda experiencia de encuentro con lo real a partir de un compromiso reflexivo con la propia vida. Así, la vida, como un sacramental guaraní, es reconocer que vivir es estar constantemente ejercitando la búsqueda de su sentido.

#### **5.4.- Lo Sagrado y el lenguaje humano ñe'e / ayvu rapyta**

El significado del *lenguaje humano* se revela desde la perspectiva teológica elaborada por los mismos guaraníes, con la especial presencia de los *arakuaa ija*, los *ñe'e ija* y algunos *tuvicha* cuya adhesión al *teko* es reconocida por los miembros de la comunidad. Así el lenguaje humano es la expresión semántica más importante que articula los significantes culturales guaraníes en un plano unificado e dinámico pero nunca cerrado en dogmas o fórmulas fijas. La perspectiva teológica guaraní permite la observación del *lenguaje humano* como la constitución significativa de una relación con la experiencia de la revelación divina y con la experiencia de la gracia, lo que sólo tiene validez desde una vivencia histórica. Claro que la constitución significativa también tiene que ver con una elaboración filosófica, pero la filosofía acaba limitada precisamente porque su objeto no es la revelación ni la cuestión de la gracia.

Así pues, la cuestión del lenguaje humano puede considerarse un asunto que tiene que ver con la revelación, en el caso guaraní, de la revelación de una porción de divinidad; pero también es un asunto relativo a la experiencia *espiritual* de la gracia, porque trata del misterio de la experiencia sagrada como una manera de auto comprensión que hace la tradición guaraní para

reconocerse agraciada por la destinación divina, por lo que se reconoce como pueblo portador de una especial tradición y un destino determinado en su condición humana de ser libre. De hecho, el lenguaje humano es fundamental porque es parte de la revelación divina al interior de la conciencia de humanidad gracias al poder de lo sagrado en auto-revelarse como una epifanía de la verdad que es relativa a un destino final y que pretende una salvación o, como los Guaraní lo entienden, un grado de felicidad que es inherente a su historia. La epifanía del lenguaje humano tiene su carácter inefable, pero que puede comunicarse en el canto y expresarse, de forma sustancial, en una vida *tekove* plena *katu*.

Como el *lenguaje humano* trata explícitamente del destino final y de la salvación, su campo semántico tiene que ver con el fundamento (*apyta*) pero tal fundamento siempre adquiere su valor en su relación con el universo sagrado. La relación significativa del fundamento (*apyta*) está en la génesis del poder decir algo (*ayvu*) de la realidad. En principio, *ayvu*, en su raíz semántica clásica es una mención al ruido inicial semejante al de las aves o al de una voz, según Ruiz de Montoya (Cadogan 1992:43), pero sugestivamente ofrece también el nombre de la persona y también su cualidad de alma humana (Nimuendajú 1987:29ss), al grado de llegar a los fundamentos donde la persona humana define su vocación, a saber, la busca del Nuestro Padre *Ñande Ru* que le dio las *palabras fundamentales* para entenderse. En esta perspectiva, lo sagrado es una experiencia fundamental de sentido que comprende la vida como un todo a partir de la creencia de Nuestro Padre, *Ñande Ru*, de donde se origina la condición sagrada de la humanidad, y en donde la humanidad se encuentra privilegiada al ser comunicada y revelada acerca de su verdadera condición, en virtud del poder significativo que el lenguaje *ñëe* tiene de revelar su fundamento humano *ayvu rapyta*. Así pues el lenguaje humano no es apenas una dimensión que distingue a los hombres de los animales – valga decir que los animales también se comunican con la humanidad a través de la porción de divinidad, tipo de lenguaje universal, *ayvu* que está en todo – sino que coloca la humanidad en sintonía con su real origen, a saber, su condición primigenia sagrada.

Lo sagrado se manifiesta en la revelación de la palabra dada especialmente en momentos de crisis sociales o personales y adquiere la forma de un llamado, una exhortación o un mensaje ofrecido en el canto de las aves. En los relatos de Nimuendajú dice que Nuestro Padre Grande, *Ñande Ru Vusu* llega a la tierra, exhorta y hace convites *mbarea* a para una fiesta *arete* donde se pueda mudar el comportamiento humano, pero cuando no hay una respuesta a los llamados del Padre, un trueno fuerte inicia la destrucción de la tierra (Nimuendajú 1987:67). Como ocurre en las grandes experiencias de lo sagrado de la humanidad, la

revelación de lo sagrado se hace más evidente donde reina lo profano. En el caso guaraní, lo profano está íntimamente relacionado a la falta de un sentido que integre la vida humana como un todo. Por ello, donde falta significado, lo sagrado, como una revelación de la palabra, exige una explicación revelándose en su principal forma, un llamado o, en un guaraní hablado en la cordillera occidental por los más ancianos, *ndaye* para seguir un modo de ser, *teko*.

La exhortación del Padre consiste en pedir que el comportamiento humano siga los modelos de respeto a la condición humana presentes en el modo de ser (*teko*). El *teko* no es más que aceptar que los otros son portadores de la misma porción de divinidad presente en el lenguaje humano, por lo que rechazar el otro por su simple apariencia o por que no se quiere aceptarlo como el otro es, es negar la diversidad de la palabra guaraní que siempre exigirá modelos de asociación recíprocos y complementares. La negación de otras posibilidades de realización de la palabra está en contra de la principal condición humana que es ser dueña de su palabra porque en ella se entiende y entiende el mundo. La exhortación del Padre también es un llamado a reconocer que la realización del *teko* es fruto de un proceso de meditación y reflexión que establece una íntima relación con la experiencia de la *ayvu rapyta* – experiencia que está claramente en el ámbito de lo sagrado – que es capaz de reestructurar toda la existencia humana porque es el principio que ofrece felicidad. Entre los guaraní de la cordillera el abandono del *teko* es la pérdida de la *jerovia/yerovia*, felicidad.

La experiencia teológica guaraní considera que el lenguaje humano es la base de percepción fundamental sagrada. Pero, en ningún momento, el uso de este lenguaje es garantía de aproximación al universo sagrado. La palabra guaraní es fundamento que está en el fundamento de la porción humana pero no es garantía de una existencia feliz que esté en conformidad al *teko* guaraní, pues la palabra no es una pose que se adquiere, es la misma vida que ya se vive en forma de don otorgado por el Padre. En principio, recibir la gracia de la Palabra guaraní, muchas veces es un asunto mistagógico que actúa en el campo del don que la humanidad recibe. Por ello la voluntad humana no causó ese don sino que lo recibió por lo que nada puede hacer para colocarse bajo la luz de la gracia, es algo parecido al acaso, sin embargo que exige una acogida recíproca. La gracia es don y por tanto nadie tiene el poder de manipularlo o hacer que éste don responda a su propia voluntad. Por eso una de las prácticas teológicas guaraní consiste en discernir el significado de la propia vida para aproximarse a una narrativa de su existencia que descubra esa gracia, que en la experiencia guaraní es una realidad evidente a pesar que la cotidianidad parece haberla hecho olvidar.

Nimuendajú, en la obra citada (1987:69ss), estudia la expresión *mbaé meguá* que Montoya traduce como «felicidad» y que significa para los Guaraní Apapokúva encontrar aquella «cosa» fantástica y misteriosa que ayuda «jugando», al mismo tiempo que «arruina», y de esta forma, todo aquello que es entendido como fundamento de la experiencia humana es también entendido como fundamento del *teko* guaraní que sobretodo debe ser cuidado. El cuidado de la palabra recibida exige una dedicación plena pues la palabra es un don que sobrevive en la experiencia humana en virtud de la gracia, perder esta experiencia es muy fácil pues apenas con un comportamiento inadecuado se puede desencadenar el camino para la infelicidad. Existen varios ejemplos de comportamientos inadecuados en la narrativa guaraní. Entre ellos se pueden identificar: a) desde el punto de vista de las relaciones humanas, la incapacidad de establecer relaciones desde la lógica de la reciprocidad guaraní; b) desde el punto de vista económico, robar los frutos el trabajo del otro y decirse el generador de esos frutos; c) desde el punto de vista de las relaciones afectivas, faltar el respeto de la comunidad en especial de los antepasados, de los padres, del cónyuge y de los hijos; d) desde el punto de vista de la ecología, provocar desequilibrios en la tierra por causa de practicas depredadoras de la naturaleza.

No se tiene una garantía permanente de la realización del *teko*, porque la felicidad es un estado sutil de la existencia humana que difícilmente mantiene su punto de equilibrio. Apenas los seres prodigiosos o hombres *tüpa* han alcanzado este punto de equilibrio que garantiza la realización del *teko* guaraní en toda su expresión. Y de esta manera también se entiende el modo como el ser humano se experimenta en la historia: un caminar donde difícilmente se encuentra para siempre con la felicidad que se había descubierto en las palabras entonadas en el *arete*. Por eso la existencia humana es un permanente estado de alerta delante de la presencia de la Palabra como anuncio sagrado del Padre. La tragedia humana es perder el vínculo significativo con el lenguaje humano, pues eso significa no poder decirse quién es y hacia dónde va. Hoy en día, los guaraní entienden bien que la grande destrucción del mundo es sobretodo una destrucción semántica, es decir, cuando las palabras no dicen nada y la realidad carece de sentido, ahí que el mundo acaba y una penumbra y oscuridad cubre la realidad.

Las sociedades guaraní que se encuentra más amenazadas a desaparecer son también las sociedades que tienden a negar el *teko* guaraní y rendirse a la infelicidad del no-ser lo que ellos son. En algunas oportunidades, este contexto desfavorable ayuda al surgimiento de los *pajelipaje*, líderes religiosos, médicos y chamanes, de los *mbaekuaa*, concedores del lado

negativo de la realidad, de los *tüpa* que actúan como profetas, de los *ñëe ija o arakuaa* o como consejeros de grandes líderes de las comunidades, que intentan restablecer el mensaje de *teko* presente en la experiencia del lenguaje humano *ñëe / ayvu rapyta* para la realidad actual de las sociedades en crisis.

Por todo lo dicho, el lenguaje humano *ñëe / ayvu rapyta* sinteriza la experiencia de lo sagrado como un llamado para convertir la situación crítica en que la humanidad se encuentra, en una respuesta que marcará su caminar teológico y espiritual. Por ello el lenguaje humano identifica la crisis de la realidad humana y su contexto, anuncia una salida a los problemas causados, exige una respuesta y promete un modo de vida en la presencia de lo sagrado. A continuación serán desarrollados estos aspectos.

#### 5.4.1.- Tekovai / tekoai - La crisis

La tradición guaraní tiene la certeza que la humanidad vive en una permanente crisis con grande riesgo de converger en un cataclismo de dimensiones universales. Estas concepciones son relatadas en el mito del *iporu* o diluvio universal *Guyrapotý (Nimuendaju 1987:155)* y en los mitos de los mellizos. Ambas narrativas afirman el grande poder que el mal ejerce en el destino de las personas y del mismo universo. Las narrativas cuentan de un profundo mal en la tierra que acaba desmoronando todo el universo. El mal en el mundo es como una enfermedad endémica. En cualquier circunstancia el mal surge al menor descuido. Por eso se propone un estado de vigilancia. Este mal muestra sus primeras señales a través del comportamiento humano que rechaza las relaciones con el universo establecidas para el buen suceso de la tierra buena, es decir, para el suceso de la fiesta. Este comportamiento provoca grandes conflictos humanos y el desmoronamiento de la tierra con el diluvio general. Pero el mal se propaga haciendo inevitable la disputa universal entre el bien y el mal, que está representado por los jaguares que devoran la luna y que acaban con el equilibrio universal, obligando a vivir en un mundo destruido, oscuro y frío, donde la vida corre riesgo de extinguirse. Pero también existe una esperanza, pequeña y frágil como una brasa que contiene una chispa de fuego y que é robada e protegida por el sapo Cururú y compartida con la humanidad. A partir de tal fragmento de calor, la vida que puede ser re-generada con más fuerza. Ciertamente la crisis es un síntoma de fragilidad, pero también la fragilidad es un síntoma de fuerza. A final no son los más fuertes quienes vencen en la vida, sino los más frágiles en vistas de su capacidad de relacionarse recíprocamente y apoyarse solidariamente

siguiendo un *teko*. La fragilidad es como el fuego que no se apaga, una pequeña brasa en medio de la oscuridad de universo, suficiente para encender el fuego de la vida en todo.

En realidad el mal es un problema *tekovai / tekoai* causado por el mal *ikaviä* que se opone a lo bueno *ikavi*. El mal es fruto de las actitudes que no se orientan por el modelo de vida soñado desde el *teko* guaraní, que trae entre sus principales consecuencias la confrontación con los jaguares (tigres) azules-verdes *jagua rovi* que comen la luna *Jase* y acaban agravando la débil situación de la humanidad en el mundo. Los mellizos representan esa humanidad que está originariamente abandonada, y la principal certeza de ello es que surgieron en el mundo, precisamente en el momento que su madre estaba siendo devorada por los jaguares. Ellos propiamente no nacen. Son arrancados del vientre de su madre en medio del apremio violento de los tigres hambrientos. Pero sobreviven, bajo la curiosidad de una anciana madre de los jaguares que, contra su naturaleza, se niega en devorarlos. La concepción de la humanidad ocurre en un tiempo primigenio, la fiesta *arete*, donde la madre de los mellizos es concebida por la obra del Tüpa. Este comienzo también marca el inicio de una otra crisis que se agudiza con el abandono del padre, representado por el *Tatú tüpa* y con el conflicto con la propia madre que ya ocurría en el mismo vientre. Todo ello hace que la humanidad viva en una crisis que afecta su equilibrio emocional – representado por el desequilibrio de los dos mellizos, donde uno demuestra auto confianza y capacidad para enfrentar el mundo y, el otro, la baja estima y la incapacidad de vivir en el mundo. Los mellizos representan la paradójica imagen de la humanidad que llena de contradicciones camina en busca del padre; ellos representan los vencedores y los vencidos en el mundo donde el bien y el mal entran en conflicto; el poder de creación de los actos humanos y la ironía de su desastroso fracaso; el don de la inmortalidad en el *ikavi* y la realidad de la mortalidad en el *ikaviä*.

Desde la perspectiva teológica guaraní, la conciencia es básicamente un estado de gracia dado en la Palabra. La posibilidad de reconocer el mal en el mundo es parte de la revelación hecha en el seno del lenguaje fundamental humano que fue heredado por los antepasados guaraníes. El estado de conciencia acerca de la crisis, como una consecuencia del problema del mal en el mundo y su repercusión en la existencia humana, es alcanzado por el don sagrado revelado en la palabra. En realidad, saber que el mundo está en crisis no es tan mal así, peor sería vivir la crisis sin saber de las consecuencias que ello tiene en la vida. Por eso la revelación de la verdad tiene que ser una de las experiencias más importantes de la existencia humana pues marca la principal referencia trascendental de la descubierta del sentido, esto quiere decir, de

la posibilidad semántica de estructurar el modo de ser guaraní en el entorno cultural, teológico y filosófico.

Esta revelación, que será tratada en el próximo apartado, es reconocida como *ndaye*, y clásicamente quiere decir «escuchar una verdad». La primera verdad anunciada es una denuncia del mal que infectó el modo de vida como un estado de inconciencia acerca de la misma vivencia. Pero es también un llamado al buen uso de la razón, cualidad que solamente puede ser atribuida a la relación de una persona con el fundamento del lenguaje humano. Esta relación con el fundamento del ser humano permite decir algo acerca de la condición humana a partir del fortalecimiento de la capacidad de escuchar el anuncio de la verdad y de responder, inspirados en la sabiduría *arakuaa* que emanada del mismo fundamento del lenguaje humano *ñe'e / ayvu rapyta*, a las carencias de significado de la misma existencia. En este contexto el problema del mal es fundamentalmente el problema de la falta total de sentido.

La realidad existencial humana es entendida básicamente como un estado de crisis casi permanente. La forma de cómo el ser humano llega a éste mundo y el modo cómo lo deja indica la grande fragilidad del existir humano. Y la vida, en toda su extensión temporal, también se revela como un frágil equilibrio por vivir en un horizonte significativo que consiga dar una explicación suficiente para esa realidad humana. En este sentido, el ejercicio reflexivo de la humanidad viene a ser una realidad significativa en virtud de la recuperación de la palabra guaraní presente en la *substancia* de cada ser humano, que ofrece el resguardo para una vida significativa. De ahí que la principal característica de la condición humana es poder afirmarse como humanos en la medida en que se reconoce un sentido suficiente al modo cómo esta humanidad vino a constituirse algo en el mundo y al modo de cómo podrá constituirse todavía más humano.

De esta forma las palabras significativas acaban siendo articuladas en el discurso de la vida, que adquieren formas narrativas, que intentan profundizar la situación originaria de abandono en el que la humanidad se encuentra, y también profundizar en las dificultades de adecuación de esa conciencia personal, dada por su palabra, con la realidad revelada por el mundo — representado por toda la realidad natural, es decir, animales, plantas, universo en general — y por las personas — representantes de la profunda realidad intersubjetiva de la palabra comunicada que las personas heredan de la tradición y por la misma tradición del Padre comunicada por los antepasados. Las narrativas humanas intentan amenizar la situación de

crisis en la que el ser humano se encuentra intentando descubrir una salida significativa donde el uso de la libertad humana es la condición para tal reflexión de la palabra.

La palabra guaraní alcanza el punto de mayor conciencia cuando el guaraní tiene experiencia de su condición de ser libre *ijambae*, es decir, cuando la persona recupera, en virtud de la palabra reflexionada, la verdad esencial de su historia: recuperar su propia palabra o recuperar su propio ser. La condición humana como ser libre permite al guaraní que su conciencia sea el resultado de la forma como acoge su verdadera palabra, independiente de todo lo que los otros puedan decir e independiente de las consecuencias de ese hecho. Y este proceso, de re-descubierta de su Palabra, configura su personalidad, sus potencialidades y sus fragilidades. Por eso que la Palabra guaraní le lleva a enfrentar una crisis interna como una forma de trabajar su condición humana por el hecho de haber nacido y por la certeza inevitable de la muerte. Y para superar esta crisis se hace necesario el ejercicio de su condición de hombre libre, que da la posibilidad de acoger el sentido y significado de su vocación, que es como escucharse o acogerse en la Palabra que es la humanidad. Se puede decir, que la conciencia de la palabra guaraní es la conciencia de la humanidad guaraní.

La libertad humana está predestinada a la búsqueda de soluciones delante de la realidad del mundo que se manifiesta como parte de los ciclos de destrucción y recreación. Por ello la libertad humana debe ejercitar la contemplación para tener sabiduría en su discernimiento y ejercitar la ejecución de salidas históricas a los conflictos mundanos. Así pues, el ejercicio de la reflexión le lleva al misticismo, como una puesta en práctica de su relación con el Padre que le enseña a superar los avatares del mundo. En este sentido, cuando un guaraní se autodefine como hombre libre *ijambae* en tal palabra está contenida toda la dimensión existencial de un proyecto humano, no apenas político nacionalista, mas fundamentalmente un proyecto ontológico, por eso de la radical importancia de la libertad como parte de la naturaleza humana que permite entender la crisis del universo y buscar soluciones adecuadas – claro está inspiradas en la capacidad reflexiva del *arakuaa*.

Sin embargo, para el guaraní, el mal en la tierra es una realidad que no tiene todo el poder de acabar con el mundo. La humanidad entiende que el mal nunca será superado totalmente pero también entiende que el mal nunca llegará a superar al ser humano. En este sentido, el mal nunca destruirá todo, siempre habrá algo que queda resguardado, mismo de forma insignificante, de ahí que también la crisis no acaba con todo, ella genera nuevas formas de superar los problemas, gracias a la inspiración en la palabra que actúa como un llamado a

seguir un modo de vivir el *teko*. Asimismo, el mal nunca acabará la tradición de los Guaraní, mismo que ellos sean casi exterminados o llevados a genocidios históricos. Siempre habrá una persona guaraní que, en la insignificancia de su presencia en el contexto mundial, recuperará todo el poder de la palabra inspirada que reconstituya a las sociedades guaraníes en verdaderas naciones libres.

#### 5.4.2.- Ndaye - El anuncio de la verdad

La experiencia humana que más transforma la vida de un guaraní consiste en ser llamado para reconocer el estado de crisis generalizada que le acomete de forma oculta y que se torna evidente en la vida personal – con el surgimiento de desequilibrios psicológicos y crisis existenciales agudas – y en la vida de la comunidad – con el fin de los aspectos simbólicos que causan su unidad, como por ejemplo la reciprocidad, la fiesta, la tierra buena y abundante. Es una experiencia que se inicia con un anuncio o llamado que, en un guaraní hablado por los ancianos, se expresaba con la idea de *ndaye*. Se trata de un llamado para recuperar el curso de la vida humana, lo que puede traducirse al interior de la tradición guaraní, en el deseo de recuperar la palabra fundamental que secretamente habita en la condición humana y que fue revelada desde el tiempo de la recepción de su nombre verdadero. Por ello, *ndaye* es fundamentalmente escuchar una verdad original y auténtica. Escuchar la palabra que se hizo llamado *ndaye* genera la principal experiencia humana que consiste en la denuncia de todo aquello que provoca tal crisis universal y, también, en el anuncio de posibilidad de salvación.

La crisis afecta fundamentalmente a la integridad de la persona humana porque le desagrega de sus relaciones humanas que le hacen posible una vida integrada en su comunidad y también le desagregan de su relación con el universo que le permiten una vida con un desarrollo humano -ambiental sustentable. El *ndaye* denuncia esa crisis como un atentado a la vida humana y levanta la necesidad de estar vigilantes delante de los acontecimientos que rodean a una persona. Para ello será necesario entender la naturaleza de tal crisis y la posible naturaleza de la salvación, lo que puede ser comprendido por el poder de la palabra reflexionada hecha sabiduría *arakuaa* pues así es posible dimensionar la verdadera dimensión del *ndaye* en la vida personal.

En el momento que una crisis es detectada, la vida se transforma en una búsqueda de sentido para restituir la integridad personal que fue destruida. De esta forma, la integridad humana,

que es entendida como el equilibrio alcanzado por la totalidad de la vida con el significado dado a ella, le lleva al descubrimiento del verdadero destino humano. No significa apenas dar soluciones prácticas delante de situaciones críticas como por ejemplo la carencia de comida o la sustracción del horizonte geográfico y simbólico de las comunidades; significa, sobretudo, prepararse para combatir la causa que pueda provocar esas carencias o sustracciones del universo significativo guaraní. En principio, un guaraní no busca soluciones operacionales para una situación de crisis. El guaraní busca eliminar la causa de la crisis. Por eso los *arakuaa ija* y los *ñe'e ija* tienen un papel fundamental de orientar con sus palabras reflexionadas en la vida de las sociedades y en la vida de las personas. Ellos reflexionan acerca de los motivos económicos, tecnológicos y los problemas de comportamiento humano que están en el fondo de las crisis con la certeza, prácticamente anunciada, de que un problema no tiene apenas soluciones prácticas, que pueden ser de naturaleza diversa y relativa, sino que un problema apenas puede ser combatido en sus principios causadores del origen del mal. Por ejemplo, en una comunidad que disputaba el uso del agua con otra, se descubrió que existía agua suficiente para ambas sociedades, entonces la crisis era generada por otro asunto, de comportamiento humano y no de carestía, por lo que debía ser combatido ese comportamiento que generaba tal crisis.

La crisis es un estado de desintegración personal y social que ocurre por la intromisión de elementos que pervierten el desenvolvimiento de las personas y sus sociedades. El guaraní cree que existe una realidad original que a lo largo del caminar histórico acaba, como es de esperar, siendo desviada de su curso. Por eso el anuncio *ndaye* es una alerta a ese cambio de dirección que la existencia humana adquiere. No se trata de una vuelta a un modelo original del cual todos hacen parte; sino, en todo caso, una vuelta o reconstitución de la naturaleza humana de cada persona y de la naturaleza social de cada sociedad. La crisis es en definitiva la falta de la fidelidad a la naturaleza de su propio ser personal o social. Cuando una persona o una sociedad no responden a su propia idiosincrasia o cualidad de ser, ellas acaban negando su verdadero modo de ser, *teko*, y acaban generando una crisis.

El llamado, *ndaye*, en su forma original, es una experiencia que sorprende la cotidianidad humana. Ella irrumpe la aparente paz personal y social para depararla con una situación desapercibida cuya experiencia es semejante al despertar repentino para un estado de conciencia de la realidad donde se reconoce la verdadera naturaleza del ser, o también, el verdadero *teko* guaraní. Es un anuncio de tal magnitud que en él mismo se tienen los elementos para la solución de los problemas humanos denunciados. Por ello, el anuncio tiene

una dimensión profética pues comunica señalizando una vida verdadera (*teko kavi*) y denuncia un modo de vida que corrompe el destino humano en la palabra – fundamento guaraní; así pues, despierta un estado de conciencia que provoca un choque entre la propuesta de un nuevo modo de ser *teko* y la vida sin sentido que estaba siendo llevada. Este choque quiebra las barreras y los obstáculos que evitan que una vida humana tenga una relación de integridad con el significado de su propia existencia. Cuando el *ndaye* no ocurre, la vida acontece dentro del sin sentido y de la falta de autenticidad encubierta por la cotidianidad.

El *ndaye* está representado por las palabras del Padre que son ofrecidas por libre iniciativa, auto-comunicación, para con las personas y para con las sociedades humanas. La humanidad entiende la crisis únicamente por las palabras reveladas por iniciativa del Padre, sin ellas su vida sería negada en su condición semántica. De esta forma el ser humano se reconoce como tal y descubre su verdadera naturaleza sagrada por el vínculo que la palabra del Padre ejerce en su vida. En este contexto, las aves son los mensajeros especiales de dicha representación del Padre. El uso de las aves en la religiosidad guaraní es extenso y bien difundido, por lo que merece estudios específicos, ya que en este contexto la palabra guaraní es entendida como el fundamento de la condición humana que revela el significado de la misma existencia humana como una realidad personal por su cualidad relacional con la comunidad humana y con el universo.

El estado de conciencia que una persona puede alcanzar no es propiamente el fruto de su propia voluntad humana; es, antes de todo, el resultado de un llamado que viene de fuera ofrecido como un don a ser asimilado (acoger / «repcionar») al interior de la conciencia humana. Este don se muestra como una experiencia importante que ayuda a nada más que reconocer la necesidad de volver al seno de una auténtica existencia, esto significa, de volver a escuchar su propia palabra. En realidad la conciencia humana es un llamado a ser lo que uno mismo es: reconducir su vida fiel a la palabra que indica su mismo nombre, pues ella coloca la naturaleza a la cual un modo de ser puede ser orientado. La conciencia humana de la realidad se afirma principalmente dentro del plano de la gracia, como un don recibido, por ello que debe ser cultivado para desarrollarlo con la finalidad de alcanzar su realización. Se puede decir que el anuncio dado en el *ndaye* recupera el verdadero horizonte del don recíproco extendido en la experiencia sagrada del Padre. Por ello la dimensión epifánica de la Palabra guaraní adquiere su valor transformador de la vida de las personas cuando ellas se descubren reveladas en el seno de su libertad desde la experiencia del don anunciado *ndaye*.

El llamado *ndaye* afecta al ser humano como un todo. No se trata de una experiencia que se limita en la transformación de alguna dimensión humana, sino a la reestructuración integral de la vida humana en un horizonte de sentido. Históricamente, éste llamado fue usado por importantes líderes guaraní que promovieron movimientos guaraníes cuya propuesta consistía en recuperar la realidad humana reestructurándola en todas sus dimensiones y principios. En este sentido, la humanidad no era llamada apenas para experimentar el convite a la fiesta, sino que también era llamada a reordenar toda su vida y pasar a estar siempre atenta al llamado que es una pregunta que parte de una actitud relacional con los otros con quienes se comparte el llamado junto con quienes el llamado posibilita alternativa para una vida perfecta, heroica, ideal para el desenvolvimiento humano. Por eso el llamado integra todas las dimensiones humanas como la forma de relacionarse en la familia, en el trabajo, en la comunidad, en las relaciones comerciales etc. Los grandes hombres -tüpa guaraní promovían convites donde este llamado era efectivamente proclamado como un proceso de liberación general para alcanzar el *teko* guaraní.

La mayoría de los personajes importantes de la historia guaraní estaban tan compenetrados con el *teko* guaraní que consiguieron hacer relecturas de la historia guaraní iniciando grandes movimientos proféticos y todo fundamentado en una experiencia del anuncio y/o llamado para la conversión al padre – existe muchos estudios acerca del profetismo guaraní encarnado por médicos chamanes o «padres» ( *ipaje / paje* ), autoridades delegada por las comunidades locales ( *tubicha, mburuvicha* ), y los tan citados hombres -tüpa; algunos estudios a pesar de cultivar todavía una lectura desde la perspectiva caudillista y sensacionalista de los líderes guaraní, son muestra de la importancia histórica del llamado para seguir una verdad, la verdad del *teko* guaraní. Estos personajes eran iniciados en la palabra y habían sentido en algún momento su vocación (llamado) que le llevaría a conseguir su primer canto de fundamental importancia personal y social. A partir de esta vocación, el centro de las preocupaciones guaraní fue descubrir evidencias históricas de una crisis lo que significaba que un cataclismo de dimensiones universales acabaría con toda la sociedad guaraní. Por tanto se trataba de actuar con prudencia para que las señales de crisis puedan desaparecer, por eso estos líderes articulaban aspectos religiosos y sociales para movilizar las sociedades para un modo de ser perfecto, el *teko kavi* guaraní, que significaba definitivamente, poder vivir eternamente en un estado de fiesta lo que apenas sería posible si se llega a la tierra -sin-mal. El poder de estos personajes radica precisamente en la capacidad de comunión con la palabra guaraní como centro articulador de las sociedades; por su parte las sociedades guaraní rápidamente entendía

estas palabras usando los elementos de la religión y pensamiento guaraní donde todas palabras apenas proyectaban todos los deseos de solución a los problemas vividos en la tierra -sin males. Por eso que estos personajes tenían alta conciencia del poder representativo al alegar la palabra guaraní como centro de todos los más profundos sueños de sociedad y de dignidad humana guaraní, al grado que su llamado se convertía en una exhortación social al cambio y una exhortación personal a la conversión.

Por eso los grandes tupa o grandes jefes, *tuvicha reta*, convocaban a participar de un grande *arete* donde se pueda escuchar el *ndaye*, por eso este convite *mbarea* también es conocido como *Amandaye Guasu* – algunos traducen como «banquete tumultuoso» (Ortiz 2002:8) – donde las personas eran convocadas a «escuchar» el *teko* con la misma vida en defensa de la tradición guaraní. Este convite *mbarea* era un llamado para defender la tradición y que también era conocido como un *yupavo* o despedida para la guerra en defensa del *teko*, y de las personas que eran parte de ello, que para eso era hecho en un banquete abundante. Ortiz relata este hecho de forma simple pero profunda:

*«También se sabe que antes del **yupavo** [yupavo. - Proviene de: **yu, ayu, royu**=llegar, llegada; **teyupa**= lugar donde se llega, espacio que se ocupa al llegar; **vo**=quitar, **yupavo**=quitar, despojar, desalojar el **teyupa** lugar] se hacían enormes banquetes de ‘despedida’ (como se lo entiende hoy el yupavo) o **Amandaye Guasu** donde los grandes **mbaekuá** ‘sabios’ profetas se dirigían al pueblo con su **ñee** en solemnes actos, ya que solamente ellos conocían el momento exacto en que el pueblo debía desalojar el **tenda** campamento y continuar su viaje, sólo ellos conocían el **tape** camino adecuado hacia el **teko kavi** bienestar.» (Ortiz 2002:10)*

En el *Amandaye guasu* es el *espacio temporal* donde se hacer el llamado, también donde el primer canto es colocado como una convicción social y personal de la respuesta a ese llamado. El convite es pues un llamado que no puede ser renunciado, renunciar es una falta tan grave como agre dir a la sociedad y a todos sus principios fundamentales que la palabra comunica.

Finalmente, el llamado tiene implicaciones concretas pues define ontológicamente quien es la persona que recibe el llamado. Una persona recibe el nombre de aquello que es o será porque procede del Padre. En general, los *ipaje* tienen la autoridad, por causa de su relación con el Padre, de poder entender el nombre de la persona, por eso ellos ayudan a los padres de los niños a colocar el nombre de sus hijos. Por eso se dice que en gran parte de las sociedades guaraní, la persona humana nunca es «llamada» o «tiene un nombre», la persona «es» un

nombre, un llamado, una vocación; y a partir de esta experiencia un niño es una «palabra» puesta en pie. Los *ipaje*, cuando tienen la misión de colocar un nombre en un niño, tienen que reflexionar y meditar, incluso soñar, para obtener la revelación del nombre de un niño; así ellos pueden ayudar a la formación de una buena palabra, grande de corazón y grande en virtudes humanas<sup>4</sup>.

### 5.4.3.- *Mbirae* - La respuesta poética

Para Meliá, el canto, *Porahéi*, entre los Mbyá, tiene un valor profundo entre los guaraní. Antonio Ruiz de Montoya ya lo había registrado y actualmente está siendo trabajado como la forma narrativa poética más importante de los Guaraní que tiene una larga tradición<sup>5</sup>. Esta importancia parece también encontrar ecos entre los Guaraní occidentales una especial referencia al *Mbirae* (canto – danza rememorada desde los antepasados). En ambos casos, el canto es como una respuesta poética a la vocación del guaraní.

<sup>4</sup> Actualmente nadie niega la afirmación de que los Guaraní no tiene nombre, como un objeto lo tiene, pues ellos son un nombre, es decir una palabra. Por ello el nombre de una persona es el fundamento sin el cual ella no tendrá un soporte existencial (Meliá 1991: 103). Todo nombre revela la palabra fundamental que acompaña el ser humano desde su nacimiento hasta su muerte como el canto guaraní que revela su esencialidad humana (Meliá, 1991: 90). Como se trata de una palabra fundamental ella es revelada, a través de los sueños, por ello que se atribuye la concepción de un ser humano al sueño (Schaden, 1974: 107, 108), ya que el sueño genera una palabra, un sentido, un significado, por ello la persona es un sentido y significado, o sea una “palabra soñada”, por ello se puede deducir, como lo hace Meliá (1991: 102) que la concepción de una persona humana más que ser un acto fisiológico es un acto lógico de un conocimiento soñado, pero para no confundirse con percepciones lógicas elaboradas en occidente, se puede decir que más que un acto lógico es un acto semántico. Por otro lado, informes desde el siglo XVII confirman esta práctica guaraní. Véase Antonio Ruiz de Montoya que dice que los guaraní usaban una especie de bautismo o modo de colocar un nombre a los niños (1985: 53). Nimuendaju también lo registró, a principio del siglo XX como una ceremonia de recepción del nombre entre los Apapokuva -Guaraní (1987: 29 -30). Y de la misma forma ocurre en el rito Chiripá -Guaraní, según Miguel A. Bartolomé, que menciona algunas plegarias que revelan una angustia ritual delante de los poderes de esta experiencia de lo sagrado (Bartolomé, 1991: 86).

<sup>5</sup> «El padre Antonio Ruiz de Montoya, en su famoso y clásico Tesoro de la lengua guaraní (1639), registra ya varios tipos de cantos [...]:

Porahéi, canto (Montoya f. 315 v.).

Guahu, canto de los Indios; aguahu rai, cantar mal.

Ñe'engara'i, c.d. ñe'enga, refrán; y pira'i, trisca. Canto de mujeres.

Oñe'engara'i kuña okuapa, están las mujeres cantando.

En el Vocabulario del mismo Montoya (Madrid, 1640), desde el castellano, accedemos a las mismas acepciones:

Cantar, aporahética. V. porahéi.

Cantar en las bebidas, aguahu (-vo).

Cantar las Indias, ñe'engarai (-vo).

Cantar mal las aves, guyra sapukáiai; guyra ñe'engai.

Cantares deshonestos, porahéi ava ete; porahéi sandahe.

Cantares honestos, porahéi katupyry, kãn ne'eý.

Calabazo con maíz para cantar, mbaraka.

Componer, concertar voces, ambojoja porahéi; amoingatu poraheita ñe'ë.

Componer bien las palabras, amoingatu che ñe'ë.

Componer cantares, mborahéi pyahu ajapo (-vo); amoï porahéi pyahu.»(Meliá 2000b)

La respuesta al llamado está encubierta con dos sentimientos, muy parecidos a los citados por Rudolf Otto. Por un lado el *mysterium tremendum*, que en realidad no es miedo y sí un terror delante de las posibles consecuencias de responder el llamado provocado por la Palabra *ñëe* o fundamento del lenguaje humano, *ayvu rapyta*. Esta Palabra, llevada a serio, cuestiona y transforma, los falsos principios que orientaban la vida antes de su llamado, lo que acaba, prácticamente, reestructurando toda la vida, causando, inicialmente, una grande sensación de inseguridad y terror; pero el terror es también una consecuencia de una experiencia numinosa tan clara y evidente que no existe otro parámetro comparable, por lo que apenas se tienen grandes vivencias sin ninguna explicación racional pues todo lo vivido transborda cualquier tipo de conocimiento antes visto, y ello prácticamente obliga a procurar esclarecimientos y refugiarse en una actitud prudente de meditación donde las oraciones, himnos y melodías van se transformando en el canto principal guaraní; por otro lado, está el *mysterium fascinans* que caracteriza la seducción que esta Palabra causa, pues ella parece abrir la mente para nuevas percepciones, al mismo tiempo que parece descartar las falsas ilusiones que hasta entonces guiaban la vida; en general esta verdad revelada seduce tanto que la persona puede permanecer en vigilia por varios días en una fiesta, casi como en un estado de éxtasis. El estado de fascinación en el que se encuentra la persona que experimentó la revelación de la Palabra Guaraní *ñëe / ayvu rapyta* abre un tiempo especial *arete* (tiempo de fiesta) por el cual se pierde a momentos el sentido de realidad, y en la medida que termina este estado de fascinación, se va saliendo como de un sueño para un estado despierto, entonces el miedo ronda y se da inicio a un debate interno entre el misterio que seduce y el misterio que aterroriza hasta conseguir un tiempo de equilibrio donde todos los miedos y los deseos consiguen apenas fluir un canto. Esta relación del canto en el *arete* está bien relacionada con la palabra *mbirae* pues fundamentalmente relaciona el canto como un don ofrecido por una experiencia de lo sagrado. Son los Tüpa que inspiran este canto y lo convierten en una fuente prodigiosa de creatividad.

El canto *porahéi* es la respuesta específica como consecuencia de un debate teológico entre el mundo sagrado y la realidad mundana; el canto, como respuesta definitiva a ese debate coloca la necesidad de hacer una opción de vida fundamental para superar los conflictos que esta experiencia de lo sagrado causa en la vida de los Guaraní. Por eso el canto *porahéi* provoca al mismo tiempo que ofrece salidas a las vivencias religiosas guaraní (Schaden 1974:119). Entre los guaraní occidentales este *porahéi* está representado con la idea de *ñemongoi* que significa cantar como un modo de decir de los guaraní acerca de su experiencia existencial (diferente

de un estado de inquietud – aspecto bien sugerente – que también se dice *ñemongoi*). Y cuya raíz está estrechamente relacionada con un modo de pensar *ñemongeta*. Pero que una forma de canto guaraní occidental, conocida como *mbĩrae*, consigue expresar todos estos significados como si fuese una forma de decir -se (*ñemboi*) en un horizonte mistagógico.

En el tiempo del *arete*, el canto *mbĩrae* (*ñemongoi, porahéi*) es la respuesta al anuncio del *ndaye* que colectivamente convida a las personas dar sus primeros pasos y cantar juntos. La respuesta al anuncio del *ndaye* no está dada cuando el guaraní anuncia su canto para que la comunidad le escuche, ella todavía está por ser realizada como una vocación comprometida con toda la existencia humana, para que la comunidad pueda verla en su realización humana o en su modo de vivir las relaciones en el mundo. Asimismo se hace evidente, una vez más, que la experiencia de la Palabra no es apenas personal, sino que pertenece a una tradición, y así como esta tradición le ofreció la oportunidad de experimentar, también ella puede cobrar recíprocamente la adhesión personal a ella. Y en este contexto se entiende que la respuesta al *ndaye* es un intento de superación de todas las crisis existenciales humanas y de todas las crisis de la sociedad guaraní. Esto quiere decir que existe un proceso de reflexión y *concientización* que acaba con el canto, pero que llegará a su momento de realización en los actos humanos del día a día. Por eso mismo que la respuesta será dada plenamente con un comprometimiento hecho con la propia existencia. Y gracias a las meditaciones, oraciones y rezos el guaraní cree que la crisis del mundo puede ser superada y que puede ser posible volver a soñar en la real realización humana en una tierra *-sin-mal*, un lugar donde el ser alcanza su realización ontológica.

Muchas experiencias cotidianas apuntan el hecho del caminar o colocarse en camino como la actitud cultural que viene a representar dicha orientación en la vida. Para rezar o reflexionar los Guaranís occidentales suelen caminar, para encontrar la tierra *-sin-mal* también salen a caminar. Caminar es como una actitud investigadora, familiarmente averiguadora de la realidad en medio del bosque, pero que en realidad, es una actitud necesaria en busca de la palabra grande que hace falta para vivir con sentido, lo que en el inconciente guaraní está simbólicamente representado por la orientación hacia el naciente, que es el lugar origen – destino de la existencia humana hacia donde se camina en la vida. Colocarse en camino es pues responder aquellas palabras de *ndaye* de forma eficiente y eficaz. Este caminar es como una realización de la danza ritual en busca del Padre *Ñanderuvusu* hecha en tiempo de fiesta, pero también representa una marcha ceremonial, que puede definirse como una peregrinación o romería que el pueblo guaraní realiza en busca de su origen, el Padre *Ñanderuvusu*. Esta

marcha es un largo caminar por el territorio donde se puede experimentar la presencia de Padre como una realidad relacional íntima de cada guaraní, que sale desde su mismo territorio vital que puede ser representado por la *oca* o patio de casa, para hacerse extensivo en el *kaa* o bosque, lugar de cultivo/caza, y hacerse parte de una tradición en el territorio o *ĩvĩ* / *yvy* lugar donde continúa este largo caminar guaraní. Este caminar está profundamente expresado en la danza y canto del *mbĩrae*.

La experiencia de la palabra *ñěe* / *ayvu rapyta* es una experiencia de alguien que sabe que está caminando por la vida. Por eso es una experiencia que está más allá, y no apenas, en los niveles reflexivos, para construirse como una realidad históricamente vivenciada por el ser humano. Por todo ello la experiencia de la palabra *ñěe* / *ayvu rapyta* es sobretodo de orden semántico-existencial, por ello mismo se puede decir que es una experiencia ontológica que trae consigo el poder de decir algo de la realidad humana desde que sea posible su interacción con su contexto social como una parte de una grande tradición, ambiental como fruto de un contexto inevitable a la sobrevivencia humana y cosmológico como una relación con la grandeza universal que es contemplada desde la palabra fundamental humana *ñěe* / *ayvu rapyta*. De ahí que la experiencia del lenguaje humano significa para un guaraní, una experiencia realmente existencial que envuelve todo lo que es la realidad humana, desde los mínimos detalles de la concepción humana hasta los complicados procesos de participación de la constitución de grandes sociedades guaraní, desde su comunicabilidad con los micro sistemas ecológicos hasta la comprensión de los macro sistemas ecológicos, por ello la experiencia de la palabra l o es todo y no un detalle comunicacional limitado a procesos lenguaje gramatical. Por todo ello se puede decir que la experiencia de la palabra guaraní es la experiencia de una respuesta al más profundo llamado del fundamento humano – que valga decir, es su misma palabra original.

Sin embargo tal experiencia lleva a dos respuestas que son configuradas por dos concepciones importantes, la de poder descubrir sentidos en la vida por lo que es posible decir algo, y la de poder reconocer la realidad vivida como un espacio de orden semántico que exige establecer un caminar con sentido. La primera concepción consiste en la capacidad de decir algo, lo que solo es posible al hacer conciencia del significado posible de la existencia en el mundo. Por ello la capacidad de decir está relacionada a la capacidad de reconocer sentidos y significados en la misma vida. Las personas que son capaces de ello se debe al poder de reflexionar sobre la misma existencia para tentar entender su significado. La segunda concepción consiste en dar el valor a la propia existencia humana como la fuente de significados oculta que está

impregnada de la palabra guaraní *ñëe / ayvu rapyta*. Por ello no existe ninguna realidad existencial humana que no tenga sentido. Mismo en acontecimientos humanos sin sentido, la palabra guaraní es capaz de reconocer el poder de tal experiencia.

En este contexto que se afirma que el llamado *ndaye* provoca una respuesta humana preocupada en reconocer el sentido de la realidad, lo que está expresado magníficamente con la experiencia del canto guaraní *porahéi*, un *mbĩrae* que significa la experiencia de la palabra guaraní que ofrece el poder de decir algo, o el poder de indicar un sentido en la realidad. Pero el sentido guaraní tiene una extensión objetiva en la realidad mundana, por ello el *ndaye* acaba provocando un *porahéi*, exige una orientación, o, una posibilidad de colocarse en camino *aguata* hacia tal sentido en la vida. Una vida que consigue encontrar ese camino vive el *teko kavi*, una realización perfecta donde se puede decir que se vive en santidad, o sea, en el ámbito de lo Sagrado. El *mbĩrae* expresa este estado de santidad pues celebra en un gesto del caminar (con la danza) el gesto de las palabras (con los cantos).

#### 5.4.4.- La presencia de lo Sagrado y las palabras proféticas

El principal signo de la presencia de lo sagrado se manifiesta a través de aquellas personas que experimentaron lo sagrado y que adquirieron el don de la palabra. Este don hace eco del anuncio (*ndaye*) de un proyecto humano inspirado en el *teko guaraní* y reconocido como verdadero a través de los signos que confirman esos discursos de anunciación. Se puede citar algunos ejemplos que reconocen el anuncio como auténtico, a saber, a) el anuncio que promete una tierra donde nada falta. Y esta afirmación se confirma cuando estas personas que experimentaron lo sagrado, consiguen generar de forma prodigiosa tales efectos en los campos de cultivo con grandiosas producciones que son el fruto de una promoción humana que parte de las relaciones recíprocas de solidaridad con el próximo humano y con el universo como un todo; b), suelen actuar con un poder parecido a los médicos guaraní promoviendo vida e inclusive revivificando personas; c), sus palabras tienen la grandeza de los discursos grandilocuentes guaraní, clásicos en la tradición de los hombres *-tüpa*, que fueron capaces de convencer a sus contemporáneos para enfrentar los problemas y para promover procesos de liberación pues estos procesos dignifican la condición humana guaraní de seres libres *ijambae*.

Las personas que tuvieron la experiencia de lo sagrado son reconocidas como santas *tüpa* pues desvelan su íntima relación con el principio y fundamento del ser humano *ñëe / ayvu rapyta*, como un don ofrecido por los antepasados y el principal Padre Primero Ñander *uvusu*. Los *tüpa* moran en comunidad y empiezan a manifestar una personalidad especial llena de nuevas palabras que revelan esa intimidad con la tradición religiosa guaraní, lo que les da el poder político, social y teológico para agregar comunidades, para poder de provocar hechos extraordinarios, para poder de producir prestigio y ofrecer dignidad a la vida de las personas que le siguen. En general un ser *tüpa* tiene una grande responsabilidad pues su presencia es como la presencia de lo sagrado, claro, dentro de un ejercicio profético de denunciar lo que no está dentro del *teko* y de anunciar un *teko*, o al menos una forma de interpretarlo en cada momento de la historia guaraní.

Lo sagrado lo es todo, así como la Palabra lo es todo. En la experiencia cotidiana guaraní, lo sagrado es una revelación permanente en varios ámbitos de la vida humana. Los hombres *tüpa* apenas lo colocan dentro de una explícita práctica que no apenas es discursiva del *ñëe / ayvu rapyta* sino que también es una práctica ejemplar del *teko* en el día a día de la comunidad. Prácticamente existe una obsesión por lo sagrado en todas las sociedades guaraní. Ellas esperan su revelación o por lo menos desean que dicha revelación reorganice la vida de las personas y de sus comunidades. Las personas que tienen esta experiencia de lo sagrado acaban siendo inspiradas por la palabra, como un elemento que narra el sentido de la existencia y que se convierte en el centro de la actividad profética en la forma de cantos, plegarias, reuniones, convites, celebraciones del grande fumar, asambleas, consultas, etc. Pero de todas las manifestaciones de lo sagrado, la voz tiene un poder narrativo de grande importancia. En este sentido, las palabras pronunciadas, narradas, cantadas... tienen el valor de poder tejer una identidad existencial. Así el profetismo guaraní acaba siendo una de las expresiones de lo sagrado con alto grado de autenticidad y de identidad particular, por ello es la voz de tal persona que profetiza y no cualquier voz. Así, es la tradición narrativa oral que cuenta una historia y no cualquier tradición narrativa: el ton del canto y el sentido de las palabras cantadas es peculiar de la experiencia guaraní, y por ello imposible de ser comparada con otras revelaciones de lo sagrado, por lo que si lo sagrado lo es todo – lo que para el guaraní tiene su manifestación en la presencia de la Palabra guaraní – este todo es así en sus específicas experiencias humanas.

Lo sagrado es una experiencia profética de la Palabra guaraní *ñëe / ayvu rapyta*. Y como tal tiene su efectividad limitada a un tiempo y a un espacio de ahí que esta revelación sagrada

merece una constante reinterpretación. En este sentido, las personas inspiradas son en general reconocidas por sus dones proféticos que nunca son dones permanentes, son dones ofrecidos para momentos específicos de la historia. Por eso que muchas veces los guaraní no parecen estar sujetos a dogmas que superen el tiempo y el espacio, están sujetos apenas a todo aquello que puede ser construido por el sentido de la *ñe'e / ayvu rapyta*. La experiencia humana de lo sagrado está siempre abierta para nuevas revelaciones del don y por ello que el estado de santidad no sea definitivo. Pero una vez adquirido este don, él exige una continuidad y reinterpretación. Es en éste momento que un temor cobra fuerza delante de la imposibilidad de establecer tal continuidad. Este temor se fundamenta en la amenaza de una destrucción universal si no existe una permanente vigilia del poder revelado del Padre Ñanderuvusu en la Palabra guaraní. Por ello la fidelidad de la palabra es una fidelidad que debe ser depositada en la comunidad, pues ella puede aumentar el poder de cuidado delante de las amenazas que la palabra sufre. En este sentido se comprende mejor el hecho de que las personas que experimentaron lo sagrado consiguen revelarlo en las palabras y luego se convierten en reuniones y congregaciones de personas que son convidadas a experimentar esas palabras, por eso el convite a la fiesta es un espacio sagrado donde las personas se adueñan de sus propias palabras y experimentan su fidelidad al compartir el don de la palabra inspirada por Ñanderuvusu. Así, en cada convite se reestructura el sentido y significado de las Palabras de cada persona y de toda la comunidad. Lo sagrado permanece, siempre cultivado por el sentido guaraní de entender su palabra.

El territorio es también una presencia de lo sagrado. Por eso los grandes líderes que presiden los movimientos religiosos muestran como la tierra debe ser trabajada y como ella no puede ser maltratada. Señales de que su palabra es verdadera está en el poder productivo y en el poder recreativo de la tierra cuando ella es colocada en las manos de un guaraní fiel a la Palabra guaraní. Se narran hechos como producciones agrícolas fantásticas que son iniciadas por palabras de estos personajes religiosos al mismo tiempo que se narran desastres naturales por la falta de esa palabra. Por eso mismo que las oraciones dirigidas con mucho respeto y cariño a los dueños de los bosques son parte de las palabras que reconocen el poder sagrado de todo el territorio. Hélène Clastres en su obra «La tierra sin mal», y su versión en portugués titulada «Terra sem mal. O profetismo tupi-guaraní» (1978), vincula el profetismo a una tradición guaraní íntimamente relacionada con el anuncio de un nuevo espacio sagrado, la tierra sin mal. Este nuevo espacio es el lugar donde la plenitud, *aguyje*, será alcanzada eliminando las barreras generacionales y los tiempos distintos y donde todos los sentidos se

expanden y se dispersa la verdad (Clastres H. 1978:113). El pensamiento profético es capaz de recoger esas verdades expandidas y dispersas para anunciar el advenimiento de esta nueva tierra en un nuevo tiempo. Son las hermosas palabras que son dichas en cantos que son capaces de restituir la pertenencia de ser humano a la tierra, en especial a aquella tierra plena donde no existe el mal, sino una relación efectiva con el Padre, apenas se puede habitar en el territorio cuando se tiene una experiencia de lo sagrado.

Lo sagrado se muestra en la reconciliación de los padres con sus hijos, de los enemigos de la propia comunidad con ella misma; lo sagrado comunica paz que causa vida y no desentendimientos que pueden provocar destrucción de la vida. Las palabras de los profetas llaman a la unión de las personas antes que la división. La unión es la integración de la historia personal y comunal en virtud a una adecuación de todos los comportamientos humanos con el fundamento del lenguaje humano *ñe / ayvu rapyta*, que traerá consigo una perfección y plenitud, resultado de una madurez humana (*jaguyje / agu ñje*). Esta vida integrada se alcanza con el cultivo de la palabra que hace de una persona portadora de una sabiduría *iyarakuaa* y posiblemente llegue a ser un sabio *iyarakuaa katu vae* y capaz de profetizar.

### 5.5.- La experiencia de sentido en la experiencia existencial guaraní

Básicamente tres elementos confeccionan la experiencia existencial guaraní de sentido, a saber, el territorio, la persona humana y la tradición. El territorio ofrece el estado de conciencia más básico, es un decir «estoy aquí» y «soy de aquí». Esto significa que el territorio ofrece un vínculo natural y también telúrico, del cual no se puede renunciar ni negar pues apenas se «es parte» no apenas como lugar geográfico sino fundamentalmente como el lugar de la constitución ontológica. Por eso se dice que el territorio no debe ser entendido únicamente como un espacio físico sino como el lugar cultural donde la comunidad vive y la persona humana se configura. La conciencia de estar -en-el-mundo es en realidad un «estar aquí en el territorio» de orden material pero totalmente impregnado por un modo de ser cultural guaraní. En este sentido, el territorio es el lugar donde se engendra la primera morada de los seres sagrados – concebida en el extremo y/o fundamento de la vara del verdadero Padre Nuestro Ñamandú según el himno recolectado por Cadogan (1992) – y tiene un fundamento sagrado que hace posible que el teko guaraní abra todas sus posibilidades de desenvolvimiento. El territorio es la forma básica de contemplación donde la humanidad se

descubre dueña apenas de sí misma *ijambae*, sin dueño o ser libre, al lado de otros dueños como los dueños del bosque o *kaaija*, los dueños de las aguas o *koija* etc. Por tanto la humanidad no está en el centro del universo terrestre, es parte de ese universo en su condición de libertad. Una libertad tan grandiosa en su capacidad de vivir armónicamente con la tierra cuanto en su capacidad de perder el compás de la tierra, auto destruyéndose. Por eso el teko guaraní, cuando se trata de su relación con el territorio, se traduce en *tekoha*, es decir, el lugar donde la estructura del modo de ser se constituye originariamente como el horizonte de sentido que permite a un guaraní decir algo del universo. Un documento de la Campaña «Povo Guarani, Grande Povo! Movimento pela vida, terra e futuro» elaborado por dirigentes guaraní de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay no hesitan en relacionar el territorio como el lugar de constitución de un sentido para la vida:

*<<A palavra Tekoha é a forma que o povo Guarani se refere a sua terra tradicional. Porém, mais do que um simples espaço ocupado por um grupo ou de onde se retira sua subsistência, é nesta terra em que se produz toda cultura Guarani. Segundo os principais dicionários, a palavra Teko significa: modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, costume. Assim, é no Tekoha que os Guarani realizam seu modo de ser. Um Tekoha é formado por uma família extensa que é um ente sócio-político, econômico e territorial autônomo, a estrutura básica da sociedade guarani. Cada pessoa é parte de uma família extensa e se identifica com ela. A família extensa é um grupo de pessoas relacionadas entre si por laços de parentesco consanguíneo que inclui: avós, avôs, pais, mães, tios, tias, maridos, esposas, cunhados, cunhadas, filhos, filhas, sobrinhos e sobrinhas.>>(CIMI 2007:8)*

La segunda experiencia es la conciencia de ser persona humana, que en la variante guaraní chiriguana se dice *mbya ñe* (*gente*, «lo que somos», «palabra»), cuyo sentido no revela un ser acabado sino una palabra / alma que está en proceso de narración de su historia – lo que va a ser alcanzado a lo largo de su historia y que a momentos irrumpe cuando la persona humana realiza su primer canto fundamental. El alma guaraní, muchas veces mencionado como un aspecto ambiguo apenas comprensible por la doctrina de la concepción del ser humano (Schaden 1974: 107 -108), revela el vínculo con la *ayvu rapyta* como la forma de definir lo que es el ser humano. Sin embargo, la experiencia humana radicalmente imprevisible – siempre diferente en cada época y en cada sociedad guaraní, a momentos llena de conflictos pero con profunda convicción de superación indicando un futuro mejor, potencialmente creadora así como destructora – muestra que la relación con la el *ñe* / *ayvu rapyta* no es fácil, ni permanente sino que sufre interrupciones incomprensiones que hacen de esta relación una forma dinámica de ser, siempre atenta. Por eso que la experiencia humana es llena de una permanente busca por una palabra fundamental para ser un verdadero ser humano, pues todo

guaraní guarda, en sus sueños más profundos, la experiencia de santidad que le acaba revelando su verdadera condición y vocación, que es el uso auténtico de las palabras buenas. Y estas palabras le son comunicadas por la tradición guaraní, no como un dogma cerrado sino un espacio de transformación de sentidos y significados antes no percibidos. Por eso mismo, la palabra no es un don apenas personal sino profundamente tradicional, es decir, que pertenece a una comunidad. Sin embargo, a pesar de las insistentes campañas que pretenden ver al guaraní como un colectivo genérico reconocido como «pueblo» o «nación», el principal concepto guaraní que revela su real existencia humana es el de gente o persona, que tiene una connotación particular, radicalmente personal y por tanto con todas las cualidades que se refieren a este concepto. Por ello encima de todos los posibles atributos acerca de los guaraní, el principal atributo que caracteriza el modo de ser guaraní teko, es el de ser una particular porción de Palabra *ñëe /ayvu rapyta* que representa la más importante realidad humana que es única y personal. Por ello mismo, el teko guaraní es único y personal, solo que a partir de esta comprensión surge una sociedad. En tal sentido, el diálogo entre personas que son únicas y personales, o sea, que son portadoras de una Palabra, fundamento de la estructura humana, es la base del pueblo o nación guaraní. En parte, aquellos comentarios de los cronistas del pasado que afirmaban que el guaraní no reconoce ningún rey, ley ni fe, tiene una cierta verdad pues el único rey, ley o fe está totalmente presente en el fundamento del lenguaje humano que le hace persona, y que está en sí mismo. La primacía de la persona humana está establecida por en la Palabra guaraní *ñëe /ayvu rapyta*. Sin embargo no se trata de un antropocentrismo ya que la porción del fundamento humano es también parte de mismo universo donde todo era palabra pues es fruto de la sabiduría creadora de la propia divinidad Ñanderuvusu. Cadogan recupera esta tradición narrativa guaraní donde es clara la coparticipación de la Palabra universal y no como un privilegio apenas humano. Así como la tierra es engendrada en la extremidad de la vara de Verdadero Padre en virtud de su sabiduría creadora (Cadogan 1992:49) y

*«después de estas cosas, inspiró el canto sagrado del hombre a los verdaderos primeros padres de sus hijos, inspiró el canto sagrado de la mujer a las primeras madres de sus hijas, para que después de esto, en verdad, prosperaran quienes se erguirían en gran número en la tierra» (Cadogan 1992:59)*

Finalmente, la tercera experiencia es muy peculiar pues se forma a partir de la comprensión que la tradición guaraní ofrece para entenderse a sí mismo y al mundo. La tradición está profundamente determinada por la comunidad guaraní que consiguió estructurar un modo de entender su misma vida. Así pues la tradición estructura el modo de entender el legado de las

palabras guaraní. Una persona guaraní se comprende a sí misma cuando descubre que sus palabras y su modo de entender del universo están profundamente articulados al modo como fue educada en dicha tradición. La tradición ofrece una comprensión y explicación de los hechos de la vida, ella modela el horizonte de significados y promueve otros modos nuevos y dinámicos de dar continuidad a esos significados. En este sentido se puede afirmar que la tradición acaba siendo la grande promotora del sentido de la existencia guaraní. Un guaraní entiende el mundo a partir de la forma de comprender que la Palabra guaraní colocó en el modo de ser de los nacidos en esta tradición. Por eso que la tradición puede parecer que determina el modo de sentir, pero, al mismo tiempo, la tradición está determinada por quien lo siente. De ahí que el modo de ser guaraní *teko* no determina o coloca la tradición como un dogma a ser seguido de forma irrenunciable y determinante que define destino humano. El modo de ser guaraní *teko* entiende que existen algunos principios que deben ser preservados y el principal principio radica en que el ser humano es sentido por su radical vínculo con la porción divina de sabiduría que él representa, es decir, por ser Palabra. Renunciar a este principio es renunciar a toda una concepción de humanidad que la tradición guaraní coloca como legado para su comunidad, y que se refuerza con el modo de resaltar su principal característica que es la conciencia de la libertad, es decir, de ser *ijambae*.

En este sentido la tradición guaraní contiene las matrices de comprensión que hacen del territorio un lugar simbólico donde la palabra escoge su primera morada, la tradición es la que ofrece los himnos sagrados que revelan esta unión entre la comunidad humana y el Padre, revelador de los sentidos para vivir en el territorio. En compañía de la tradición el ser humano forma su universo de sentido. No existe otra forma de articular una sola palabra sin que ella antes haya sido evocada por la tradición guaraní. En realidad antes de existir una experiencia de alguna cosa en la existencia se tiene experiencia por intermediación de la tradición ya que por ella se pasa la experiencia de la palabra guaraní y su conciencia acerca del territorio como horizonte simbólico de su ser.

En este sentido si el *teko* expresa el cuidado de lo humano, el cuidado del territorio como morada de la palabra humana se dice *tekoha*. Con esta última palabra se expresa todo el equilibrio que el ser humano debe adquirir en el seno de la tierra. Y son las palabras hechas cantos e himnos que consiguen revelar esta verdad del vínculo entre la humanidad y su territorio.

### 5.5.1.- El territorio (yvy / ñvĩ): lugar vital y trascendental.

El estado de conciencia humana más básico consiste en descubrir el territorio como una entidad que se intercomunica con los seres humanos. El territorio es como una fuerza vital que provoca una admiración que hace posible las primeras preguntas sobre el sentido de estar en el mundo. El territorio también esconde mensajes de la *ñee / ayvu rapy ta* y es capaz de escuchar las primeras palabras, plegarias y cantos del ser humano. El territorio no puede considerarse únicamente como un medio ambiente, sería como negar su verdadera naturaleza que es, sobretodo, una comunicación de vida que emana creativamente con tantas formas, que siempre seduce la mirada contemplativa del guaraní. Se podría decir que esta interacción entre el hombre y el territorio es tan íntima que el hombre apenas es un colaborador en la emanación de vida abundante. Por eso los Guaraní atribuyen a esa abundancia de vida, uno de los estados espirituales más profundos, pues demuestra como una persona o comunidad consiguió armonizar con el territorio haciendo de sus sementeras grandes tierras fértiles en productos. En este sentido, los grandes líderes religiosos guaraníes eran reconocidos, entre otras cosas, por su relación prodigiosa con el territorio, y los frutos de esta relación eran finalmente usados en los convites para el *arete*. El *arete* consigue sintetizar el modo de ser guaraní de administrar el territorio pues coloca en evidencia su buena administración, su prudencia y sabiduría dentro de valores donde la solidaridad, la reciprocidad y el amor al prójimo persisten, es decir, todos los valores contrarios, según el mito del trabajo o, que inspiraron la ambición, el aprovechamiento y el uso indiscriminado de la tierra. Esta buena forma de relacionarse con el territorio está inspirada en las palabras que la tradición dejó de generación en generación a los actuales guaraní y que coloca el territorio como el espacio más sagrado donde se configura el ser en el mundo junto a su comunidad. Desde una perspectiva antropológica Xavier Albó dice que territorio para los guaraní es un concepto que dice mucho más que apenas tierra, «implica además todo un conjunto que abarca bosques, vertientes, ríos, flora y fauna con los que se convive y por los que se va transitando» (Albó 1990:62).

Por estos motivos se puede decir que el territorio es una experiencia cultural que rescata la tradición de pueblos agrícolas que tenían un grande conocimiento de bio-sistemas ecológicos y que hace del mismo territorio un patrimonio cultural bio-genético. Esta forma de entender, considera el territorio inseparable de la función vital para la tradición guaraní, pues permite un grado de intimidad por el cual es imposible pensar en teko guaraní sin pensar en su vínculo con la cultura del maíz, de la mandioca o yuca, del poroto, del sapallo y otros frutos que bien identifican y caracterizan la frontera agrícola guaraní. Un guaraní es guaraní cuando come lo

que su arte de relacionarse con la tierra produce, en aparcería con las fuerzas de la naturaleza presentes en el territorio; un guaraní deja de ser humano cuando nada puede producir y lo que come viene de un territorio extranjero, entonces surge la miseria y el hambre, señales de una inminente destrucción del mundo ya anunciada, curiosamente, por los mitos de la creación y destrucción del mundo.

En este sentido, la expresión guaraní *tekoha*, puede traducirse como el lugar que permite el modo de ser (*teko*), y tiene que ver con la forma de celar el territorio como un lugar de equilibrio para el sustento de la vida humana. Por este cuidado, las formas agrícolas de producción establecen los modos culturales guaraní de distribución de los bienes, tales formas altamente tradicionales por sus principios comunitarios de producción (*motirõ / motirão*) y de distribución recíproca. Gracias a esta forma de entender la experiencia humana junto al territorio que la vida del guaraní constituye y construye su horizonte histórico de sentido (Cf. Albo 1988:61-63).

El territorio no es apenas un lugar de producción y trabajo, sino también es un lugar de contemplación. El territorio muestra sus facetas en forma de paisajes y provoca en el ser humano un deseo estético de paz y tranquilidad. La contemplación del territorio se realiza al caminar paseando, con una actitud apenas receptiva sin embargo capaz de provocar en el ser humano reacciones poéticas que consiguen borrar todas las fronteras entre los sueños profundos – lugar de descanso donde se pueda disfrutar en la compañía de Nuestro Principal Padre Ñaderuvusu – y la realidad de los paisajes que ofrecen la amplia geografía guaraní. La actitud contemplativa permite que el territorio se comunique esencialmente y revele el llamado de la palabra a través de las aves que moran en sus árboles. Un buen contemplador del territorio no crea actitudes premeditadas que organicen previamente todas las experiencias; pasear por el bosque meditando y descubriendo las maravillas de esta relación de forma inicialmente inocente abre el alma al espíritu de la palabra guaraní. La contemplación permite ver más allá de la materialidad y de la vida que un territorio muestra, el vínculo con la palabra, por eso que el territorio comienza a ofrecer significados y señales para orientar la vida.

El territorio en cuanto una experiencia contemplativa, despierta la conciencia cultural de una tradición que coloca en la palabra guaraní todas las experiencias de las generaciones precedentes. El territorio es así un lugar de descubierta de la propia identidad cultural, pues en él se hace posible la fiesta como una institución religiosa como fuente de cohesión cultural.

Gracias a esta lectura del territorio como cultura que la vida social al guaraní adquiere significados y sentidos. Por eso el territorio (*yvy / ñvĩ*) está relacionado al concepto cultural de su pose hecho por la comunidad (*tenta*).

El territorio, entonces, tiene que ver con los más profundos sentimientos de adhesión cultural, social y emocional. Los paisajes más que cuadros geográficos son palabras pronunciadas que apenas el alma guaraní consigue entender; el territorio configura un sentimiento de unidad entre humanos y la tierra, presente en la belleza y abundancia de sus formas geográficas. La producción entonces es una forma poética de comunicarse y de reverenciar el vínculo humano con la tierra.

El territorio *yvy / ñvĩ* representa la misma morada humana. Muchas veces la palabra guaraní *ivoka* (*ñvĩ = territorio e oca = descampado, despejado, patio*) se revela como la tierra perfecta para la morada humana. Por eso ella representa, según Ortiz (2004:121), la perfección espiritual, la dimensión social y cultural como un lugar de interrelación y convivencia asociada a la abundancia. En otras palabras, *ivoka* es el lugar de la felicidad que Bernardino Nino relataba desde sus misiones franciscanas (1912:142). Actualmente *ivoka* está relacionado a los lugares que están más hacia el naciente del sol, con lo cual colocan la dimensión trascendental del origen y destino humano en su relación profunda con la tierra. Sin embargo las profundidades de la tierra son también importantes y revelan secretos todavía más intrigantes. El paso de la tierra despejada *ivoka* para las profundidades está muchas veces marcado por las piedras perforadas o por los grandes portales relacionados a grandes estructuras de rocas minerales. Estos portales son llamados de *itaopu* (piedra agujereada) o *itaivikua* (piedra con orificio) y, según relatos, consiguen crear pasadizos donde las personas pueden participar de diferentes dimensiones humanas en diferentes lugares como si tuviesen pasajes secretos por debajo de la tierra. Esta idea recuerda, ciertamente, la visión del los *tüpa*, en especial de *Tatü tüpa* que hace alusión al *tatü*, animal que vive en la superficie pero conoce los secretos de la profunda tierra. Sin embargo existen formaciones rocosas bien llamativas que consiguen vengarse de la humanidad haciendo que sean devorados por los agujeros de la tierra y a ello le nombra de los *itakaru*, o *takurú*, apenas los seres santos o *tüpa*, algunos *paye / ipaje* consiguen desvendar sus secretos sin ser eliminados por ellas. Estos últimos pueden entrar y salir de estos portales espirituales sin ser perturbados al entrar en estados de éxtasis, en sueños, y así poder tener la experiencia de volar, como lo hacen las aves, por estos territorios.

La fuerza simbólica del territorio adquiere en la actitud del caminar y pasear guaraní un elemento fundamental que es la libertad humana. Por eso muchos trabajos en relación a los Guaraní inevitablemente no dejarán de citar la libertad y su vínculo cultural con el territorio. El amor por la propia libertad fue el que provocó un cuidado por el territorio delante de las amenazas, ha siendo que su relación afectiva sea más fortalecida a pesar de las constantes amenazas hechas a lo largo de la historia por explotadores de recursos vinculados a intereses apenas comerciales.

Finalmente, el territorio como lugar teológico, significa que es un lugar donde plenamente puede encontrarse la perfección de la vida, inclusive puede descubrirse la plena relación con el Padre, por eso el territorio es un lugar de descanso, del encuentro final con Aquel profundamente sagrado con el cual todo será nuevamente como una fiesta (*arete*) original. Se trata pues de un territorio que tiene en su principal característica el aspecto de lo profundo de lo sagrado, lo que puede ser reconocido en el color de los bosques (territorio) que se funde con el color del cielo (universo) y que emblemáticamente está presente en la figura de las palmeras eternas, como son los lugares de *carandaí*, *pindorama*, o las cinco palmeras eternas *Pindovy* que se muestran con su azul-verde, color de lo sagrado y de lo eterno guaraní (Cadogan 1992:49ss; Ortiz 2004:138-139). El territorio es el azul-verde que une toda la dimensión de realidad (que mal podría decirse de «profana» si se considera el modo de pensar guaraní) con su verdadera y profunda visión de lo sagrado (Métraux 1996:241).

### **5.5.2.- La humanidad: descubriendo el modo de ser de la «nuestra» tradición (ñande reko)**

La segunda experiencia fundamental de los Guaraní dice respecto a su vínculo con la tradición de la comunidad guaraní (*tenta*). Por eso la primera afirmación individual del «yo», siempre se inicia con un «nosotros». En realidad no se habla directamente de un *teko guaraní* personal sin tener conciencia de un *ñande reko guaraní*, es decir, de «nuestro modo de ser». Esto significa que la conciencia de humanidad viene anexada a la experiencia de pertenecer a una grande familia guaraní o una grande comunidad *tentaguasu*.

El encuentro del un guaraní con sus hermanos semejantes produce una percepción de la existencia humana de forma positiva pues los problemas inherentes a la condición existencial humana son amenizados por el intercambio de experiencias entre los hermanos de una misma tradición. Esta sensación de no ser el único, sino que existen otros guaraníes en la misma

situación, hace que se recurra a la tradición como un grande centro de reflexión y descubierta de las verdades dichas por los antepasados. Actualmente la sociedad guaraní de la región de Chuquisaca, en Bolivia, conocida como *tentayapi* / *tētayapĩ* (*tēta* = pueblo, comunidad [diferente de *tenda*=lugar] + *apy* o *apyta* o *yap* *ĩ* = último, lo esencial, lo que resta de fundamental) – que puede traducirse como la última comunidad o también como la comunidad fundamental o la comunidad primigenia – mantiene esta tradición guaraní de una forma tan original que las propias personas guaraní de otros sectores se refieren a ese lugar como un lugar teológicamente interesante para una reflexión acerca del *ñande reko* guaraní. Para viejos líderes de la región guaraní, los modelos de libertad y autonomía personal pueden tener como ejemplo el modo de vida de la comunidad del *tentayapi* / *tētayapĩ*, en especial, en lo que se refiere el cuidado y amor para con la tradición guaraní, y sin descuidar que ello es posible cuando la lógica de la reciprocidad se hace efectiva y evidente al compartir la abundancia de los frutos de la tierra. Por tanto, se puede afirmar que el guaraní se piensa en comunidad y organiza su universo con los instrumentos culturales que la comunidad le dio al nacer, obteniendo así una forma de caminar hacia la madurez humana. La *ñe / ayvu ra pyta* guaraní otorga a la vida de un guaraní, la posibilidad de entenderse al descubrir los significados socioculturales, ecológicos y, lógicamente, religiosos – filosóficos que la tradición le dejó para seguir caminando hacia adelante.

La tradición se confunde con la teología del *ñe / ayvu rapyta* que define lo humano como un ser determinado o «condenado» para tener un sentido. Lo humano es la esencia de su lenguaje que le permite hacer de su vida una experiencia del canto – danza, es decir, de poder encontrar un significado y de poder colocarlo en práctica. Entre los guaraní no se coloca explícitamente la idea que el canto es un tiempo que define conceptualmente una persona, pero sí es el tiempo que define semánticamente una persona en torno de su sentido; de la misma forma, la danza, no es apenas un colocarse en pie, representa también un acto que encamina hacia una práctica histórica como un caminar hacia el origen de todos los significados revelados por la experiencia sagrada de la palabra guaraní.

La presencia de la humanidad está definida por la actualización de la palabra guaraní en la vida de una persona. Así pues, las personas que comulgan con el *ñande reko* – modo exclusivo para referirse a los miembros de la comunidad guaraní que comparte el *teko* – generan un espacio sagrado, un ámbito espiritual para saber y descubrir definitivamente la identidad del «yo» de la persona guaraní. La comunidad entonces no apenas participa como heredera de la tradición sino que también participa como promotora y esclarecedora de la

esencia de las personas humanas miembros de la comunidad. En general son los *payes / ipaje* que ayudan a las madres a reconocer los sueños por los cuales un matrimonio llegó a concebir un ser humano, ellos como herederos de una tradición consultan las palabras y consiguen entender la cualidad personal de ese «yo» miembro, para así conseguir reconocer el nombre que la persona humana carga como una porción de sabiduría de la Palabra del Padre.

Nimuendajú (1987:31-32) dice que las personas reciben su nombre para «ser» y no para «ser llamadas como». La identidad personal está en las manos de la tradición y no se puede vivir sin esa tradición que desde el origen fue concebida como un pensamiento poético capaz de generar un ser humano personal. Por eso el alma humana guaraní es esa palabra meditada por los seres humanos que será llevada emblemáticamente como el nombre propio y que es prácticamente la identidad espiritual humana creada desde el inicio por el Padre Ñanderuvusu. No por nada en guaraní el alma humana es también la palabra (*ñëe / iñëe*) y dice respecto a la relación a una identidad ontológica y teológica de los guaraní como personas y como comunidad.

### **5.6.- La especificidad de la experiencia guaraní como experiencia religiosa**

La especificidad de la experiencia religiosa guaraní, tratada en este trabajo, se basa en los elementos de la mitología y de la historia guaraní. Estos elementos constitutivos fueron, de alguna forma, comentados anteriormente, sin embargo es necesario establecer algunas líneas de reflexión más precisas, sobretodo cuando la tradición guaraní tratada aquí inicia un intento de rearticulación de los elementos mostrados fragmentariamente a lo largo de los registros etnohistoricos, y porque nadie todavía se atrevió a sistematizarlos debido a la proporción de su complejidad, y también debido a las interferencias de estudios que acabaron en manos de religiosos o de personas no religiosas cuya «religión» fue simplemente su ciencia moderna como la antropología cultural, la historia y, la lingüística entre otros. Todavía no existen personas guaraní que hayan escrito esta específica experiencia religiosa a partir de la tradición; solo algunos no-guaraní, curiosamente sin ningún vínculo religioso, consiguieron estos hechos, como es el caso de Cadogan e Nimuendajú.

La mejor forma de llegar a la especificidad de la experiencia religiosa guaraní es recuperar la tradición narrativa ampliamente registrada, sin embargo poco confrontada con la experiencia de los verdaderos actores de esta experiencia. Cadogan e Nimuendajú son los únicos que en sus trabajos comentan sus opiniones con aquellas de los guaraní. Ellos escriben en pocas

notas, a momentos muy desapercibidas de la importancia de repensar la experiencia como grandes temas de concentración pues cuando de entran en detalles acaba se especulando tanto que se pierde la noción general, especialmente cuando se comparan las versiones de tantas sociedades guaraní. Estos grandes temas son lo que la tradición narrativa aporta y puede decirse que son auténticamente guaraní, más que especulaciones sistemáticas estructurales.

Con estas consideraciones, parece que el mito de los mellizos y el mito de la destrucción del mundo son una grande clave reflexiva que articula el origen y destino de la humanidad en la tradición guaraní en cuatro temas: el convite y fiesta; la experiencia del abandono del Padre; el sentido del caminar y; el encuentro con el Padre en la tierra sin mal. En este contexto, la fiesta es todavía un elemento fundamental de renovación total en todos los sentidos y ella también es el lugar teológico desde donde todo tiene sentido, donde se origina el bien y se crean las condiciones, el convite, para todo comenzar maravillosamente. Un segundo tema explicita el modo de estar en el mundo con la compleja realidad del abandono existencial, es un caminar por sendas abandonadas, a partir de la cual se inician dos procesos uno de destrucción de la vida con el origen del mal y otro de redescubierta de los sentidos ocultos que la realidad revela. Un tercer tema es precisamente la actividad de caminar como el inicio de una redescubierta de sentidos, y revelación del teko guaraní. Finalmente existe un cuarto tema fundamental que aborda el reencuentro con el origen de todo, Nuestro Grande Padre Ñande Ru Vusu, a quien se le atribuye la porción de sabiduría que se genera de su palabra y que es el origen de todo.

### **5.6.1.- Arete: La gran fiesta y el origen del bien**

La fiesta aparece en los relatos como un aspecto poco valorado, pues desde los cronistas del los siglos XV hasta nuestros días, la palabra fiesta fue poco reconocida en su contexto cultural guaraní, por eso estaba únicamente relacionado a un pueblo que le gusta los banquetes y bebederas, al grado que algunas traducciones coloca la fiesta apenas en términos de un carnaval. Para algunas interpretaciones fundamentalistas del cristianismo, la fiesta llegaba a ser un acto diabólico, y la narrativa guaraní expresada en forma de mitos como versiones anticristianas de una religiosidad primitiva y supersticiosa que difícilmente dialogarían con la esencia del mensaje de Jesucristo. Esta visión es impropia al teko guaraní, aunque infelizmente acaba influenciando en la mente de algunos guaraní, desde los primeros encuentros de esta sociedad con los primeros españoles y portugueses llegados al continente

sudamericano, hasta las actuales nuevas sectas y grupos religiosos cristianos fomentados por una interpretación del cristianismo inspirada en la experiencia religiosa norteamericana y sus grupos de cristianos.

Por su parte, la narrativa guaraní, en varias de sus versiones, cita a la fiesta dentro de un contexto de transformación cultural donde los frutos de la tierra se convierten en pautas de celebración, como es el caso del maíz que se hace bebida (*kägui*) para el convite (*mbarea*); el caso de los seres humanos que sufrieron metempsicosis que vuelven a su estado normal para compartir la vida con los que todavía no experimentaron la muerte; el caso de la humanidad que ve su estado de abandono existencial y trascendental convertirse en la esperanza de un reencuentro con el *kandire* (lugar / personaje mítico) que conmemora la presencia del Padre; el lugar donde la tierra se renueva y se revela como la tierra -sin-mal. Por tanto la fiesta es un elemento importante y bastante documentado en las narrativas guaraní. Así, el origen de los mellizos acontece en una fiesta; los himnos sagrados se refieren en un guaraní clásico como un tiempo-espacio primitivo (*ára yma ñemokandire*) (Cadogan 1992:27) que sugiere el tiempo pleno del *arete*, donde surgen tiempos y espacios nuevos (*ara pyau*), que son observados como espacios -tiempo fundamentales (*ara yma rapyta / ãra porã payta*) (Cadogan 1992:48-49) cantados por la tradición que hacen de la fiesta un lugar de unión de un pueblo con su tradición.

Cuando la fiesta no es signo de esa transformación cultural, ella revela los síntomas de la destrucción del mundo pues antes que unir una tradición, se separa de la presencia prodigiosa de seres que conviven con lo sagrado – las aves – antes de iniciar un rito para la danza provoca la señal del trueno que anuncia destrucción, – antes de convertir los frutos en un motivo de comunión recíproca transforma la realidad humana en una situación de miseria. Como es una celebración que rememora a aquella tierra -sin-males, cuando las comunidades tienen baja producción y viven en situaciones de crisis, es decir, viven en una tierra -de-males, entonces el *arete* es cancelado pues nada tiene a celebrarse. Se cuenta que en la comunidad de El Espino, en la región de la Cordillera chiriguana de Bolivia, no se celebró el *arete* por tres años consecutivos debido a un aluvión que destruyó sus tierras y sus casas. El *arete* depende de la abundancia de frutos que la tierra ofrece en una relación recíproca con el trabajo humano.

El convite *mbarea* es la principal experiencia histórica que la fiesta promueve. El convite es fundamentalmente una celebración, que muchas veces coincide con momentos importantes de

afirmación de las sociedades guaraní como nación y etnia para su defensa y por ello se conoce este tipo de convite como un *amandaye guasu*. Así pues, los principales momentos históricos guaraní como el caso de la defensa del *teko* guaraní fueron precedidos por convites y seguidos de asambleas donde fueron decididos los caminos a seguir como tradición en medio de las invasiones extranjeras. La fiesta *arete* como el convite *mbarea* conmemora no apenas la capacidad de compartir comunitariamente el vínculo con el territorio, sino las formas sociales de las relaciones de trabajo comunitario como el *motirõ*, las formas sociales de las relaciones de poder como por ejemplo el nombramiento de autoridades y representantes de las comunidades como nombrar el capitán grande. En fin, no existen dudas que el convite es un elemento culturalmente central de cohesión en todos los niveles, y éste juicio, según Albó, sigue siendo válido hasta el día de hoy a pesar de las tantas y tan dolorosas transformaciones que ha sufrido la nación guaraní -chiriguana (Albó 1990:251).

La fiesta es una celebración de fundamental dimensión comunitaria y tradicional tanto para agregar la comunidad local cuanto las relaciones con otras comunidades llegando a congregarse grandes extensiones territoriales. Por eso la fiesta recupera la identidad con el territorio y la tradición. Los aretes como lugar de congregación se articulan con las principales formas de organización guaraní, como las asambleas (*Jemboaty / Ñemboaty*), que se muestran, hoy en día, con una gran fuerza nacional con alto poder político. La unidad de las sociedades guaraní tienen a la fiesta como el elemento central donde la autoridad se hace presente y muestra el poder de congregación nacional. Las autoridades guaraní también nombran encargados de la fiesta (*arete ija*) para hacer de la celebración un evento realmente para ser celebrado.

La fiesta es también una experiencia afectiva y emotiva. Todos los miembros de las comunidades vibran con los símbolos y con las palabras que hacen de sus narrativas verdaderas creencias religiosas. En la fiesta la identidad personal parece encontrar su verdadero sentido en la construcción de una identidad comunitaria. La casa, la comunidad el territorio adquieren en la fiesta un concepto espacio temporal simbólico que trasciende la identidad humana tornando más evidente el vínculo a una tradición. Los antepasados (*ypyreta*) se juntan a los presentes en este espacio y tiempo de fiesta, corroborando ese vínculo afectivo y emotivo con la tradición guaraní. Es por eso que en las fiestas es posible un guaraní «hacerse palabra» (*ñemboe*) teniendo como testigos todos los miembros de la comunidad como los *mburuvicha*, los *ipaje*, los *arakua ija*, los ancianos, los adultos e inclusive los niños.

Finalmente, se puede decir que la fiesta es el modo de celebrar plenamente la experiencia teológica guaraní que orienta la religiosidad guaraní por medio de prácticas culturales del cuidado de la palabra humana. El canto y la danza celebran en el horizonte del territorio el misterio del origen de la humanidad en un tiempo pleno *arete* de re constitución de la historia humana como memoria viva de un modo de ser. El *arete* es la expresión religiosa de todo y lo es todo cuando existen las condiciones históricas para celebrarlo.

### 5.6.2.- La experiencia del caminar en el abandono

Los guaraní muestran – en lo que puede vivir con algunos amigos guaraní – una sensación de profundo miedo a lo que pueda acontecer como una actitud de respeto y contemplación al misterio de la vida. Esta sensación, para quien ve desde fuera de la tradición, parece que conduce a las personas para asumir una actitud meditativa y para procurar, en la oración y reflexión, una respuesta a los miedos en relación a la realidad. Pero también algunos afirman que más que miedo es un deseo de entender el sentido del caminar por la vida, y justamente, en tomar conciencia de que no se tiene un camino claro, que se vive abandonado, y que realmente urge comenzar a buscar, con una actitud mística, el sentido de lo que se vive.

Entre todos los elementos que contorna la experiencia guaraní, la conciencia de abandono transmite la idea de extrañamiento con todo lo que se vive, es decir, de no encontrarse consigo mismo para construir su propia historia con su palabra (*ñemboe*), por lo que no puede decirse lo que él mismo es; o no encontrar su propio modo de ser para ser dueño de sí mismo (*ijambae*). Esta forma de entender la experiencia mundana refleja la innegable experiencia histórica guaraní del mal en la tierra, pues parece imposible hacer fiesta, alcanzar la perfección cuando se vive en el abandono. Esta es una situación de extrañamiento profundo – casi un pesimismo permanente – que ve el mundo como esencialmente imperfecto y potencialmente peligroso (Nimuendajú 1987:67-71). En este sentido, los mitos de la destrucción del mundo, con los peligros que traen para el ser humano no son otra cosa que la forma de ver la realidad mundana desprovista de un sentido y por tanto inestable, insegura, donde las tinieblas son densas y el caos reina, en fin, un estado de guerra implantado en la tierra o como dicen los guaraní chiriguano, *yvy mba'e meguã*.

Esta experiencia lleva al sentimiento de abandono que antes que causar un letargo histórico, conduce a la busca de la promoción humana en todos los sentidos. Así esta experiencia revitaliza la sociedad guaraní haciendo que ella viva permanentemente atenta y alerta a los

caminos que conducen su modo de ser *teko*. Dejar de vivir de esta forma, es como abandonarse, vivir sin rumbo y sin sentido. La noche, la oscuridad, el eclipse lunar o solar, cuando los murciélagos aparecen, expresa simbólicamente, un tiempo donde no existe sensatez pues se vive alejado de la palabra guaraní. Es un estado total de abandono que es potencialmente fuente de destrucción del universo, es lo que podría decirse un estado de crisis (*tekoai / tekovai*).

Pero el abandono es sobretodo una experiencia afectiva muy desagradable, pues coloca en un estado de inseguridad psicológica delate del futuro. Nimuendajú registra en el mito de los mellizos de los guaraní - Apapokúva esta situación con el relato de la madre de los mellizos, que en estado de embarazo, es enviada por Nuestro Grande Padre *Ñande Ru Vusu* a recoger maíz de sus sementeras, y cuando vuelve en casa nota que su marido le abandona dejando como rastro una cruz de madera cerca de las trillas del jaguar eterno (tigre azul). Este momento, de desespero, la madre sale en la busca del Padre de los mellizos, pero acabará devorada por los tigres. Tal situación de abandono es narrada dramáticamente al extremo de mostrar que los mellizos no nacieron de forma normal, sino que fueron arrebatados del vientre de su madre muerta por los tigres. Así los mellizos son desentrañados de su verdadera realidad y colocados en un universo diferente. La humanidad al igual que los mellizos, tienen que redescubrir los significados de su universo para entender el motivo de estar en este mundo lo que podría revelarles el motivo para estar en este mundo. A pesar que la narrativa guaraní no coloca más informaciones de esta situación, queda claro que es un estado existencial que exige mucha reflexión y sabiduría humana.

Los mitos de la destrucción del mundo acusan, de alguna forma, que el abandono no es un complot universal contra la humanidad resultado de la predestinación por el encuentro entre seres sagrados (*tiipa / tumpa*) y seres humanos, sino que se coloca en la humanidad como responsable real de su destino, porque descuida su vínculo con la tradición de la palabra (*iñëe*). Así pues, la falta de reflexión (*ñembopyaarakuaa*) y sabiduría (*arakuaa*), la falta de relaciones recíprocas (*jopoepy*) de convivencia, la falta de respeto con el territorio (*ñangareko tekoha*), en fin, la falta de identidad (*teko jaete kavi*) lleva a ese estado de abandono.

Pero esta experiencia de abandono deja una brecha de esperanza, es decir, que existe la posibilidad de conocer el *teko* (modo de ser guaraní) y conseguir desarrollarlo hasta la plenitud *teko kavi* (modo de ser ideal/feliz) o hasta un *teko jaete kavi* (modo de ser que es auténticamente bueno) y conseguir un estado de perfección (*aguyje*) y paz (*mbyakatu*). Las

aves cantan y se comunican con los hombres de forma que pueden revelar a posibilidad de una nueva forma de emprender la vida, demostrando que el abandono no es total, al final, siempre la verdad será comunicada.

### 5.6.2.- El sentido del caminar

En algún momento de la vida un guaraní descubre su verdadera palabra, sea de forma ritual como el canto, sea de forma reflexiva con oraciones. En general esta palabra viene a nivel del pensamiento pero tiene que ver profundamente con una realización histórica por eso que es una palabra dicha desde la auténtica existencia humana; la palabra es la misma concretización del sentido de lo esencial que es connatural a la vocación humana. Así, la descubierta del sentido humano lleva a un caminar por el horizonte de sentido que esa palabra indica desde la concepción de una persona. El caminar no es otra cosa que intentar responder a aquel llamado (*ndaye*) a ser lo que el ser humano es. Por ello es un caminar personal, sin embargo totalmente comprometido con la comunidad que le ofrece la episteme de la tradición para comprenderse. El compromiso del ser humano consiste en caminar lo que también significa tener una actitud reflexiva, por eso se trata de caminar reflexionando, es decir, se trata de ritualmente reconocerse que existe un canto -danza, como es celebrado en el *arete*, pero que se realiza en la cotidiana realidad humana.

El caminar es una cuestión personal, es como un proceso de reencuentro con su forma peculiar de realización de la palabra que una persona acarrea o vive. Por eso nadie puede decir una sola palabra en nombre de los otros, la palabra guaraní es un patrimonio de una tradición pero que únicamente puede ser dicho desde una reflexión personal, la palabra guaraní es intransferible para otras experiencias humanas, así que nadie puede cantar ni rezar por otro. Esta palabra, dicha desde la propia historia, acompaña la historia de una comunidad, e inicia una forma de caminar por sendas nuevas personales, sin embargo en el horizonte de un grande movimiento guaraní que camina en busca del Padre. En realidad la persona humana descubre su propio camino acogido por una comunidad. Esta comunidad permite la redescubierta de los sentidos antes no percibidos que estaban siempre latentes en la vida humana. Y a través de la comunidad que el caminar se constituye como realización de una grande marcha o migración hacia el Padre.

El conocimiento de la palabra hace que el guaraní viva, todavía de forma más dramática, su filiación con ella. Porque cuando más se sabe el sentido más se sabe que se puede equivocar.

La conciencia de que la vida consiste inevitablemente en una procuración del camino hacia el Padre, hace que la libertad guaraní sea fruto de una elección bien reflexionada. La experiencia del caminar reflexivo guaraní puede parecer, a momentos, que conduce a los guaraníes a una vida con gran incertidumbre, con la obsesión en entender la palabra y, sin embargo, descubrir que en cuanto más se sabe, más se teme. Difícilmente podría afirmarse que algún guaraní encontró el camino hacia el padre, porque es un caminar también señalado por una comunidad donde cada persona se encuentra realizando, al caminar, su modo de ser particular (*teko*). En todo caso, se puede decir que algunos encontraron esos pasajes por la tierra en los que pueden caminar vinculando el mundo de lo sagrado con la vida cotidiana humana. Estos caminantes son personas excepcionales – *tüpa, ipaje...* – que consiguen una existencia bien estructurada donde su vida y su palabra son un único canto y danza.

El caminar es una actitud dinámica siempre, según la tradición, orientada al naciente, lugar donde sale el sol, como buscando una luz, o algo mismo pequeño que ilumine en la oscuridad de la existencia humana. El caminar quiere decir que nunca se perdió la esperanza, siempre hay algo a realizar en el mundo, y alguna vez el Nuestro Grande Padre Ñande Ru Vusu comulgará con su presencia en un lugar y un tiempo donde el caminante pueda descansar, el *arete*. El caminar es también una dinámica reflexiva permanente, pues nada que pueda ser pensado es eterno todo cambia al caminar lo único que mantiene ese flujo es la esperanza de poder encontrar la tierra -sin-mal.

El caminar es el fruto de un proceso reflexivo avanzado, presente a lo largo de la historia de los Guaraní, que está en la génesis de todos los movimientos de reivindicación nacional y liberación personal. En general el convite al caminar es inspirado por los líderes guaraní – especialmente se destacan los dueños de la sabiduría (*arakuaaija*), ancianos consejeros (*ypyreta*), los chamanes o personas con dones sobrenaturales (*ipaje*) – para quienes no existe otra salida a la existencia humana que colocarse en camino. Estos líderes asumen características similares a los que Métraux llamó de «hombres-dioses», iniciadores de grandes movimientos proféticos. Para éstos líderes, iniciar un movimiento es una salida delante de los peligros que pueden amenazar a la comunidad causando una sensación y/o presagio de mal estar destructivo. Ellos consiguen identificar los problemas y hacer advertencias al modo de ser que perdió su raíz. Esta situación es celebrada e ritualizado en danzas – canto presentes en casi todas las comunidades guaraní. Melià afirma que la religión guaraní, que es la religión de la palabra inspirada, «fue ‘soñada’ por los chamanes y ‘rezada’ en prolongadas danzas rituales» (Melià 1986:122) y, agrega Albó, es un comportamiento específicamente guaraní

que promueve movimientos proféticos con fuertes elementos mesiánicos, inclusive en movimientos aparentemente no guaraní (Albó 1990:387).

### 5.6.3.- El encuentro con el Padre y la tierra-sin-mal

La mitología Mbyá guaraní afirma que la primera morada / tierra ( *Yvy Tenonde*), concebida para vivir, fue destruida por el diluvio – como ocurre en los mitos de la destrucción del mundo y reconstitución de la humanidad (vea anexos). Sin embargo, esta tierra destruida va a ser regenerada, dando lugar a una nueva morada / tierra ( *Yvy Pyau*), donde Nuestro Padre Ñamandú permitirá, a pesar de los males de la tierra, que su neblina vivificante sea esparcida entre todos los seres verdaderos, que andan por los caminos de la imperfección, para que puedan vivir y consigan entonar en esa tierra, el canto sagrado del hombre acompañado por el canto sagrado de la mujer. Ambos cantos sagrados puede escucharse en toda la extensión de esta tierra y, no obstante que puede echarse de menos de la mujer, ella siempre es convidada a la morada de Ñamandú (Cadogan 1992:102 -105). Nótese que la mujer muchas veces es narrada con la figura de la perdiz o *Inambu / Inomu* y que representa la madre de los mellizos. Es la misma perdiz la única convidada a participar de esta nueva tierra en algunos relatos míticos de los mellizos contados por Cadogan (1992).

Esta mitología permite ver que el llamado al encuentro con el Padre parece una vocación principalmente masculina – pues la mujer está más compenetrada con Nuestro Padre participando en la concepción de la Palabra como puede apreciarse en su «dar asiento a un ser para alegría de los bien amados» en los registros de Cadogan (1992:67ss). Los hombres, portadores del emblema de la masculinidad están obligados a permanecer en la tierra, y en cuanto ellos sean fieles al llamado del Padre son potencialmente portadores del poder de las llamas, y de la neblina, con el poder de actuar benéficamente con los otros, en esta virtud se fundamenta el poder en el que ellos puedan ser reconocidos como «dueños de la neblina de las palabras inspiradas» (Cadogan 1992: 90 -91). El poder de reconstitución del origen, donde todo vuelve a ser una tierra -sin-males, depende de la capacidad de compenetración con la Palabra inspirada del Padre.

El *teko kavi*, que puede traducirse también como el verdadero modo de ser, más que un ideal de vida, es un estado dinámico de permanente transformación y aproximación a la comunión con Nuestro Padre Ñanderuvusu. Por eso que se dice que esta búsqueda por el origen principio y fundamento guaraní es sentido por los guaraní como una necesidad ontológica de

acreditar, que es posible el reencuentro con el Padre, o por lo menos que puede ser experimentado en un estado de perfección (*aguyje*) junto al Padre – este estado de perfección ya fue citado por Montoya en 1639 (Montoya 1639/1976: 20) todavía tiene un valor inmenso en la actual conciencia de los guaraní – que encuentra en el *arete* su estado de plenitud, de madurez personal donde todas las virtudes guaraní serían explicitadas. Melià coloca este estado como una forma de realización de la palabra, que entre los Mbyá guaraní significa un «buen ser» *teko porã*, justo *teko joja*, con amor recíproco *joayhu*, y que vive en paz *py'a guapy* (Melià 1991: 67).

El lugar de encuentro con el Padre es una realidad histórica que apenas se hace posible en la concretización del propio territorio guaraní, transformando la tierra de males que está amenazada de destrucción en la «tierra -sin-mal», *yvy imarãa / ñvĩ maraẽĩ*, donde todos los miedos sean superados. Este lugar sin mal representa la ansiedad trascendental de decir (*ñemboe*) – poder cantar! – que vivir es principalmente creer o tener fe en la posibilidad la realización humana, en la capacidad de proferir una historia personal y nacional en una nueva tierra donde el mal sea borrado. Esta forma de entender el encuentro con el Padre es la comunicación de fe guaraní que sólo tiene un valor cuando busca su realización a través de las mediaciones históricas donde las articulaciones económicas, políticas, sociales y culturales de la comunidad guaraní son importantes para concretizar todos aquellos sueños que conducen a un modo de vivir.

## CAPÍTULO 6.- UNA HEREMENÉUTICA DE LA NARRATIVA MÍTICO TEOLÓGICA GUARANÍ

Este capítulo tiene como objetivo prioritario comprender las cosas que la narrativa mitológica guaraní dice, más que explicar cómo el mito dice las cosas. Añade además la intención de no pretender hacer un análisis estructural no sólo por la complejidad simbólica del universo guaraní sino también por no primar el análisis de las formas lingüísticas junto con las grandes posibilidades semánticas de sus narrativas. Con tales premisas, éste estudio, más que seguir una orientación basada en la analítica estructural, representada por C. Lévi-Strauss, se propone ser un intento hermenéutico de comprender los mitos. Pero no bajo la consideración de comprenderles como narrativas simbólicas de la tradición guaraní, que funcionalmente revelan aspectos fundacionales de un pasado ancestral que viene a explicar prácticas rituales o modos culturales. Lo que buscamos es comprender los mitos como narrativas que revelan el sentido de lo sagrado en tanto que principio y fundamento de la realización humana, y en ese sentido, como resultado de un largo proceso de reflexión y no tanto como explicación del comienzo de un pensamiento «primitivo». En realidad las narrativas mitológicas no serían las primeras narrativas que una comunidad elabora, sino – así como ocurre con el libro del Génesis en la tradición Bíblica – el resultado último de una larga reflexión de orden teológico. Por ello los relatos conocidos como mitos son una expresión sintética de tal proceso reflexivo y como tal, merece entenderse la teología que sustenta su extensa difusión entre los Guaraní – y no menos entre los no guaraní que estudian aquellos «Guaraní de papel» (Santos 1999:205ss) <sup>6</sup>. Sin embargo, vale recordar que de la teología guaraní se sabe muy poco, apenas se especula o se repiten obras que citan otras obras o se intenta recuperar el pasado con

---

<sup>6</sup> Cuando escribía este trabajo me encontré con una grande dificultad. Se trataba de tener acceso a los libros fundamentales acerca de los guaraní, desde Belo Horizonte, en el Brasil, y esto significa la ironía de que para conocer una cultura de estas tierras, tenía que estar en las bibliotecas de Europa o Estados Unidos. Todo el material cultural de *Abya Yala* fue y está siendo destruido o llevado para fuera. Y esto también significa que ningún organismo internacional está preocupado por la preservación de la memoria de la humanidad en manos de las personas que son dueñas de su propio patrimonio. Las teorías de la globalización y del terrorismo internacional acaban se apropiando de estos temas para acusar a naciones indígenas de terroristas y de anti-globalizados, como ocurre con los Mapuche en Chile o con tantas otras organizaciones indígenas de Bolivia, que viven, infelizmente desconocidos internacionalmente, un verdadero apartheid racial y cultural.

la etnografía y, en el peor de los casos, se «va para campo» para entrevistar a los guaraní y copiar sus transcripciones en textos interpretados para una mentalidad diferente de la guaraní.

Maceiras (2002:318) en su obra *Metamorfosis del Lenguaje*, cuando pretende entender los procesos simbólicos del lenguaje, reconoce, siguiendo a M. Eliade, G. van der Leeuw y R. Otto, la importancia de distinguir, en el uso reflexivo del lenguaje, entre su cualidad «fenomenológica» y su otra cualidad «fenomenográfica» que constata los hechos. En cuanto que la «fenomenografía» «se dirige a una recapitulación, incluso cartográfica, de lo que se da, regulada por la demanda de fidelidad a lo que real y empíricamente se constata y por tanto, sometida a las exigencias de rigor en la investigación y de fidelidad a la observación», la fenomenología «se dirige a la vivencia que en la conciencia general los fenómenos que realmente se han detectado en la realidad. Es, por tanto, una reflexión de segundo orden, en cuanto que no se deduce sus conclusiones directamente de la experiencia, sino de su modo como es percibida en la conciencia, lo que implica ya una instancia interpretativa». Por eso al tratar de los guaraní es necesario hacer también una distinción entre la relación fenomenológica, por más que en rigor sólo los guaraní podrían hacerla, y una relación «fenomenográfica». Sólo así se podría entender la elaboración de la simbología presente en los relatos guaraní, desde el modo de ser guaraní y no desde el modo de ser «antropólogo», «investigador» o simple «turista intelectual» del universo guaraní.

Esta dura realidad, también afecta a todos los estudios guaraníes y toda su interpretación. Esta situación se refleja en la incomodidad manifestada por los investigadores honestos, que no son guaraní, que tienen la impresión de tratar con un «guaraní de papel»; un guaraní a la mano, para poder decir algo de su pensamiento y de su teología. Melià reconoce estas limitaciones que brotan de manera inevitable cuando se pretende interpretar la tradición guaraní. Pues, de alguna forma, como dice Maceiras, se está pensando en un lenguaje «fenomenográfico» y se está perdiendo el horizonte en el que se refleja que el «modo de ser» guaraní está asociado con la semántica de sus narrativas (Cf. Maceiras 2002:319). Con tal preocupación Melià dice:

*«No estoy en condiciones desde el Paraguay —isla rodeada de tierra— de acceder a las grandes bibliotecas e institutos de las que nos pudimos valer anteriormente. El internet, por otra parte, no se revela en este caso demasiado útil. Hay que trabajar todavía con las herramientas tradicionales. No es necesario repetir que tratamos de los Guaraní etnologizados; es decir, de los Guaraní de papel; esto es, en papel. (Santos 1997; 1999)». (Melià 2004b: 176 - 177)*

En este sentido, Melià refleja todavía la acción de los antiguos colonizadores que son los que toman la iniciativa de la exploración del mundo guaraní con el objetivo de «trabajar con las herramientas tradicionales». Por lo que parece que no comprendió lo que él mismo afirmaba : en el sentido de dejar a los guaraní ser lo que son, dejar que sus palabras, como Cadogan y Nimuendajú lo hacían, puedan fluir en sus textos, con una sutil explicación que conseguía minimizar la objetivación de los propios guaraní.

Es debido a la consideración de estos problemas o dificultades por lo que se hace necesario recurrir a la reflexión hermenéutica de P. Ricoeur basada en una aproximación al valor semántico de las narrativas y de los discursos; una aproximación que, aplicada al caso guaraní, permite entender que los mitos son radicalmente «textos» de una memoria de lo sagrado, y no tanto «pensamientos salvajes» míticos, para la que las personas y los actores son de radical importancia. Claro está, se trata de una hermenéutica, que para ser coherentes con lo dicho hasta ahora, sólo puede venir de aquellos que viven y narran su vida, siendo «aquellos» los verdaderos herederos de la tradición guaraní. Por ello todo cuidado para decir algo que no se vive, ni se acredita es poco. Pues algunos mitos fueron traducidos o disecados por el español con fórmulas que hacen dudar, en algunos casos, su verdadera traducción. Y el resultado más evidente es el texto mítico. Y cuando los mitos son textos, recuperan el modo de narrar y de poder afirmarse como algo en el mundo. Por eso las narrativas, en las que los mitos también son parte especial de ellas entre los guaraní, son memorias de un proceso reflexivo teológico y filosófico amplio que está configurando la identidad en sus matrices más profundas del alma guaraní.

Y lo mismo que ocurre en cualquier filosofía o teología, la narrativa responde a un modo específico de ver y entender el mundo. En tal contexto, se puede afirmar que las narrativas sólo pueden ser comunicadas y vividas por aquellos que experimentaron y vieron el mundo desde aquellos universos de comprensión que la tradición ofrece. Así, cada sociedad humana tiene las narrativas de su experiencia vital y nadie puede entenderlos a no ser que los viva como si fuese nacido en tales sociedades, y en ese sentido que se puede decir que la afirmación narrativa guaraní sólo puede ser entendida por los mismos guaraní, de ahí que la interpretación de los mitos es apenas posible cuando los teólogos guaraní lo comuniquen explícitamente, lo que será un acontecimiento bien diferente de aquellas interferencias antropológicas e ideológicas hechas por personas ajenas de la experiencia existencial de los mismos guaraní.

En este sentido, la narrativa mitológica guaraní expresa una comprensión de la historia vivida y reflexionada. Estas narrativas adquieren diversas formas que hacen de su comunicación una vida y de la vida una experiencia existencial de sentido. Véase como ejemplo los grandes movimientos proféticos guaraní, inclusive presentes en movimientos de grupos guaraní que usan la morfología de otras expresiones religiosas como el cristianismo – como lo es el caso de la aparición de Santiago en la Cordillera Chiriguana hacia el 1570, presente en este trabajo, o el actual caso del movimiento pentecostal registrado en 1987 (Albó 1990:363-400). La narrativa ofrece grandes pautas de interacción con la realización humana por lo que ellas son fuentes permanentes de significación e inspiración, cuyo poder consigue transformar cualquier sociedad guaraní mucho más que cualquier intento político, ideológico, de implementación económica, de transformación cultural etc. En este sentido es válida la apreciación de P. Ricoeur cuando sostiene que la capacidad significativa del discurso narrativo de los mitos es «una interpretación histórica de la historia» (citado en: Maceiras 2002: 343) que revela la temporalidad diacrónica de la tradición.

Finalmente, el uso de la expresión «hermenéutica narrativa mítico-teológica» que es usada en el título de esta parte del trabajo responde al hecho de que las narrativas son intransferibles e inseparables de aquel de las narra. Por tanto la interpretación corresponderá siempre sólo al guaraní y su experiencia. Aunque hay que reconocer que el mayor y mejor grado de interpretación de las narrativas no es otro que el teológico-filosófico. Razón de más para decir que este aparato sistemático sólo pueden hacerlo los seres que viven la dimensión de lo sagrado en la forma de una vocación. Los intentos de interpretación de los mitos y sus narrativas fuera del horizonte experiencial guaraní carece totalmente de sentido interpretativo. Máxime cuando sabemos que en la experiencia guaraní, el uso del lenguaje fundamental humano no es operacional sino, y sobre todo, de orden trascendental y teológico. Como, por otra parte, se han encargado de mostrar Nimuenajú (1987) y Cadogan (1992) quienes han mostrado que la fuerza del lenguaje guaraní manifiesta una cualidad universalizante, que provoca un «discurso teológico que atrae y fascina» como diría Melià (2005: 230) al pensamiento occidental. Actualmente se están constituyendo institutos de educación guaraní que reforzarán estos trabajos teológicos y filosóficos – no como una teología de orden cristiana – sino como una forma reflexiva de la experiencia trascendental guaraní. Estos intentos de formación y educación están muy adelantados en Bolivia gracias al apoyo del Teko Guaraní, institución que organiza los Guaraní de ese país y que lidera la formación del Grande Pueblo Guaraní en territorios que actualmente pertenecen a la Argentina, Brasil y

Paraguay. En este sentido, también vale advertir que estos esfuerzos reflexivos son comprendidos como una amenaza a la economía de los grandes latifundios de producción agrícola financiada por gobiernos de Europa y Estados Unidos a través de Transnacionales, que consideran que pierden los territorios productivos, destruyendo árboles y tierras, para simples «indios», como si ellos fuesen una insignificante presencia accidental de Abya Yala. Pero también son una amenaza seria para la reflexión teológica cristiana, en especial de aquella que viene de los Estados Unidos con sus grupos llamados de evangélicos.

### **6.1.- Problemas encontrados para entender la experiencia guaraní-chiriguana**

La pregunta que resume los problemas encontrados con respecto a la interpretación puede formularse así: ¿es posible conocer e interpretar la experiencia guaraní que dio origen a su constitución narrativa? Y si es posible : ¿de qué manera?

Básicamente se detectan dos tipos de problemas. El primero informa de la tensión en la que se da la interrelación entre texto / intérprete ; el segundo informa la problemática que acontece en la interrelación entre texto / tradición.

La interrelación texto / intérprete coloca el problema hermenéutico como un intento de legitimar la interpretación, indagando en las condiciones que establece la auténtica relación de propiedad entre el intérprete y la tradición que sustentan los textos. Para determinar estas condiciones es importante conocer la manera como se aborda el texto y el grado de conciencia que el intérprete tiene en relación a la tradición que le permite decir algo de los textos. En este sentido, se puede decir que un guaraní tiene una relación vital con sus textos pues en ellos no sólo se puede reencontrarse con su pasado sino que también se puede proyectar hacia un futuro. Un intérprete no guaraní, puede leer los textos para sistematizarlos, organizarlos o compilarlos en su intento de comprender algo que no le dice nada para su vida, aunque, como ocurre en muchos casos, se afane por alimentar sus preocupaciones intelectuales y, en algunos casos, filantrópicas. En este contexto, las informaciones acerca del tipo de relación que el intérprete tiene con el texto tanto en el ámbito intelectual como afectivo son altamente relevantes. La filiación con un texto puede venir por el origen, de ahí que el texto dice mucho para el intérprete como una comunicación de su identidad y de su destino; pero un texto puede abrir significados, que se pueden definir como universales – sobretodo por los sentidos que despierta en toda comunidad humana – que es lo que ha ocurrido muchas veces con textos

guaraní que fueron a parar a manos de los europeos. Por eso decimos que la relación con los textos crea una filiación donde el modo de vida del intérprete acaba siendo un elemento clave.

Por otro lado la interrelación texto / intérprete abre nuevas categorías que se pueden identificar a los interlocutores válidos de una interpretación y a los intérpretes apropiados para un proceso de coparticipación de la experiencia reflexiva guaraní. En tal interrelación puede notarse una gran tendencia entre los no guaraní, respecto a su relación con los textos narrativos guaraní, que consiste en no intentar una interpretación, sino en colocar/ordenar aquello que los mismos guaraní dicen, a pesar de que la estructura usada para exponer tales textos muestra que su relación interpretativa acaba modificando la percepción y las posibles estructuras del pensar guaraní. En todo caso, debe reconocerse, como un ejemplo notable de esta nueva tendencia en la relación con los textos guaraní, el trabajo de organización de textos de Wilson Galhedeo García, que no hace más que reproducir las narrativas guaraní con un enorme ejercicio de transcripción en portugués y en guaraní - kaiová / Ñandeva, elaborado por el kaiová Aniceto Ribeiro - a pesar de que es lamentable que no se citen las aportaciones de otros kaiová citados como «informantes» (García: 2003).

Finalmente, la relación texto / tradición todavía es una meta por alcanzar. Debido, sobre todo, a la fragmentación organizacional de muchas sociedades guaraní – un caso diferente está representado por las comunidades guaraní organizadas en la APG (Asamblea del pueblo Guaraní) Ñemboti Guasu con alto grado de organización social y económica – que acaban no teniendo fuerzas ni capacidad de sustentación económica de sus tradiciones, lo que permitiría el desarrollo de mejores organizaciones culturales y educativas guaraní. El texto guaraní solo puede tener su verdadero contexto dentro de una comunidad que reflexiona. La comunidad guaraní está en proceso de organización de sus tradiciones y, en un futuro próximo, sus textos serán utilizados en lengua guaraní, de acuerdo con las diversas escuelas interpretativas que cada sociedad guaraní ha ido elaborando. Por eso, en la actualidad la relación texto / tradición siempre resultará algo artificial y fragmentaria, permaneciendo apenas la capacidad de solidarizarse con las comunidades guaraní que están sufriendo los impactos de sociedades no originarias que quieren dar continuidad al genocidio de las sociedades guaraní, cuyo único mal fue haber nacido en la tradición dueña de estas tierras.

En torno a la interrelación texto / tradición, puede verificarse dos movimientos:

*a.- El primer movimiento, para entender la narrativa a partir de la tradición*

La primera dificultad para aproximarse a la experiencia guaraní consiste en la ausencia de una convivencia prolongada con dicha tradición. Por esto, la primera aproximación a la narrativa guaraní-chiriguana se establece al vivir como un guaraní, al pensar como guaraní, al sentir como guaraní y al reflexionar como un guaraní. Este primer encuentro con la tradición guaraní puede impresionar por su calidad y por su unidad temática que únicamente se revela, con una fuerza comunicativa imperceptible y sutil, cuando se hace conciencia de estar morando en la palabra guaraní *ñëe / ayvu rapyta*. Una de las principales señales de esta situación se revela cuando una persona comienza a soñar en guaraní, pues cuando se despierte, también se elevará la percepción de la tradición que provoca nuevas visiones de la realidad que son totalmente diferentes de lo ya conocido. La tradición es penetrar al interior del *teko* para reencontrarse con la palabra cotidiana pero también profunda que, según los guaraníes, son fundamento de la propia constitución humana <sup>7</sup>.

Otra dificultad es la imposibilidad de identificar la tradición guaraní en su conjunto pues la aproximación, de forma aislada, a una única sociedad guaraní, puede entorpecer las diferentes relaciones de sentido universal guaraní establecidas por la visión contextual tradicional guaraní, lo que puede evitar que se revelen las claves interpretativas reales y, también, pueden evitar que se reorienten aquellas ideas colocadas en el imaginario del «turista», que concluye de forma general y artificial por apenas haber estado de paso por el territorio guaraní. Por tanto, todo intento de aproximación al mundo de los Chiriguano -Guaraní pasará por la tarea

---

<sup>7</sup> Estaba preocupado por entender de forma «conceptual» a los guaraní. Había leído lo suficiente para entender las grandes líneas temáticas guaraní, pero cada vez que intentaba sistematizar alguna idea acerca de los guaraní, no entendía nada y todo resultaba más confuso todavía. Una noche, tuve una experiencia humana del sueño, como un intento de descubrir conceptos guaraní, cuya relación estaba profundamente ligada al ruido y a un estruendo grande repetitivo que podía ser interpretado como una pesadilla, hasta que el sueño repetido se me mostró como una evocación del *ayvu*, una palabra primigenia que parece un susurro, un llamado a ser lo que se es. Ciertamente el *ayvu* lo había leído de Cadogán, pero el retomar ese concepto como clave de entendimiento de una experiencia fue solo en sueños. Cuando acordé comenté este sueño con Fidel Calvimonte de la comunidad de Itayu. El no dijo nada, apenas se limitó a jugar con la posibilidad de *quañas*, almas penantes, puedan perturbar mi viaje – sueño – al lugar donde los antepasados viven. En otra ocasión, dormía en la escuela de El Espino, y como ya me habían contado historias del naciente como el origen y destino humano, quedé tan impresionado que al despertar quedé todavía más fascinado al contemplar el amanecer con un sol anaranjado en medio del horizonte diseñado por los árboles del bosque cuya coloración verdeada se confundía con el azul claro del cielo, pensé esto es la tierra sin mal. En aquella oportunidad había una grande sequía, pero me sorprendió que en la noche no faltó *kangui / kãgui* o chica de maíz. La fiesta estaba en mi alma. Pero estas experiencias pueden ser muy subjetivas. En tal sentido el jesuita Marcos Recolons me comentaba que el conocimiento de una tradición apenas es posible cuando se penetra en el corazón amigo de un guaraní. Donde tengas un amigo ahí tienes una puerta de entrada a una tradición, y donde esa amistad es cuidada, puede ser que la comprensión de la tradición sea más clara. Estos comentarios también se referían al chofer de CIPCA, don Julio Araoz, un guaraní amigo ya fallecido, y que en su linda amistad mostró grandes maravillas del modo de vivir el *teko* guaraní que sólo se entienden cuando se viven. Juan Araoz recibió una dedicatoria en la trilogía Guaraní-Chiriguano donde participó Melià (Melià 1988).

de ser colocado y tratado dentro del universo que le pertenece y por el cual se hace comprensible y se articula en una tradición. Siguiendo este principio, la constitución narrativa guaraní-chiriguana de los textos míticos, de los relatos y de los himnos religiosos, pueden ser tratados únicamente desde del horizonte que la etno -historia guaraní-chiriguano revela.

En la práctica, para entender la constitución narrativa guaraní será vital dar privilegio a las fuentes de primera mano, dando una preferencia a la voz de los propios guaraní -chiriguano. Así la centralidad guaraní además de ser básica para cualquier análisis, reúne en diálogo con los verdaderos interlocutores como los herederos y mantenedores de la tradición. En tan sentido, se debe afirmar que sólo ellos pueden decir algo de su experiencia, y serán sólo ellos quienes tejan y organicen de forma adecuada sus filosofías y teologías. A final sólo los Guaraní son continuadores de su tradición. Esto no podrá hacerlo un no -guaraní.

*b.- Segundo movimiento, para entender la tradición a partir de la narrativa*

Desde la narrativa guaraní, ¿es posible conocer las experiencias que la originaron? Cuando A. Leo Oppenheim<sup>8</sup> incluyó en su obra *Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization*, el capítulo “Por qué no debe escribirse una Religión mesopotámica” tenía en mente dos argumentos: el primero relacionado con la naturaleza de los datos disponibles y el segundo, con la dificultad de entender dicha tradición para partir de los condicionamientos conceptuales que heredamos. En el caso guaraní -chiriguano, existen algunos argumentos a favor: existe una suficiente documentación y una tradición viva que interpreta y reinterpreta su modo de ser a lo largo de su historia y, a pesar de que la tradición guaraní está siendo producida por no -guaraníes, se vive un gran tiempo de difusión con verdades, medias verdades, y sobretodo, con pocas fuentes, muchas de ellas repetitivas e, incluso, distorsionadas y reducidas a pocas personas que tienen el acceso a ellas. En este sentido es muy esclarecedor el texto de Melià titulado «La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas) Revista Bibliográfica (1987-2002)» (Melià: 2004b) donde él hace un análisis muy crítico del estado de las investigaciones bibliográficas y sus fuentes por parte de quienes hablan acerca de los guaraní. Así, las narraciones acaban colocando al lector, de una u otra forma, en el horizonte de una tradición que es contemporánea. Hay, además, otra dificultad, por decirlo con Leo Oppenheim, que consiste en que algunos temas guaraní que no son

---

<sup>8</sup> Bleeker/Windengren 1973 II: 623.

posibles de ser esclarecidos desde la mentalidad española, son mal traducidos. Lo que impide una comprensión un a comprensión adecuada de conceptos y relaciones que sólo será solventada por los propios escritores guaraní.

La interacción de los dos movimiento citados más arriba, configura el tipo de interrelación que se establece entre texto/interprete. Estos movimi entos podrían revelar cómo se da el proceso de habilitación para interpretar. ¿Quién está *habilitado* para hacerlo? Así, se aborda también el problema de la autoridad para escribir sobre los guaraní -chiriguano.

Finalmente, queda claro que en todo acto de interpretar, la centralidad guaraní es irrenunciable tanto para afirmar el origen que contextualiza el texto, cuanto para identificar los destinatarios finales. En este sentido existen tres autores que apuestan por la centralidad guaraní en la interpretación como los interlocutores válidos. Los tres son conscientes de una actitud de diálogo con una tradición viva por lo cual sospechan que no sea posible entender el universo guaraní sin antes haber entrado en una actitud de diálogo, lo que también significa la posibilidad de hacer de este universo parte de su vida. Estos autores son Curt Unkel Nimuendajú (1883 -1945); León Cadogan (1899 -1973); y Bartomeu Melià (1932 -). Ellos consiguieron, por haber orientado toda la vida hacia el diálogo con el universo guaraní, una *habilitación* en gran parte confirmada por los mismos guaraní. Su aportación además de ser de gran riqueza cultural, rescata un peculiar modo de caminar y dialogar con la tradición guaraní.

### **6.1.1.- La tarea de los filósofos y de los teólogos**

Cuando se trata de pensar una tradición como la guaraní -chiriguana, desde el ámbito filosófico, se sospecha de la cualidad de los conocimientos que puedan ser generados, principalmente porque saberes regionales consideraron comúnmente el ámbito cultural como propio para antropólogos, lingüistas u otros especialistas de las ciencias sociales y religiosas. Mircea Eliade puede ser de los pocos pensadores que retornó a un pensamiento más original, generado en el espacio de conciencia que era considerado ya superado y por el cual conseguía integrar varios saberes regionales en el núcleo de sentidos y significados de cada cultura. De alguna forma la obra de Eliade es un intento más que filosófico por pensar la tradición guaraní, considerando el mito no como un «pensamiento salvaje» sino como un pensamiento originario.

Actualmente la filosofía está ocupada en saberes de radical importancia para identificar los presupuestos o consideraciones teóricas con las cuales se estructura la visión de l mundo y se entra en diálogo co n una tradición. Así, más allá de establecer sistemas filosóficos, intenta entender los sentidos de la realidad humana en la particularidad de sus relaciones. Gadamer y Ricoeur dieron grandes pasos en este sentido a propósito de la interpretación de una tr adición, la forma de explicitar su significado y su sentido. Estos filósofos sistematizaron y organizaron aquellos criterios hermenéuticos y teóricos que, como se verá más adelante, estaban ya presentes en las actitudes de Nimuendajú, Cadogan y Melià.

Actualmente, la filosofía está saliendo de grandes crisis que pusieron en duda sus logros. En su concepción tradicional, ha sido objeto de una fuerte crítica que la declara como no científica por su pretensión genuina, clásicamente definida como metafísica y prácticamente aceptada como una ontología humana; una crítica que ha ido contemplando cómo el amplio campo, en el que tenía competencia, le ha ido siendo usurpado por las ciencias; y finalmente, la no menor acerba crítica a la pretensión globalizadora y unitaria de su conocimiento que ha chocado con la creciente conciencia histórica, tal como se ha ido poniendo de manifiesto en el pluralismo ideológico y cultural en el que vivimos inmersos.

Todas estas razones han hecho que el filósofo deje de tener la pretensión aseverativa y fundamental de la realidad humana para verse obligado a ser mero hermeneuta, intérprete de lo que se va generándose en la sociedad, e incluso como un «técnico», más ocupado en saberes regionalmente acotados y abstractamente expresado ( p.e. filosofía de la cultura, de la historia, de la ciencia, etc.). Su condición de hermeneuta ciertamente deja en segundo plano la tarea del filósofo en relación con otros saberes, dado que su reflexión no es inmediata como lo hacen otros técnicos en otras profesiones, sino que es una reflexión de segundo grado . La consecuencia de esta situación es la fragmentación que lleva a la diferenciación entre conocer (de la ciencia) y pensar (de la filosofía). La ciencia como generadora de progreso y la filosofía como un saber irrelevante. Por esto es por lo que muchas veces la filosofía al ser «ciencia sospechosa» no es llamada a pensar en asuntos «no filosóficos» como puede ser el mundo guaraní. Finalmente, la filosofía no consigue ser entendida por las ciencias porque ella no es un instrumento o una técnica, sino un modo diferente de encarar la realidad como una tarea, una misión o simplemente un camino a recorrer donde no existe camino, antes bien, se hace camino al andar. La generación de filósofos hermeneutas entendieron bien esta situación y colocaron, inclusive para las ciencias más orientadas a un orden técnico, un nuevo mirar que

estructure un diálogo de ideas y de personas que estructuran sus vidas a partir de realidades de sentido.

Actualmente resulta más adecuado pensar que el filósofo sólo puede hablar de aquello que le corresponde a su experiencia de vida. Por ello, lo que no está en este marco responde a objetivos especulativos, educacionales o apenas como una forma de establecer una memoria del pensamiento humano, como un saber universal. Pero de ninguna manera como un saber conceptual universal. Así, la filosofía desde la perspectiva guaraní, tiene como vocación explicitar la reflexión guaraní acerca del significado de la vida y cómo este significado es comunicado para sí y para otras tradiciones. Y tal vocación, que puede entender como una forma de manifestar el pensamiento guaraní, es posible por personas que dominen la tradición semántica guaraní. Una filosofía es de alguna forma cultural, nacional, regional, o sea, bien específica en relación al contexto existencial, geográfico, cultural, etc, de cada persona. Así pues no existe una filosofía universal, que todo el mundo pueda reconocerla como fundamental, porque el plano reflexivo del pensar filosófico no es impersonal, sino específico de cada persona en su contexto.

Finalmente, ¿qué le resta hacer a un teólogo? Mucho de lo que se puede decir de un filósofo también es válido para un teólogo. Sin embargo, la importancia de la teología se define porque presume un aspecto trascendental y fundacional que está por encima de cualquier razón, en el orden de la fe, desde donde se da comienzo a un caminar que transforma el destino de las personas, y a tal experiencia se atribuye un orden sagrado. En tal sentido, si en el pasado la teología pretendía un conocimiento racional y universal de lo sagrado, en especial de lo que en occidente se llama de Dios, este tipo de conocimiento está siendo cuestionado pues ya no se define en términos universales como si la experiencia de Dios fuese única y semejante para todo el mundo, sino que se coloca en una relación específica y personal de experiencia de lo sagrado, donde decir algo con propiedad acerca de este conocimiento está apenas en las manos de quien experimenta y nota que su vida está siendo transformada por tal experiencia.

Actualmente, también se reconoce que la teología está en manos de una reflexión que dice mucho más de la identidad existencial que le confiere la experiencia de lo sagrado que de una afiliación a un concepto universal que elimina estas particularidades. La teología cristiana católica tiene mucha conciencia de estos aspectos pues considera que en cada región, en cada sociedad, en cada cultura... Dios está siendo experimentado de forma particular y específica,

de modo que define la identidad del modo de ser santo. En estos términos se puede afirmar que, realmente, los teólogos tienen mayor sensibilidad para entender tal realidad experiencial, inclusive cuando se trata de cuestiones complejas como el dogma cristiano, pues ahí, los teólogos recurren a la tradición – en especial a los testigos de la tradición – para recuperar los sentidos de toda la experiencia de lo sagrado básica, antes que recuperar las leyes acerca de lo sagrado<sup>9</sup>.

Así pues la tarea de un teólogo acaba siendo el ejercicio de la escucha de la experiencia particular de lo sagrado que acontece en cada persona, en cada sociedad, en cada cultura y en cada experiencia histórica y que fue colocado o está siendo colocada en narrativas. Por eso mismo una interpretación de la experiencia de lo sagrado acaba siendo una forma de comunicar o de colocar en evidencia todo aquello que fue vivido, sabiendo que dicha experiencia es tan densa en significados que, por más que realice todos los esfuerzos de entender y comunicar lo vivido, no conseguiría hacer nada más que comunicar las narrativas de sus experiencia, con todas sus limitaciones lingüísticas, culturales, etc. Por ello el teólogo acaba trabajando la identidad de dicha experiencia de lo Sagrado y como tal, considerando el modo de ser guaraní, tendría que trabajar en la identidad del teko que está siendo inspirada por la Palabra guaraní encomendada por el Primer Grande Padre.

Cuando se habla del universo guaraní, se debe considerar que muchos paye / ipaje, importantes *tuvicha*, consejeros dueños de la palabra *arakuaa ija*, actúan como teólogos ; teólogos de la tradición guaraní de la Palabra *ñeë / ayvu rapyta* . Y como tales son ellos los que pueden hablar con propiedad del universo guaraní. Actualmente son promovidos encuentros de estos líderes espirituales, algunos de ellos fomentados por organismos internacionales que pretenden recuperar el poder reflexivo de los Guaraní. Estos movimientos de la teología guaraní están en marcha, de ellos depende la verdadera hermenéutica narrativa guaraní

---

<sup>9</sup> La tarea de un teólogo está bien descrita de forma pedagógica por Rino Fisichella (2000) en su *Introdução à Teologia Fundamental* . Se trata de la visión acerca de la teología católica, pero que ya se refiere a los problemas del método, del carácter teológico de una reflexión y de la identidad del quehacer teológico. En este sentido, la teología apenas se atreve a vigilar el sentido y significado de la experiencia de Dios desde las experiencias específicas de la historia de las personas y de las sociedades que experimentaron la revelación, como una cuestión que afecta directamente al cuidado y a la identidad de la experiencia de Dios.

A pesar de la gran difusión de la tradición teológica promovida sobre todo por teólogos cristianos y personas que fueron convidadas a participar de la tradición guaraní, llama la atención ver que el peso teológico expresado en las narrativas guaraní es denso y exige una experiencia de fe, más allá de lo que occidente llamó teología cristiana, para que los guaraní retomen sus verdaderos caminos de su auténtica teología guaraní. Sin embargo, la realidad teológica guaraní que viene siendo trabajada con perseverancia por líderes guaraní, está más allá de lo que clásicamente se llama una religión. La religión todavía está en un plano donde existen ritos, templos, sacerdotes, arte y, ciertamente, una justificativa teológica. Los guaraní, más que tener una religión, pues no son explícitos los ritos, los templos, los sacerdotes y el arte sacro, lo que ellos tienen es la experiencia de sentido como el anuncio de la palabra fundamental humana *ñëe / ayvu rapyta* que transforma su conciencia personal y comunitaria. De hecho sus «prácticas» religiosas más impresionantes tienen que ver con un modo de ser teko que con un rito específico. Este modo de ser acaba siendo explícito en lo que se llama *teko marangatu*, entre los Kaiová y los Mbya, que traducida al español quiere decir modo de ser santo o modo pleno de ser. En tal contexto para un guaraní, religión es algo superficial, casi una forma de manifestar aquello fundamental, pero nunca la forma fundamental. La religión apenas comunica y expresa una realidad humana. No es la realidad humana<sup>10</sup>.

Así, la tarea de filósofos o teólogos es válida para los mismos filósofos guaraníes, teólogos guaraníes. No existe otra salida. Nadie puede pensar por ellos ni organizar su modo de ser por ellos. Son ellos los verdaderos dueños de su saber, y a eso llaman de *arakuaa ija*.

### 6.1.2.- Aportaciones de Eliade, Gadamer y Ricoeur

La teología cobra mucha fuerza en el siglo XX debido a su relación con una tradición narrativa. Los estudios bíblicos fomentaron esta posibilidad de forma plena y la proyectaron al ámbito teológico. Pero otro tipo de aportaciones reflexivas también promovieron estos avances en relación a la narrativa y su relación con una identidad ontológica del ser. En tal sentido, no se puede negar que la tradición narrativa, como expresividad teológica y filosófica, concuerda en gran medida con el resultado de las aportaciones de pensadores

---

<sup>10</sup> Muchos guaraní participan de varios cultos religiosos cristianos, muchas veces sin distinguir claramente la diferencia entre el Jesús proclamado por el párroco y el Jesús proclamado por el pastor evangélico. Sin embargo, muchos de los elementos del modo de ser guaraní, aparecen como motivos de fondo que articulan sus prácticas religiosas en el caso de ser convertidos al cristianismo.

---

desvinculados de las formas clásicas de la religión, como es el caso de Eliade, Gadamer y Ricoeur.

Estos pensadores permiten considerar con mayor equilibrio el fenómeno humano como una forma narrativa de comprensión e interpretación de la experiencia de sentido humana, y por tanto, también se puede entender por analogía la experiencia narrativa guaraní. De alguna forma Gadamer y Ricoeur son pensadores que viven en el horizonte filosófico ontológico abierto por Heidegger en el siglo XX, para quien la comprensión existencial es la base de la interpretación humana entendida como un proceso fenomenológico del «ser-ahí»; una comprensión que adquiere su fuerza en la conciencia histórica y narrativa de su identidad existencial. En el caso de Mircea Eliade, usa metodologías más empíricas que retoman una fenomenología de la religión, en la que la realidad simbólica es una experiencia humana vinculada a los sentimientos religiosos (Cf. Maceiras 2002:318ss).

*a.- Eliade mito ontología e historia.*

Para Eliade la experiencia religiosa es parte fundamental del pensamiento humano y, en consecuencia, el mito es parte del pensamiento simbólico que permite interpretar el significado de la experiencia humana trascendental y religiosa. En este sentido, abordar los mitos es consultar la experiencia histórica de lo sagrado; es entender las hierofanías como una forma de pensar el fenómeno religioso y entender cómo este fenómeno se está comunicando y explicando en el pensamiento filosófico. Eliade parece definir este proceso en aquellos eventos de «desmitificación» donde las cosmogonías dieron lugar a los problemas ontológicos (Eliade 1972:101). De esta manera, el mito está siendo visto como una forma de pensamiento, y, en tanto que tal tiene que ver con la filosofía, más que como un conocimiento, usado por las ciencias humanas como pensamiento científico (antropología, etc), y tal forma de pensar está orientando todo conocimiento por más tecnológico y científico que pueda mostrarse ya que la simbología está presente en todo fenómeno humano.

De esta manera, el pensamiento mítico es parte no sólo de la historia de las religiones ancestrales sino también de la historia del pensamiento humano contemporáneo. Y para entender este proceso, Eliade enfatiza un aparato conceptual histórico que permita situar el marco histórico de cada fenómeno religioso como una forma determinada de hierofanía. Para

---

después, en un momento fenomenológico, intentar entender el sentido profundo de cada hierofanía respetando de forma autónoma el modo cultural particular, sin interferencias teóricas extrañas, para entender cómo la experiencia de lo sagrado se configura en la conciencia y en el comportamiento humano. De esta forma se podría estar preparado para una tarea hermenéutica de comprensión del significado de los fenómenos religiosos y del espíritu humano.

Así pues, Eliade inicia una nueva forma de entender el pensamiento mítico, abandonando las opiniones que le consideraban como una etapa mental o un momento histórico primitivo ya superado por el pensamiento moderno. Para Eliade el mito es más que elucidar una etapa en la historia del pensamiento humano, significa también comprender mejor una categoría contemporánea (Eliade 1972:8) pues él está «vivo» como un fenómeno religioso e histórico que se manifiesta en todos los ámbitos del desarrollo humano. Por todo esto el mito acaba siendo una realidad cultural extremadamente compleja que puede ser abordada desde diversas perspectivas complementarias (Eliade 1972:11) pues su presencia está sutilmente presente en nuestras formas de pensar.

El mito, según Eliade, pertenece a una esfera del pensamiento religioso donde la esencia precede a la existencia, por lo que representa un tiempo originario, a partir del cual se explica el aquí y el ahora de la existencia humana. Sin embargo, esta explicación no debe entenderse como la razón última por la cual la realidad humana es conocida y entendida, haciendo del mito apenas una interpretación «ontológica» de la existencia (en el sentido de cómo el mundo – lo real – llegó a existir) porque los mitos también explican los diversos momentos en el que se revela la condición actual de la humanidad, de ahí que existirían diferentes tiempos míticos que dan razón a los diversos tiempos históricos por los cuales puede entenderse como se configura los diferentes comportamientos humanos (Eliade 1972:85;98). Por eso el mito pasa de una explicación «ontológica» con tendencias esencialistas, a una explicación «histórica» en la que la explicación del aquí y del ahora de la existencia está íntimamente relacionada con la historia de los seres divinos, de forma que el mito es de alguna forma una matriz de comprensión y esclarecimiento acerca de la existencia humana como un proceso ontológico, como resultado de un proceso histórico. Por eso el mito es algo lógico – racional e intuitivo – imaginativo al mismo tiempo. En este sentido, el mito no debería ser entendido o únicamente como una esencia que explica la experiencia humana sino que también como una forma de historia personal y comunitaria de entender los diferentes tiempos míticos de la experiencia

humana. De ahí que los mitos no sólo deben ser leídos como un relato del origen de la creación sino también como historias que acontecieron después de esta creación.

De alguna forma Eliade intenta mostrar que los mitos más allá de explicar « ontológicamente» el sentido de la vida, explican los procesos culturales que históricamente configuraron el sentido de la existencia humana. Por eso los mitos no explican esencialmente la realidad sino que revelan las «situaciones primordiales» por las cuales podrían revelarse los sentidos de universo. Por eso que para Eliade la pregunta por el *arjé / arché* (por qué) de los presocráticos griegos es todavía un modo mitológico de representar a sus contemporáneos aquello que ya era representado en los mitos para sus antepasados. Así los seres míticos dieron lugar a los dioses tan presentes en Platón, Sócrates y el mismo Aristóteles. Por eso el genio griego no consiguió exorcizar el pensamiento mítico mismo que sus dioses hayan sido destronados y relegados a cuentos infantiles o leyendas (Eliade 1972: 101).

#### *b.- Gadamer y la capacidad de experimentar*

La pretensión filosófica de Gadamer, explicitada en su obra principal *Wahrheit und Methode*, parte del problema de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido «no solo como un problema de metodología sino también como un problema de las ciencias del espíritu» (Gadamer 1977:23), para criticar la pretensión de universalidad de la metodología científica preconizada por la ciencia moderna que tiene en el concepto un potencial negador de las realidades de sentido. Esta pretensión que opera de forma predominante en la ciencia moderna actúa como aclaración y justificación filosófica de los conceptos de conocimiento y verdad. Por tanto, debe retornarse a la pregunta por la verdad y el cómo llegamos a conocerla. Aquí se inicia el modo de entender de cómo entenderse la verdad y, el entender que forma de conocimiento es posible ser hablado y dicho. En torno a estos planteamientos es abordado el tema de la verdad y el sentido de la historia de las tradiciones presentes en el continente sudamericano, y en especial, en la tradición guaraní.

El continente sudamericano es escenario de un prolongado encuentro de diferentes tradiciones con predominio del origen latino del mediterráneo. Se ha dicho mucho al respecto de su diversidad cultural, sin embargo, todo indica que no se ha llegado a pensar acerca de la verdad de lo que está ocurriendo y la verdad de lo que ocurrió, sobre todo cuando se trata de identificar y caracterizar diferentes modos de ser cohabitantes de un mismo espacio geográfico. La consecuencia de este proceso está en la configuración de una historiografía de

múltiples perspectivas que tiene diferentes versiones de la verdad que aconteció y de lo que se puede conocer. La tradición guaraní es objeto de estas historiografías definidas como estudios antropológicos y culturales. Así, fragmentos de la tradición guaraní son mostrados como un objeto de conocimiento casi exclusivo y apropiado de la antropología cultural que determinó qué «es» la verdad y el conocimiento de esta tradición. Así fue configurándose un concepto con una pretensión universal que acababa anulando la construcción de una narrativa personal y comunitaria que ofrecía una identidad del modo de ser de las personas, para imponerles un modo general, universal de ser, lo que en la experiencia guaraní era identificada con la expresión «indios» o «cambas», a quienes se les negaba la identidad, la posibilidad de ser específicamente guaraní, y así fueron vistos como un atraso en el desarrollo de las sociedades latinas criollas supuestamente civilizadas en Abya Yala.

En este contexto, la etnografía y la etnología pueden ser ejemplo de situaciones hermenéuticas que tratan las realidades interculturales como dos formas de entender y configurar una verdad y cómo esta verdad tiene sentido. De esta forma, tanto la etnografía como la etnología establecen momentos diferentes de la verdad antropológica en los que la tradición recibe diferentes niveles de tratamiento que permiten el surgimiento de conocimientos considerados verdaderos, a partir de experiencias de vida exclusivas. Por ejemplo, afirmar el pensamiento guaraní con la opinión de algunos informantes, con su experiencia particular, y acabar así definiendo el perfil antropológico de vastas sociedades guaraní. Así pues lo universal y lo particular entran en constantes desajustes, lo que todavía rinde fruto en las discusiones de los congresos de intelectuales que tienen la pretensión de definir tal identidad de un pueblo – ideas que están siendo abandonadas poco a poco, pero su desprestigio está fomentando una nueva onda reflexiva racional que segmenta y divide las tradiciones en «micro» reflexiones bien específicas. Por ello, Gadamer puede significar una forma reflexiva de una vasta experiencia humana que se proyecta en un horizonte de sentido y no tanto en un concepto racional que define verdades.

La verdad de la etnografía está inicialmente fundada en levantar registros acerca de lo que fue dicho de una tradición y, su actividad principal consiste en describir de forma ordenada esta serie de registros recogidos. El espíritu de los etnógrafos se parece al espíritu de los coleccionistas, sólo que cualificados para coleccionar experiencias registradas de forma que puedan ser una fuente de consulta. Este espíritu surge de una conciencia histórica de profundo respeto al pasado y a los registros encontrados, para poder entender el significado del presente y, quien sabe, si de lo que podría venir a ser. En el fondo, la etnografía intenta mantener tal

cual son los registros para preservar la fuente de sentido de ellos y no someterlo a un *concepto* que anule su potencial de apertura al *sentido*. En cierta forma, se considera el registro como algo inviolable y de difícil determinación de su verdadero sentido. Aquí sobresale la importancia de aceptar el registro como una fuente de sentido que no puede ser precisada, apenas descrita, dentro de un círculo hermenéutico específico de descripción. La escuela etnográfica, que surge a la luz de los problemas de una historiografía, todavía depende de una práctica rigurosa donde la exposición tiene que tener claridad, rigor y buena documentación, tal como los griegos hicieron ciencia historiográfica, en especial con Tucídides que narra la guerra del Peloponesio entre Atenas y Esparta – actitud diferente de Herodoto de Halicarnaso para quién existía el placer de narrar los hechos (Cf. Caire -Jabinet 2003:13 -14) - y que posibilita actualizar una interpretación adecuada al momento histórico en el que se vive. Por ello, es por lo que la historia es también una forma de leer y interpretar el origen y organizar el futuro. En tal sentido, la lectura que una persona hace de su pasado determina el modo de entenderse en su futuro. El horizonte de sentido que una tradición descubre tiene que ver con el horizonte dejado para atrás y esta visión del pasado y el posible futuro se confecciona en el ámbito de la conciencia histórica – conciencia tal que en el universo guaraní todavía depende de una verdad etnográfica que no pertenece a la conciencia histórica de la tradición guaraní.

La etnología surge como una necesidad de tener una *verdad* respecto de los registros que ofrece la etnografía. En este sentido el espíritu de la etnología intenta definir en *conceptos* aquella realidad descrita por la etnografía para delimitar su dimensión de sentido al concepto claro de «el» sentido de todo. De esta forma podría decirse que existe una pretensión de elaboración de conocimientos y consiguientemente de definición de verdades claras y distintas.

La etnografía y la etnología ejemplifican las diferentes comprensiones que se tienen en relación con un texto, sin importar mucho las experiencias vividas que esos textos guardan. Con Gadamer se abre el concepto de comprensión no como una metodología precisamente sino como la capacidad de reconstruir aquellas experiencias vividas (que pueden ser también de un valor *kerigmático*) y, de esta forma, reconstruir el sentido que las hizo posible. Una aplicación gadameriana a la relación entre etnografía y etnología sería ofrecer a los mismos guaraníes el acceso privilegiado a tales documentos para que sean leídos desde sus experiencias de vida en busca del horizonte de sentido que diseñe la reconstrucción de su futuro.

Para entender, por tanto será importante interpretar la tradición y cómo los diversos planos influyen para su comprensión. Las tareas más importantes para interpretar toman en cuenta a) abordar una tradición desde su comunidad cultural e lingüística, b) abrirse a los momentos afectivos y subjetivos de una tradición donde los pequeños detalles pueden ser fundamentales (Gadamer 1977:48ss). Y en dicha perspectiva, las actitudes más importantes para interpretar son a) la coparticipación, que explicita una identidad con la tradición a la cual pertenece y, b) el reconocimiento del lugar epistemológico desde el cual se interpreta, pues articula la relación intérprete/texto.

### *La experiencia estética e histórica*

En realidad interpretar significa, desde la *experiencia estética*, valorar la *vivencia* como algo único e insustituible (Gadamer 1977: 46; 103). La *vivencia* es una experiencia unificadora entre los textos y el autor, donde entran en juego las estructuras emocionales, significativas, culturales e históricas que armonizan al intérprete con la obra. Desde la *experiencia histórica*, la *vivencia*, que es iluminada por la experiencia de la tradición, expresa una conciencia afectada por la historia (historia efectual) (Gadamer 1977:370ss). La tradición actúa como reguladora de la conciencia, que fue constituida en la *vivencia* y actúa desarrollando el sentido para la interpretación. Desde la *experiencia del lenguaje*, el lenguaje se entiende no como un simple instrumento sino como parte importante de la constitución humana, como una forma de decir de su historia y el sentido que ella puede tener para su destino. En este sentido, con el lenguaje es posible configurar el propio pensamiento, estructurar la conciencia y apuntar un sentido de la *vivencia* humana. De esta manera es posible objetivar una narración desde la estructura del lenguaje sin que esto no signifique eliminar las relaciones donde el diálogo de subjetividades hace posible el intercambio de ideas o conceptos. No se debe olvidar que la tradición solo es mediada por el testimonio de la comunidad que es dueña de tal modo de entender el mundo. Por ello, la actitud que orienta este trabajo considera que el diálogo de alteridades donde la clásica postura interprete/interpretado da lugar al confronto de ámbitos de sentido (fusión de horizontes) es el punto de partida irrenunciable. En este diálogo son reconocidos los sentidos de las *vivencias* humanas que son comunicadas como experiencias estéticas. Por tanto, la *experiencia estética* es más que una interpretación de la vida, es un modo de vivir a partir de las relaciones humanas que la tradición se coloca como mediadora. Por eso, el estudio de los Guaraní no lleva a un estudio de un caso objetivo, lejano de la misma conciencia, sino que es una forma de penetrar en la misma *vivencia* guaraní y de narrar, desde las estructuras de su lenguaje, el sentido que intenta explicar la vida humana.

Esta última tarea sólo es posible para quienes participan de las vivencias guaraní y son capaces de elaborar, en el horizonte cultural guaraní, una experiencia estética.

Ricoeur retoma la obra de Gadamer y valor a el lenguaje *como y en cuanto* narratividad que permite la comprensión de la identidad sin quedarse apenas en una fase descriptiva o expositiva, porque es necesario entender los procesos de producción de significado. La constitución narrativa de una tradición, a la luz de la historia y de la experiencia vivenciada, se revela en el texto como el lugar privilegiado que supera las «distancias alienantes» y rescata la cooperterencia al universo semántico del lenguaje que fue procesado por una tradición. De esta forma, la hermenéutica se constituye como una praxis y no como una teoría. Así, todos los criterios hermenéuticos citados son imprescindibles para entender las prácticas hermenéuticas que acontecieron en la historia guaraní-chiriguano. Por ello los textos, incluso siendo considerados especulativos y etnográficos, representan una mediación significativa (Maceiras 2002:386ss), solo que a la luz de lo que Gadamer llamó tradición.

Sin embargo, lo que en occidente se define como tradición, en el universo guaraní puede traducirse por la expresión *teko guaraní*, que significa de forma reducida «modo de ser», o modo de ser conforme a la naturaleza de su palabra o fundamento del lenguaje humano. Y en tal sentido, la tradición no es un elemento que pertenece a una sociedad anónima, porque la tradición es parte de la comunidad que acoge una persona para apenas recordarla que ella es portadora de su fundamento, su palabra. Así pues, tradición en guaraní, no es lo mismo que una comunidad que da testimonio de un modelo simbólico, sino que es algo constituyente e intransferible de la conciencia humana personal de un guaraní. El teko es la tradición que llama a la persona a lo que ella es, es decir, a ser humano, o sea, a ser sentido-palabra. Y para tal efecto la comunidad apenas acoge esos sentidos y palabras más allá de las barreras que puedan ser catalogadas como «culturalmente puras» al teko guaraní, pues lo importante es encontrar el sentido de la existencia. La forma es, en muchos casos, poco importante. A manera de conclusión, la tradición guaraní no quiere decir otra cosa sino que la posibilidad de establecer sentidos y significados en la vida, como una mediación significativa –al estilo propuesto por Ricoeur – y no tanto como un dogma externo de la conciencia humana guaraní. Pues todo lo que está en la conciencia humana guaraní está en la posibilidad significativa heredada por la tradición, y de manera especial, por la tradición que fundamenta el sentido de todos los sentidos, es decir, la palabra guaraní como fundamento del lenguaje humano o *ñëe /ayvu rapyta*.

Si Gadamer ofrece la posibilidad de pensar en la tradición, los guaraní, en especial los Guaraní occidentales, descubren que no existe nada externo a la conciencia humana, ni siquiera lo que clásicamente se llama de tradición, como la transmisión de un acervo doctrinal, religioso, de costumbres culturales, hecha de generación en generación. Para los guaraní la principal tradición es descubrir su propia palabra que le hizo humano para reencontrarse consigo, y todo gracias a una comunidad que guardó por mucho tiempo un legado para cuidar de cada persona que nace en su comunidad. En tal sentido, es notorio cómo los Guaraní occidentales no se incomodan mucho a la hora de incorporar en sus formas exteriores de vida, elementos bien distantes o próximos a lo que algunos llaman de «cultura». Este modo de ser es cautivador para un investigador social, pero es destructor de paradigmas cuando sus modelos están más allá de las formas externas de vida. Por ello es difícil determinar con un mirar antropológico lo que «es» o «no es» guaraní; en tal sentido es más fácil entender su modo de ser que está lleno de fundamentos para el ser humano.

### *c.- Ricoeur y la experiencia narrativa del lenguaje simbólico*

Paul Ricoeur ofrece una perspectiva de análisis más allá de la simple fenomenología de la religión. Muestra que las narrativas no son simples hierofanías de la conciencia humana, sino una forma reflexiva y hermenéutica de la experiencia de lo absoluto. Por eso, las narrativas de los mitos expresan una importante reflexión trascendental – más allá de exigir un ejercicio de comprensión del contexto histórico, del lenguaje usado y de su cultura – que es indisoluble de los datos culturales, de los datos etnográficos y de los proyectos personales y sociales. El mito es un lenguaje simbólico que comunica la experiencia humana en dos momentos: uno, que se muestra como formas y modos de comunicación; y otro, en sus elementos semánticos que articulan el sentido de su narrativa. Y para comprenderlo se debe hacer el esfuerzo de entender lo que este lenguaje dice de forma semántica acerca del significado de la realidad humana y de cómo es comunicada tal realidad. La comprensión narrativa por tanto lleva a entender los elementos básicos del proceso que llevó a la constitución estructural de los mitos (procesos históricos, culturales, etc) y de formas de aprehensión del sentido dado no apenas desde una perspectiva lingüística sino también desde la constitución de un discurso.

Por eso ambos momentos son necesarios para entender la identidad narrativa del ser humano. En un plano práctico, cuando se trabaja sobre textos, Ricoeur afirma que es importante entrar en el sistema de codificación (símbolos) del texto para poder comprender su sentido – que no está oculto sino evidente – y no para guardarlo en el pasado; de esta forma este sentido puede

ser abierto a la interpretación, de forma que abra a una conciencia reflexiva que revele nuevos sentidos. A la luz de la experiencia guaraní, la interpretación narrativa de sus mitologías exige una compenetración a los elementos «estructurales» culturales y lingüísticos guaraníes que de ningún modo son irrelevantes. A partir de esta compenetración se puede aprehender la importancia y el sentido de sus narrativas. Pero no se debe olvidar que una tradición interpreta su pasado y su futuro en un tiempo histórico definido, por lo que los elementos culturales e lingüísticos de una tradición adquieren importancia en la medida que responden a los anhelos profundos de las personas que comunican tales discursos. Por eso, tales discursos adquieren uno u otro matiz, unas veces reforzando un sentido y otras veces en otro sentido, lo que apenas puede ser entendido a partir de la comprensión del plano existencial de quien narra tal mito.

Ricoeur supera aquella visión un tanto tradicionalista de Gadamer para concentrarse en las narrativas – inclusive, independiente de las tradiciones hermenéuticas que llevan a interpretaciones románticas o ideológicas – como un paso importante en la reflexión trascendental e importante para la reflexión filosófica (Ricoeur 1969:45). Gracias a esta opción una hermenéutica significa un ejercicio reflexivo. En este sentido, es relevante entender que las narrativas guaraníes todavía representan y comunican una experiencia fundamental humana y no son únicamente la repetición fundamentalista de una tradición o de una mera información cultural simbólica del pasado humano. De hecho, los Guaraní muestran que las interpretaciones históricas de su reflexión mitológica está llena de creatividad y actualidad, sin miedo, en muchos casos, a mantener el modo y las formas externas, del mismo modo que no se mantienen en un pasado inexpresivo y muerto, porque el pasado sólo se comprende desde los desafíos que se viven en el presente. La tradición – *teko guaraní* por excelencia – actúa como un principio que apunta a un sentido y no a una forma que define ese sentido. Normalmente un guaraní no ejercita su reflexión orientado por las formas externas o las figuras tradicionales de su cultura; es el sentido de sus palabras que orientan sus modos culturales. El *teko* siempre va a ser un *teko* guaraní, porque expresa estos principios en palabras, y por ello no es lo más substancial saber que un guaraní «camine» a caballo o en un vehículo moderno, que use trajes modernos o use una *tembeta* – botón ornamental que es usado en el labio inferior de los varones ya iniciados en la vida de la comunidad –; el modo de ser *teko* tiene una relevancia que orienta el sentido del actuar humano, sentido que sólo se comprende en el permanente ejercicio reflexivo que acaba adquiriendo consistencia en la

capacidad de narrar la propia experiencia existencial, que en el caso guaraní, consiste en la capacidad de narrar su experiencia del lenguaje fundamental humano *ñëe/ ayvu rapyta*.

Para entender mejor la experiencia narrativa del lenguaje guaraní, no puede dejarse de indicar tres elementos para la aproximación narrativa, que P. Ricoeur ya explicaba, a saber: a) la importancia del aspecto simbólico, pues los textos así como las narrativas tienen un poder simbólico – al igual que las palabras sagradas para el guaraní creyente o la tradición oral contada desde la vivencia de un guaraní – que provoca y recupera sentidos en la conciencia de los creyentes, así como también provoca una reflexión en cualquier estudioso del tema guaraní siendo o no creyente. Así las narrativas guaraní permiten que se comprenda la experiencia de lo sagrado y que estas narrativas sean fuentes inagotables de sentido que abran la posibilidad para nuevos modos de ser. Así las narrativas guaraní pueden ser leídas como experiencias auténticas que son legítimamente humanas. b) Las narrativas, en especial los textos sagrados guaraní, que reestructuran los nuevos modos de ser porque suponen una ontología del lenguaje poético, tal como afirma Ricoeur, a través del que el creyente, en esas narrativas, es capaz de releer su propia experiencia volviendo a escribirla y narrarla, creando así nuevas referencias a la existencia humana. El ser humano explica estas experiencias con el lenguaje poético, pues ningún lenguaje puede reducir realidades lógicamente indefinibles como por ejemplo de la percepción de Dios, especialmente para aquellos que no creen en nada; c) El lenguaje simbólico que permite más que descripciones ontológicas, suponen una aceptación, o al menos «creer» que el símbolo no es una realidad humana meramente fenomenológica sino, antes que nada, una realidad reflexiva. En el caso guaraní, las narrativas tan llenas de símbolos no pueden considerarse sólo descripciones etnográficas; es una reflexión que se construye desde el interior de la conciencia humana que pertenece a la tradición.

Por eso el símbolo tiene que ser considerado como un generador dinámico de la reflexión filosófica y no como algo dado desde el pasado para ser repetido eternamente. Ricoeur considera que para que la fenomenología represente este universo del símbolo, tiene necesariamente que ser mediatizada por la reflexión trascendental, es decir, que pueda articular la fe desde su realización integral e histórica. El símbolo no es suficiente por sí mismo para tener una experiencia kerigmática de fe; es necesario vincularlo con la experiencia humana de forma íntegra. El símbolo es válido para el creyente porque sugiere nuevas formas de ver y para el no creyente porque descubre en la experiencia humana su forma integral significativa y trascendente. La fe que profesan los dirigentes religiosos

guaraní implica estos factores, en especial, la reflexión como una forma filosófica, representada por los fenómenos culturales guaraní, que únicamente pueden entenderse desde la visión del ser humano en su integridad, es decir, de la fe depositada en la posibilidad de revelar el sentido de su vida como una realidad integral.

Los relatos míticos son el discurso de personas guaraníes que son parte efectiva de sociedades guaraníes. Por eso sus significados están difundidos en la tradición colectiva, en muchos casos se trata de una tradición oral, que narra un tiempo histórico diferente, por lo que se puede afirmar que los significados de tales relatos tienen un carácter de plenitud (*arete*) del sentido histórico de la conciencia humana. Los mitos son fuentes de sentidos personales pero también sociales y su lenguaje adquiere una significación simbólica que es difícil de reducir a una simple explicación – nótese que el objetivo de este trabajo no es conclusivo en relación a los mitos sino apenas responde a una lectura posible de los mitos considerando algunas frecuencias históricas en la interpretación guaraní de los mitos – como una especie de reinterpretación histórica que cada generación hace de los mismos mitos (Cf. Ricoeur 1969:49). En tal sentido, para entender los relatos se debe implementar un rigor para alcanzar una comprensión hermenéutica de los mitos superando, como sugiere Maceiras, la dicotomía clásica entre explicar/comprender, «en la discusión sobre la metodología propia de las ciencias del espíritu y de las ciencias de la naturaleza» (2002:344).

## **6.2.- Las prácticas hermenéuticas que narran la historia guaraní-chiriguana**

A lo largo de la historia no solo del guaraní de los Guaraní-Chiriguano, la documentación historiográfica revela, entre líneas, los criterios que orientaban la confrontación entre los europeos y los Guaraní-Chiriguano. Ciertamente estos criterios se oponen a las aportaciones señaladas por Eliade, Gadamer y Ricoeur. Pero también se oponen a las actuales lecturas académicas acerca de la tradición guaraní, en especial, al modo de entender de Melià y el equipo de jesuitas de Abya Yala que no hacen más que colmar este conocimiento en su verdadero modo de aprehenderlo.

### **6.2.1.- Los primeros escritos y sus escritores (siglos XVI-XIII)**

De alguna forma los registros encontrados desde el siglo XVI hasta el siglo XIII muestran una similar preocupación hermenéutica. Existe una conciencia de una situación hermenéutica

única que abarca y encierra todo lo que es visible desde un único punto o perspectiva. Gadamer diría que se trata de una estrechez de horizonte, porque no permite la apertura a nuevos horizontes (Gadamer 1977:372-373). Aquí el horizonte es una verdad interpretada por la apropiación de la tradición cristiana que estableció una cultura de expansión, con toda la buena voluntad de mostrar al nuevo mundo la verdad como un concepto que podría definirse como la presencia de Cristo en el horizonte de sentido de las sociedades occidentales a través de sus prácticas e instituciones – bien diferente del modo de ver semita donde surgió la tradición histórica de un tal Jesús llamado *el Cristo*. Visto en este último sentido, no fue posible establecer un juicio valorativo de salvación o condenación de este hecho hermenéutico porque el horizonte de sentido que desencadenó esta interpretación del mundo fue correcta y fiel al sentido que orientaba el horizonte occidental de ver el mundo. Otro asunto, aquí aún no presentado, son las consecuencias de esta interpretación hermenéutica como transferencia de horizontes para ser *el horizonte (único e verdadero)*. Así el carácter de esta forma tradicional de la hermenéutica era preceptiva (Cf. Gadamer 1977:331) y capaz de colocar delante de sí la realidad y de poderla determinar con objetividad, como aquello que es concebido, por y para el sujeto, como lo arrojado y mantenido frente a sí.

Véanse algunos ejemplos. Fray Lizárraga consideraba que los Guaraní-Chiriguanos eran «...brutos hombres, comegentes...enemigos comunes del género humano... gente sin dios, sin ley y sin rey...» (Lizárraga 1968:144,149,152). El franciscano Antonio Comajuncosa indica: «...ellos quisieran más vivir en la brutal libertad del gentilismo, que en la política y provechosa sujeción del cristianismo» (Comajuncosa -Tamajuncosa /1836/1971:99 -100). Desde la visión geográfica, durante el siglo XVI, la Cordillera Chiriguana era vista por los españoles como una provincia anexa a la Colonia de difícil acceso «montañas calurosas y ásperas por donde apenas pueden andar caballos...los montes es tierra rasa y los cerros son plazas» (Serrano y Sanz 1898:524) habitadas por rebeldes a cualquier tipo de sumisión. Por esto era importante «traer al gremio de la Santa Iglesia a los indios naturales de aquella provincia» para lo cual era importante la presencia de religiosos (Mujía 1914 II:18 -19) en aquella región donde no existía oro ni plata. Y, sin embargo, tenía un potencial geopolítico porque podía establecer las rutas de acceso entre la Audiencia de Charcas, Asunción y Buenos Aires. Ya en el siglo XVI, el Virrey Toledo procuraba argumentos para declarar la guerra a los chiriguanos ya que por orden del Rey Felipe II estaba prohibido conquistar a los «naturales» de América por la vía de la esclavitud o de la aniquilación.

Esta concepción hermenéutica tradicional estaba muy difundida entre exploradores, conquistadores y misioneros que vivían en las tierras de Abya Yala y, de esta forma, no se permitió una interpretación comprensiva que estableciera un diálogo de horizontes. Más allá de estas tierras del Nuevo Mundo, la corona española no vivía con intensidad estas preocupaciones. Se trataba de una forma de pensar mediada por la ambición económica y el reconocimiento social que promovía una actitud arbitraria, inclusive contra sus propios principios, lo que limitaba la forma de pensar y ver el mundo nuevo de la forma como éste ya estaba establecido. Si por un lado existían leyes para reconocer a los «naturales» de Abya Yala como parte de Reino de España, por otro, la conquista de territorios y la conquista espiritual de almas incorporaba una visión justificadora y modificadora de lo que se quería ver, por lo que las propias opiniones previas y prejuiciosas se anticipaban a cualquier interpretación de la realidad. Para ello se creó una red comunicativa con intensa acción mediática en el interior de las sociedades de la colonia para presionar y justificar una intervención en tierras guaraní con apoyo de la opinión pública y de las autoridades locales.

Las citas que vienen a continuación, ejemplifican esta práctica por relación a los defectos encontrados en la nación guaraní desde el punto de vista español y criollo. En el siglo XVI, Fray Baltasar de Ovando decía: «Es gente superbísima: todas las naciones dicen ser sus esclavos» (Serrano y Sanz 1898:328). El Gobernador Suárez de Figueroa agrega: «Es gente soberbia, cruel y engañosa y no guardan ni promesa ni palabra...» (Serrano y Sanz 1898:328). «Se señalan y aventajan en maldades a todos los demás. Los tengo por la peor gente y más mala de todas...» (Mujía 1914 11:290). Para el Lic. Cepeda era necesaria una justificación para acabar con los Guaraní-Chiriguano. Por eso dice: «Estos indios Chiriguanoes son una de las mis malas naciones de gente que se sabe hay en el mundo...» «Son gente cruel que no usa de genero piedad...luciferina, sanguinolenta y caribe nación...» (Mujía 1914 II:256, 257,270). El General Paniagua afirma que son: «...enemigos comunes a todo el genero humano, ...son cruelísimos...son sodomitas... salteadores de caminos y pueblos, matadores de religiosos...» (Mujía 1914: 279). El Lic. Juan de Matienzo dice de ellos que son: «...gente de guerra, muy cruel, indómitos y comen carne humana. ...no tienen oficio sino pelear, matar, comer indios y servirse de ellos como esclavos...» (Cit. por Finot 1978:60). En el Siglo XVII, Ruy Díaz de Guzmán creó una imagen todavía más diabólica acerca de los Guaraní-Chiriguano indicándolos como: «...antropófagos y carniceros, ingratisimos y bestiales, viciosos y abominables, impíos, crueles y sediciosos, falsos y mentirosos, de poca constancia y lealtad, amigos de la guerra y enemigos de la paz, sin concepción de castigo ni buena amonestación,

ociosos y poco trabajadores, y en extremo codiciosos, sin ley ni buena razón, y comúnmente invocan al demonio y reciben sus respuestas...» (Díaz de Guzmán 1979:72) Y aún en el Siglo XVIII, en los últimos años de la colonia, el jesuita Ignacio Chomé decía: «Son comúnmente cobardes cuando hallan resistencia; e insolentes con exceso cuando se ven temidos... Las mujeres son por lo menos tan astutas como los hombres... Son unos pueblos intratables, de feroz natural y de tal obstinación en su infidelidad, que jamás pudieron vencerla los más fervorosos misio neros» (Chomé 1754:164,184,185).

Sin embargo existen elogios y reconocimientos, aunque no tan difundidos. El mismo Ignacio Chomé indicaba también que «Son naturalmente alegres, vivos, inclinados a chanzas; y sus dichos y equívocos no dejan de tener sal y agudeza...» Es admirable que «no hubiese visto alguna acción indecente en presencia de las mujeres, ni oído de su boca una palabra deshonesta... Confieso, que teniendo algún conocimiento de la Lengua, extrañé mucho hallar en ella tanta majestad y energía. Cada palabra es una definición exacta, que explica la naturaleza de lo que se quiere dar a entender, y da de ello una idea clara, y distinta. Nunca hubiera yo imaginado, que en el centro de la Barbarie se hablara una Lengua, que, a mi juicio, por su nobleza, y armonía, no es inferior a las que había aprendido en Europa. Tiene por otra parte sus delicadezas, y agrados, y pide muchos años para poseerla con perfección» (Chomé 1754:184, 185,309).

Ya el jesuita Solís en una actitud más crítica sospecha de las opiniones de los primeros escritores: «La nación chiriguana se me presenta la primera, la más civilizada y más guerrera, y por eso, más temida por los otros indígenas y no menos por los mismos españoles... No se encuentra nación alguna del Chaco que nos sea acusada de estas y otras bárbaras costumbres y otras indecencias /incesto y antropofagia/; pero yo por experiencia y por el trato que tuve con muchas de ellas, puedo dar sincera fe de la falsedad de la acusación, y dar así fundamento para no creer la exagerada, y quizás hasta falsa acusación sobre los Chiriguanos» (Saignes 1985:30).

Esta situación es tan evidente que hoy difícilmente es posible entender lo que fue escrito acerca de una tradición de lo que esta tradición *realmente* es. Así se abren referencias vagas a la tradición guaraní que hoy es sólo posible entender a partir de los *filtros* que la actual visión histórica ofrece, inclusive para comprender la mejor.

Entre los primeros escritos y escritores de este período, se destacan aquellos textos que nacieron en el seno de un diálogo profundo con la tradición guaraní. El principal fruto de dicho diálogo es el mayor intento de aprehender la realidad pensada desde el universo guaraní que dio lugar al diccionario guaraní más antiguo, conocido como *El Tesoro de la lengua guaraní*, editado hacia el 1639 por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya y que parecía parafrasear, no con poca osadía, el conocido *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, obra del español Sebastián de Covarrubias, publicado en 1611. Motivos para hacerlo no faltaban pues la riqueza semántica de la lengua guaraní casi lo exigía por naturaleza. Y a pesar de que Montoya realiza una obra que respondía a un modelo hermenéutico clásico, acabó rindiéndose a la riqueza de sentidos y significados que la lengua guaraní ofrecía. De esta forma Montoya consigue expresar y trascender en la mentalidad cristiana de aquel tiempo, un modo de ser diferente, el teko guaraní pensado desde el cristianismo. Nótese que Ruiz de Montoya nace en Lima (Perú); era criollo, aunque su mentalidad estaba influenciada por su contexto natal, pues en ese nuevo mundo, ya totalmente distinto, al mismo tiempo que abierto para un diálogo, se sentía la necesidad de dialogar para sobrevivir. Por eso Montoya se relaciona con otras culturas con la mayor naturalidad, pues ésta era la mentalidad de la época, que también estaba siendo vivida en el interior de la Iglesia Católica Latinoamericana de aquel momento (Cf. Concilios Limenses (1551-1772)). Este caso no será más extraño para los futuros interpretes de la tradición guaraní: un horizonte limitado acaba siendo siempre transbordado y superado por una realidad guaraní que le obliga a ir más allá de los límites de su entender para reformular sentidos. La función de los «lenguas», personas que por lo menos eran bilingües, fue fundamental para completar este proceso de reconocimiento del valor semántico dado en la lengua por las culturas presentes en el nuevo mundo. Los resultados de este primer trabajo son, hasta nuestros días, muy importantes porque usan datos de primera mano, aunque interpretados etnocéntricamente. Por ejemplo, cuando tratada de la palabra *Tüpa* – *tupã* / *tunpa* / *tumpa* en la grafía de textos guaraní de principios del siglo XX y cuyo campo semántico original estaba relacionado con un estado de especial encuentro con la *Palabra* guaraní o un estado de santidad por su relación con una experiencia de lo sagrado – acabó, por la falta de referencias culturales, transformando su valor semántico y siendo la referencia principal del Dios cristiano: «conocieron que había Dios, y a ún en cierto modo su unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es tupan, la primera palabra *Tu*, es admiración; la segunda ¿pan? es interrogación, y así corresponde al vocablo hebreo *manhun*, *quid est hoc*, en singular...» (Montoya 1639/1989:76-77). Después de casi cuatro siglos, Nimuendajú criticaba el uso inapropiado de la palabra *Tupã Ru Ete*, que además de ocupar un quinto lugar

en la teogonía mbyá -guaraní, suponía un «... ‘abuso que hicieron de su nombre los misioneros que lo han introducido para la designación del Dios cristiano en todo el Brasil, el Paraguay, gran parte de la Argentina y Bolivia’ que destruye una supuesta etimología». (Cadogan 1992: 62). Egon Schaden refuerza ésta idea diciendo: «...bellas construcciones teóricas, insuficientes para la justa comprensión de la verdad» (Cadogan 1992: 63).

Otro ejemplo da cuenta de las dificultades para entender el nuevo horizonte que irrumpía en el horizonte occidental: «*No sabían nada, ni se podía averiguar nada con certidumbre sobre sus antiguas tradiciones que repetían con mucha oscuridad. Hablaban mucho de cierto diluvio universal; pero el término con que lo expresaban no significaba propiamente más que inundación*» (Charlevoix / 1756/1910 I: 327). Estas palabras aparentemente inocentes, en realidad apuntaban aspectos importantes de la experiencia religiosa guaraní en tiempos de crisis, cuando la búsqueda del Padre coloca la existencia humana, en condición de caminantes errantes, de seres arrojados al mundo y moradores de una tierra en crisis. El diluvio universal *iporu* merece, al menos en la teología guaraní, ser destacado, pues relata el origen del mal en la tierra y no el de un simple «desastre natural».

En los primeros escritos acerca de los Guaraní se fue revelando una repetida incapacidad, en especial por parte de los misioneros, para entrar en diálogo con el «espíritu» de las tradiciones sudamericanas tan acentuadamente místicas como todavía lo son las sociedades de origen guaraní. Por otro lado, los documentos hacen ver que los Guaraní han tenido más apertura espiritual para incorporar las formas religiosas de los misioneros, mientras que pocos misioneros tuvieron el coraje de asumir los modos de la tradición guaraní que no contradecían el mandamiento cristiano del amor al ser humano, en especial de la persona humana de Jesús como revelación de la Divinidad. Melià indica que «esta abertura y "tolerancia" no sería debida a la debilidad e inconstancia del "primitivo" en mantener y saber defender sus principios religiosos, como se pensó con frecuencia entre misioneros, sino la propia concepción de la Palabra que capacita al Guaraní para cualquier diálogo sincero y verdadero en el Espíritu. Es lo que advirtió el etnógrafo de los Guaraní, Curt Nimuendajú en una página memorable: "aunque naturalmente el guaraní en lo íntimo de su ser, esté tan convencido de la verdad de su religión como el cristiano más fervoroso, nunca es intolerante» (Melià 1991: 25; Nimuendajú / 1914/1987:28).

A pesar de que los primeros escritos y escritores consiguieron formular una imagen y una caracterización cultural tan negativa acerca de los Guaraní, estos escritos comunicaban de forma

peculiar la vivencia de los Guaraní, lo que permitió a los investigadores que posteriormente entraron en contacto con sociedades de origen guaraní, especialmente al principio del siglo XX, estructurar un entendimiento acerca del modo de ser guaraní; entender cómo esta tradición incorporó nuevos elementos y cómo es definida la experiencia guaraní donde la palabra «inspirada y soñada» lo es todo. Estos primeros escritos son los únicos puentes que conducen a un pasado hermenéutico importante acerca del modo de ser guaraní. A pesar de que los documentos históricos contienen problemas interpretativos, éstos ofrecen notables datos para entender cómo se dio la relación intercultural entre la tradición occidental con la tradición de los Guaraní.

### **6.2.2.- De la ilustración (siglo XVIII) al romanticismo (siglo XIX)**

La ilustración se opone a la cultura cristiana occidental apostando por la razón como el principal motor del progreso humano. Tales ideas sólo llegarían a estas tierras en los tiempos de las revoluciones independentistas del siglo XIX, pues era la manera de justificar no sólo un modo de ser libre, sino también una forma de concebir al ser humano, libre de un horizonte teológico que justificaba el poder de la monarquía española. Estas ideas acaban teniendo sus consecuencias junto con el romanticismo de la segunda mitad del siglo XIX y sus fuertes tendencias individualistas y subjetivistas.

Si la ilustración representó un giro de una visión teológica del hombre, para una filosofía antropocéntrica, la razón humana acaba siendo la medida de la realidad, pero con un fuerte impacto en la percepción subjetiva del mundo dentro de una realidad donde todo es posible de interpretar y de ser mostrado como un saber científico. Las sociedades modernas también entraban en una crisis motivada por los constantes cuestionamientos de sus problemas, por lo que se sueña en los individuos que viven fuera de sociedades civilizadas, con lo cual se minimizan los problemas, las personas son más puras y con menos conflictos. Para la intelectualidad criolla sudamericana estas ideas llegaron con Rousseau, en el mito del buen salvaje, lo que resultaba una perfecta propuesta para el proyecto de hombres independientes de la historia y de sus avatares. El hombre libre tiene patria, tiene tierra y tiene un modo de ser «civilizado».

Para el espíritu moderno de las nuevas sociedades «independientes» sudamericanas, este giro significaba una nueva mirada hacia el hombre civilizado que sale de sus ciudades para

recorrer los territorios reapropiados con la independencia. Entra en los ríos y bosques y se encuentra con una naturaleza virgen, como un sueño del paraíso que lo traduce en memorias de su reciente patria gloriosa, sin tempos dedicados a Dios, pero con altares patrios. Es un grandioso mundo natural, rico «por naturaleza», pero donde no existe todavía un buen salvaje, sino, un indio indómito que no acepta las propuestas civilizadoras independentistas.

Es el tiempo de las grandes expediciones, como las de Alexander von Humboldt y sus diversos viajes al interior de Sudamérica, que aumentó el bagaje de aquel conocimiento o enciclopédico de la ilustración que permitía establecer nuevas formas de entender el mundo, en parte cargados con aquella soberbia de pretender objetividad en el conocimiento del mundo y la naturaleza. Esta nueva forma hermenéutica apenas significa una ruptura con la tradición occidental que implementa la ciencia natural, como aquello que es posible de determinar objetivamente. De ahí que su interés en el hombre sea también diferente, porque él es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a cómo le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él. La realidad humana se reduce a ser parte de la historia que le engloba por completo y le permite visiones de objetividad que muchas veces son ofuscadas y deformadas por la lente de la subjetividad: *los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser* (Gadamer 1977:343-344). Puede ser por estos motivos por los que el siglo XIX tiene pocos registros históricos acerca de la tradición guaraní, y muchos dibujos de la naturaleza, catalogados de forma «adecuada» con la referencia nominal latina y no guaraní. Es lamentable que el espíritu humanista de Humboldt no fuera acogido por la mentalidad de los criollos que apenas instrumentalizaron el saber de éste investigador. Mucho menos sería considerada la importante referencia a la filosofía, lenguaje y cultura que su hermano, Wilhelm von Humboldt, estaba escribiendo en una perspectiva donde la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad, donde «el lenguaje es órgano esencial de la fuerza e impulso de la unidad naturaleza/espíritu, con capacidad para actuar reflexivamente sobre el propio espíritu, contribuyendo así a su configuración progresiva» (Maceiras 2002:87-88). Estas ideas probablemente serían muy bien comprendidas desde el pensamiento guaraní del *ñe'e / ayvu rapyta*, pues así se podría explicar la profunda relación del lenguaje con la humanidad y cómo una constitución esencial de humanidad que forma parte de un patrimonio tradicional como «fundamento del lenguaje humano», o como Wilhelm von Humboldt llamó de una originaria naturaleza lingüística de la especie humana (Maceiras 2001:90).

Pero también es un siglo que pretende definir de forma clara la verdad de sociedades criollas como superiores a las sociedades nativas. Por eso, predominan relatos de guerras donde la verdad de las sociedades nacionales guiadas por sus oligarcas, acaban aniquilando, provocando grandes genocidios en las sociedades originarias. La ilustración acabó convirtiendo a los Guaraní en un objeto de museo que narra un pasado que no existe ni existirá; el romanticismo convirtió a los Guaraní en un alma poética que se puede pronunciar desde cualquier experiencia estética; no es necesario vivir, sino «sentir» desde la experiencia individual.

### 6.3.- Tres modelos de hermenéutica guaraní

Nimuendajú, Cadogan y Melià son más que intérpretes del mundo guaraní, son copartícipes de importantes momentos de la historia guaraní. Ninguno de los tres es de origen guaraní. Sin embargo, se constituyeron como personas desde el horizonte guaraní, bien sea como compañeros de la tradición, o bien sea como colaboradores que entendieron la lógica de reciprocidad guaraní. Ellos, fundamentalmente con su modo de proceder, fueron identificando las condiciones más elementales para poder hablar y decir algo del mundo guaraní. Ellos son los que inspiran este trabajo que bien podrían merecer largos estudios de la hermenéutica dedicada a Abya Yala.

Nimuendajú, Cadogan y Melià representan diferentes momentos en la aproximación fenomenológica al mundo guaraní. Muestran que el fenómeno guaraní no es simplemente un objeto de la antropología cultural sino que expresa un modo de ser; es decir, comunica una dimensión reflexiva trascendental, por tanto filosófica, acerca del sentido de la existencia humana y de sus consecuencias históricas y una dimensión religiosa que coloca en pauta la fe en un modo de ser peculiar en el mundo. El hecho de que los tres pensadores no hayan nacido en la tradición guaraní acaba no siendo un impedimento, antes bien, se muestra como una posibilidad de acercarse a este universo desde pautas hermenéuticas profundamente unidas a la responsabilidad con la tradición guaraní que les acogió.

Nimuendajú (1883-1945), representa en todos los sentidos, la capacidad de abordar la reflexión guaraní sin las preocupaciones academicistas, ni las imposiciones teóricas de diferentes ciencias. Apenas se atreve a hablar de su propia experiencia, es decir, de su vínculo familiar con la tradición guaraní, pues su esposa era de la familia lingüística tupi-guaraní. De

hecho Nimuendajú, huérfano de padres, llega al Brasil en 1903, en una situación de marginalidad, sin patria, apenas con la condición de emigrante y obligado a vivir lo diferente, fue acogido por los Guaraní como un guaraní. No realizó «trabajos de campo» pues era su propia vida desde la simplicidad de su experiencia como el mejor intérprete, a pesar de que el mundo intelectual brasileño no lo consideraba un académico a la altura exigida en aquella época – tal vez porque estaba más allá de la comprensión de la sociedad intelectual de aquel país – hoy es reconocido y respetado. Nimuendajú coloca claramente un compromiso con la causa indígena del Brasil puesto que todo lo que observa es discriminación y malos tratos para los verdaderos nativos del Brasil, por eso no es coincidencia que a tres días de su muerte entre los Ticuna do Igarapé da Rita se haya registrado su informe dirigido a Herbert Baldus, director del Museo Paulista y a Harald Shultz, jefe del equipo de etnografía del Servicio de Proteção aos Índios, donde se denuncia los malos tratos y la violencia contra los indígenas de esas tierras.

León Cadogan (1899 -1973), «ese Guaraní que era Tupa Kuchiví Vevé tiene la libertad arrasadora del torbellino que es espíritu que nadie sabe de dónde viene y adónde va». El chamán que le dio el nombre —que le encontró el nombre— lo habrá visto como columna de viento arrebatado entre el cielo y la tierra. No conquistado, pues, y libre. ¿No reducido, también? Aquí viene de nuevo el testimonio de Egon Schaden, el gran amigo de don León: “Los estudiosos acaban no raramente deslumbrados por la cultura guaraní. El mayor de ellos, León Cadogan, falleció como etnólogo 'reducido'» (Melià 2004a). La capacidad de Cadogan se revela en su vínculo con la Palabra guaraní. Dicho de otra manera, su vínculo con el universo poético guaraní que dio origen a *Ayvu Rapyta*, obra de profundas transformaciones en los estudios guaraní coloca los datos etnográficos fuera del foco de los cuentistas sociales para hacerles formar parte de estudios filosóficos, teológicos y religiosos. Esta nueva forma de aproximarse a los textos guaraní trata las narrativas míticas en un nuevo horizonte reflexivo donde ni la antropología cultural ni la lingüística conseguían caminar; en todo caso, Cadogan más parece proponer un caminar teológico por las sendas guaraní. Cadogan no se aproximó a los Guaraní como un compañero solidario, él se fue aproximado al ser llamado para ayudarlos a reivindicar sus tierras.

Melià (1932), el más contemporáneo de los estudiosos del mundo guaraní siente la necesidad de una fidelidad al universo guaraní antes que una adhesión al universo intelectual e inclusive religioso del modo de tratar a los Guaraní. De esta forma es difícil situarlo en un lugar teórico, sea como especialista de las religiones, sea como antropólogo, sea como lingüista. Todos

estos atributos, él los niega. El parte de la necesidad de abordar la cuestión guaraní como un todo integrado que no puede, ni debe, ser fragmentado por estudios especializados pues tienden a perder su referencia con la totalidad del universo guaraní. Y esta totalidad también alcanza al mismo Melià que coloca el mundo guaraní como un compromiso de vida y no como una vida de investigador «profesional» (Malinosky 2004: 169). Su orientación religiosa cristiana explícita no le impide ver en otras tradiciones elementos válidos para la reflexión llegando a indicar que los guaraní le cautivaron por sus formas directas de abordar la verdad causando en él una profunda influencia tal como ocurrió con Nimuendajú y Cadogan (Malinosky 2004: 172). La principal característica de Melià es su responsabilidad de comunicar sólo aquello que pudo experimentar y evitar especulaciones, pues no se siente suficientemente autorizado para discurrir sobre temas tan complejos como los que el mundo guaraní trata.

### **6.3.1.- La aproximación de Curt Unkel Nimuendajú (1887-1945)**

Los primeros escritos acerca de la tradición guaraní están repletos de extensas informaciones a pesar de manifestar un «horizonte reducido» de percepción, facilitando noticias acerca de cómo eran los primeros guaraní que entraron en contacto con la tradición occidental cristiana. La riqueza de estos primeros escritos radica en su origen: en ser fuentes de primera mano. Los primeros escritos son principalmente construidos en un contexto parecido a una «investigación de campo», en el lugar donde ocurren los acontecimientos, y no son historias contadas por terceros informantes. Sin embargo, y con el paso de los años, esta riqueza documental no tuvo intérpretes lo suficientemente comprometidos con la realidad guaraní como para resaltar su importancia.

A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX surgen ciertos exploradores que llegados a tierras guaraníes no dejaron de entrar en contacto con los primeros escritos, así como con los verdaderos interlocutores de los mismos, los propios guaraní. Ellos son los primeros que dan un valor especial a los escritos, entendiendo que, de alguna forma, informan una tradición, comprendiendo así el significado hermenéutico de la distancia en el tiempo (Gadamer 1977: 360ss), entendiendo críticamente la perspectiva por la cual los primeros escritos traían informaciones de la tradición guaraní.

Los etnógrafos de estos primeros años del siglo XX sospecharon que no existía un círculo hermenéutico que podía identificar lo objetivo y lo subjetivo de una verdad interpretada. En consecuencia, apostaron por la existencia de un *sentido*, aún no configurado, donde la participación del texto del pasado y la presencia del lector era insuficiente. En realidad, ellos no comenzaron por el texto como revelador de una tradición, sino que saliendo al encuentro de esa tradición viva encontraron un *sentido* bien diferente de aquel imaginado que daba al texto otro significado.

La experiencia de los etnógrafos surge precisamente en el seno de la convivencia estrecha con los Guaraní que permitió levantar la pregunta sobre el origen y destino de algo que aparentemente estaba perdido en la historia, la tradición guaraní. De ahí el retorno a los textos para confirmar o desaprobando las "verdades" que los textos ocultaban o revelaban. Del mismo modo, con el temor de no desfigurar la realidad de una tradición por la simple percepción subjetiva, se procedió a una descripción de una tradición donde quien describe siente su *pertenencia* a ese horizonte de sentido. Estos etnógrafos entendieron que la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión del texto no es un acto de la subjetividad sino que es determinado *por, en y con* la comunidad que une con la tradición (Gadamer 1977:363). Ahora, quien participase en este nuevo círculo hermenéutico, no entraría como una pieza de un mecanismo sino como un compañero que se compromete con el sentido que la tradición comunica.

Curt Unkel, un alemán nacido en Jena en 1883 y adoptado por los Guaraní en 1906 con el nombre de Nimuedajú, es la persona más influyente que mejor caracteriza este momento de la hermenéutica sudamericana, como aquel que hizo su morada en medio de una tradición formando parte de ella. No en vano la palabra Nimuedajú puede ser entendida como «encontrar para sí un lugar» o «aquel que sabe abrir su propio camino en el mundo y conquista su lugar» (Cfr Viveiros de Castro in Nimuedajú 1987:xviii). Nimuedajú se caracterizó por ser aquel compañero de los Apopacúva-guaraní que vivió en medio de ellos como uno de sus semejantes, luchando por sus sueños y sufriendo por sus derrotas, entendiendo, sin lugar a dudas, que el trabajo de etnógrafo es un compromiso con lo descrito porque forma parte de la vocación que se funda en la tradición. Este es un caso donde el modo de ser guaraní acabó absorbiendo por completo el modo de ser etnógrafo, de forma tal que hasta la etnografía deja de tener su estatus de ciencia para ser apenas una referencia a un modo de filosofar de la propia vida guaraní donde la afirmación más radical puede traducirse

como «guaraní es también humano» frente a las masacres de guaraní hechas por los *dueños* de tierras en el Brasil para quienes «indio no es gente» (Nimuendajú 1982:27).

El arte mayor de Nimuendajú fue poder narrar la experiencia guaraní. No era precisamente etnógrafo, ni etnólogo, sin embargo conseguía caminar en medio de la tradición guaraní con tal capacidad descriptiva que podía superar la dimensión descriptiva que presencia un objeto para entrar en la explicación del sentido de la tradición que le hace posible su existencia. Por eso que conseguía percibir y colocar en evidencia las preocupaciones dominantes de cada cultura que estudiaba y no con aquellas teorías sino con aquellas preguntas que levantaban los hechos en su contexto tradicional (de tradición) de forma que era capaz de entender los puntos fuertes de una tradición y explorar las consecuencias de los mismos en comportamientos de las comunidades o grupos. Así sus descripciones son cargadas de un modo de ser el guaraní. De esta forma Nimuendajú encarnó y tomó lugar entre los que le hacían suyo.

En gran manera Nimuendajú abrió un camino por el cual posteriormente andarían Erland Nordenskiöld, von den Steinen, Koch-Grünberg y Alfred Métraux, fundamentalmente. Todos ellos encontraron la belleza y profundidad de la experiencia guaraní, aunque de forma tardía, descubierta por pocos hombres no-guaraníes que se acercaron con el respeto suficiente que les obliga a realizar una traducción fiel. Y todo esto sin renunciar a la objetividad científica que ciertamente pretendían, donde ya no existía el concepto de levantamiento de campo o la idea de tener registros neutros. Al contrario, esta actividad comprometía de forma radical sus propias vidas y configuraba su propio pensamiento.

De esta forma fue configurándose una nueva actitud hermenéutica, que se caracteriza como un modo de entrar en contacto con el texto a partir del mismo contexto que dio origen. Ahora, la única forma de entender la verdad y sentido de la realidad será a través de la experiencia de adentrarse de modo notable en la experiencia guaraní. En el caso de Nimuendajú esta actitud llevó al conocimiento de tres aspectos constitutivos de la religión guaraní: la importancia de la *palabra* en toda la vivencia guaraní, el mito de la creación y destrucción del mundo como fundamento de las creencias, y la danza-oración como el gran sacramento ritual en el que se expresa de forma densa la revelación del sentido de todo. Estos tres aspectos fueron posibles de entender gracias a la idea de pertenencia que él tuvo con el grupo Apapocúva-Guaraní que le adoptó, en virtud de su sentido de no indicar nada de forma externa a la realidad guaraní (dimensión de la historia efectual de Gadamer).

### 6.3.2.- La aproximación de Leon Cadogan Nãnde Ratapygua (1899-1973)

Cadogán comenzó a conocer a los guaraní cuando comenzó a defenderles de la situación de marginación, desprecio e injusticia que sufrían las comunidades guaraní en el Paraguay. Él fue integrado por medio de los Mbyá -Guaraní, quienes le confiaron y revelaron «las primeras palabras hermosas» y que Cadogán procuró recoger, traducir e interpretar con el mayor respeto y fidelidad, consciente de que estaba recibiendo una sabiduría escondida, el poder de una tradición. La compilación que lleva por título *Ayvu rapyta* (Palabras fundamentales o el fundamento del lenguaje humano) publicado por primera vez por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de São Paulo en 1959, fue constituyéndose un clásico de la literatura sudamericana desconocido por literatos y pensadores – quien sabe si por la falta de una situación hermenéutica adecuada del continente -. Esta obra abre el pensamiento a una forma de conocer la verdadera escuela de espiritualidad comparable con las grandes religiones del mundo. Egon Shaden hacia 1954, profesor de filosofía de Cadogan en Brasil, también consiguió entrar con una visión peculiar de la tradición guaraní, a participar de un gran proyecto hermenéutico de diálogo con ella, aportando una presentación de los aspectos fundamentales de la cultura y sus caracteres religiosos más específicos.

De esta forma se estableció un gran portal de producción hermenéutica donde es la tradición quien introduce a la comprensión de una verdad y su sentido operando por encima de malentendidos dentro de la capacidad de poder de desocultar o de hacer-salir-para-adelante, de la estructura de emplazamiento que Heidegger observa como un abrirse a la verdad y el sentido de forma que no es el hombre quien toma la iniciativa sino que el hombre se encuentra emplazado (Heidegger 1990:17,§18;21,§23), pro-vocado por la tradición a entender como justo un sentido que explique el horizonte desde el cual se dan, como dice Gadamer, la fusión de horizontes.

Efectivamente Cadogán acabó siendo adoptado por los Mbyá -guaraní como «miembro verdadero del asiento de los fogones»: *ñande ratapygua*, comprendió que su misión es la misma que la de los profetas guaraní, es decir, «la redención del decir» y así se inicia el rescate de la palabra guaraní. Melià dice que si para el guaraní «la historia de su vida es la historia de la palabra, la historia de León Cadogán será la historia de la palabra guaraní redimida» (Melià 1999).

Cadogán era consciente de que el nuevo caminar que el universo guaraní parecía ofrecerle estaba en las fronteras, más allá de la periferia de la civilización occidental, tal como lo hacían los «lengua» del siglo XVI, personas marginalizadas, interpuestas entre dos mundos. De ahí que las actitudes que considera básicas para aproximarse al mundo guaraní son a) la importancia de «dominar el idioma para llegar un conocimiento cabal de la cultura» b) el tiempo que se está en contacto directo con esta tradición y c) la conciencia de la distancia entre una tradición y su intérprete que puede verse superada. (Cadogan 1992:315s) d) la conciencia histórica del impacto de una tradición bien documentada para evitar su olvido (Cadogan 1992: 9).

### 6.3.3.- La capacidad de experimentar: La experiencia de Bartomeu Melià

Melià trabajó como discípulo de Cadogan tanto en la investigación antropológica como participando a su lado en la misma causa por la defensa de la tierra o territorios guaraní. Aunque su ‘especialidad’ fue preocuparse de los programas de educación indígena. Melià es un conocedor de los problemas hermenéuticos y, también, políticos que rodean la tradición guaraní. Por ello, pasó muchos años intentando seguir a su maestro León Cadogan, siempre tratando de servir al pueblo guaraní. En este sentido, nunca quiso tomar la iniciativa, sino que procuró dejar que los Guaraní tomaran su palabra. Las principales lecciones que aprendió se refieren al respeto de los Guaraní cultivando una actitud de oyente de la palabra guaraní pero con una actitud semejante a la de un oyente de la tradición que le habla. Por ello establece una relación con la «historia efectual» definida por Gadamer para que ella misma muestre su propia efectividad, que hable y eleve su voz hasta su actual comprensión, como si fuera un «tú». Ciertamente sabe muy bien que no se pueden imponer ideas, conceptos, políticas o culturas a la tradición guaraní, del mismo modo como ocurrió en los tiempos de la colonia y de la república. Y por otro lado, sabe muy bien que existe una dinámica dialogal establecida por el *teko guaraní*, por lo que sería imposible conocer o decir algo sin que antes haya podido existir un convite para coparticipar del universo guaraní.

Por tanto, la conciencia de las dificultades hermenéuticas y teóricas para entender a los Guaraní, le hizo ejercitar y especificar su condición de hermeneuta, más allá de maestro Cadogan, para terminar explicitando la conciencia de la coparticipación de una experiencia para poder decir algo de ella. En la introducción a su obra «El Guaraní: Experiencia

Religiosa» explicita esa preocupación de un hermeneuta copartícipe del proyecto de vida guaraní desde el horizonte de la experiencia humana:

*«En las páginas de este pequeño libro he intentado sintetizar mi experiencia de esa experiencia. Ciertamente me he aprovechado ampliamente de lo que ha sido escrito por otros; se cuenta con excelentes descripciones de los ritos y ceremonias de los Guaraní y con textos que recogen sus mitos, cantos y otras expresiones de su ley y costumbres. Pero he procurado no poner aquí nada que de alguna manera no haya experimentado yo mismo, que de algún modo no haya visto o escuchado» (Melià 1991: 9)*

A partir de la experiencia como la base que fundamentó todo el trabajo de Melià, la tarea de interpretar o del decir algo acerca de los guaraní pasa por un proceso de: a) identificación de las categorías más adecuadas para entender la experiencia guaraní, b) sensatez con las actitudes dialogantes porque debe desarrollar una mayor admiración, respeto y humildad, c) llegar a practicar esta experiencia a pesar de las barreras culturales que separan interprete / interpretado, d) conciencia ética e histórica de que muchas vidas están en peligro como consecuencia de posibles interpretaciones y malentendidos y, e) reconocer que se tiene un conocimiento limitado que está en proceso de construcción y de renovación en la medida en que representa una situación siempre abierta a nuevas comprensiones<sup>11</sup>.

Finalmente, importa resaltar, como ya fue dicho anteriormente, que Melià no pretende ser un hermeneuta en el sentido estricto de la palabra. Él apenas se reconoce como un llamado a participar de ese proyecto que él mismo no lo procuró. De alguna manera es como si Melià hiciera un camino contrario al recorrido por occidente, en el sentido de, dejar de reducir a los Guaraní en los textos occidentales para dejarse reducir por los Guaraní. Es una especie de experiencia parecida a la reducción eidética de Husserl. Sin embargo, está más allá de tal

---

<sup>11</sup> Melià reconoce que el conocimiento, hasta ahora alcanzado, es fruto de una experiencia profunda. Tal experiencia parece que puede ser descrita con las palabras de Gadamer: “La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que esa *través de* experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma”. (Gadamer 1977: 432).

experiencia porque desarrolla un compromiso con la experiencia humana realizada junto a los Guaraní. Dejar que el espíritu guaraní, que configuró el proyecto autónomo de las reducciones jesuíticas, sea el que oriente el sentido del proyecto humano guaraní, que Melià pretende acompañarlo y participar lo si los Guaraní lo convidan. Este sentido de su participación con el universo guaraní, puede observarse en varias facetas de su vida contadas en la entrevista concedida a la revista de Antropología social Campos de la UFPR - Universidad Federal do Paraná, «*Bartomeu Melià Jesuíta, Lingüista e Antropólogo: Os Guarani como Compromisso de Vida.*» (Malinowski/Baptista 2004). La preocupación de Melià no está en el plano de hacer una ciencia antropológica, lingüística o cultural, sino apenas una forma de dejar al guaraní ser lo que es, apenas interpretándolo cuando bien ellos le permitieron una experiencia de encuentro, dejando que su palabra sea preservada en un proceso histórico y sin llegar a grandes sistematizaciones porque él no se siente parte de una tradición que está comenzando a reorganizarse. Por eso Melià afirma que una buena hermenéutica guaraní debe seguir los pasos de Nimuendajú y Cadogan porque, como afirma:

*«Eu entendo que o que eles fizeram foi escutar os índios. Fizeram uma espécie de tradução do pensamento indígena para nós. Acho que escrevi alguma coisa neste sentido. O pensamento indígena informando o pensamento guarani de Leon Cadogan.» (Malinowski/Baptista 2004:172).*

A pesar de todo, Melià reconoce la importancia de las ciencias antropológicas o lingüísticas, pero él es muy crítico al modo como ellas son desarrolladas, porque muchas veces puede verse que el guaraní no es tratado como una persona en su estado integral. Por eso su preocupación es tratar la persona humana que nace en tal tradición, pues «estas pessoas merecem uma sincera atenção» (Op. cit.:171), considerando además los gravísimos procesos históricos de negación que sufrieron. Por tanto se trata de aprender a escuchar a los propios guaraní, que son personas con las cuales es posible dialogar y no sólo gravarlos o transcribirlos; es posible compartir experiencias con ellos y no tanto considerarlos como unos seres exóticos que todavía andan en este mundo globalizado. En fin, es posible emocionarse y comprometerse con su proyecto de vida. Sólo así es posible ser un hermeneuta de la tradición guaraní.

#### **6.4.- Notas para una hermenéutica guaraní**

Para Melià la etnología guaraní creció y ahora los Guaraní son tan actuales que siguen ofreciendo novedades. Sin embargo todavía se trata de unos guaraní etnologizados o narrados

por los no-guaraní. Por eso para conocer a los guaraní de los estudios etnológicos se debería conocer los autores que escriben acerca de ellos. Nuevamente, Melià prefiere seguir los consejos de André Leroi-Gourhan quien afirma la necesidad de estudiar la biografía de los autores de esas etnologías para entender algo de los Guaraní, y así Melià continúa, «el guaraní entra en nuestra vida». De esta forma resulta implícita la condición hermenéutica y de encuentro con los Guaraní como la condición que justifica la autenticidad de dicha pretensión interpretativa (Melià 2004a:175). Pero no se trata de cualquier encuentro o de un simple trabajo de campo, sino de un encuentro donde el conocimiento guaraní consigue a transformar la existencia de quien lo conoce. La dinámica de la palabra guaraní es capaz de transformar y comprometer la vida de las personas que entraron en contacto con ella.

En este sentido, la experiencia guaraní genera un conocimiento que transforma la vida; especialmente la vida de esos investigadores. Así pues, los escritos de los grandes especialistas en asuntos guaraní tienen su vida totalmente comprometida con una serie de experiencias que a final dan razón y motivos para sus escritos. La vida de Cadogan, Nimuendajú, y de personas que vivieron y murieron entre los guaraní, son personas que acabaron transformando sus vidas y por momentos entrando en un conflicto de identidad por encontrarse con su identidad totalmente asumida por la tradición guaraní. Por otro lado, existen algunos misioneros católicos que vivieron entre los guaraní y tuvieron la experiencia semántica de pensar como ellos al punto de sentirse obligados a repensar, no con poca resistencia, el significado del anuncio que era comunicado para los guaraní<sup>12</sup>.

Cuando se trata de la bibliografía guaraní, Melià confirma que gran parte de los escritos ampliaron el universo bibliográfico guaraní. Aunque esta gran diversidad de contenidos y la cantidad de puertas que la tradición guaraní abre son, al mismo tiempo, tantas y tan variadas

---

<sup>12</sup> El jesuita Gabriel Siquier, ex-párroco de la iglesia de Charagua, en Bolivia, me comentaba de los dones del Espíritu Santo presente en su vida religiosa que había recibido de los guaraní, los del «pueblo que reza» como afirmaba, pero que también pregunta y cuestiona jugando serio. En este mismo debate se mostraba, no con poca angustia, pero con gran visión de un apóstol cristiano el ya fallecido Obispo de Camiri Monseñor Giovanni Pelegrini, con quien compartí mesa durante varios meses, y cuya preocupación consistía en colocar en los centros teológicos y pastorales de su diócesis toda esta profunda tradición cultural guaraní de forma que no fuera vista como una cultura opuesta al cristianismo sino como una cultura que aporta muchas cosas al cristianismo católico. Detrás de éstos misioneros católicos todavía se pueden escuchar los ecos de otro jesuita, Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) y su deseo de conocer una tradición cultural magnífica que informaba datos de la evidente jornada evangelizadora de apóstol Santo Tomás, muchas veces relacionado en una larga tradición de un tal «pai zumé» o «pai tumé», que habría difundido el cristianismo entre los guaraní mucho antes de la llegada de españoles y portugueses, y que explicaba la gran capacidad reflexiva y teológica de los guaraní, por encima de su capacidad de manifestación o de «práctica» religiosa.

que será necesario prestar atención y tener «una buena brújula y una estrella» (Ídem.), para navegar en tales contenidos. Por todo ello, para definir una hermenéutica guaraní se tiene que realizar un ejercicio donde los textos acerca de los guaraní sean leídos desde el contexto vital desde donde los autores lo escribieron; pero también la hermenéutica se coloca en un plano donde la experiencia narrativa guaraní citada en la etnología guaraní y en otros trabajos antropológicos, supere la «reducción» textual generada por los estudios realizados desde universos distintos a los guaraní.

Así pues, a pesar de que este trabajo contenga una variedad de informaciones – sean culturales, sean antropológicas, sean filosóficas o teológicas, en relación al universo guaraní, y con un especial foco en los Guaraní -Chiriguano – estas informaciones se constituyen en importantes fuentes de consulta para una hermenéutica guaraní, siempre y cuando se sea posible distinguir el guaraní de los escritos guaraní, es decir, distinguir a las personas guaraní que narran el sentido de su existir, de las personas interesadas en los guaraní. Esto significa poder reconocer los verdaderos filósofos, teólogos, etnógrafos... guaraní, de las personas que compartieron su vida y fueron transformados por la convivencia con los Guaraní. O, dicho de otra manera, empezar a aceptar que los Guaraní tengan la palabra y la escritura para decir algo para sí y para el mundo – cosa que es de interés existencia de ellos para ellos – y no simplemente quedarse con los escritos acerca de los Guaraní que apenas revelan un «guaraní de papel» (Santos 1999).

Por ello la aproximación al universo guaraní exige un ejercicio hermenéutico que deba aprender a distinguir dos experiencias existenciales diferentes. La primera experiencia, y más básica, está generalmente cubierta de casi todos los elementos importantes y auténticos de una experiencia verdadera, pues sólo pueden realizarla aquellas personas que nacieron dentro de una tradición cultural, lingüística e histórica de los Guaraní. Es una experiencia vital que define profundamente la identidad del modo de entenderse en el mundo y de entender el mundo, por eso mismo, es considerada como una experiencia trascendental capaz de encontrar significados en el mundo y de construir un proyecto de vida para el futuro. Esta perspectiva está profundamente relacionada con el *teko guaraní* que establece una relación directa con un modo de entender su propia vida y su sentido. Se trata de una interpretación necesaria para definirse como persona humana, pues parte de la experiencia dada en la

---

Palabra guaraní. Desde esta perspectiva, no se puede negar la posibilidad interpretativa de la existencia humana pues de ella depende la cualidad humana de vida. Desde esta experiencia hermenéutica, interpretar y vivir son como las dos únicas e insustituibles dimensiones que ofrecen plenitud a la experiencia existencial humana.

La segunda experiencia hermenéutica es la más difundida, la que más generó bibliografías, pero también la que más justificó actitudes políticas, religiosas, económicas y sociales que afectaron directamente en la vida de los mismos guaraní. Cada palabra escrita es como si fuera una onda de efecto retardado lanzada en el espíritu guaraní, lo que es causa de una gran angustia – es como si alguien que no te conoce y que te observó alguna vez, consiguiera definir lo que tú eres -. La fragilidad de esta experiencia es que carece de autenticidad en su plano histórico. En gran parte todavía vive de la pretensión afirmativa de una realidad humana como si fuese posible objetivarla. Por ello la advertencia de Melià para no dispersarse o acabar interpretando con elementos impropios a la tradición guaraní es totalmente justificada. La reflexión y por momentos, el exceso de conclusiones y definiciones acerca del modo de ser guaraní, acaba desviando la atención de una verdadera experiencia hermenéutica, por lo que sería imposible entender a una tradición sin antes no entender quién afirma acerca de esta tradición.

Finalmente, la única y verdadera interpretación del universo guaraní sólo puede ser realizada por quienes se encuentran existencialmente vinculados con el modo de ser guaraní *teko*, es decir, por los mismos guaraní. En tal sentido, el plano hermenéutico guaraní es reducido a una experiencia tradicional de los que nacen y consiguen comunicar tal experiencia de vida como una experiencia fundamental que sólo puede ser definida con el fundamento de lenguaje humano *ñëe / ayvu rapyta* lo que les permite bailar y cantar el sentido de sus existencias. Sin embargo, el modo de ser guaraní, *teko* se caracteriza por desarrollar una dinámica donde el diálogo y el convite actúan de tal manera que personas extrañas a la tradición guaraní sean acogidos y, como muchas veces se observó en la historia Guaraní -Chiriguana, sean guaranitizados o asumidos como propios. Por ese motivo, los hermeneutas no-guaraní más importantes sólo adquirieron el poder de interpretar después de recibir un convite, que manifiesta el espíritu guaraní de acogida recíproca de aquellas personas que se hicieron próximas a su tradición, en virtud de su solidaridad, históricamente reconocida en la comunidad guaraní. Por ejemplo, Cadogan recibe los himnos guaraníes como palabras secretas para que ese patrimonio sea preservado, habiendo visto las amenazas de vida encima de la tradición guaraní. Por ello es válido afirmar que sólo se puede decir algo de la tradición

guaraní o de cualquier sociedad guaraní, en la medida que aquello haya sido experimentado en un convite. En tal sentido, Gabriel Siquier, ex -párroco de Charagua, en Bolivia, y autor de una gramática guaraní, tenía mucho miedo de introducir elementos ajenos a la experiencia guaraní religiosa sin una aprobación y sin un convite guaraní, pues generaría apenas una religión de fachada cristiana, cuando en sus raíces era totalmente guaraní; pero también es una discusión delante de aquellos que tratan de «reducir» a los guaraní a libros o estudios como si estuviesen devorándolos o preparándolos para servirse un plato de comida para su propio provecho, por ello Siquier consideraba que la actitud de algunos *antropólogos* era muchas veces semejante a la de los *antropófagos*, pues devoraban a los guaraní en sus banquetes conceptuales y teóricos sin demostrar la importancia de los guaraní que vivían a su lado <sup>13</sup>.

#### **6.4.1.- El teko (modo de ser) como condición para la hermenéutica guaraní**

La interpretación depende de una situación correcta. Para ello se exige algunos elementos básicos y estructurales, a saber, a) la radical importancia que tiene el hecho de pertenecer a una tradición; b) la conciencia de la fuerza semántica que tiene la tradición que actúa en el modo de aprehender la realidad; c) creer que tal tradición tiene una razonable explicación del origen y destino humano que promueve un modo de ser en el mundo. Por ellos se puede indicar, de forma sintética, que esos elementos son: la tradición, su valor semántico y epistemológico y la repercusión existencial para aquellos que la viven.

A partir de la combinación de la tradición, de su importancia semántica para explicar la existencia humana, y su asimilación existencial, se puede afirmar una posibilidad hermenéutica. Por tanto, se va formando una fenomenología guaraní donde la posibilidad interpretativa está totalmente relacionada con la posibilidad de existir. Por este motivo, en la tradición guaraní, una persona se define como tal en la misma medida que desarrolla su capacidad de comunicar su propia palabra. Y esta palabra, como fue explicado en otros momentos de este trabajo, significa la única forma de existir como humano. Tal percepción se

---

<sup>13</sup> Después de muchos años, en 2005, me encontré con el Pe. Gabriel Siquier –llamado cariñosamente por los guaraní de Tiānu Piru / Tianupiru, vieja flaca y fea – en la comunidad jesuítica de La Esperanza, en Cochabamba - Bolivia, donde estaba destinado por sus superiores pues sus condiciones físicas no le permitirían vivir entre los Guaraní. Fue un momento de grandes recuerdos y donde surgió aquel comentario irónico de los antropólogos / antropófagos y el peligro que aquello significaba para los guaraní. Actualmente existen estudiantes jesuitas que están registrando sus memorias y organizando sus escritos y documentos, que son, sin lugar a dudas, importantes relatos del modo de ser guaraní hechos por una persona que tuvo una experiencia hermenéutica real con los guaraní, y, que por momentos, fue un guaraní.

hace posible apenas al vivir el plano semántico de la tradición guaraní, en estas circunstancias es posible hablar de interpretación.

Así pues, si uno de los elementos interpretativos citados no existe, es imposible tener una aproximación fenomenológica y una posibilidad hermenéutica del universo guaraní. No existe aproximación fenomenológica sin una experiencia vital que permite interpretar la vida. En este sentido que se observa la importancia existencial de nacer en tal tradición como el motivo fundamental para elaborar una hermenéutica guaraní. El guaraní que vive en las comunidades entiende que un conocimiento *arakua* adquiere su valor cuando éste fue vivenciado, es decir, éste fue apropiado por el modo de existir, por eso los guaraníes acostumbran identificar personas que consiguieron un estado existencial próximo a tal experiencia hermenéutica, y ellos son conocidos como los dueños del saber o consejeros y hermeneutas guaraníes y por eso les llaman de *arakuaa ija*.

Con estas consideraciones debe advertirse que transcripciones de las tradiciones sin que estos *arakua ija* interpreten los textos, pueden ser un atrevimiento y falta de respeto a los procesos de generación de sentido que se viven entre los guaraníes. Por ello apenas los que viven el teko consiguen entender la dimensión del saber que genera y del poder que puede producir. De ello eran concientes los principales líderes guaraníes llamados por los no-guaraníes de hombres-dioses o hombres-tüpa. Ahora, son ellos que deben tener la palabra tantas veces mutilada en los reducidos escritos no-guaraníes de los Guaraníes.

Muchas veces se tiene la idea de que el sentido existencial guaraní es algo opuesto a las concepciones universales de la humanidad, sea por la peculiar forma de vida de los guaraníes o por el modo de comunicarlo. Sin embargo, los Guaraníes en la medida que más exploran su identidad, son más próximos a un saber «universal» abierto a todo el mundo. El teko guaraní se sustenta en su potencial presencia manifestada por una determinada comunidad que carga el sentido específico de ser cuando es compartido por varias comunidades de origen guaraní. La actualidad del guaraní radica en su específico modo de ser que básicamente es una hermenéutica de todo lo heredado en su tradición. En este sentido, el guaraní actúa y actualiza esa tradición haciéndolo un ser humano relativo a una experiencia cultural concreta, pero al mismo tiempo relativo a una experiencia universal con otros pueblos. Se puede apreciar, así, que en la medida que los guaraníes son más conocedores de su tradición son más abiertos al mundo, pues tienen mayor capacidad de dialogar con lo diferente, de manera que existe una visión universal guaraní. En algún momento, esta capacidad de apertura fue confundida con la

idea de mestizaje guaraní, que consistiría en asimilar la tradición del otro y guaranitizarla. Pero en realidad el diálogo y abertura al mundo es posible después de tener una identidad estructurada. Sin identidad apenas puede haber un monólogo. Por ello que la actualidad guaraní radica en su identidad profunda. En tal sentido, el teko guaraní es universal en la medida que es llevado para una vida ejemplar (*aguyje*).

En este sentido la interpretación no se fundamenta en una visión universal de orden conceptual sino en el sentido dado por la comunidad, portadora de una tradición, que ofrece un modo de vivir y de poder auto-comprenderse. Por todo ello se puede afirmar:

- El sentido de comunidad tradicional carga una experiencia semántica tan densa que, en principio, no combina con la reducción conceptual de las supuestas categorías universales. La experiencia de la palabra guaraní, de sus expresiones artísticas, su conciencia histórica no puede ser reducida a conceptos sino a sentidos.
- Antes que conceptos existen experiencias de sentido que nos colocan delante de verdades *no conceptuales* que no se reducen a saberes privados porque son las tradiciones las que la sustentan. El sentido es aquello que una comunidad básicamente comunica a sus miembros como *sensus communis*, con lo que el conocimiento pasa a tener un carácter no privado y sí comunitario.
- Las experiencias son vivencias no precisamente de orden racional, estructurado con bases conceptuales, sino fuertemente vividas desde una experiencia afectiva (cfr. Gadamer 1977: 48ss; 58).
- El conocimiento y su verdad no puede elaborar un concepto universal, propiciando en cambio un entendimiento no predicativo que dejan fuertes rastros en el corazón antes que en la cabeza, lo cual abre las puertas para entender los aspectos morales y religiosos de la humanidad.

La tradición tiene una fuerza semántica que puede sobrevivir independiente de la conciencia particular de un guaraní. Sin embargo, ella vive cuando su valor semántico es llevado por la vida de particulares intérpretes de la tradición guaraní que consiguen traducirlo en torno de un sentido elaborado en la experiencia existencial guaraní. Por ello se puede afirmar que:

- El sentido es una capacidad de conocimiento, correlativo a la conciencia, que actúa en el horizonte de la tradición, para configurar la conciencia humana de ser parte del universo.
- El sentido es un tipo de conocimiento que no se estructura con conceptos, por lo que se torna indemostrable lógicamente, no puede ser enseñado, ni aprendido. Sin embargo, es fundamental para la existencia humana en el mundo, pues puede mostrarse en la vida, puede ser comprendido en su modo de ser y, puede definir la realización del modo de ser en el mundo, en fin, el sentido, se expresa con mayor propiedad con la narrativa.

El sentido de la experiencia guaraní considera la posibilidad de heredar el lenguaje fundamental humano como la única forma de interpretar el significado de una vivencia. Por tanto, la experiencia depende de un acontecimiento (vivencia) que se hace comprensible en la capacidad reflexiva del lenguaje (herencia de la tradición) y se torna significativa para la vida personal y social de una comunidad que se reconoce existente. La experiencia guaraní, entendida como un acontecimiento que elabora su explicación, parte de la valoración del lenguaje humano como la única forma de poder explicar la existencia y su posible sentido.

Por eso se puede decir que la experiencia guaraní supone que:

- La tradición ofrece la mejor forma de entender el sentido de la existencia. De hecho ella es una experiencia que se hereda por generaciones. Ella contiene las claves de lectura para entender el sentido y el significado de la vida humana, por lo que se hace indispensable cuando se tiene que entender el significado de la existencia humana desde los estados de conciencia creados por la reflexión humana hasta los estados de una conciencia diferente creada en la experiencia de los sueños humanos.
- La experiencia guaraní, comunicada por la tradición, no es un manual de prácticas o comportamientos humanos, sino una forma de indicar una orientación fundamental de vida. Así, la experiencia guaraní no genera dogmas teóricos, sino proyectos de vida.
- Un guaraní tiene una experiencia cuando descubre el lenguaje fundamental humano *ñëe / ayvu rapyta*, como una visión estructurada de sí mismo que le ofrece sentidos, en momentos difíciles de comprender, de la vocación humana (llamado *ndaye*).

- Un guaraní tiene una experiencia de la tradición que le revela el modo de vivir humano como un momento especial de cooperentencia y complicidad con un modo de ser. Negar esta relación configura una situación tan delicada que puede afectar la identidad de su ser personal y social.
- La experiencia guaraní es una constante experiencia de la experiencia de los antepasados, de forma que la dimensión histórica y particular acaba configurando y reforzando la tradición. Las experiencias específicas guaraníes agregan significados al universo cultural guaraní, de forma que la tradición siempre es una dimensión dinámica de la conciencia interpretativa guaraní. La tradición no es pues un dogma de experiencias que tienen que ser repetidas, sino una fuente inagotable de sentidos que pueden ser descubiertos en cualquier situación humana.

#### **6.4.2.- La hermenéutica como un compromiso y como convite al caminar con los Guaraní**

Actualmente, para poder conocer a los Guaraní en textos existen dos fuentes: los registros etnográficos y las etnologías. Conocer, desde esta perspectiva, exige un doble esfuerzo que consiste, primero, en identificar al autor y su universo conceptual y, segundo, en identificar al guaraní interpretado desde ese universo. Si ese primer esfuerzo fuese llevado a serio, considerando la extensa publicación de textos guaraní, faltarían fuerzas para establecer una hermenéutica acerca de los guaraníes o, al menos, sería necesario un ejercicio reflexivo que sintetice todas las informaciones para llegar a identificar la experiencia de los Guaraní. Y este esfuerzo exige estar informado y con acceso a esos documentos, es decir, conocer bibliotecas en el mundo todo – poco menos en el mundo guaraní – lo que también supone tener una fuente de recursos económicos generosa. En un simple recorrido por los escritos y textos acerca de los Guaraní, se pueden observar algunos intentos hermenéuticos claramente distintos y, en algunas veces, opuestos. En tal sentido, la lectura que Melià hace de los Guaraní es diferente de la lectura de Saignes y Combès, a pesar que, en algunos momentos ambos usen las mismas fuentes etnográficas y etnológicas. Sin embargo, la hermenéutica no significa interpretar apenas a partir de textos, se trata, como Gadamer pretende, de comprender el texto desde una experiencia hermenéutica de la tradición. Y en este caso se

trata de la tradición guaraní. Por ello, cuando de estudia a los guaraníes desde los textos de personas ajenas a la tradición guaraní, es necesario entender cuál es la experiencia guaraní que motivó tal texto.

Todos estos intentos de conocer a los Guaraní, a través de los textos, exigen, de aquí en adelante, una apreciación prudente del impacto real que el autor tiene sobre la tradición guaraní y, en la medida de lo posible, distinguiendo la calidad de esos trabajos cuando son reconocidos desde el plano reflexivo del *teko* - modo de ser guaraní -.

En este sentido, para decir algo de los guaraníes, sin haber nacido como un guaraní, ni tener un vínculo íntimo con su tradición, es necesario encontrar los puntos de intersección cultural que promueven el encuentro y el diálogo. Esos puntos son relativos a la experiencia de cada autor junto con las personas y con las sociedades guaraníes. Si consideramos la experiencia interpretativa por la que pasaron Nimuendajú, Cadogan y Melià, se destacan dos situaciones que se revelan con mayor frecuencia en sus experiencias y que tienen consecuencias importantes en la cualidad de su relación hermenéutica y en la relación ética que se establece en el deseo de reconocer y respetar lo diferente. La primera situación es promovida por los no-guaraníes y está caracterizada por un deseo de caminar junto a ellos. Ellos pretenden acompañar a los Guaraní desde un deseo solidario de compromiso con la condición humana, que se traduce en su modo de proceder social, económico, político y religioso; el segundo aspecto, es promovido por los guaraníes y está caracterizada por el convite. Ellos manifiestan la acogida de los extranjeros como un llamado / convite para participar de la comunidad en sus principales eventos sociales, religiosos y económicos. Por tanto el caminar y el convite sintetizan una posible aproximación al universo guaraní.

El caminar es una experiencia poco trabajada por las etnologías pues a primera vista no se refiere a un elemento cultural específico. Existen algunas prácticas culturales y costumbres, especialmente entre los Guaraní-Chiriguano, o guaraní occidentales, que narran de largas caminadas para pasear, para cazar, para pensar, para orar, para buscar en el monte / bosque. Dichas experiencias colocan el caminar en una actitud relacionada a un modo de actuar en el mundo. A pesar que el caminar parece un comportamiento común a diferentes pueblos, este responde a la necesidad de descubrirse. Así, entre los guaraníes este caminar parece adquirir un sentido místico – religioso, pues relaciona la memoria del pasado de los antepasados, narrada en mitos, como una manera de explicar el encuentro con el proyecto personal y social – encontrarse con el Padre Ñanderuvusu. En este sentido, el caminar es la mejor caracterización

de los guaraníes, que se traduce en la búsqueda de palabra guaraní que le revele su fundamento. La tradición guaraní siempre entendió que la humanidad está caminando en busca del Padre. Muchos etnólogos, etnógrafos, historiadores y antropólogos consideran este tema como un dato aislado presente en la prehistoria guaraní que revelaba un aspecto fuerte de los guaraníes caracterizados por su nomadismo. Por ello intentaron, sin suceso, explicar el motivo de ese «ir y venir» del caminar guaraní, hasta que llegaron Nimuendajú y Cadogan que relacionan el caminar con la búsqueda de tierra sin mal.

El caminar guaraní exige tres perspectivas de análisis. En primer lugar una perspectiva etnológica y antropológica que estaba preocupada por los motivos de una migración guaraní, en especial de la migración guaraní hacia el occidente y el surgimiento de sociedades guaraní-chiriguanas. La respuesta a sus interrogantes fue respondida, en gran medida, por la experiencia de la búsqueda de la tierra-sin-males (*yvy imaraã*), y a pesar de la importancia de esta idea, la dimensión nómada atribuida a las sociedades guaraníes se destacó encima del sentido del caminar guaraní. Estudios más profundos descubrieron que los Guaraní no son aquellos nómadas cazadores y recolectores de frutos colocados en los primeros estadios designados por la mentalidad que afirma el progreso científico y material como único criterio para definir una «civilización». Los Guaraní eran caminantes de un territorio, y esta idea sólo pudo entenderse cuando se descubre la dimensión semántica del *teko guaraní* – modo de ser guaraní – y su desdoblamiento en su principal experiencia histórica denominada de *tekoha* – modo de ser humanidad que únicamente se entiende comprometido con un ecosistema con el cual comparte recíprocamente sus beneficios. Los frutos recolectados eran apenas los frutos culturalmente cultivados como la cultura del maíz (*avate*) y formas concretas de trabajo a partir de estructuras comunitarias de reciprocidad ofrecida (por ejemplo el *motirão*). La humanidad guaraní sólo podía entenderse como historia en aquel territorio con aquellas características y ecosistemas concretos por lo que no era posible, por ejemplo, imaginar un guaraní en la cordillera de los Andes, así como no era posible imaginar un sistema de producción prodigiosa sin una comunidad que se articule en las normas de la reciprocidad marcada por el teko guaraní.

En segundo lugar, el caminar guaraní no es un caminar solipsista. El *teko* guaraní configura la estructura personal particular desde el horizonte de la tradición común a todos. Esta tradición es como el sello de garantía que une los miembros de un horizonte de sentido, donde la manera particularidad de caminar también es un beneficio de la tradición que fortalece y difícilmente anula la identidad personal de caminar dentro de una tradición. Se camina desde

una tradición, o desde un horizonte de sentido que fortalece lo común a todos desde lo particular de cada uno.

En tercer lugar, el caminar guaraní, no fue, incluso históricamente, una forma de escapar de la realidad hacia una utópica tierra -sin-males, sino una forma de enfrentar la realidad. La búsqueda de la tierra -sin-males es sólo una forma de enfrentar la tierra -de-males y poder anular su ciclo destructivo. Cuando el horizonte del territorio estaba siendo amenazado históricamente, los guaraníes se sintieron acorralados, con el temor de ver su horizonte de sentido, donde territorio era condición de posibilidad, la negación profunda de su existencia, porque a partir de ese horizonte marcado por el territorio que podía reconocerse humano y parte de la realidad, pero cuando no existe horizonte, la existencia parece mostrar una nada total.

El caminar guaraní permite, pues, entender la tarea del filósofo y la función de la filosofía, fundamentalmente en dos sentidos, el primero, que es caminar -pasear (*guata*) en medio del mundo conociendo los diversos caminos y sendas (*tape*), ya construidos por otros pensadores, lo cual es posible por la tradición; y en un segundo sentido, la tarea y función de hacer camino al andar (*mboguataha*). Estas dos tareas y funciones están interrelacionadas, siendo la segunda, *mboguataha*, fundamental para el caminar filosófico porque va trazando el sentido y destino final de una existencia. Por tanto, se camina por sendas conocidas que fueron comunicadas por la tradición de una comunidad, esto no quiere decir que se camina pisando encima de las huellas dejadas por otros. Se hacen huellas e, incluso, se abren nuevos caminos. En todos estos procesos, la comunidad y tradición colocan las condiciones para que nazca la humanidad o, cuando menos, para mostrar caminos, y no partir de la nada. En este sentido tradición y comunidad hablan más fuerte que sociedad porque ella permite horizontes de comunión y comunidad que la sociedad no muestra<sup>14</sup>. La búsqueda del Padre es, desde una perspectiva teológica, el gran sentido que orienta el caminar y el hacer camino de los guaraní.

La primera tarea es *guata* (caminar, pasear, campear). El pasear en la tradición guaraní está muy relacionado con el caminar en medio del monte<sup>15</sup>. Es un estar en camino, y al caminar se

<sup>14</sup> La distinción de comunidad y sociedad está pensada a partir de Heidegger cuando afirma *gesellschaft* = sociedad como un ámbito donde se perdió el sentido de la vida de la existencia y de la comunidad, donde son importante las puras relaciones sociales. Contrariamente, el término comunidad = *gemeinschaft*, donde se apuesta en la función de una tradición común a todos donde se puede pensar en humanidad.

<sup>15</sup> En la región chiriguano-guaraní, la palabra «campear» caracteriza plenamente el *guata*. Campear viene de campo y está relacionada con la idea de «salir al campo en busca de».

va haciendo parte del monte, en busca de algo, de alguien o de sí mismo. Es una actitud de salir de sí para entender o recogerse mejor en el entorno. Es una actitud de salir en busca de un lugar, de algo o alguien o de sí mismo y disfrutar dejándose sorprender por aquello que se tiene noticia. El pasear inicialmente no es comprometedor, donde la voluntad se exterioriza en sentido de caminar hacia algún lugar, pasear es una actitud de reconocimiento y disfrute donde no se va a crear conceptos o aplicar teorías, es el momento donde se deja la realidad tomar cuenta de sí. Esto lleva a profundizar lo concreto y descubrir detrás de cada árbol un universo nuevo, un monte (selva) sin que el árbol evite la contemplación de ese monte.

Aquí, la tarea del filósofo o sábio *iyarakuaa katu vae*, ya no consiste en especular porque el saber estaría como «encarnado» en la realidad de una tradición, donde los interlocutores válidos están en diálogo y lo que resta para un hermeneuta del saber es ser compañero de la tradición, o todavía mejor, ser un acompañante de los que saben caminar *guata*. Quien pasea es un viajante del pensamiento que conoce las cosas sin compromiso, difícilmente un viajante se compromete con los pensamientos. A lo más intenta comprenderlos mejor dejándose interpelar. Sin embargo, el pasear es intransferible, es personal. Nadie puede pasear por otro.

La segunda tarea es *mboguataha* (el que hace caminar). Es la actitud del caminante o del que hace caminar. Estamos delante de una actitud fundamentalmente crítica, que se guarda los derechos a razonar y evitar las imprudencias del irracionalismo crítico porque la estructura del caminar y el pasear sólo es posible dentro del universo de una tradición. Aquí se abre paso la libertad como posibilidad de diálogo, de crítica y de compromiso. Quien camina puede reconocer el sentido de varios caminos y descubrir las sendas y atajos que comunican un camino con otro. Este caminar crítico permite entender cómo muchos caminos tienen un mismo sentido y dirección a pesar de tener trazados diferentes. El que camina puede entender el sentido de algunos caminos e incluso trazar su camino. *Mboguataha* es también una actividad intransferible.

*Guata* y *mboguatah* constituyen, de aquí en adelante, el presupuesto de este trabajo y de otros posibles en el campo filosófico. El camino que se perfila en adelante exige mantener la unión originaria del orden de la razón con el orden de la realidad. El pensamiento está profundamente absorbido en la realidad y la realidad exige una explicación al pensar. Dicho de otra forma, existe una unidad originaria entre el pensamiento y los intereses prácticos de los hombres,

---

donde no existen respuestas sólo preguntas. El buscar sus respuestas obliga a caminar en los límites del saber filosófico, por lo que en estos límites se intenta tener noticias sobre la realidad, empezando así a caminar ahí donde el yo y su tradición se reconocen sin respuestas, y encontrando compañeros como interlocutores. El pensamiento se da en los límites, donde todo está por darse, donde se descubre y se constituye un lugar, difícil de ser reconocido, de diálogo entre las tradiciones, entre caminos y caminantes. Los límites abren juego a la tarea del pensar y levantan la pregunta por el sentir. En ellos se dan los procesos inter lingüísticos donde el sentido de una palabra da pie para el diálogo de sentidos.

Todo lo que está indicado aquí, intenta concebir la posibilidad de reconstruir un marco racional básico en el que es posible argumentar crítica y constructivamente y desde el cual se pueden concebir los problemas e intereses de la humanidad. En este sentido, la tradición guaraní ofrece un cierto marco, probablemente un gran portal de acceso, a un modo de preguntar y responder los problemas de la humanidad. Si traemos la tradición guaraní para comenzar esta tarea de pensar, estamos asumiendo una experiencia particular de una tradición, esta experiencia mostró que existe un modo peculiar de hacerse cargo de la realidad mediante la experiencia de ella, colocando en evidencia no un sistema lógico sino una experiencia llena de sentimientos, intereses pensados y expresados desde la mayor responsabilidad racional. Finalmente, aquí no se pretende hacer una antropología cultural o una etnografía, para esto ya existen especialistas. Aquí, se pretende beber de la tradición de forma racional, de manera que no embriague sino ilumine este modo de caminar que constituye un modo de ser (*teko*) en el mundo (*tekoha*) con los otros (*ñande reko*) en un horizonte de sentido (*ñande reko marangatu*) que marca un modo de ser auténtico y verdadero (*ñande reko katu*). Y, al mismo tiempo, marcar algunas pistas importantes para el pensar teológico a partir de los guaraní. Pero, sin olvidarse que, el pensar teológico –filosófico guaraní, solo corresponde a los propios guaraní.

### **PARTE III: ETNOHISTORIA CHIRIGUANA<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> De aquí en adelante usaré el término simplificado de *Chiriguano* para referirme a los Guaraní -Chiriguanos porque es una palabra históricamente registrada para hablar de los Guaraní de la Cordillera o guaraní occidentales.

Una de las historias nacionales más peculiares del Abya Yala, Sudamérica, trata de las guerras de resistencia de la nación guaraní-chiriguana. Los Guaraní-chiriguano, también conocidos en la historiografía como Chiriguanos, se han caracterizado por ser uno de los pueblos que ofreció mayor resistencia a los intentos de sometimiento, convirtiéndose, de este modo, en la pesadilla de los Virreyes del Perú por largos años<sup>2</sup> y en el problema de los criollos de la independencia y de la república boliviana<sup>3</sup>

Esta historia llamó la atención a muchos cronistas e investigadores de todas las épocas. De ahí que existan muchos documentos históricos y bastantes registros etnográficos que dan a conocer la peculiar cultura e historia chiriguana, en especial la historia de sus movimientos liderados por los hombres-dioses / hombres-tüpa y sus anuncios proféticos que fortalecían una misión con características mesiánicas que tenía el poder de concentrar las fuerzas de una nación en defensa de su tradición y que, finalmente, luchó contra todos los intentos de eliminación hasta su derrota militar en 1892. Sin embargo, es también una historia que revela un guaraní que vuelve a brotar a igual que el árbol del *iguopeĩ* / algarrobo y *karandaĩ* / palmera que se preservan en las narrativas (cantos secretos) actuales como *karandaĩ tüpa* o palmera eterna que integra la relación entre lo sagrado con lo cotidiano de la tierra y, también, como el *iguopeĩ* que marca un nuevo tiempo, año nuevo guaraní (agosto – septiembre), cuando rebrotan sus hojas *Iguopeĩ jokĩma yandeve* (Ortiz 2004:60-68;136-140).

A continuación, se intenta hacer una relación histórica desde una perspectiva solidaria con los Guaraní-Chiriguano. Este capítulo está estructurado de forma cronológica con el objetivo de hacer una relectura aproximativa de los principales acontecimientos. Es evidente que estos hechos contados merecerían grandes estudios, por separado. Lo que va a ser presentado aquí, sólo pretende establecer una información que ayude a entender el contexto de las narrativas guaraní, en especial aquella relacionada con un deseo de encontrar una felicidad plena anunciada por los hombres sagrados u hombres-tüpa.

---

<sup>2</sup> Serrano y Sanz 1898:322.

<sup>3</sup> La última intención criolla boliviana fue interpretada por Metraux como un intento de matar a la gallina de los huevos de oro. Pero Metraux reconoce también que los «nobles y terribles chiriguano» hicieron la vida amarga a españoles y bolivianos (1931b:107-111).



## CAPÍTULO 7.- HASTA FINALES DEL SIGLO XVI

Los datos recogidos hasta finales del siglo XVI ofrecen elementos suficientes para constatar un proceso migratorio a la Cordillera<sup>4</sup> y un proceso de mestizaje guaraní<sup>5</sup> tanto a nivel cultural como biológico. Este momento histórico es importante para los estudios guaraní pues todavía contiene registros de los primeros encuentros entre los guaraní occidentales y los colonos españoles y criollos desde una mentalidad que acepta con cierta normalidad la multinacionalidad del reino español. En tal sentido, todavía pesa la idea de que los nativos o naturales del lugar (valenciano, gallegos, quechuas, guaraní, etc.), son súbditos del rey, por lo cual no merecen ser esclavizados, a pesar de que en el nuevo mundo existe un crecimiento de una política colonial regional influenciada por algunos colonos ávidos de riquezas.

Los Guaraní, que llegaron a la Cordillera, se mezclaron con los pueblos que encontraron allí, especialmente con los Chané o Guana que formaban parte de la gran familia arawak. Se casaron con mujeres que pertenecían a un gran pueblo conocido como los Guana del Chaco septentrional y como los Chané del piedemonte andino<sup>6</sup>. De este modo se dio un mestizaje biológico interétnico que también se desarrolló en el ámbito cultural. Este proceso de mestizaje ayudó a la consolidación de una nueva nación, la Chiriguana<sup>7</sup>. Sin embargo, esta característica de mestizaje acabó constituyendo sociedades guaraní llenas de matices de otras sociedades pero con un total predominio de una tradición común guaraní. Es muy posible que este tipo de procesos migratorios haya sido la causa del surgimiento de tantas otras sociedades guaraní que establecen una misma relación de predominio ofrecida o por las claves interpretativas de la tradición guaraní. En este sentido, los Mbya-Guaraní, son la

---

<sup>4</sup> Se emplea la palabra «Cordillera» como accidente geográfico, como piedemonte, que abarca el territorio donde hubo y actualmente hay comunidades chiriguanas. Por tanto no sólo se refiere a la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz, sino también a las provincias Hernando Siles y Luis Calvo del departamento de Chuquisaca y a las provincias Gran Chaco y O'Connor del departamento de Tarija.

<sup>5</sup> A pesar de los datos acerca de las migraciones guaraní, persisten todavía muchos interrogantes (Melià 1988:17; Pifarré 1989:25).

<sup>6</sup> Saignes 1989:1

<sup>7</sup> Saignes se refiere al origen mestizo de los chiriguano haciendo notar que la misma denominación "Chiriguano" coincide perfectamente con este aspecto. (Saignes 1989:3). Pifarré (1989) en este sentido concreta señalando que el origen de la palabra «chiriguana» o «chiriguanaes» confirma este proceso de formación de la sociedad chiriguana. Esta palabra proviene del plural «chirlónos» que significa «mestizo». Por eso la nueva nación occidental guaraní, denominada chiriguana, es el resultado de los hijos de guaraní e hijos de otras naciones, principalmente, de la nación guana o Chané.

interpretación de la tradición guaraní más difundida, en tanto en cuanto son conocidos por las sociedades que se autodefinen como la condición humana (gente = Mbyá) y por la magnífica exposición de sus himnos, cantos y mitos, hecha por Cadogan; también los Paí Tavyterá (Kaiová /Cayuá) cuyo etnónimo significa “habitantes del pueblo de centro del mundo”, que encarnan en parte a los guaraní llevando a cabo su relación con ellos asumiendo sus diferencias lingüísticas que fundamentan en las variaciones de sus concepciones cosmológicas con fuerte influencia según Miguel Bartolomé (2004) de las tradiciones religiosas cristianas aunque con una predominante preservación de una estructura monoteísta de lo sagrado de orden guaraní; Los Ava-guaraní, cuya cualidad guaraní teológica se muestra con una superioridad delante de otras naciones no guaraní, muy en relación con lo que ocurre en el mundo pero orgullosos de su modo de ser. Y se pueden contar muchos más casos de otras sociedades guaraní como los Aché-Guayakí, que acaban mostrando una gran variedad de sociedades guaraní, que cuya historia viene a reforzar la importante tradición guaraní. Así pues, los Guaraní-Chiriguano ofrecen también una explicación de su origen. A pesar de haber pasado por fuertes procesos históricos, no dejaron de reproducir los elementos de su importante tradición guaraní, en especial de sus narrativas puestas como modelos históricos de liberación, que acaban fortaleciendo el modo de ser guaraní desde las diversas facetas humanas (por ejemplo, la producción y economía, la educación y la relación filosofía-teología guaraní; la política y la recuperación de una gran nación; el destino humano y su retorno a la experiencia del Padre).

Los guaraní-chiriguano surgen a la historia por su modo de ser, que es propiamente guaraní, y que se caracteriza por la capacidad de apertura y de intercambio con otras sociedades. Pero es una apertura que hace que la cultura de las otras sociedades sea asimilada y correctamente pensada desde la comprensión guaraní. Lo extraño no es visto como una amenaza a la integridad de la cultura Guaraní. Lo será si no es asimilado por su *teko guaraní*, o sea, cuando esa cultura sea impuesta desde otra lógica ajena al modo de ser del teko. Por eso existe una actitud guaraní de apertura a lo diferente a partir de su horizonte guaraní<sup>8</sup>. Esta actitud les predisponía a una apertura cultural que les permitió asentarse en la Cordillera y adoptar elementos de otras culturas chaqueñas, amazónicas e incluso europeas<sup>9</sup>. Dentro de este marco

---

<sup>8</sup> Melià (1988:74) dice que “El mestizaje biológico, como tampoco el cultural, no repugnan al Guaraní. Su establecimiento en la Cordillera se consolidó gracias a la asimilación, por vía de mestizaje, de parte de la población autóctona de los Chane-Arawak.”

<sup>9</sup> Las versiones de Saignes (1989:1), afirman que los chiriguano adoptaron elementos «sobre todo europeos».

se desarrollaron los primeros contactos entre Chiriguanos y españoles que, hasta finales del siglo XVI, no dejaron de generar conflictos.

### **7.1.- La llegada de los Guaraní a la Cordillera: La Conquista espiritual guaraní**

Los datos arqueológicos y los estudios antropológicos muestran que a lo largo de los extensos territorios de lo que hoy son Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay existen o existieron distintas sociedades que tenían en común un modo de ser articulado en una gran tradición que abarca elementos filosóficos y teológicos comunes. En este contexto se encuentran todas las sociedades guaraní, inclusive los llamados chiriguanos. Por ello el dilema a resolver era si ellos habían llegado para conquistar otras naciones o simplemente eran el resultado de una tradición que se expandía en gran parte por el poder de seducción de sus elementos filosóficos y teológicos. Es verdad que todavía hoy en día, los Guaraní parecen conquistar el espíritu de quien los conoce y su tradición acaba imponiendo respeto. Muy probablemente ese modo de ser guaraní tuvo mucho que ver en la expansión y conquista espiritual más importante que les llevó a imponerse territorial y culturalmente, como parte de un proceso de expansión demográfica – como ocurrió con el cristianismo en occidente y la Buena Nueva de Jesús que adquiere una dimensión universal -. A pesar de que existen elementos para afirmar esta teoría en el sentido de que los Guaraní «conquistaban» o tenían como «esclavos» a otras naciones, hay que insistir en el poder de difundirse y fundirse con otras naciones, configurando un *teko* específicos en cada región, como referente de su expansión. De ser así, la teoría de que los guaraní llegaron en la Cordillera debido a sus aires de conquista y expansión, debe ser reconsiderada desde esta nueva perspectiva que destaca la capacidad de los Guaraní para adaptarse a un modo de ser en un territorio junto con sus antiguos moradores. Por el lo, la idea de migración debe ser tratada con cuidado pues puede tratarse de una expansión demográfica en la conciencia de un mismo territorio extenso (*ĩvĩ / yvy*); y de la misma forma, la idea de mestizaje puede tratarse de un modo cultural de ser guaraní que se caracteriza por estar abiertos a lo diferente donde las pautas de reciprocidad orientan este tipo de relación.

La migración de los Guaraní a la Cordillera es todavía una cuestión llena de interrogantes. Gracias a algunos fragmentos de los relatos coloniales y de las expediciones <sup>10</sup> se puede suponer que la migración se dio en tiempos recientes <sup>11</sup>. Otros estudios <sup>12</sup> suponen que antes de los primeros contactos con los españoles ya hubo un puente de comunicaciones entre la Cordillera, la zona del Paraguay y el Paraná. Ruy Díaz de Guzmán (/1612/1944:29) afirma que hubo tres rutas principales que son: la ruta meridional, por el Pilcomayo hasta la región de Tarija (los del Paraná); la ruta central, por el Chaco hasta la Cordillera Central (los del Paraguay) y; la ruta septentrional por Chiquitos hasta el Guapay (los del Alto Paraguay) <sup>13</sup>.

La llegada de los Guaraní a la Cordillera fue un proceso que probablemente pudo durar más de cien años. No se tienen datos precisos pero, al parecer, antes de 1471 <sup>14</sup>, y quizá bastante antes, ya estaban los Guaraní en la Cordillera.

Los estudios hechos por E. Gandía informan de una invasión guaraní al imperio Inka y en este mismo sentido se expresa Nordenskiöld (1917;1949) comprendiendo que ya había una importante presencia chiriguana en la Cordillera. Asimismo, los estudios de Pifarré (1989) <sup>15</sup> apoyan y confirman las afirmaciones de Gandía <sup>16</sup>. En el marco de estos estudios, las expediciones son una de las fuentes informativas más valiosas que confirman la migración guaraní a la Cordillera <sup>17</sup>.

Los primeros españoles, que tuvieron encuentros con los Chiriguano, sospecharon que éstos todavía estaban en plan de conquista y dominio de otras naciones. Estas noticias corrieron

<sup>10</sup> Especialmente las expediciones de Albar Nuñez Cabeza de Vaca (1542 -43); Domingo Irala (1548 ?); Alejo García (1521-26); Juan de Ayolas (1537-50-64) y Andrés Manzo (1556-58).

<sup>11</sup> Nordenskiöld 1917; Métraux 1927, 1930b:300-332).

<sup>12</sup> Pifarré 1989:25.

<sup>13</sup> Véase también en: Melià 1988:18; Pifarré 1989:26. Saignes -Combes (En prensa) completan más el panorama de las migraciones.

<sup>14</sup> Nordenskiöld 1917:106; 1949:12; Gandía 1929:30; 1935:13-52; Pifarré 1989:27-30.

<sup>15</sup> Pifarré 1989:27-30.

<sup>16</sup> Gandía 1935:5-30.

<sup>17</sup> Las expediciones que ofrecen algunos datos acerca de las probables migraciones guaraní fueron realizadas por Albar Nuñez Cabeza de Vaca quién registró una migración guaraní (1513 -1518) que llegó hasta el Mamoré y entraron en contacto con los Moxos con quienes mantuvieron una cierta relación comercial y algunos contratiempos (Finot 1978:81 -100). Domingo Irala registró también otras migraciones (1518 -21). Alejo García participó en una expedición junto con miles de Guaraní que llegaron hasta las montañas, invadiendo un territorio entre Mizque y Tomina, pasando por Presto, Paspaya, Tarabuco (Nordenskiöld 1917: 105; 1949:11; Díaz de Guzmán 1979: 76-78). Probablemente Juan de Ayolas intentó penetrar en la Cordillera hacia 1537 pero fracasó. Domingo Irala entró a la Cordillera y se encontró con los guaraní-chiriguano (Serrano y Sanz 1989:332). Ñuflo de Chaves llegó a la Cordillera desde el Paraguay entre 1556 -58 y se encontró con Andrés Manso. Allí fundaron ciudades (Pifarré 1989:29) y pasaron muchos contratiempos con los guaraní-chiriguano hasta que finalmente escarmentados salieron de la Cordillera.

tanto entre las poblaciones españolas que la opinión pública creyó que los guaraní-chiriguano eran gente eminentemente guerrera<sup>18</sup>.

Al margen de estos aspectos descriptivos, existen algunas hipótesis sobre las causas de la migración guaraní, que dieron origen a la nación chiriguana particularmente. La investigación que nos da una visión general del estado de estos estudios acerca de las causas de la migración guaraní fue elaborada por Melià<sup>19</sup>. Melià señala que los estudios modernos de arqueología permiten la reconstrucción de la dirección y el sentido de las migraciones y la adaptación ecológica a los diferentes ambientes encontrados. Esto da pie a una explicación de las migraciones guaraníes en términos ecológicos y económicos.

El caso de la migración guaraní a la Cordillera es muy peculiar porque rompe con los esquemas y modos de migración acostumbrada por los Guaraní. Generalmente los Guaraní buscaban tierras de selva tropical y subtropical. Pero la migración hacia el occidente, a la Cordillera, supuso un cambio ecológico notable que despertó la sospecha de historiadores y etnógrafos.

Las hipótesis afirman que estas migraciones estaban motivadas por la búsqueda de tierras buenas para el cultivo, e incluso se decía que buscaban placas de metal, que eran muy valoradas por los Chiriguano<sup>20</sup>. Pero a partir de Nimuendajú (1914; 1978) y Métraux (1927; 1930) se cuenta con datos que atribuyen las migraciones a la búsqueda religiosa de la “tierra -sin-males”, y que el horizonte simbólico guaraní adquiere la expresión *yvy imarãa*<sup>21</sup>, cuyo campo semántico estaba íntimamente relacionado con las epopeyas míticas de los dos mellizos, presente en una tradición teológica guaraní que relaciona la “tierra -sin-males” con un proyecto histórico de restauración del origen de una nación.

Según estas hipótesis, el guaraní se sentía en un mundo amena zado. La probable causa de esta situación era narrada en los mitos que mostraban la ruptura del equilibrio universal provocada por la falta de una convivencia acogedora de los humanos. La tierra se había mostrado como

---

<sup>18</sup> Lizárraga /1909/1968:144,145; «enemigos comunes del género humano. . .gente sin dios, sin ley, y sin rey» 149, 152; Serrano y Sanz 1898: «Es gente superbísima: todas las naciones dicen ser sus esclavos» 328; Lic. Juan de Matienzo: «. . .gente de guerra, muy cruel, indómitos y comen carne humana. . .no tienen oficio sino pelear, matar, comer indios y servirse de ellos como esclavos. . .» (citado por Finot 1978:60). Para otras referencias véase Pifarré 1998:419-425 y Saignes 1974:83; 1983:357.

<sup>19</sup> Melià 1988:19-23.

<sup>20</sup> Métraux 1930b:301-303.

<sup>21</sup> «*yvy imarãa*» Melià 1987a: 81; 1988:22,222; Pifarré 1989:26,33,37,542.

un lugar donde el sentido de la realidad fue alterado para una vida egoísta, mezquina y llena de miserias. La fiesta y el convite ya no eran las instituciones donde se celebraba el modo de ser humano. La tierra se había convertido en una «tierra -de-males» donde no quedaba otra opción que buscar una «tierra-sin-males». Para ello, los guaraní salían en busca de aquella tierra, con la intención de reencontrarse con sus orígenes, que no sólo integran la persona en una comunidad sino que también recupera un horizonte simbólico al cual se llegaba en una marcha que era vivida interiormente como una procesión o peregrinación hacia el Padre, origen de todo.

Esta búsqueda estaba inspirada por el reencuentro con el *Kandire*, lugar privilegiado de encuentro con el héroe civilizador<sup>22</sup>. En el lugar del *Kandire*, no había lugar para pasar hambre sino abundancia, no había la posibilidad de caer enfermo sino sólo vida, la tierra iba a producir en abundancia y se posibilitaría la programación de muchas fiestas (*arete*), donde tomar la chicha (*kanguí*) para acabar celebrando toda la riqueza del encuentro con los antepasados; allí se alcanzaría la plenitud de una vida libre, feliz y apacible. Melià dice que, a pesar de todos los conocimientos que se manejan, es posible afirmar que la búsqueda de la tierra-sin-mal fue el motivo fundamental y la razón suficiente de la migración guaraní<sup>23</sup> en la Cordillera Chiriguana.

La expresión *ĩvĩ maraẽĩ/ yvy imarãa*, utilizada para referirse a este lugar donde prodigiosamente la vida obtenía un destaque simbólico, revela una riqueza semántica en dos planos: uno que se refiere a un sentimiento de vergüenza y humillación que es rechazado y; otro, que se refiere a un sentimiento de orgullo que expresa el deseo de libertad<sup>24</sup>. Sin embargo esta expresión en buena parte resulta enigmática porque no se sabe todavía qué buscaba en realidad el Guaraní cuando pensaba en la tierra-sin-mal.

De todos modos, estas migraciones nunca llegan a desmentir tanto la racionalidad económica y sus crisis provocadas por la reducción y el empobrecimiento de sus campos de cultivo como por las crisis sociales provocadas por el aumento de la población y las tensiones correspondientes. Tampoco se niega que todos estos aspectos hayan sido interpretados desde

<sup>22</sup> Melià 1988:22; Pifarré 1989:26,33.

<sup>23</sup> Melià 1988:22.

<sup>24</sup> Este sentimiento curiosamente es citado por Métraux (1931b:92) en sus observaciones acerca de la psicología chiriguana.

una clave teológica<sup>25</sup>, que de algún modo está presente en sus narrativas religiosas como himnos sagrados, rezas, danzas y, cómo no, en sus mitologías. Estas narrativas citan dos eventos, la crisis en la tierra y la búsqueda del Padre, que caracterizan el caminar como una búsqueda espiritual del padre, y que, en el fondo, sería una forma de expresar aquella inquietud mística que inspiró tantas veces a los profetas guaraní para denunciar una situación crítica de la condición humana en la tierra y anunciar una nueva condición, como una primera tierra (*ĩvĩ tenonde*) donde sería posible la restauración de una tierra que de frutos en abundancia y las personas puedan vivir en plenitud<sup>26</sup>. Estos «profetas», conocidos como los hombres-tupa en la historia chiriguana, eran como los grandes interpretes de la tradición guaraní que vivían una relación íntima con la experiencia de lo Sagrado, muchas veces identificado con el encuentro con el Padre, Ñanderuvusu. De ahí que ellos practicaban de alguna forma una especie de teología, que era fortalecida por consejeros (*arakuua ija*) líderes (*tuvicha*) que llevaban la tradición guaraní a un estado social donde la integración personal estaba relacionada con el fortalecimiento de la personalidad de cada guaraní<sup>27</sup>.

En alguna medida este horizonte narrativo-histórico está presente en estos momentos de la constitución de los Guaraní-Chiriguano, pues la relación entre el movimiento migratorio y la búsqueda del Padre Ñanderuvusu parecen estar próximas del sentimiento guaraní que pretende conocer el origen de su historia personal y social. Melià afirma, a propósito del mito de los mellizos, que probablemente la estructura religiosa guaraní, que toma el caminar como experiencia fundamental, proviene de los tiempos más remotos y se identifica con la misma formación de la cultura guaraní dentro del complejo tupí<sup>28</sup>. A esto se puede agregar que esta búsqueda de la tierra-sin-mal adquiere la forma histórica de una migración mesiánica o de un movimiento “tumpaista” —. De hecho algunos historiadores usan esta expresión porque

<sup>25</sup> Una lectura histórica, actualmente muy divulgada entre los teólogos cristianos, atribuyen a conceptos centrales de la narrativa religiosa guaraní, en especial los movimientos migratorios inspirados en la búsqueda de la *yvy imarãae* y reencuentro con *elkandire*, como una causa que explica el movimiento de la población guaraní.

<sup>26</sup> Estos «profetas» han sido encarnados, a lo largo de la historia Chiriguana, por los llamados Hombres-tupa (Pifarré 1989) o Hombres-dios (Métraux 1931a) comprometidos generalmente con un destino mesiánico liberador (Dabbs 1953). véase también en Melià 1986:31-41; Riester 1984:32-36; Susnik 1968:92-93.

<sup>27</sup> Pifarré (1989:388) llega a relacionar muchas veces la historia chiriguana con los aspectos mitológicos, específicamente en el caso del Tumpa Hapioeki (1892), con la tradición religiosa chiriguana en los siguientes aspectos:

- El Tumpa aparece en momentos de crisis (Cita a Métraux 1931a:32:170-171) y remite a las versiones de mitológicas de recolectadas por Nordenskiöld a principios del siglo XX.
- Sus oráculos que rechazan de modo tajante lo ajeno a esa cultura (actualmente se diría contra los karai o “blancos”) y afirman los aspectos étnico-culturales: la tierra-sin-mal, de gratuidad, reposo, etc.
- El sincretismo de símbolos políticos, religiosos y culturales.
- El Tumpa es mestizo, incluso culturalmente hablando y aparece como alguien desconocido.

identifican los movimientos sociales y demográficos de la población guaraní como movimientos de inspiración mesiánica de un hombre que es reconocido por su íntima relación con lo sagrado. Estos hombres fueron conocidos como hombre -tumpa/tüpa hombre-dios – que no es otra cosa que una manera concreta de explicitar los aspectos fundamentales de la religión chiriguana y, en general, guaraní -.

Estos movimientos migratorios eran comúnmente liderados por hombres inspirados en su antigua tradición que anunciaba felicidad, libertad, abundancia y encuentro místico con esa tierra prodigiosa, de forma que cualquier señal contraria a éste anuncio – causada generalmente por las crisis en las relaciones humanas al interior de las sociedades guaraní y sus consecuencias en el equilibrio universal – despertaba fácilmente el sentimiento de huida del mundo que era amenazado por una destrucción inminente. Todo esto empalma directamente con las narrativas de la mitología que afirman la destrucción del sin sentido del mundo y la fundación, a partir de un estado de conciente integración con el destino humano, de una nueva tierra (mundo)<sup>29</sup>.

Nimuendajú, el primero intérprete de los guaraní que propuso la hipótesis de la migración guaraní como búsqueda religiosa de una tierra -sin-mal, sigue inquietando a los etnólogos al afirmar que el motivo principal de las migraciones de los Tupí -Guaraní, que hicieron posible la formación chiriguana, no era de carácter expansivo guerrero sino de carácter probablemente religioso, para lo que su habilidad guerrera sólo les permitió la consecución de sus planes<sup>30</sup>. Por supuesto, esta postura se contrapone en gran manera a otras versiones que señalan el eminente carácter guerrero como algo que subyace profundamente al modo de ser Chiriguano<sup>31</sup>, cuyas tesis vienen a apoyar a quienes afirman que los Guaraní -Chiriguano “tienen por religión la venganza” y “pasan su vida a hacerse la guerra”<sup>32</sup>. Pero hasta hoy,

<sup>28</sup> Melià 1987a:91.

<sup>29</sup> Melià 1987a:88-92; Schaden /1913/1974:161; Nimuendajú 1978:175.

<sup>30</sup> Nimuendajú 1978:128. Citado por Mella 1887:95.

<sup>31</sup> Existe una relación entre guerra y antropofagia que, para algunos investigadores es un aspecto casi obsesivo para afirmar el modo de ser chiriguano. Véase la guía bibliográfica presentada por Pifarré (1989:489 -491) acerca del «modo de hacer la guerra», donde se puede tener una buena información de autores y fuentes que se suelen manejar al respecto.

<sup>32</sup> Mujía 1914 II: 73; Según Polo de Ondegardo, «... -toman los u nos á su cargo la venganza y trueque de los otros como propia que es su principal rreligión. . .» 85.

parece que la postura de Nimuendajú sigue siendo la que cuenta con más respaldos desde el campo de la etnografía<sup>33</sup>.

## 7.2.- El encuentro de los Guaraní y Chané

Cuando los Guaraní llegaron a la Cordillera se encontraron con los Inka que estaban establecidos en sus alrededores, y en algunos casos en la misma Cordillera<sup>34</sup>; llegando a dominar parte de ella. Saipurú era uno de los pueblos dominados, donde los Chané eran sus siervos, mano de obra de unas minas de oro y plata que al parecer existían en aquellos lugares. Los Inka trajeron progresos importantes a la zona con las construcciones de fuertes, puentes, acequias y pueblos. Los Chané a pesar de vivir como vasallos de los Inka, consiguieron sobrevivir a esa dominación con el poder de su tradición eminentemente agrícola, bien integrada con las condiciones medioambientales del piedemonte andino. Su capacidad productiva además consiguió mantener a miles de soldados inka asentados en la región.

Los guaraní tenían elementos culturales que fácilmente podían entrar en sintonía con las sociedades de las tierras bajas como lo eran los Chané. Es muy probable que estos chané hayan sentido más próximos a los Guaraní en sus modos y costumbres que a los Inka que los dominaban. Los guaraní intentaron conquistar la Cordillera atacando a los Inka y ganándose la confianza de los Chané. Cuando los Guaraní lograron derrotarlos, los Chané pasaron a ser sus siervos. Poco a poco los Chané se fueron “guaranitizando”, incluso lingüísticamente, y algunos grupos e individuos adoptaron el modo de ser de los Guaraní. De esta manera se configuró básicamente una nueva sociedad guaraní que guardaba su modo de ser a pesar de haber asumido diversos elementos de otras sociedades. Hubo también individuos o sociedades Chané que se resistieron al sometimiento Guaraní. Este último caso parece corresponder a los del Isoso.

El modo como los guaraní entraban en contacto con otras sociedades no está muy claro. Pero, en términos generales, parece que la iniciativa era tomada por los propios guaraní. Por ello, se puede decir que los Guaraní se encontraron con los Chané (Guana) o, en otras palabras, que los Chané fueron encontrados por los Guaraní. La historia confirma que los asentamientos de

---

<sup>33</sup> La postura de Nimuendajú, según Melià, está actualmente respaldada por los datos etnográficos del mundo chiriguano, el más rico dentro del complejo guaraní, que apunta a una clave religiosa de interpretación. (Conversación personal con Melià. Cochabamba 23 de enero 1990).

los Chané representaban el grupo más numeroso de la zona (más de 400.000 habitantes aproximadamente) y eran de cultura y lengua arawak<sup>35</sup>, pero que fue controlada por un pequeño grupo de guaraní. En este contexto, los Guaraní, que llegaron a la Cordillera, fueron conocidos por los Inka y por otras naciones como una nación guerrera (la palabra “guaraní” quiere decir “guerrero”). Y esta percepción llegó también a los oídos de los españoles, quienes no sólo eran conocedores de estos comentarios, sino que sufrieron en sus carnes esta caracterización cuando se percataron de que los Guaraní eran una nación que difícilmente reconocía a una autoridad superior<sup>36</sup>. La única explicación al dominio del modo de ser guaraní en la región del piedemonte andino puede estar en la difusión de un universo conceptual filosófico y teológico que conseguía conquistar espiritualmente a otras naciones. Con el tiempo, la población Guaraní, que era potencialmente menor, influyó en toda la región en la medida que asimilaba a otros grupos y los “guaranitizaba”.

### 7.3.- Consolidación de la nación Guaraní-Chiriguana

Los Guaraní se encontraron en la Cordillera con poblaciones autóctonas con las que se fueron mezclando. Así lograron asimilar a su mundo social a sociedades andinas (collas), esclavos de origen africano, mulatos y hasta españoles, aunque la principal nación incorporada fue la Chané. De esta forma surgió una nueva nación guaraní en el occidente que es el resultado de un mestizaje principalmente constituido por las sociedades Guaraní y las sociedades Chané. El mestizaje fue de carácter biológico, inter-étnico y, sobretudo, cultural. Sin embargo es un mestizaje donde el factor cultural guaraní mantiene las reglas para su estructuración social. De esta forma, el modo de ser guaraní *teko* predomina en la consolidación de la nación Guaraní-Chiriguana debido a que los grupos guaraní reorganizan los elementos de otras culturas y naciones en torno al modo de ser guaraní *teko*.

<sup>34</sup> Pifarré 1989:30-32; Garcilazo de la vega /1609/ 1985:302-304.

<sup>35</sup> Los Chané se caracterizaban por ser grandes agricultores, especialmente del cultivo del maíz (Melià 1988:24; Pifarré 1989:54), la artesanía, cerámica y técnicas de tejido y labores domésticas; eran agricultores sedentarios entre los grupos de la sierra y las sabanas tropicales; tenían un carácter tranquilo y versátil, a tal grado que fueron fácilmente sometidos tanto por los Inka como por algunos grupos Guaraní y fueron objeto de conquista tanto por los españoles como por los Chiriguanos; se caracterizaron por un apego religioso a la tierra de la Cordillera, mediatizado por sus pautas de convivencia y reciprocidad; la ritualización de las fiestas con bailes y máscaras es un aspecto más de la cultura arawak Chané; y del mismo modo, la chicha de maíz era un elemento central del convite Chané (Melià 1988:24).

<sup>36</sup> Lizárraga /1909/1968:144, 149,152. véase, Melià 1988:65 y la cita en relación a Saignes, quien maneja mucha información importante.

La nueva nación Guaraní occidental, llamada Chiriguana, nunca dudó en asimilar elementos culturales de otras naciones, lo que le hizo ser una nación que confirmaba su identidad en la medida en que estaba más abierta a otros<sup>37</sup>.

Muchas tradiciones recogidas coinciden en afirmar que, pese a que los Guaraní eran pocos, lograron dominar gran parte de la población Chané formada por hábiles agricultores. Llama la atención la rápida “guaranitización” de los grupos Chané y la adquisición de hábitos que son propiamente Guaraní a través de la convivencia social. Por eso no es extraño que los guaraní-chiriguano tengan un apego religioso a la tierra demostrando, a lo largo de la historia, tanto por su gran capacidad para la agricultura cuanto por su capacidad para la defensa<sup>38</sup>.

#### 7.4.- Encuentro de los Guaraní-chiriguano con los españoles

Los primeros contactos de los Guaraní-chiriguano con los españoles se dieron a través de los expedicionarios de quienes se tienen algunas crónicas. A los guaraní-chiriguano les llamó la atención la superioridad técnica y política demostrada por los españoles. Pifarré (1989:55) afirma que los Guaraní-chiriguano quizás sospecharon que los españoles provenían de un mundo superior, aún cuando se empeñaban en tratarlos de igual a igual. La sociedad chiriguana, acostumbrada a una relación con otras sociedades diferentes a la suya, demostró su capacidad de asimilar elementos españoles sin ningún escrúpulo; por eso los primeros contactos estuvieron llenos del sentido de acogida y respeto propio del teko guaraní. Pero al poco tiempo de las incursiones de expedicionarios españoles, los Guaraní-chiriguano tuvieron algunos contratiempos que les hicieron sospechar de las verdaderas intenciones de los expedicionarios españoles. Y de este modo los Guaraní-chiriguano vieron que los españoles no respondían a sus pautas de convivencia y reciprocidad lo que provocó algunos combates defensivos de los Guaraní-chiriguano.

En los primeros años de encuentro entre españoles y guaraníes occidentales hay, además, un proceso de mestizaje con los españoles. En el siglo XVI ya existían algunos mestizos en la

---

<sup>37</sup> Saignes-Combés. (En prensa).

<sup>38</sup> Según Melià (1988) la sociedad Chiriguana asimila elementos Chané y Guaraní que entraron en contacto intra sistemático. De los Chané asimilaron la fiesta y la «anaquía orgánica» tan propia de las sociedades arawak. De los Guaraní asimilaron la tradición de la tierra -sin-mal, reencuentro con el *kandire* y la irreductibilidad guaraní para reconocer a un superior. El resultado de todo esto fue la formación de un guaraní-chiriguano apegado profundamente en dimensiones religiosas y políticas a la Cordillera y la formación de su sociedad que logró un extraordinario desarrollo y desenvolvimiento en la autonomía grupal.

Cordillera<sup>39</sup> y un dinámico comercio entre chiriguanos y españoles. Los caballos y las armas de fuego rápidamente fueron adoptados por los Guaraní causando recelos entre algunos colonos españoles de la Audiencia de Charcas que pedían a sus autoridades evitar ese comercio. La dinámica relación que se estableció parecía un juego diplomático en saber quién de los dos, los Guaraní o los españoles, conocía mejor a su oponente. La sorpresa llegó rápido con la aparición del Santo o Ángel Santiago, Jesucristo y la Virgen María en la Cordillera Chiriguana. Se trataba de una versión guaraní de la tradición occidental o una nueva forma de experimentar las matrices teológicas guaraní.

En el siglo XVI llegaron los primeros misioneros a la Cordillera. La llegada de un misionero Carmelita es la que más llama la atención por las probables implicaciones con la aparición de un tal Santo o Ángel Santiago<sup>40</sup>. Los Jesuitas Diego de Torres Rubio y Vicente Yañes<sup>41</sup>, que también llegaron a la Cordillera, y tomaron contacto directo con sus habitantes, ofrecen un testimonio único del grado de asimilación de elementos españoles por parte de los chiriguano.

Los primeros misioneros eran vistos como otros *ipaje / payes* (chamanes) pero cuando los Guaraní-chiriguano percibieron que éstos pertenecían al sistema colonial comenzaron a sospechar de ellos. A los guaraní-chiriguano les gustaban mucho sus visitas cortas, pero cuando se enteraban de que los misioneros querían quedarse, los rechazaban. Sin embargo hay datos que hacen pensar que los misioneros eran vistos como verdaderos hombres *-tüpa* o *ipaje* prestigiosos por lo que eran necesitados en los momentos de crisis (hambre, carestía o después de una guerra).

Las noticias acerca de la Cordillera, llegadas a oídos de los españoles, impulsaron la entrada hacia aquella tierra en procura de metales preciosos, pero también existía el deseo de vincular la Real Audiencia de Charcas con la ciudad de Nuestra Señora de Asunción. Los españoles fundaron algunas ciudades que, con el tiempo, fueron abandonadas por la persistente resistencia chiriguana<sup>42</sup>. Santa Cruz de la sierra, ciudad del piedemonte andino, tuvo que ser alterada de lugar varias veces, y otras poblaciones simplemente fueron abandonadas como Padilla y Sauces (Monteagudo) en el actual departamento de Chuquisaca.

---

<sup>39</sup> Mujía 1914 11:125-126.

<sup>40</sup> Pifarré 1989:66.

<sup>41</sup> Momumenta Peruana (1596-1599) 1974 vi:61-71.

<sup>42</sup> Pifarré 1989:69-70.

Durante este primer siglo se registraron algunas movilizaciones chiriguanas a modo de confederaciones convocadas con objeto de rechazar a los españoles que entraban en la Cordillera. Por otro lado la política española consideraba que los territorios de la Cordillera pertenecían oficialmente a la Corona, aunque sus habitantes no lo comprendían así. De este modo surgían los problemas que llegaron a enfrentar a chiriguanos y españoles. A todos estos malentendidos se agregaba el espíritu de afán de lucro, poder y honor que guiaba e inspiraba a muchos españoles para entrar en la Cordillera en busca de las famosas tierras de El Dorado.

El resultado de estos puntos de vista enfrentados fueron las guerras entre los Guaraní-chiriguano y españoles que sólo trajeron la muerte a unos y a otros. Algunos guaraní-chiriguano fueron llevados a La Plata, (Real Audiencia de Charcas) donde fueron tomados como rehenes. Había intentos de pactar la paz pero nunca se llegó a un acuerdo efectivo y los enfrentamientos levantaron aún más la sospecha y la desconfianza entre unos y otros. Sin embargo, los años que precedieron a la campaña del virrey Toledo contra los guaraní-chiriguano (1574) fueron de cierta tranquilidad quizá por la aparición de un tal Santo o Ángel llamado Santiago que, según rumores que llegaron a las autoridades españolas, realizaba muchos hechos prodigiosos y que movilizó a casi toda la Cordillera.

Hacia el 1573 la noticia de la aparición de este Santo era objeto de discusión entre letrados, clérigos y autoridades de la Audiencia de Charcas. Todo comenzó con la llegada a la ciudad de La Plata de tres guaraní-chiriguano con tres cruces que, según los mismos guaraní-chiriguano explicaban, habían sido encargadas y recomendadas por el Santo que se había aparecido entre ellos.

Estos acontecimientos despertaron la atención de toda la población de La Plata. Había quienes creían que los guaraní-chiriguano se habían realmente convertido al cristianismo. Otros eran de la opinión de que los guaraní-chiriguano eran “bárbaros” y que habían ingeniado esa historia con el único objeto de llegar a saber la situación de sus “compatriotas” guaraní-chiriguano que anteriormente habían sido llevados a La Plata <sup>43</sup>.

El virrey comprendió pronto la importancia de estos acontecimientos y convocó a todas las autoridades a una audiencia para pedir su parecer. La audiencia se realizó en un clima agitado donde se enfrentaron una vez más quienes creían en la conversión de los guaraní-chiriguano y

---

<sup>43</sup> Lizárraga /1909/1968:143.

quienes negaban el más mínimo signo de buena voluntad en ellos. El mismo virrey, que en principio creyó en las palabras chiriguanas, fue cambiando de opinión. Finalmente él y las principales autoridades decidieron interrogar a los tres guaraní-chiriguano y encarcelarlos para que confesaran la verdad de los hechos.

Seguidamente se mandó hacer un informe de estos hechos en torno al Santo. Se envió a la Cordillera a un mestizo de nombre García Mosquera quien se encaminó directamente a la región chiriguana. Él tomo nota de lo que acontecía pues conocía la lengua guaraní y el español.

Mientras tanto los guaraní -chiriguano encarcelados en La Plata, se sintieron engañados por el virrey a pesar de que en un principio le habían expresado sus intenciones de amistad y paz con los españoles. Estos hechos naturalmente no entraban en la lógica y en sus pautas de convivencia y reciprocidad a las que ellos estaban acostumbrados. De este modo su situación se fue complicando tanto que, a la primera oportunidad que tuvieron, escaparon.

El virrey quedó tan ofendido de la fuga que comenzó a creer en aquellos que negaban un mínimo de buena voluntad en los Chiriguano. A tal punto quedó ofendido que decidió hacer la guerra total a los Chiriguano, prometiendo esclavizarlos para siempre y sacarlos definitivamente de la Cordillera. Entre las razones para justificar esta guerra, se señalaba que los guaraní -chiriguano eran usurpadores de un territorio que no era suyo sino Chané y que sometían a otras naciones<sup>44</sup>.

La campaña contra los guaraní -chiriguano comenzó en 1574. El Virrey en persona encabezó la expedición «de castigo» que se dirigió a Tomina para entrar por la Cordillera central (por el lado Cuevo - Guacaya) con la intención de regresar por Charagua y Saipurú. Pero el Virrey, antes de llegar al Pilcomayo, enfermó y sus soldados padecieron calor, frío, hambre, sed y un sinnúmero de inclemencias más. Aún así, hubo algunos enfrentamientos que en último término dejaron un saldo favorable a los chiriguano.

---

<sup>44</sup> Lizárraga /1909/1968 :144-149.

El virrey salió de la Cordillera derrotado y enfermo, en un cuadro realmente deprimente, hasta los valles de Tomina. Allí pudo reponerse y regresar a La Plata haciendo creer que la gente Chiriguana se le había rendido <sup>45</sup>

En los años que siguieron (1574 -1584) los guaraní-chiriguano no dejaron asentarse a los españoles en la frontera: muchos pueblos de frontera estaban constantemente amenazados y las expediciones y caravanas españolas eran frecuentemente atacadas. Actualmente poblaciones como Tarabuco, Yamparaes, relativamente próximas de Sucre (antigua Charcas) eran conocidas como “la frontera” una forma de referirse a los límites españoles – luego criollos – con relación a los Guaraní occidentales.

Las dificultades para entrar en la Cordillera por parte de los conquistadores fueron cada vez mayores. En 1584 los españoles, que no querían sufrir más los ataques chiriguano, decidieron organizar una campaña contra los pueblos de la Cordillera que debía efectuarse desde diversos frentes y al mismo tiempo. La campaña se puso en marcha en el momento en que las lluvias disminuían y cuando los guaraní -chiriguano no habían aún cosechado su maíz, de tal modo que no lo quemarían y ocultarían como siempre lo hacían ante las invasiones de soldados españoles. Los españoles tenían serias intenciones de tomar a los guaraní-chiriguano como esclavos, y una vez esclavizados cortarles el dedo pulgar para que nunca en su vida pudieran manejar la flecha.

En aquella ocasión se organizaron expediciones que salieron desde Potosí, Tarija, Santa Cruz y Pojos. La campaña dejó muy mal a muchas comunidades chiriguanas que luchaban contra el hambre y la carestía. A partir de esta campaña siguieron una serie de luchas aisladas hasta finales del siglo XVI.

---

<sup>45</sup> Lizárraga /1909/1968:154-156.



## CAPÍTULO 8.- PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII HASTA FINALES DEL SIGLO XIX

A lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX se vivieron agitados tiempos de guerra y también se vivieron tensos tiempos de una aparente paz. Las guerras acabaron produciendo cada vez más una mayor pobreza en las comunidades guaraní, al mismo tiempo que esa crisis social guaraní exigía una explicación, pues todos los proyectos sociales y personales guaraní parecían perderse en una tierra convertida en tierra de males. Las crisis que se vivían en la Cordillera fueron alimentando cada vez más movimientos mesiánicos que daban ánimos a los guerreros guaraní para defender su horizonte de sentido vinculado a su relación con la tierra. Pero también fueron creciendo las dificultades para defender haciendo de las derrotas guaraní verdaderas tragedias humanas. Los tiempos de paz, en cambio, han sido tiempos de recuperación de las destrucciones causadas por las guerras. La paz era una experiencia cada vez más angustiante ocurrida después de una gran derrota. Por ello la paz se establece con una frágil seguridad social y bajo una constante actividad diplomática de los Guaraní con los colonos españoles, criollos y, en algunos casos, con las misiones cristianas que ofrecían una cierta garantía frente a los ataques extranjeros.

La sociedad Guaraní chiriguana era fiel a su tradición, manifestado por el apego religioso a su tierra que, en diversas ocasiones, fue utilizado por los principales hombre-tüpa y los *tuvicha* (*mburuvicha* - autoridades reconocidas y legitimadas por comunidades chiriguanas) para defender aquella tierra que les daba sus frutos y que les permitía la realización más adecuada a su modo de ser<sup>46</sup>. Las comunidades de la Cordillera fueron muchas veces convocadas para realizar grandes asambleas donde se realizaban convites preparatorios que animarían a muchos guerreros (*kereimba*) guaraní-chiriguano para defender religiosamente su tierra.

Pero cuando la sociedad chiriguana se encontró con una constante amenaza externa, se desorientó y, en muchas ocasiones, fue causa de graves divisiones internas. Hubo quienes adoptaron una relación de sumisión frente al español. Otros eran partidarios del rechazo. Los

---

<sup>46</sup> Para Nimuendajú (1978) es evidente que estos movimientos son de carácter mesiánico. Así lo confirman otros estudios aunque hacen notar el aspecto negativo que pueden tener estos movimientos cuando implican migraciones masivas (Queiroz 1978:187-206). El caso chiriguano trae, sin embargo, la peculiaridad del apego a la tierra. Difícilmente un chiriguano puede renunciar a ella.

más diplomáticos expresaban sumisión y rechazo a la vez. Otros tomaban una postura burlesca. Había quienes pasaron de ser sumisos a rechazar los intentos de sometimiento español. Y había también chiriguano que llegaron a la desesperación y la evasión total.

La sociedad de origen europea o ibérica – denominada de los *karai*<sup>47</sup> —, inicialmente colonial y posteriormente republicana, estaba muy interesada en la Cordillera y, seducida por el afán de riqueza y poder, la llegó a dominar en gran parte. Las campañas militares, la fundación de pueblos de frontera y las haciendas fueron la expresión más clara de esta sociedad.

Las misiones, que al principio participaban directamente de la sociedad es criollas *karai*, se fueron transformando, cumpliendo papeles muy importantes en la región. Al principio se establecieron en la Cordillera a petición de los *karai* y, hacia el final del siglo XIX, fueron más bien solicitadas por los Jefes chiriguano *tuvicha* para evitar más abusos contra su pueblo. Al principio los misioneros eran vistos como *ipajes* (chamanes, autoridades religiosas chiriguano) pero también, cuando los guaraní-chiriguano se daban cuenta de que eran parte de la sociedad *karai*, sospecharon de ellos y fueron vistos como una amenaza hacia sus tradiciones religiosas. Aunque es verdad que, en los momentos difíciles por los que atravesaba la sociedad chiriguano situada el borde de su extinción, las misiones fueron el lugar o refugio donde los guaraní-chiriguano encontraron una cierta garantía para existir. Las misiones, que eran el instrumento privilegiado de los tiempos de la conquista colonial, poco a poco y sobre todo al instaurarse el poder republicano, fueron adoptando un modelo que era casi incompatible con el modelo geográfico, civil y político de los gobiernos conquistadores que dividían el territorio guaraní-chiriguano en fragmentos desarticulados sin ningún nexo.

Durante estos tres siglos, los conflictos dejaron un saldo favorable para el dominio *karai* y un saldo negativo, de mayor miseria y humillación para los chiriguano. La Cordillera dejó de ser de los guaraní-chiriguano, quienes fueron progresivamente arrinconados a las peores tierras. Muchos de ellos emigraron a otras regiones con la única esperanza de encontrar un lugar donde vivir en libertad y con la pena más grande de dejar la tierra de sus antepasados que tradicionalmente había sido defendida con profundo sentido religioso.

---

<sup>47</sup> Karai significa “Señor” y semánticamente está relacionado con el universo religioso de lo sagrado. Posteriormente, en el sentido que está siendo usado en este texto, está relacionado con el señor europeo español y con el criollo.

### 8.1.- El siglo XVII

Este siglo fue relativamente tranquilo lo que propició un crecimiento demográfico guaraní-chiriguano (casi llegaron a los 150.000 hab.), aunque no por ello, sobre todo los primeros 25 años, dejaron de darse algunas rivalidades de menor importancia<sup>48</sup>. Esta cierta tranquilidad es también el reflejo de la mentalidad de los españoles y criollos que estaban en estas tierras. Es un tiempo que vive a la luz del II (1567) y III (1582-83) Concilios Limenses y el Sínodo de Asunción de 1603 que expresaban su consideración acerca de la dignidad de la cultura de los naturales como una puerta de entrada de la evangelización. Por eso existía el deseo de entender el espíritu de estas naciones en el Nuevo Mundo, en especial a través de su lengua, para comunicar el evangelio.

En el interior de las sociedades guaraní-chiriguanas se vivieron momentos de conflicto que fueron bien aprovechados por sus nuevos vecinos españoles y criollos. Las rivalidades internas, en algunos casos, llevaron a algunas comunidades a pedir la entrada o la intervención de los españoles con la finalidad de castigar a sus vecinos<sup>49</sup>. Los españoles por su parte aprovecharon estos conflictos internos para realizar expediciones de castigo contra los de la Cordillera que costaron la vida a muchos chiriguano. A medida que fue avanzando el siglo la agitación guerrera fue disminuyendo. A todo esto se sumaron otras expediciones de castigo que no dejaron menos secuelas que las anteriores expediciones entre chiriguano<sup>50</sup>.

Los Guaraní-chiriguano, sin embargo, todavía eran temidos por sus ataques esporádicos a poblaciones españolas<sup>51</sup>. Pero también se sabe que algunos guaraní-chiriguano sirvieron como aliados de los españoles para luchar contra los Mocoví (1660-70 y 1670-80).

La disminución de guerras permitió el regreso de los misioneros. La Colonia consideraba que éstos podían abrir el mejor camino para una conquista efectiva de la Cordillera. Sin embargo, el trabajo misional encontraba oposición entre los Guaraní-chiriguano y en algunos casos hubo misioneros que perdieron la vida.

---

<sup>48</sup> Los del Gran Parapetí contra Ioso (1632-35); fricciones con el jefe Andayu (1674); Charagua contra los de Tacuarembó y; los de Chimeo con los de Jataviri (1690). (Pifarré 1989:90).

<sup>49</sup> Los castigadores: el gobernador de Santa Cruz, D. Martín de Almendra (1607); D. Ruy Díaz de Guzman (1616-20); Martínez Irala (1615).

<sup>50</sup> Las expediciones de Manrique Salazar (1620) y Antonio Rojas (1625).

<sup>51</sup> La población de Santa Cruz de la Sierra fue amenazada por los del Guapay en 1602 y en 1680. Los valles cerca de Tarija también en 1616.

## 8.2.- El siglo XVIII

Si en el siglo XVII los españoles no estaban muy interesados por la Cordillera, puesto que existían otras rutas más beneficiosas para el comercio, en el siglo XVIII volvieron a ella amenazando seriamente a sus habitantes.

En 1727 se inicia la guerra más larga en la historia Chiriguana que dura hasta 1735<sup>52</sup>. Tras el acuerdo de paz que le sigue, la sociedad Chiriguana vive un aparente estado de paz hasta 1770 no exento de conflictos en el propio interior de la misma .

Entre 1778 y 1781 aparecieron varios hombres -tüpa en casi toda la Cordillera (Caysa, Yti , Masavi) que proclamaban el castigo al español. En esta oportunidad, en la Cordillera, hubo una gran movilización y un extraordinario grado de comunicación internas<sup>53</sup>. El ambiente de asambleas y convites para la guerra, creado e inspirado por los hombre -tumpa, permitió que muchos sectores guaraní-chiriguano se enfrentasen casi de forma confederada a los españoles.

En 1799 -1800 hubo una gran movilización contra los españoles que reunió a casi 6.000 «flecheros»<sup>54</sup>. En estas condiciones los guaraní -chiriguano lograron rescatar parte de su territorio. Pero cuando llegaron los refuerzos españoles de Santa Cruz y Tomina al mando de Viedma, muchas comunidades chiriguanas fueron destruidas y mucha gente murió. También los españoles sufrieron grandes pérdidas tanto de hombres, como de haciendas, animales y otros bienes. Así terminó este siglo agitado de conquista y resistencia<sup>55</sup>.

## 8.3.- El siglo XIX

La mejor síntesis de lo que ocurrió con los Guaraní -chiriguano en este siglo está expresado con las palabras del franciscano Bernardino de Nino: «La tribu de los chiriguanos, altanera y

<sup>52</sup> En esta oportunidad hubo grandes «confederaciones» que llegaron a convocar hasta 14.000 hombres. Se destacó el líder Aruma, quien apoyado de su *i paye* Guarapay, movilizó 7.000 y luego 14.000 *kereimbd*. Esta guerra trajo grandes pérdidas a los españoles. Pero las expediciones de castigo que los españoles prepararon causaron también pérdidas para los guaraní-chiriguano de Cuevo y Guacaya.

<sup>53</sup> En la Cordillera se vivía un dinámico ambiente de rechazo a toda presencia española que se dejó sentir en las haciendas que habían restringido el territorio chiriguano. Hubo también campabas de castigo españolas que hicieron retroceder a muchos chiriguano, aunque sin mucho éxito.

<sup>54</sup> En esta ocasión participaron los de la Cordillera occidental (Yti y TaJarenda), central (Guapay, Cuevo...), Pilcomayo sur (Chimeo, Itaú y Caysa) y Charagua -Saipurú (Kaipependi, Madivi, Ymirí, Saipurú, Tapytá, Tacuarembó, Piriti e Yvyrapekuti).

<sup>55</sup> Más detalles presenta Sanabria (1905), refiriéndose a estos hechos de finales del s.XVIII

soberbia, no se resigna fácilmente a ser dominada [...] Sucumbió sin rendirse». (Nino 1918: 246). Este siglo es la antesala de una historia que estaba perdida, pero que será recuperada cien años después, en el siglo XX.

A principios de este siglo, en vísperas de la independencia, la Cordillera siguió entre la guerra y la paz. La misión, la hacienda y los fortines fueron una vez más el blanco de un ataque chiriguano<sup>56</sup>, pues la situación en las comunidades no se podía sostener por más tiempo. Las sementeras y sus mejores tierras estaban siendo reducidas por el poder de los criollos, antiguos colonos españoles que sedientos de riquezas prefirieron apropiarse para sí usando la bandera de la independencia colonial para una independencia de los mismos libertadores de América.

Entre 1804 y 1805, las misiones de Parapetí, Oway, así como el cuartel de Karaparí fueron atacadas con relativo éxito, logrando rechazar a las tropas españolas. Se promovían asaltos a las haciendas y de nada servían los pactos de paz que se hacían. En 1807 se realizó un ataque al fuerte de Membyray, y en 1808 las tropas chiriguanas combatieron contra los españoles sin mucho éxito<sup>57</sup>.

Entre 1810 y 1825 los guaraní-chiriguano tuvieron cierta recuperación<sup>58</sup>. En las puertas de la independencia las misiones fueron clausuradas y entregadas como “doctrinas” al clero diocesano. Los neófitos de las misiones salieron de ellas y volvieron a sus propios modos de vida en independencia y libertad.

Llegó la independencia de la república de Bolivia en 1825, pero la política practicada frente a la Cordillera fue la misma que en los tiempos coloniales. En aquel mismo año hubo un alzamiento en Chimeo, donde los guaraní-chiriguano cansados de perder sus tierras atacaron el cuartel de Zapatera y otras haciendas. Muchos sucesos parecidos ocurrieron hasta que en el año 1840 se dio un castigo cruel a los Chiriguano. Aquel año, en Karitati, los guaraní-chiriguano fueron cruelmente masacrados en un banquete astutamente preparado por los criollos *karai*. En 1843 se llevó a cabo un asalto frustrado al cuartel de Chimeo. En 1846 muchos guaraní-chiriguano fueron muertos y tomados prisioneros en Mandijuti. En 1849 hubo una gran rebelión que se inició en el Parapetí. Militares enviados desde Santa Cruz

---

<sup>56</sup> Pifarré 1989:273.

<sup>57</sup> Estas tropas eran guiadas por Kumbai, el Mburuvichade El Ingre.

reprimieron sangrientamente esta sublevación. Este siglo, muy agitado por cierto, registró en los años 1859 -55, 1861 -62 y 1869 muchos combates que sólo lograron mantener la incertidumbre en la sociedad chiriguana.

Entre 1874 y 1875 se produjo la guerra más cruel de la historia chiriguana, cuya organización se realizó en Guacaya. Allí se juntaron entre 15.000 y 20.000 guerreros (*kereimba*) al mando del *mburuvicha* Chindare, apoyado por el *ipaje* de Cuevo y el *ipaje* toba Mbirijuka. Los *kereimba* tenían mucha confianza pues creían que un hecho prodigioso lograría que las balas enemigas no les causarían heridas, pues iban a estar protegidos por el *tumpa* y así iban a destruir las haciendas y cuarteles con el fin de restaurar aquel territorio al que le tenían tanto cariño<sup>59</sup>. Pero esta guerra fracasó: muchos guaraní-chiriguano murieron, más de 80 hombres fueron ejecutados en un acto cruel, en presencia de sus hijos y mujeres. Muchos prisioneros fueron llevados como sirvientes a otras ciudades del país y los criollos *karai* que habían combatido se apropiaron de las tierras chiriguanas.

En Kurujuky (Kuruyuk ñ), el año 1892, se produjo la última guerra Chiriguana. Apareció el *tumpa* (*tüpa / tupã*) Hapiaoeki<sup>60</sup>, joven *ipaje* que anunciaba la liberación chiriguana y la expulsión de los criollos *karai* de su territorio<sup>61</sup>. El poder de su discurso consiguió movilizar importantes comunidades de la Cordillera y así reunió unos 6.000 *kereimba* de casi todas las comunidades. Sus palabras debieron hacer eco en el horizonte de sentidos guaraní donde la crisis de las comunidades era una consecuencia evidente de la falta de una relación justa con el territorio que provocaba la crisis de sus ecosistemas, una falta de solidaridad social que no

<sup>58</sup> En 1813 cuando surgieron las luchas criollas, Kumbay se ofreció al General Belgrano con la intención de ofrecerle dos mil «flecheros».

<sup>59</sup> Castor Franco (1910) en su trabajo de «Mitología Chiriguana» se refiere a casos semejantes de hombres *-tüpa* que proclamaban la reconquista del territorio guaraní-chiriguano y que tenían una prédica semejante y llena de anuncios prodigiosos.

<sup>60</sup> Se pueden citar muchos ejemplos de hombres *-tüpa* en la historia chiriguana. Un caso notable es el de Hapiaoeki *tumpa*. Sanabria (1987:8) dice: «...su propio nombre era Apiaguaiqui. Más tarde sus prosélitos, que tuvo muchos, a millares, le llamaron Tumpa. Agregaron a su nombre la palabra Tumpa. Tumpa en idioma guaraní y particularmente en la forma en que se habla en Bolivia, quiere decir Dios (Dios cristiano), pero Apiaguaiqui...no lo usaba en ese sentido... El decía que lo mandó Dios a redimir a su pueblo, a luchar por su gente, que era una especie de encarnación.»

<sup>61</sup> Castor Franco (1910: 9 -10), refiriéndose al caso del *tumpa* Hapiaoeki, y relacionándolo con las tradiciones mitológicas, dice que «La tradición hace también referencia de casos en que el TUMPA confiere a algún escogido la misión especial de llevar á cabo grandes empresas como la preparada por CHAPAHIYA. Este ABA, de un talento superior al de la generalidad, y que según tradición bien asentada estuvo en Sucre, conocible la idea de iniciar la emancipación de todos los pueblos de su raza del dominio de los blancos y los hizo creer que una noche en sueño se le apareció TUMPA constituyéndolo su profeta y prometiéndole su protección le encomendó la obra de la reconquista.» y continúa, «todos los indios adquirieron la convicción de

daba seguridad social a los miembros de las comunidades y una falta de mística pues el Dios cristiano no representaba la experiencia de lo Sagrado guaraní <sup>62</sup>. Pero no todo era unanimidad. Kuruyuki, la guerra más documentada acerca de los Guaraní, no fue la que tuvo mayor consenso en aquella época, cuanto hoy ella representa simbólicamente en las comunidades guaraníes occidentales. Algunos jefes guaraní no supieron apoyar al Tüpa Hapiaoeki en el momento cierto para el éxito de su proyecto <sup>63</sup>.

El 6 de enero de aquel año se inició la guerra con cierto éxito. Muchos asentados criollos *karai* abandonaron los pueblos y se refugiaron en las misiones. El *tumpa* trató de tomar Santa Rosa pero fue rechazado por los criollos *karai* que pudieron ganar con sus armas de fuego ante las flechas y arcos chiriguano. La cifra de los muertos y heridos pudo pasar de los 2.000, hubo más de 1.000 prisionero y otros 2.000 escaparon. Más de 100 guaraní-chiriguano fueron maniatados y fríamente fusilados en el cuartel de Santa Rosa y alrededores.

El *tumpa Hapiaoeki* fue apresado y llevado a la población de Sauces (Monteagudo) y allí delante de niños y mujeres fue empalado y cruelmente fusilado en la plaza central como escarmiento. Era el atardecer del 29 de marzo de 1892.

La guerra de Kurujuky fue la última respuesta desesperada tras varios siglos de resistencia. La desesperación y el abandono se hicieron sentir en la sociedad chiriguana. Los guaraní - chiriguano que sobrevivieron, para evitar su total extinción, pasaron por muchas humillaciones. Llegaron, incluso, a pedir la protección de las misiones en Ivo. A finales del

que había llegado la hora de exterminar a los conquistadores; que las armas de fuego arrojarían agua; que los ABAS que muriesen, resucitarían al tercer día como Jóvenes, robustos y hermosos».

<sup>62</sup> Pifarré (1989:373 -392) narra la historia de Kuruyuk ñ con la sutileza y la certeza de que ese acontecimiento tiene fuertes relaciones con las tradiciones de la narrativa guaraní. El *tumpa / tüpa* es el héroe civilizador, a pesar que la historia informa de su fracaso. Actualmente la muerte trágica del *tumpa* alimenta los movimientos guaraníes no sólo en Bolivia, sino también en todas las regiones donde viven sociedades guaraníes.

<sup>63</sup> «Que Kuruyuk ñ haya fracasado por culpa de las disensiones internas entre diferentes grupos chiriguano, también fue notado por otros autores, como Erick Langer (1994). Sanabria Fernández, quien presenta el retrato de un solo pueblo unido contra los blancos, menciona, sin embargo, también estas disensiones: de los seis «grandes capitanes» de la época, uno solo apoyó decididamente al *tumpa*: el jefe Güiracota. Otros, como Tengua, tuvieron una actitud muy ambigua; otros, como Mandepora en Macharetí, guardaron una «neutralidad» peligrosa para el éxito del movimiento. Otros, como Chituri en el Gran Parapiti, apoyaron a los blancos. Los neófitos de las misiones franciscanas, los chiriguano peones del Ingre y otros de la zona del Isozo marcharon también, a veces obligados, a veces no, en contra del *tumpa*. En el mismo orden de cosas, Sanabria menciona la desertión del capitán Anduari de Ivo, quien buscó refugio en la misión de Santa Rosa (Sanabria, 1972: 155). Los chiriguano de las misiones no solo permanecieron fieles a los sacerdotes, sino que Mandepora, de Macharetí, parece haber dado el aviso del próximo ataque de la misión de Santa Rosa (Nino, 1912: 167, 275).» (Combès 2004/2005: 226)

siglo XIX los dueños de la Cordillera fueron obligados a ser los peones al servicio de los criollos *karai*<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Sanabria (1972) en su libro **Apiaguaiqui -Tumpa**, es una obra que ha divulgado con mayor eficiencia la situación de la nación chiriguana y su dramática resistencia. Sanabria demuestra un conocimiento amplio de las fuentes documentales.

## CAPÍTULO 9.- EL GUARANÍ-CHIRIGUANO Y SUS DESAFÍOS EN EL SIGLO XX

Tras la última guerra de Kurujuky , un largo tiempo de oscuridad cubrió el horizonte chiriguano. Las brasas que aún ardían en las casas de la Cordillera iluminaban de forma tenue el periodo histórico más oscuro que las sociedades guaraní occidentales jamás habían pasado. Sus narrativas apuntaban a recuerdos antiguos de tiempos en los que el orgullo de ser guaraní (Ava, Mbya, Simba, Ioseño...) podía ser conmemorado en un grande convite (mbarea guasu) de encuentro de las personas con su identidad que reforzaba su verdadera relación con sus orígenes, y le colocaba claramente en comunicación con sus antepasados.

La guerra de Kurujuky, que era recordada con profundo dolor entre muchos Chiriguano, dejó un sentimiento de abandono y humillación en la sociedad Chiriguana: La Cordillera chiriguana, que prometía el *kandire*, donde se debía haber vivido en abundancia y felicidad, había sido arrebatada. El ejército boliviano, guiado por altos Jefes militares que habían fracasado en la guerra del Pacífico, derrotó con sus armas de fuego a *kereimba* de arco y flecha, y desde entonces la vida, para muchos guaraní -chiriguano del siglo XX, tuvo un sabor a servidumbre y marginación en sus propias tierras.

A todo esto se sumó una guerra entre bolivianos y paraguayos (1931-35) que dejó más desarticulada de lo que estaba a la sociedad chiriguana. La identidad étnica de los Guaraní occidentales bolivianos era frecuentemente confundida con la identidad de los soldados paraguayos. El orgullo guaraní estaba siendo alterado para un sentimiento de abandono total. Las palabras guaraní que fundamentaban el modo de ser guaraní habían perdido el espacio público. Eran palabras del pasado que apenas se escuchaban dentro de las casas. La tradición guaraní acabó dando paso al temor de usarla. La brujería parecía haberse adueñado de su tradición, por eso vivía en el temor que afectaba social y psicológicamente sus vidas. Su lengua no era reconocida oficialmente en el país que ellos estaban viviendo. Su cultura era reducida a una categoría socio-económica, común para varias naciones, a saber, cultura campesina. Sus antiguos líderes vivían estableciendo diplomáticamente relaciones con el poder criollo de la región, pero siempre reducidos a una dependencia generalizada.

La hacienda y los adelantos tecnológicos de la pretendida agroindustria boliviana ganaron terreno, mientras los pocos Chiriguano, que todavía estaban en la Cordillera, fueron

empobreciéndose cada vez más. Un empobrecimiento que no sólo significaba una reducción de su condición socio-económica, sino también de su capacidad para narrar su propia identidad.

### 9.1.- De dueños a sirvientes

Después de Kurujuky muchos guaraní-chiriguano huyeron de la Cordillera y otros tantos fueron a parar a las haciendas que allí proliferaron. En la hacienda los guaraní-chiriguano fueron esclavizados y obligados a vivir en una miseria extrema. Ya no había esperanzas en recuperar sus tierras, ni la posibilidad de que un *tumpa / tupa* inspire nuevamente la liberación de personas que habían nacido bajo el emblema del ser libre o dueño de sí, *ijambae*.

Albó describe el destino de los guaraníes como personas que perdieron la vida del teko para morir como los peones del periodo liberal de la historia boliviana en el que se despojó de tantas tierras a las comunidades originarias del altiplano. Los peones era esclavos atados de por vida al patrón mediante el régimen de endeudamiento permanente:

*“Los peones “cambas” o “gentiles” dentro de las haciendas ganaderas. Miles de Chiriguanos fueron quedando atrapados dentro del régimen de hacienda unos como botín de guerra, otros como resultado de concesiones de tierras que incluían sus poblados, o través de simples secuestros, compras o tutorías de niños por parte de los patrones, para asegurar así su propia mano de obra” (Albó 1990:23).*

De esta manera los Guaraní-chiriguano se fueron acoplando a la República en la forma de *cambada*<sup>65</sup> de las haciendas, o también, de forma “civilizada”, como zafreros de los monocultivos de caña y soja. Este fue su último recurso para sobrevivir. Pero no el único. Era posible salir a otros países, en especial, a la Argentina para trabajar en las plantaciones de caña del Norte. Y así la tradición guaraní occidental se adentra en otras regiones más allá de la Cordillera.

---

<sup>65</sup> La palabra *camba / kamba* [probablemente viene del guaraní *ka'amba* (?) y se refiere a personas con una tez morena] históricamente quiere decir mestizo. Actualmente, en las regiones tropicales de Bolivia se usa para referirse a los indígenas.

## 9.2.- La guerra del Chaco (1931 -35)

Los guaraní-chiriguano que huyeron después de Kurujuky en busca de libertad encontraron que sus tierras eran invadidas por soldados que decían ser bolivianos y paraguayos. Algunos decían que era una guerra entre dos empresas petroleras, otros decían que era una guerra en la que se debía defender la tierra a favor de la patria ; ¿Qué patria?. Todas estas razones tal vez resultaron confusas para muchos Chiriguano. De este modo los antiguos dueños de la Cordillera escucharon que los bolivianos decían ser los legítimos dueños de su tierra y otro tanto decían los paraguayos. No sabían si apoyar a unos o a otros.

Hubo quienes apoyaron a los bolivianos pero cuando fueron acusados de traición por los criollos *karai* y muchos de ellos fueron fusilados y a otros no les permitieron volver a sus tierras, tuvieron que emigrar a la Argentina y a diversas regiones de Bolivia. Otros, que apoyaron indirectamente a los paraguayos «faenándoles» carne de res, huyeron junto a los soldados «pilas» paraguayos pensando en la mejor vida prometida por los militares paraguayos, quienes los llevaron a campamentos de reclusión donde no había ninguna garantía y, pronto, se desvanecieron aquellas promesas. Ante esta última situación, muchos guaraní-chiriguano (aproximadamente 4.000) salieron del Paraguay y fueron a la Argentina.

Los guaraní-chiriguano fueron las víctimas de esta guerra . Entre 10.000 y 15.000 Chiriguanos desaparecieron. Unos fueron muertos ; otros desaparecieron y otros huyeron en busca de mejores tierras.

## 9.3.- La Reforma Agraria (1953)

La tradición guaraní siempre vivió una relación íntima con la tierra o territorio *yvy / ñvi* de modo que una forma de garantizar su identidad cultural e histórica pasa por la identidad territorial. Desgraciadamente los Guaraní occidentales entran en el siglo XX prácticamente condenados a desaparecer debido a que fueron cruelmente eliminados de la posibilidad de acceso a la tierra. La cultura del maíz *avate*, no sería posible con la abundancia requerida para los convites, ni para recuperar la memoria dejada por sus antepasados.

En 1953, Bolivia realiza su reforma agraria donde uno de sus lemas prometía que “la tierra es de quién la trabaja”. Los resultados de esta política agraria se pudieron conocer rápidamente en la región occidental del ese país . Pero para la región oriental, donde los guaraní eran los

auténticos dueños, nada ocurrió debido a que muchos hacendados eran del partido político MNR que implementaba tales reformas (Pifarré 1989:412). La Reforma Agraria, que fue una conquista para otros pueblos, en la Cordillera chiriguana significó la conquista de los hacendados quienes rápidamente consiguieron unos papeles que les otorgaban oficialmente el título de dueños de una tierra ajena. Las comunidades chiriguanas quedaron, de este modo, sin tierra ni títulos de propiedad, arrinconados en las peores áreas, siempre rodeados de haciendas.

#### 9.4.- La sociedad moderna

Los criollos *karai* se repartieron las mejores tierras y dejaron las peores para los Chiriguano. La única manera de sobrevivir, que encontraron los Chiriguano, fue la de trabajar en haciendas y en los ingenios azucareros donde sólo encontraron mayor humillación y miseria.

Los tiempos de guerra habían pasado y los guaraní-chiriguano eran extraños en su propia tierra. La gran capacidad productiva que siempre les había caracterizado ahora se contraponía con la escasez de alimentos y recursos. La abundancia de producción - que se anunciaba a propósito de la tierra -sin-mal, del reencuentro con el *kandire* y se repetía en tantos relatos míticos - se había convertido ahora en la vergüenza de la cual los Guaraní-chiriguano ya no se podían enorgullecer.

El *Ijambae* (hombre sin dueño), tal como ellos se denominaban, y el *kereimba* (guerrero), ambos conocidos por su gran sentido de libertad, ahora parecían convertirse en hombres pacíficos y sumisos. El mundo religioso guaraní-chiriguano adquirió una interpretación fatalista de la vida y su historia, e incluso surgió una nueva creencia que afirmaba que los *karai* eran destinados a ser poderosos en armas, caballos, vacas, tierra y dinero, mientras que los *mbya*<sup>66</sup> guaraní-chiriguano debían sufrir y conformarse con el destino de vivir en la pobreza, sin tierra, con la chiva, el perro y la flecha. Todos estos acontecimientos hacían pensar en un profundo cambio ocurrido en el modo de ser Chiriguano<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> «Gente». Auto denominación de los guaraní frente a otras naciones.

<sup>67</sup> Nordenskiöld (1984:198) publica el mito de la creación del mundo en una versión contemporánea que dice que de este mito que refleja un suerte de fatalidad y destino que puede llegar a ser muy peligrosa: «A los ava (chiriguanos) y a los chanes, Tumpa les dio una pala de madera y un palo largo labrado. . . , flecha y arco, una oveja, una chiva, una gallina y un perro para que multipliquen a estos animales y para que se alimenten

### 9.5.- Una nueva Asamblea chiriguana en el siglo XX

Parecía que muchos siglos de resistencia chiriguana no habían servido de nada y ahora el guaraní-chiriguano se tenía que olvidar de la libertad por la que tanto luchó. Sin embargo, los cuentos de los abuelos mantuvieron la ilusión en algunos jóvenes *mbya* que fueron sintiéndose cada vez más próximos a sus antepasados que decían llamarse *Ijambae*.

Entre la década del sesenta y el setenta, el apego a la tierra, cada vez más evidente y consciente en las nuevas generaciones chiriguanas, permitió que la actividad agrícola se desarrollase cada vez más, hasta llegar, en algunas comunidades, a volver a tener excedentes productivos. Pero otras comunidades seguían teniendo problemas como la falta de tierras, la falta de salud, la falta de educación e infraestructura suficiente para la producción.

Muchos Chiriguanos conscientes de su pasado y del futuro que podría venir, decidieron reunirse en una sola fuerza y retomar aquello que siempre había unido a miles de guaraní-chiriguano en tantas asambleas. De este modo, nació la Asamblea del Pueblo Guaraní (A.P.G.) para tratar de canalizar las luchas para resolver los problemas de las comunidades. Muchos *mburuvicha* se reunieron y en febrero del 1987 fundaron esta nueva Asamblea.

Los problemas que afectan al territorio guaraní-chiriguano y que la A.P.G. plantea son los siguientes: la producción (agricultura, ganadería, comercialización...), las infraestructuras (tierra, caminos, atajados, obras...), la salud (postas, promoción, medicamentos...) y, la educación (escuelas, cursillos...). Para llegar a ejecutar las soluciones, las comunidades han estado mucho tiempo pensando en su estructura organizativa. Finalmente la estructura organizativa de la A.P.G. se estableció en base al nombramiento de representantes de cada comunidad en el área de producción, infraestructura, salud y educación (P.I.S.E), porque se observó que era la mejor manera de encaminar los proyectos de desarrollo de la zona. Actualmente cada comunidad que pertenece a la A.P.G. tiene sus representantes en cada una de estas áreas y participa de los proyectos de desarrollo de la región.

En poco tiempo la A.P.G., que es una organización que ha surgido para afrontar los verdaderos problemas de la región, ha adquirido una importancia política y un mayor respeto dentro de la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (C. S. U. T. C. B.), siendo

---

trabajando con esas piezas de labranza. A los blancos les dio escopeta, un caballo, una yegua, una vaca y un

considerada como una federación Especial y llegando a tener un representante en ella. Pero el prestigio que surgió en torno a esta nueva asamblea chiriguana fue un poco opacado con la presencia de partidos políticos, tanto de izquierdas como de derechas, que buscaron en ella una alternativa para sus intereses. Los izquierdistas que vieron desatarse una reforma en el ala izquierda mundial, pasaron de un discurso “de la lucha de clases” y de “la vanguardia obrera” (sobre todo minera en Bolivia) a un discurso “étnico -culturalista”. Este discurso, dentro de los círculos intelectuales, se ubicaba en la nueva vanguardia del pensamiento progresista. En el fondo, estaba en la línea de la nueva “lucha de las nacionalidades” donde se implicaban aspectos raciales y etnicistas peligrosamente manejados. La derecha, por su parte, vio en esta nueva asamblea una oportunidad para comprar a algún dirigente en favor de sus intereses. Por otro lado, para los derechistas cruceños, poner los ojos en la nueva asamblea chiriguana era una manera de reafirmar sus fuertes tendencias regionalistas y su interés en demostrar que eran los dueños de este departamento con el cual no tienen ninguna sintonía cultural ni de historia. De ahí que, apoyándose en algunos estudiosos y difusores de las diferentes culturas del oriente boliviano, quisieron hacerse valer como los dueños de aquellas tierras <sup>68</sup>.

A pesar de todos estos problemas, muchas luces surgen en el horizonte reflexivo guaraní occidental. De alguna forma la producción de material de difusión histórica y cultural acerca de ésta nación ha propiciado un movimiento de los jóvenes guaraníes occidentales en búsqueda de su identidad su perdida.

---

sin fin de herramientas de hierro para que trabajen con ellas.»

<sup>68</sup> Castor Franco, (1910) presenta algunos argumentos para aproximarse a la cultura Chiriguana. El dice «creo que Santa Cruz, que ha alcanzado una cultura sobresaliente y superior a los medios de que ha dispuesto debe interesarse por la raza guaraní. . . porque ella le suministra los brazos sostenedores. . . » 7; «para Santa Cruz y otros pueblos que se llaman cultos, es hasta un deber de consecuencia iniciar una acción efectiva tendiente a mejorar las condiciones de las razas autóctonas que la rodean» 22. La intención presentada por Castor Franco, muchas veces ha sido manejada sencillamente en favor de intereses regionales donde los guaraní -chiriguano nunca han tomado parte.

El P. Jorge Vila, que trabajó algunos años con los Chiriguano, me contó que durante dos años, en la feria internacional del Santa Cruz - EXPOCRUZ (1973-1974- vio que al lado de los corrales para el ganado, había otros corrales destinados para exponer a los Ayoreode. Los Ayoreode fueron escandalosamente expuestos, como ganado, promovidos por algún grupo religioso evangelista (no se sabe con precisión qué grupo). Otro caso, contado por el P. Gabriel Siquier, es el de los Ioseños que varias veces fueron llevados por alguna reconocida institución de Santa Cruz a los coliseos de la capital oriental para exponerlos bailando con sus trajes típicos. Dejo otros casos en las voces de estos testigos, porque sería muy repetitivo de mi parte. Todo esto puede hacernos comprender el grado de interés que la sociedad cruceña criolla *karai* tiene sobre estas culturas, además de los otros intereses subterráneos que en la realidad son una práctica cotidiana. Véase también la crítica de Isabel Combès a éstas sociedades elitistas de la ciudad de Santa Cruz y el uso mentiroso de una supuesta etnicidad guaraní como si siempre fuese criolla *karai* o la guerra de kuruyuki como la lucha del movimiento federalista cruceño (Combès 2004/2005:230).

El hecho de hablar guaraní que era visto con cierto menosprecio comenzó a convertirse en motivo de orgullo para los jóvenes. Algunos folletos y publicaciones hechas en español comenzaron a ser divulgadas por el territorio guaraní, lo que causó un grande impacto en la autoestima y autoconciencia de varias generaciones. No faltó algunos guaraní que se atrevieron a escribir y publicar materiales, aunque orientados para los que usan el español, ellos prometen ediciones en guaraní y publicaciones de algunos clásicos universales. Esto significa un desarrollo amplio de un pueblo que nadie imaginaba que estaba vivo, o por lo menos, nadie de los autores pensaba que sería tan grande la recepción guaraní. Para ello, el surgimiento del TEKO Guaraní, como una organización guaraní dedicada a la educación, cumple un papel importantísimo al inicio del siglo XXI. Mucha cosa está por verse todavía. Y una de las primeras consecuencias de este proceso es la recuperación de una conciencia de que se pertenece a una tradición guaraní más allá de las mismas fronteras nacionales.

Los Guaraní occidentales están al frente en este proceso de autodefinición. Ellos están ahora, más que otras sociedades guaraní, al frente de procesos educativos donde ellos realmente tienen su palabra. Ahora se puede contar con algunos intelectuales guaraní que están produciendo en el interior de sus instituciones guaraní profundos estudios de recuperación de su historia narrada como memoria teológica. El tiempo dirá la importancia de estos trabajos. Meliá piensa que la tradición guaraní debe ser la dueña de sus palabras, es decir que ellos como pueblo de la palabra deben recuperen su memoria narrativa y su educación. Sólo ellos conseguirán hacer lo que los autores actuales consiguen, en especial si pasan por los procesos educacionales desde la propia perspectiva guaraní.

*“Pueblos de la palabra, los Guaraní siguen dando lo mejor de sí mismos en las etnografías de la palabra, en la cual ellos mismos son los primeros autores. Las publicaciones a este respecto son de dos géneros: textos de carácter tradicional —mítico o legendario— y textos orientados a una educación escolar diferenciada, que usa escritos en la propia lengua” (Meliá 2004b: 178).*

Los verdaderos etnohistoriadores guaraní-chiriguano serán siempre ellos. El camino para tal proyecto está marcado por las instituciones guaraní pensando, como puede observarse en los encuentros internacionales guaraní, en la consolidación de una larga tradición. El inicio del siglo XXI está marcado para los guaraní occidentales, y también para otros guaraní de otras regiones, con un optimismo nunca antes visto en el siglo pasado. Sus instituciones y organizaciones crecen y se articulan con otras organizaciones de otras sociedades guaraní para configurar un “Gran Pueblo Guarani”. Actualmente las comunidades guaraní tienen un papel importante en la articulación de actividades que cuidan de su tradición.

Llama la atención el proyecto “*Roipota Tekove*”- queremos vida -, que define bien el modo de ser actual guaraní, sin situaciones de esclavitud ni de usurpación de los territorios de sus verdaderos dueños, por lo que el espíritu de los hombres libres guaraní se hace cada vez más actual y más profundo. Es un proceso histórico que no tiene retorno al triste pasado. Es un momento casi glorioso de un pueblo que estaba agonizando, pero que ahora renace, como en sus narrativas, con el cuidado de una frágil chispa en un tizón que recupera el fuego que da vida los guaraní. Hoy los mismos guaraní comienzan a escribir su historia. “Apuntes para la Historia: Los pilares fundamentales de la unidad en la sociedad Guaraní” de Guido Chumiray (1997) es un ejemplo de esta nueva visión histórica contada desde el horizonte del teko guaraní.

Pero no se puede negar que el acontecimiento histórico más importante en la historia de Bolivia está marcado por la elección de un presidente de origen indígena que se muestra solidario con los derechos de los Guaraní occidentales. En este sentido, la Asamblea Constituyente recibió la propuesta de la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní) para la nueva constitución nacional boliviana (septiembre de 2007). Se puede leer en las bases históricas de tal propuesta el alma y el espíritu guaraní que claramente indican un proceso reflexivo teológico y también filosófico. Por la importancia de éste documento, el siglo XXI se abre para los Guaraní occidentales como el siglo de la esperanza fundada en su capacidad de narrar su historia.

Este documento de la APG es importante en varios sentidos, a saber, político, económico, teológico y filosófico. El testimonio de ese documento resulta evidente en el proceso interpersonal de diálogo y conversación *miari* en el que fue generado:

*“Yo creía que ustedes venían a enseñarnos algo nuevo, pero veo de que este ñemboati de miari, es muy diferente a los talleres, cursillos y reuniones, esto parece una charla de fogata de cuando yo era niña, mi abuela nos comenzaba a contar la historia del guaraní, cómo vivían ellas su Ñandereko y cómo se reunían los hombres para trabajar su tierra, cuidar sus animales, todo era uno, alimento, carne, había miel, todo se compartía, hoy ya no tenemos es, por eso agradezco al equipo de APG que sigan con ese tipo de miari para tejer mejor una estructura organizativa, así podemos ser unidos y fuertes como pueblo Guaraní. Edilfonsa Cruz, San Antonio de Padua, Capitanía Villamontes 20 y 21 de abril de 2005” (APG 2007:1)*

Y abre las puertas para una relación con “nuestros principios filosóficos” (APG 2007:3ss) que pone en evidencia la centralidad del modo de ser guaraní *teko guaraní*. La experiencia del *kandire* o tierra -sin-mal *ivĩ imarae* como la principal percepción histórica del pasado,

presente y futuro. Pero todo ello a partir de una cosmovisión que resalta los grandes temas de antropología guaraní como son el sentido de libertad ( *Iyambae, yeyora* ), el cuidado del ser humano de forma cariñosa y efectiva ( *Mboriaiu, yoparareko* ), que recupera el sentido de integridad personal en el horizonte de su comunidad humana guiada por el teko (yomboete) que se hace *Mborerekua* (compasión), a partir del *Mboroaiu* (reciprocidad) y *Yopoepi* (solidaridad), lo que se entiende como la solidaridad y generosidad o simplemente como el “don de dar”, como complemento de la abundancia, igualdad, equidad y hermandad:

“1) *Iyambae, Iyaa mbae, se entiende como el ser autónomo, soberano, sin dueño y libre de sí mismo, pero en el marco de la territorialidad y de los recursos naturales, también debe entenderse como el establecimiento de las decisiones política del uso y manejo (administración) de los recursos naturales de manera sostenible a través de una plena libertad sin comprometer el desarrollo de la futura generación con plena soberanía. Por otro lado, en el ámbito organizativo, el principio de autonomía es un rasgo esencial para la organización política Guaraní, razón por la cual en el mundo Guaraní se refiere a partir de la existencia de autoridades sin poder coercitivo y estable, lo que no puede permitir la existencia de una división social.*

2) *Yeyora, es el principio de la libertad, entendido como el símbolo de sobrevivencia y de lucha de la Nación Guaraní, que significa ser libres y vivir sin barreras ni fronteras; es así que este principio entra automáticamente en plena relación con el principio del Iyambae, pero en el establecimiento de un espacio territorial como el Ivi maräeꞤ (tierra sin mal).*

3) *Mboroaiu, Yoparareko, en el marco de la unidad social se entiende como el amor, cariño, amistad, confraternidad y sentimiento hacia el prójimo. Sin duda alguna, este principio debe ser siempre positiva, permanente, activa y comprometida, llegando incluso hasta lo más noble como dar la vida por los demás o por algo que esté ligado a la sobrevivencia de la sociedad global; porque al hacerlo con la vida hará que la cultura y comunidades Guaraní aún existan y permanezcan latente como tal sobre la faz de la tierra. Sólo en este contexto se puede hablar del Mboroaiu, de un amor efectivo hecho en acción y como motor fundamental es actuar desde el sentimiento profundo de nuestro corazón.*

4) *Yomboete, en el marco de la convivencia mutua e integración social se entiende como el respeto, consideración y veneración mutua, que para la sociedad Guaraní se refiere a la relación del respeto entre el uno con el otro. A partir de este principio es donde debe reinar la honestidad y la transparencia, para que permita llevar una vida digna de cualquier individuo. Como consecuencia de este respeto, del Ñande Reko, será la convivencia mutua y la integración social, cultural y económica.*

5) *Yopoepi, también es parte del Mboroaiu, entendido como la reciprocidad. Es a partir de este principio donde tiene que reinar una verdadera equidad social y de convivencia mutua, actuando sin egoísmo, es decir, de darse cosas materiales, de*

*apoyarse de unos con otros y así sucesivamente, que depende de las posibilidades de cada individuo, de la sociedad en general y del mismo Estado. Por otro lado, este principio se enmarca a partir del ámbito organizativo, socio-cultural, territorial, económico-productivo y trabajo común, en fin de complementarse.*

*6) Mborerekua , a partir del Mboroaiu y Yopoep ñ, se entiende como la solidaridad y generosidad o simplemente es el “don de dar”, en complementación de la abundancia, igualdad, equidad y hermandad. Es partir de este principio donde debe reinar el Pia katu (personas que practica los principios de solidaridad y reciprocidad), que permita construir una sociedad sin discriminación ni pobreza, donde todos los individuos sean iguales con equidad social y con mejores condiciones. Por otro lado, esta solidaridad debe enmarcarse en el establecimiento del trabajo mutuo y retribución equitativa (en su ámbito social, cultural y económico) y a partir del cual, se fortalecerá y se consolidará nuestra sociedad.” (APG 2007:4-5).*

Así pues, queda claro el poder de la teología y de la filosofía guaraní en la nueva relación con el mundo actual así como, es posible esperar, la constitución de las bases reflexivas del destino humano guaraní y del destino social – nacional - de esta experiencia reflexiva. En este sentido, puede observarse la importancia dada a sus principios generadores del concepto pueblo guaraní que definen no sólo cómo ellos se constituyen al narrar su historia, sino también cómo ellos tienen el placer de dialogar con otros pueblos:

*“1) Ñande pia guasu jare yayomboete avei. Mantener la apertura de nuestros sentimiento en nuestro corazón en el marco del respeto mutuo.*

*2) Yayeko arakuaa iya retare. Apoyarse en los dueños de la sabiduría.*

*3) Yayekou arakúaa iyaete reta ñeere. Aprovechar al máximo las palabras de los dueños de la sabiduría.*

*4) Aguiye ñande akañi tekoasa retagui. No olvidar nunca nuestra historia.*

*5) Yayeapisaka avei oñembogetaguere. Siempre saber escuchar las críticas.*

*6) Ñande piakatu avei oyoupe. Ser siempre tolerante, entre todos y con todos.”(APG 2007:6)*



**PARTE IV: LA ESTRUCTURA NARRATIVA DE LOS RELATOS  
GUARANI-CHIRIGUANOS**



## CAPÍTULO 10.- UNA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA

Esta tercera parte, a diferencia de la segunda parte de etnohistoria descriptiva, es una aproximación fenomenológica e interpretativa a las narrativas guaraní presentes en los relatos registrados. Los relatos guaraní -chiriguanos del siglo XVI, los relatos míticos de principios del siglo XX y los contados actualmente son, de alguna manera, formas de comprender e interpretar la vida y la historia desde la perspectiva de los propios Guaraní Chiriguano. En esta parte se pretenden estudiar los elementos concretos de esas narrativas y la posibilidad de comprenderlas habiendo visto que ellas tienen contextos semánticos e históricos que pueden ser identificados y aprehendidos.

Los registros serán presentados con la mayor cantidad de los elementos que les componen siendo conscientes de que existen problemas en su presentación puesto que algunos temas acaban, de una forma u otra, siendo más resaltados que otros, cuando puede ser que sea lo contrario. Por eso la aproximación a estos registros, incluso intentando “mostrar las cosas como ellas son” acaba por tener un sesgo en el que necesariamente se muestra la tendencia y la perspectiva interpretativa del escritor. Por eso, es importante que su aproximación considere la participación de los Guaraní como los verdaderos intérpretes, en especial aquellos que dominan dicha experiencia. Precisamente por esta limitación se procura, en principio, dar al lector todos los elementos posibles para que pueda juzgar este trabajo<sup>1</sup>. Sobre la base de estos elementos se toman algunas líneas de fondo que parecen más significativas para su comprensión.

El estudio y análisis de los relatos del mestizo García Mosquera (siglo XVI) ofrecen algunas claves de interpretación que proyectan un horizonte donde también se pueden reconocer los relatos de principios del siglo XX y los contados actualmente. Este relato es de los más antiguos y narra hechos que claramente responden a un modo de ser típicamente guaraní. En él se contienen muchas de las claves de lectura presentes en la mitología actual. La comparación de los textos mitológicos con el relato del mestizo García Mosquera ofrecen la

---

<sup>1</sup> Los anexos contienen informaciones más precisas de los registros trabajados en este documento para que no apenas se pueda confirmar su horizonte reflexivo sino también, la cualidad transcrita usada a partir de conversaciones personales.

oportunidad de mostrar y recupera r algunas líneas fundamentales que se cruzan y, por momentos da la impresión de que se comentan mutuamente . De esta manera se llega a definir los elementos análogos que existen entre todos los relatos usados en este estudio.

Los relatos del siglo XX registrados por Nordenskiöld (/1912/ /1983/ 1984), Métraux (1932), Niño (1912) y los que se cuentan actualmente por la Cordillera, son fuentes informativas, por momentos densas y por momentos extensas, que aumentan el acervo de materiales de investigación etno gráfica. Y aunque todos remiten a una tradición religiosa común, Nimuendajú (/1914/ 1978), Métraux (1930a;1931a;1932), Cadogan(1952), Melià (1987a/ 1988:57), como conocedores del mundo Guaraní, todos coinciden en afirmar que los mitos de los mellizos, los mitos de la fundación y destrucción del mundo, de la vida después de la muerte y los que están en relación con una «tierra -sin-mal» - mitos del trabajo y de la producción prodigiosa - son probablemente los fragmentos más importantes de la tradición religiosa chiriguana y son la expresión más adecuada para interpretar el modo de ser Guaraní como una tradición y para caracterizar mejor a los Guaraní-chiriguano dentro de tal tradición. Por estas razones los cuatro mitos que son analizados en esta parte corresponden al de los mellizos, al del trabajo, al mito del diluvio (creación y destrucción del mundo) y al mito de la visita a Aguararenda (de la vida después de la muerte).

Estas cuatro narrativas mitológicas están representados por varias versiones muy cercanas entre sí, con notables líneas de fondo comunes y elementos análogos que permiten la presentación de cada narrativa en sus diferentes versiones a partir de algunos puntos descriptivos del mismo. Además de su descripción casi cronológica, estas narrativas se sintetizan a través de las líneas de fondo comunes respecto a los relatos del siglo XVI. Los relatos del mestizo Mosquera ofrecen suficientes elementos para recuperar la narrativa mitológica guaraní.

Las líneas comunes más significativas que presentan los relatos del siglo XVI se resumen en tres grandes temas: a) la omnipresencia de lo Sagrado (aparición de un ser prodigioso) como un evento que emana prodigios y que está presente en la misma figura humana de las personas que tienen experiencias íntimas de lo sagrado; b) la experiencia de poder reconocer las crisis provocadas por la tensión vida – muerte ; c) y, finalmente, la experiencia de la realidad como la explícita combinación de distintos planos de realidad, como la integridad del tiempo y el espacio, lo sagrado con lo profano; lo humano con el resto del universo (cosmos, medioambiente); la tierra con el cielo; el sol con la luna... el bien con el mal . Pero situando el

plano de lo sagrado como principal referencia de toda la realidad donde lo humano siente y piensa como conciencia de ella (palabra -canto) formando, a la vez, parte de ella (oración -danza).

### 10.1.- Los relatos del mestizo García Mosquera: siglo XVI

El informe elaborado por el mestizo García Mosquera a petición del Virrey Toledo, hacia 1570 es el principal relato de este estudio y, probablemente, el único relato de ese estilo tan peculiar en el siglo XVI de la Cordillera que narra las apariciones del Ángel Santiago en las comunidades guaraní occidentales. Este relato es una especie de crónica con elementos claramente devocionales cristianos, pero al parecer, contruídos a la luz de una matriz teológica guaraní. De hecho el mestizo García Mosquera era hijo de una mujer chiriguana (Serrano y Sanz 1898:413) por lo que hablaba correctamente el guaraní de la región (Lizárraga 1968:142), y a pesar de ser un soldado, sería bien recibido por los Chiriguanos y, muy útil al Virrey pues era también muy experto en la lengua española (Op. Cit:117).

El contexto de donde surge este informe, las noticias que llegaron a oídos del Virrey acerca de un hecho admirable en la Cordillera chiriguana y las instrucciones que determinaron el estilo del informe, son el marco referencial de los relatos a los que se hace referencia. El informe es realizado usando dos matrices interpretativas: la cristiana que intenta ver un hecho milagroso en torno a la eminente conversión inesperada de los Guaraní-Chiriguano al cristianismo y la guaraní, pues es una descripción de las predicaciones hechas por los líderes guaraní, en especial por los *tüpa*, que encarnan su relación íntima con una tradición y ofrecen señales relativas a una tierra-sin-mal y a una comunión con los antepasados.

#### El contexto de los relatos

Cuando el Virrey Toledo llegó a La Plata en el año 1573, inmediatamente se interesó por la Cordillera chiriguana. Las tierras de la Cordillera aún no habían sido incorporadas a la Colonia y sus habitantes no daban muestras de una conversión al cristianismo. El mismo Virrey estaba al tanto de la conflictiva relación que hasta entonces había habido entre españoles y Chiriguano.

Por aquel mismo año el Virrey recibió las visitas de algunos jefes chiriguanos <sup>2</sup> que fueron a ofrecerle su amistad y respeto. Ellos besaron las manos del Virrey y como muestra de su amistad manifestaron su voluntad de evitar la guerra y la enemistad con los cristianos <sup>3</sup>. En una prueba de su intención pacífica, propusieron volver a la Cordillera y llamar a sus mburuvicha principales para llegar a un acuerdo con las autoridades coloniales. Esta propuesta fue aceptada por el Virrey. Los tratados hechos entre el Virrey y la comitiva chiriguana permitieron el retorno de un buen grupo de Chiriguano, incluso de aquellos que estaban apresados, dejando, como parte del acuerdo, a otros como rehenes garantes del trato <sup>4</sup>. Pero no todos opinaban como el Virrey. Había otros, entre ellos el Dominicó Reginaldo Lizárraga que calificaba las visitas como otra farsa chiriguana pues «como es su costumbre», indicaba el mismo dominico, hacían todo «fingidamente» <sup>5</sup>. Las opiniones de este último tuvieron mucha acogida entre los españoles quienes difícilmente habrían dudado de la «fiereza» con la que los guaraní-chiriguano defendían su tierra. En poco tiempo las opiniones que corrían por La Plata afirmaban que los guaraní-chiriguano eran «brutos hombres, comequentes»<sup>6</sup> «enemigos comunes del género humano»<sup>7</sup>, «gente sin Dios, sin ley y sin rey»<sup>8</sup>. También decían que los guaraní-chiriguano eran «gente soberbia, cruel y engañosa y no guardaban promesa ni palabra»<sup>9</sup>. Total que los guaraní-chiriguano se «aventaja(ba)n en maldades a todos los demás»<sup>10</sup>. Ni el cariño que los guaraní-chiriguano demostraron frente al Virrey fue visto con buenos ojos, porque pronto fueron tachados de hábiles diplomáticos que sólo lograban conmovier a las autoridades españolas al grado de provocarles el llanto con sus «ficciones»<sup>11</sup>. De este modo algunas autoridades de La Plata llegaron a dudar de las verdaderas intenciones de los Chiriguano <sup>12</sup>.

Algunos días después llegaron a la misma ciudad tres guaraní-chiriguano con tres cruces<sup>13</sup> que fueron motivo de consuelo para el Virrey <sup>14</sup> quizá por tratarse de la tan esperada y probable

---

2 Mujía 1914 II:99.

3 Lizárraga 1968:142; Mujía 1914 II:100.

4 Lizárraga 1968:142.

5 Ibidem.

6 Lizárraga 1968:144.

7 Lizárraga 1968:149.

8 Lizárraga 1968:152.

9 Serrano y Sanz 1898:328.

10 Mujía 1914 II:290.

11 Lizárraga 1968:143,144,145,146,147,149.

12 Lizárraga (1968:143) confirma que las «verdaderas» intenciones chiriguanas consistían en ponerse al tanto de la suerte de sus «compatriotas» que estaban en La Plata.

conversión chiriguana al cristianismo. Pero las autoridades de La Plata, influenciadas por quienes siempre habían desconfiado de los Chiriguano, creyeron que esta visita era otra farsa, aunque esta opinión parecía contraponerse con el hecho mismo de las cruces que, según los mismos Chiriguano, habían sido entregadas por un tal Angel o Santo que apareció en la Cordillera y que hacía muchos milagros<sup>15</sup>. Cuando el Virrey vio que esta visita traía más conflictos, pidió hacer una relación de los hechos.

El Virrey convocó una audiencia para pedir el parecer de los oidores, clérigos y otras autoridades. En esta audiencia surgió una fuerte corriente anti-chiriguana apoyada en argumentos de orden religioso<sup>16</sup>, en los datos de dos cartas presentadas por Lizárraga acerca de un religioso carmelita que estuvo en la Cordillera<sup>17</sup> y en una minuciosa relación de los crímenes ejecutados por los guaraní-chiriguano a españoles y a otras naciones<sup>18</sup>. La presión de estos argumentos obligaron hacer un interrogatorio y a encerrar a los tres visitantes. El Virrey persistió en creer la verdad del milagro y mandó hacer una información acerca del Santo y los acontecimientos que le rodeaban.

Los guaraní-chiriguano apresados no comprendieron la razón de su encerramiento, y huyeron a la primera oportunidad que tuvieron. Cuando el Virrey se enteró de la huida, quedó tan burlado y ofendido que dio cuenta del «carácter doble y falaz de los chiriguanoes»<sup>19</sup> y también dejó de dar crédito a semejante embuste milagroso<sup>20</sup>. Tan burlado se sintió que declaró «la guerra a sangre y fuego»<sup>21</sup> contra los Chiriguano. Además dijo que él personalmente deseaba ir a la Cordillera<sup>22</sup> ordenando, a tal efecto, tomar como esclavos a los

13 Según Lizárraga (1968:143) eran «cuatro indios Chiriguanoes que vinieron, cada uno traía una cruz hecha de madera» quienes son enviados desde la Cordillera para «componer» una ficción.

14 Lizárraga 1968:143.

15 Mujía 1914 11:103; Lizárraga 1968:144,147.

16 Lizárraga 1968:146-147; Se consultó a hombres entendidos en Teología moral, en Derecho canónico y el de gentes. (Serrano y Sanz 1989:410).

17 Este religioso probablemente era confundido con el Santo (Lizárraga 1968:145; Pifarré 1989:452); Manuel Serrano y Sanz (1898:337-339) presenta una relación de estos acontecimientos haciendo notar otras opiniones que negaban la veracidad de las dos cartas del religioso carmelita y, ante todo, se manifestaba la insistencia del Virrey en realizar la información acerca de este hecho admirable.

18 Serrano y Sanz 1898:410-412.

19 Serrano y Sanz 1898:337.

20 Serrano y Sanz 1898:337.

21 Lizárraga 1968:150; Serrano y Sanz 1898:412ss.

22 Muchos oidores de la Audiencia desaconsejaron al Virrey que declarara la Guerra por los gastos que suponía esta empresa y las condiciones climáticas de la Cordillera, además de la bravura de los guaraní-chiriguano para la batalla. Por lo mismo desaconsejaban que el Virrey, en persona, entrara a la Cordillera. Pero nada pudo hacer cambiar la opinión del Virrey (Lizárraga 1968:144-149; Serrano y Sanz 1898:337,410,412; Pifarré 1989:74).

guaraní-chiriguano y castigarlos hasta echarlos de aquellas tierras <sup>23</sup> por revelarse contra Su Majestad el Rey<sup>24</sup>.

Pero cuando el Virrey entró en territorio chiriguano, fracasó y pasó de prepotente castigador a un triste castigado. El Virrey salió de la Cordillera hasta una villa "de frontera" llamada Tomina muy enfermo y con su tropa diezmada. Allí intentó recuperarse del castigo <sup>25</sup>. Luego partió a La Plata, desde donde volvió a Lima, sin antes echar la culpa de su mal éxito a Mosquera por sus consejos perversos e imprudentes, sin los cuales, aseguraba el Virrey, habría conquistado la Cordillera<sup>26</sup>.

### Noticias de un hecho admirable

Cuando los Guaraní-chiriguano entraron en la Real Audiencia de Charcas (La Plata) llamaron la atención por cargar cruces cristianas y por el deseo de visitar al Virrey. En su audiencia con el Virrey le informaron de la aparición de un Santo enviado de Jesús llamado Santiago y cuyas acciones eran admirables y prodigiosas<sup>27</sup>. El hacía curaciones milagrosas y hacía revivir a muertos<sup>28</sup>. Predicaba, además, cosas buenas que a los españoles les parecían «fundadas en la ley de la rason» <sup>29</sup> como, por ejemplo, creer en su padre Jesús, no tener más de una mujer y no matar ni comer carne humana <sup>30</sup>. A esto se sumaban, los bautizos que hacía el Santo<sup>31</sup>. Todos estos hechos resultaban tan admirables que llamaron la atención a muchas autoridades de La Plata.

Pero como se dudaba de las intenciones ocultas en torno al Santo, que eran supuestamente confirmadas con el testimonio de dos cartas de un religioso o carmelita, y de las terribles hazañas sangrientas de los Chiriguano, el Virrey ordenó hacer un informe para evitar dudas.

El mismo Virrey dispuso de todos los medios adecuados para realizar el informe <sup>32</sup>. García Mosquera<sup>33</sup>, hombre de confianza, que había convivido con los Guaraní -chiriguano y se

23 Lizárraga 1968:150.

24 Lizárraga 1968:149.

25 Lizárraga 1968:155; Barco Centenera /1602/1969: Canto XXV.53.

26 Serrano y Sanz 1898:413.

27 Mujia 1914 II:99,103.

28 Mujia 1914 II:104-105.

29 Mujia 1914 II:103; «enseba igual que un español». 106.

30 Ibidem.

31 Mujia 1914 II:104.

32 Mujia 1914 II: Tiene a disposición «chasques, aunque sean yanaconas de las chacras españolas y otros vasallos» y para una comunicación fluida entre la Cordillera y La Plata. 99; «de los chicha y charcas comida, maiz para el camino, a cuenta de la tasa que tienen la obligación de pagar a la Corona Real» 100; 109,III,119,121,124,125.

desempeñaba correctamente en su lengua fue el encargado de hacer este informe <sup>34</sup>, a pesar que al final todos los acontecimientos el Virrey lo desaprobaría como el causante de sus fracasos militares.

### Las instrucciones

Las instrucciones son los encargos con los que Mosquera fue a la Cordillera <sup>35</sup>. Debían servir para aclarar el hecho prodigioso y por eso se le pidió tomar testimonios personales en la Cordillera, ya que los pocos testimonios que él había escuchado de boca de los Guaraní -chiriguano, fueron enturbiados por otras vagas informaciones <sup>36</sup> que fueron cobrando credibilidad delante de la huida de los tres Chiriguano. Este último episodio fue interpretado como una muestra de la deshonestidad de los Guaraní occidentales.

Estas instrucciones, dentro de la vaguedad de sus fuentes, afirman que los guaraní -chiriguano eran bárbaros, «brutos hombres», «comegentes», sin embargo que en un probable proceso de conversión habían sido, de algún modo, privilegiados por «el Padre de todos» con la aparición de un ser prodigioso, un Santo <sup>37</sup>. Pero, delante de la imagen desgastada de los Guaraní -chiriguano entre las personas cercanas al Virrey, era mejor ir a la Cordillera para confirmarlo todo pues no era posible confiarse en los guaraní -chiriguano <sup>38</sup>: las noticias que decían que los guaraní-chiriguano no deseaban la guerra sino la paz, que el Santo traía castigos a los que no creyeran en él y que daba de comer a los hambrientos y que curaba enfermos, ayudado de oraciones y cruces <sup>39</sup>, debían de verificarse en el informe.

En una muestra de buena voluntad española, el Virrey decía que el informe, si lo dicho era cierto, debía ser un beneficio que ayudaría tanto a los españoles como a los Guaraní -

33 Mosquera era yerno de Pedro de Segura, hijo de una chiriguana y, por lo mismo, un mestizo que se desempeñaba bien en castellano y en guaraní -chiriguano o guaraní. (Serrano y Sanz 1898:413); era un soldado, hombre de bien, del Río de La Plata (Lizárraga 1968:142).

34 Mujía 1914 II:100.

35 En las instrucciones se expresan indirectamente las noticias que los españoles del siglo XVI tenían acerca de los habitantes de la Cordillera sin conocerlos previamente. La "Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile" de Fray Reginaldo Lizárraga (1968) en sus capítulos correspondientes a los guaraní-chiriguano (cap. XXV -XLIII) da pautas al respecto que, de alguna manera, se reflejan en estas instrucciones.

36 Esta vaguedad se puede apreciar en el estilo de las instrucciones que casi siempre inician sus afirmaciones en base a las noticias que para los españoles eran dudosas, en especial porque no se citan las fuentes que confirman las acusaciones contra los Chiriguano p.e. «que se dice», «les dijo», «les dice», «nos dicen que», «dicen algunos que», «que dicen que». (Mujía 1914 II:102-108).

37 Mujía 1914 II:106.

38 Mujía 1914 II:102.

39 Mujía 1914 II:103-105.

chiriguano a creer en Dios<sup>40</sup>. En esta misma línea, el Virrey pedía permiso a los Mburuvicha para que los españoles pudieran entrar en romería a aquellos lugares santos de la Cordillera e incluso traer alguna cruz de aquel Santo para la devoción del Virrey.

En las instrucciones, entre otras cosas, irónicas por cierto, se encargaba a Mosquera que informase al Mburubicha Motapira, de que los guaraní-chiriguano que habían llegado a La Plata estaban bien y de que habían sido bien tratados<sup>41</sup>.

### **El informe de Mosquera**

Mosquera registró los testimonios de seis testigos<sup>42</sup> quienes relatan detalles de la aparición de un ser prodigioso, de aquello que predicaba en sus discursos y de aquello que operaba en sus actos en especial delante de situaciones extremadamente tensas que colocan en disputa la vida y la muerte. Pero también se registró la capacidad guaraní de absorber los elementos típicamente cristianos dentro de matrices conceptuales propiamente guaraní-chiriguanas.

Para una lectura adecuada de estos testimonios se debe considerar primero, que los testigos confirman la aparición de un Santo que probablemente era confundido con un religioso carmelita que estuvo por aquellos años<sup>43</sup>. En segundo lugar, cabe sospechar que el Santo apareció en una época de movimientos guiados por Hombres-tüpa que anunciaban un mundo sin males. Estos hechos hacen pensar que el Santo no es más que una referencia a los Hombres-tüpa o al religioso carmelita. Por otro lado, de ser el Santo una referencia al Carmelita, se puede advertir que su descripción pudiese corresponder a la percepción que tienen los guaraní-chiriguano del mundo religioso cristiano dentro de «categorías, si vale la expresión, chiriguanas». Por otro lado, se observa que la descripción del Santo es muy similar a la descripción que se lleva a cabo por parte de los Hombres-tüpa, de los Ipaje o de los mbaekuaa<sup>44</sup>.

40 Mujía 1914 II: «Cosa buena. . . enseña . . . para que todos alavemos al Padre que nos hizo y crió á todos. . .» 106.

41 También se pide que Mosquera averigüe la presencia de mestizos y españoles en la Cordillera. Mujía 1914 11:107.

42 Se usa la letra «T» seguida de un número para designar a los testigos. Esto son (Mujía 1914 II):

T1: Manicayo, «indio principal» de la comunidad de Avatren. 109.

T2: Tupan, de la comunidad de Avatren. 111.

T3: Ayapocha, cacique del pueblo de Yren. 116.

T4: Choboay, un cacique principal. 119.

T5: Tipiovíy, cacique principal de la comunidad de Cavatren (Avatren). 121.

T6: Catalina, negra que sirve a un cacique de Avatren. Es la única testigo cristiana. 124.

43 Pifarré 1989:452.

44 De ahí que los relatos de Mosquera dan algunas claves interpretativas de los guaraní-chiriguano que no se pueden dejar de lado y que, a pesar de su aparente antigüedad, apuntan a una de las características más

### La aparición de un ser prodigioso<sup>45</sup>

Un hecho admirable movilizó la Cordillera (Saipurú, Cuevo, Avatire, Yren...) <sup>46</sup>. Apareció un ser prodigioso, un Santo, un «mancebo» <sup>47</sup> que decía llamarse Santiago <sup>48</sup>. Muchos de cían haber visto al Santo que hacia dos años había estado por la comunidad de Saipurú <sup>49</sup> y que andaba con ellos recorriendo toda la Cordillera <sup>50</sup>.

El Santo bajó del cielo <sup>51</sup> y decía que su padre era Jesús <sup>52</sup>. Por lo mismo era un «Hijo de Dios»<sup>53</sup>. Normalmente llevab a una cruz grande y otra pequeña, ambas «hermosas y resplandecientes», que lo acompañaban cuando aparecía a la gente, cuando hacía milagros, cuando sanaba enfermos y cuando predicaba o exhortaba <sup>54</sup>. Era visto como un gentilhombre

propias del genio chiriguano: su identidad y su capacidad de absorber o su facultad de asimilación de otros elementos próximos a su experiencia humana (Métraux 1931:90).

45 Dabbs 1953:145ss.

46 Mujía 1914 II: Saipurú: (Caipuru, Caypuru, Zaypuru) 103, 104, 105, 106, 110, 112, 119, 123, 124, Cuevo: (Coebo) 105. Avatire: (Avatren, Cavatren) 108, 111, 120, 121, 124, 127. Yren: (Yren) 116, 127.

47 Mujía 1914 II: 99, 103, 104, 105, 106, 107, T1. 109, 110, 111; T4. 119; T5. 122; T6. 124.

48 Mujía 1914 II: («Santiago» 99); T1. «Santiago» 109; T3. «Sandiego» 116; T4. «San Diego» 120, 121; T5. 122. Pero el T2. afirma que «. . . le á oydo decir al propio Santo yo no me llamo San Diego. . .» 112, lo cual da algunas pautas para pensar que ésta respuesta no era del Santo Santiago, sino, de otro ser al que también se le atributa prodigios, quizá era un Hombre —tumpa, un ipaye o un Mbaekua. Estos hechos también permiten suponer que el Santo apareció en un tiempo de movimientos tumpaistas (de Hombres -tumpa) y que era confundido por uno de los tumpas.

El T2., además trae elementos típicamente guaraní -chiriguano — guaraní como la producción mágica a partir de una semilla de sapallo, el anuncio de una destrucción del mundo y el hecho de que el Santo aparece de la misma gente. Estos elementos nos hacen pensar seriamente que el T2 realmente se refiere al típico discurso de un Hombre-tüpa (Mujía 1914 11:113-115).

49 Mujía 1914 II:T1. 110; T2. 112; T4. 119; T5. 123; T6. 124.

50 Mujía 1914 II: T1. «. . .avia dos años poco más ó menos que á andado y anda entre ellos. . .» 109, 110; T2. «. . .en nuestro pueblo anda un hijo de Dios.»; «. . .es verdad. . . que anda con ellos y á andado entre ellos dos años poco mas ó menos. . .» 112; T3. «. . .podrá ser dos años poco más ó menos que. . .oyó decir. . .» 116; «. . .en efecto hera Santo y ansi el dicho de la manera que dicha tiene anda entre ellos y esta áy. . .» 118; T4. «. . .abra dos años poco mas ó menos que se apareció . . .» 119; «. . .y ansi este dicho cacique principal creyó y estuvo firme en lo que el Santo decía y se fue con ^1 y andaba continuamente con 61 . . .» 121; T5. «. . .aber dos años poco más o menos que estando este testigo en su pueblo oía decir. . .» 121 -122; «. . .le tuvieron por tal hijo de Jesús y ansi anda entre ellos, . . .» 123; T6. «. . .se holgaron mucho todos los indios y ansi el dicho Santo se a quedado entre los propios indios. . .» 125.

51 Mujía 1914 II: «. . .como cosa del cielo. . .» 103, T1. 109.

52 Mujía 1914 II: T1. 109,110.

53 Mujía 1914 II: «. . .y los más yndios an entendido y entienden que es Santo y hijo de Dios. . .» 111; T2. «. . .en nuestro pueblo anda un hijo de Dios y se le á aparecido á una yndia y á un muchacho. . .» 112.

54 Mujía 1914 11:102, 103; «. . .traya dos cruces una pequeña u otra grande que las llevaba por el camino. . .» 109, 118; . . .y las cruces son tan hermosas y resplandecientes. . .» 117, 118, 120, 121, 122, 124; «. . .haciendo muchos milagros sanando muchos niños enfem rmos poniéndoles la cruz chiquita traya encima del cuerpo y en efecto la cruz grande y la pequeña son de muy lindo palo. . .» 110; «. . .llegó el santo y le puso la cruz en el cuerpo y luego sanó el yndio el cual es vivo. . .» 111; «. . .y le dio una cruz y le dixo toma esta cruz y sed bueno y has á tus yndios que sean buenos y que vrean en lo que yo les digo. . .» 114; «. . .-con la cruz pequera que tenía la dio a vesar á la niña y ansy como la veso quedó sana. . .» 115; Trae una cruz pequera 116, 120, 122, 124; «. . .tomó la cruz grande que tenía y dio con ella en el suelo y en la parte donde dio el golpe saltó

bello y hermoso y muy resplandeciente<sup>55</sup>, sin barba y de cabellos largos y negros<sup>56</sup>; tenía unos siete palmos de estatura y vestía con «hábito de indio» color blanco<sup>57</sup>, de tal modo que causaba admiración<sup>58</sup> a la vez que temor<sup>59</sup>.

Como un *tüpa*, el Santo apareció recorriendo los caminos<sup>60</sup> causando espanto, admiración y consuelo en la gente<sup>61</sup>. Y pese a que, según decían, había salido de entre ellos, era reconocido como «cosa del cielo», como un ser prodigioso<sup>62</sup> que anunciaba un nuevo camino para las comunidades chiriguanas. Los encuentros con este extraordinario hombre eran inquietantes por su forma de aparecer y desaparecer entre el día y la noche. De día el Santo se aparecía personalmente y provocaba revelaciones místicas a algunos guaraní-chiriguano y, del mismo modo se aparecía de noche con profundo recogimiento, presentándose en las comunidades<sup>63</sup>, reuniéndolas y movilizándolas. Esta capacidad de convocatoria del Santo quedaba simbolizada en las cruces que acompañaban sus hechos prodigiosos.

Poco a poco el Santo se dio a conocer, pero no para disminuir el asombro y misterio que causaba en la gente, sino para aumentarlo y poder admirarlo más. Primero se apareció a una mujer que iba por el camino con su niño. Ella lloraba con tristeza porque estaba abandonada, pobre, sola, sin marido ni pariente alguno que la ayudase<sup>64</sup>. El Santo consoló a la mujer que

agua la qual un poco caliente y salada y quedó hecha una fuente. . . » 118, 123; «. . . una cruz grande que trayá y dio golpe con la cruz en el cielo y salió un golpe de agua caliente y salada donde agora está una fuente. . . » 124.

55 Mujía 1914 II: T3. 116; T4.119; T5. 121, 122.

56 Mujía 1914 II: T1. 110; T5 122.

57 Mujía 1914 11:103; T2. 112.

58 Mujía 1914 II: T2 112, 114; T3, 117, 118; T4 120.

59 Mujía 1914 II: T2, 114; T3. 116, 118; T4. 119, 120; T5. 122.

60 El camino es un lugar privilegiado donde se tienen las experiencias místicas que muchas veces suelen iniciar y predisponer a los hombres para recibir los dones prodigiosos de? los tumpa o de los ijas (dueños) del monte para llegar a ser como los ipaje los tüpa. El caminar como actitud pone en esta predisposición (Extracto de un testimonio de Julián Chacae. febrero 1990); La estructura religiosa guaraní toma el caminar como una experiencia fundamental, un «camino espiritual», una migración que se inicia a partir de los momentos de crisis (Melià 1987:91, 92); el «caminar» en búsqueda del Padre desde el modo ser y vivir Chiriguano, hace comprensible lo que se ve en la naturaleza y lo que se hace como guaraní-chiriguano (Ava guaraní) (Melià 1988:55),

61 Métraux (1931a:82) en su artículo «Les hommes -dieux chez les chirigua -no», trae unos documentos de las misiones franciscanas que dan unas pautas de los *tumpas* o Hombres -tüpa como los que causaron gran consternación y confusión en la gente causando asombro a la vez que temor.

62 Métraux 1931a: Métraux señala características de los Hombres -Dios u Hombres - tumpa como seres que tienen la aptitud para los prodigios, véase el ejemplo histórico de un Hombre -tüpa en págs 81ss. El ayuno es otra característica de los tumpa que que coincide con las afirmaciones hechas en el informe de Mosquera (Mujía 1914 II) «...este mansevo no come aunque le dan comydas los yndios. . . » 106; T1. «. . . desian que nunca vieron comer á este Santo. . . » 111. Entre otros prodigios, el santo vuela, aparece y desaparece 104,105.

63 Mosquera utiliza la palabra «pueblo» para referirse a las comunidades. En adelante se usa el término «comunidad».

64 Mujía 1914 II: T3 «. . .yendo una india por un camino con una hija pequera hiJa suya y le apareció un Santo que dixo llamarse Sandiego y dixo á la Yndia por que lloras, á lo qual rrespondió la yndia lloro poque estoy

estaba atemorizada <sup>65</sup> diciéndole que no tuviese pena y entregándole una cruz, continuó hablándole para que fuese a la comunidad y dijera a todos lo que había visto pidiéndoles, en su nombre, que fuesen buenos porque de no ser así iban a venir castigos de su Padre Jesús <sup>66</sup>. Pero en la comunidad nadie hizo caso a la mujer <sup>67</sup>.

Unos diez o doce días después <sup>68</sup> cuando un muchacho estaba de ida a su chaco se encontró por el camino con el mismo Santo <sup>69</sup>. El muchacho al verlo tuvo miedo y, cuando quiso volver a la comunidad <sup>70</sup>, el Santo le preguntó acerca de la mujer con la que antes se había encontrado, y después de enterarse de lo sucedido, instruyó al muchacho para que dijera a todos que había llegado a la Cordillera enviado por su Padre Jesús, para que todos fuesen buenos y tuviesen fe en sus palabras, ya que, caso contrario, iba a venir un castigo grande <sup>71</sup>. Cuando la gente escuchó las palabras del muchacho que relataban la aparición de este ser extraordinario, adoptaron diversas actitudes: unos creyeron en todo <sup>72</sup>, otros, en cambio, se hacían la burla y con una actitud incrédula menospreciaban las palabras del Santo, que posteriormente se convertirían en una mala señal para sus vidas <sup>73</sup>.

Mientras tanto, la comunidad vivía en la expectativa pensando qué cosa podía ser aquello del mancebo llamado Santiago. Aquella misma noche, tal como acostumbraban los hombres -tüpa reuniendo a las personas para predicarles <sup>74</sup>, el Santo se presentó en la comunidad y reunió a la gente enseñándoles tal como lo hizo con la mujer y el muchacho. Esta aparición dejó

pobre y sin marido y sola y que no tengo parientes ningunos. » 116; T4. « .-por un camino con una criatura en brazos le dixo el Santo por que la vido ir llorando y triste. . » 119; T5. 122.

65 Mujía 1914 II: T1. 116; T4. 119; T5.122.

66 Mujía 1914 II: T3. 117; T4. 119; T5. 122.

67 Mujía 1914 II: T3. « . .la yndia fue al pueblo y lo dixo a los dichos yndios los cuales no tuvieron cuenta con lo que la india decía ni hicieron caso de ello. . » 116; T4. « . .no te aflijas sino vé al pueblo y da cuenta como me has visto y ansi la india vino al pueblo y les dio quen ta á todos de lo qué pasaba con el Santo y les dixo este Santo me a dicho que seamos buenos. . . ( y nadie le hizo caso) 119- 120; T5. « . .y ansi la yndio fue y lo dixo á todos los indios que allí halló los qual es no le creyeron y entendieron ser fábul a la que la india decía. . » 122.

68 Mujía 1914 II: T4. 120; T5. 122.

69 Mujía 1914 II: T4. 120; T5. 122.

70 Esta comunidad, es muy probable que sea la comunidad de Saipurú, donde se dio la aparición principal del Santo.

71 Mujía 1914 II: T2. 112; T3. 117; T4. 120; T5. 122.

72 Mujía 1914 II: T3. Amotapirán 117; T4. Motaporán (el mismo) 120; T5.122.

73 El que no creía en el Santo debía morir sin duda. Esta era la «mala seña» que cubría el destino trágico del incrédulo. mujía 1914 II: T2. 112, 113; T4 120. T5. 123.

74 Métraux 1931a: «...predicaba la mayor parte de la noche. . » 81; «...Dios fingido - refiriéndose a los Hombres-tüpa - (hecho predicador nocturno)...» 82.

consternada a la gente que lo escuchaba. Pero mucho más llegó a asombrar y atemorizar cuando realizaba acciones prodigiosas<sup>75</sup>.

En poco tiempo la noticia corrió por muchas comunidades. Es muy probable que muchos *mburuvicha* se reunieran en torno al Santo, llegando a realizar una asamblea en Saipurú, que era el lugar donde estaba el Santo<sup>76</sup>. Durante estos encuentros con el Santo se fueron desatando todas las tensiones desarrolladas con relación a la vida o la muerte, mediatizadas por la creencia o increencia en la prédica del Santo.

Un *mburuvicha*<sup>77</sup> que escuchó la historia de las apariciones «se admiró y creyó ser verdad lo que decía el dicho muchacho y lo que antes avia dicho la dicha india»<sup>78</sup> acerca de semejante ser prodigioso. Junto a este *mburuvicha* creyeron algunos Chiriguano, pero otros, haciendo gala de su insolencia, se rieron y no creyeron nada de lo dicho. Entre los que creían y no creían había varios Jefes o *mburuvicha*. Los testimonios de Mosquera dicen que el primer *mburuvicha* creyente andaba por donde iba el Santo<sup>79</sup>, al igual que el otro muchacho que lo ayudaba<sup>80</sup>.

Otro *mburuvicha*<sup>81</sup> que estaba allí no creyó en la prédica del Santo y, según el relato, comenzó a matar y a comer un niño, lo que le produjo la muerte instantánea<sup>82</sup>. Los mismos testimonios

<sup>75</sup> Hechos «milagrosos» (según palabras empleadas por Mosquera, que en realidad son las mismas que se emplearon en la Audiencia de Charcas para referirse a este hecho). Mujía 1914 II: «...hasia muchos milagros y decía muchas cosas. . .» 110. Estos «milagros» consistían en la cura de en termos y en una producción mágica de sapollos y en su capacidad de provocar una temporada mala para las cosechas (Mujía 1914 II:TI.111), y en su capacidad de ser el enviado que trae la muerte al que no cree.

<sup>76</sup> Los testigos de Mosquera afirman indirectamente que cuando apareció el Santo muchos *mburuvicha* se reunieron en asambleas, lo que es muy evidente: TI, «...y le han dicho todos los caciques que an salido allá como avia dos años poco más ó menos que á andado y anda entre ellos un mansebo. . .» 109; otra cita notable nos da el T2, «...y oydo esto por algunos de los yndios creyeron algunas particulares ser verdad lo que los dichos yndios desian y ansi fueron muchos caciques e yndios y este testigo con ellos á ver el Santo y después de todos juntos en el dicho pueblo de Saipuru vido este testigo y oyó que el dicho Santo empezaba á ablar. . .» 112-113; el testimonio de *mburuvicha* que creyeron y que no creyeron hace suponer que había muchos de ellos reunidos TI. 112, T2. 114; T3. 117; T4. 119 -121; T5. 122 -123. Pero un testimonio más claro nos da la T6. «...Catalina una negra que hallé en el dicho pueblo de avatrem que eslava sirviendo á un cacique de la qual recibí juramento por ser cristiana y rrespondiendo á el dicho juramento prometió decir la verdad y dixo lo que sabe deste caso es que al tiempo que los caciques principales mandaron que se juntasen todos en el pueblo de saypuru fue esta testigo con su amo á el pueblo en el qual vido mansebo con una cruz pequena en las manos muy r resplandecí ente y que oyó predicar á el dicho Santo á los yndios. . .» 124.

Por otro lado es probable que hubiera habido una asamblea cuando llegó Mosquera, donde participaron los mismos *mburuvicha* de la asamblea que relata la esclava Catalina (T6) «...yo el dicho garcía mosquera en el dicho pueblo de Avatrem donde alié mucha congregación de gentes chiriguanaes, queriéndome informar de lo contenido en la dicha instrucción llamé á un yndio principal. . .» 109.

<sup>77</sup> El «cacique principal» Amotapiran. Mujía 1914 II: T3. 117; T4, 120.

<sup>78</sup> Mujía 1914 II:117.

<sup>79</sup> Mujía 1914 II: T4. 120.

<sup>80</sup> Mujía 1914 II: T2. 113

<sup>81</sup> Llamado Yerucar. Mujía 1914 II: TI. 112.

cuentan también que otro mburuvicha <sup>83</sup> sin creer en el Santo mató y comió un esclavo , y que igualmente murió en el acto.

También cuentan «que estando un día predicando el Santo llamó a un cacique (mburuvicha) que se llamaba Moroizan y le dio una cruz y le dixo toma esta cruz y sed bueno y has á tus indios que sean buenos y que crean en lo que yo les digo y el dicho cacique se fue ai su pueblo y menospreciando la cruz y diciendo piensa este que yo no se que cosas son cruces la echó por hay el qual cayo enfermo de tal manera que murió de la enfermedad» <sup>84</sup>. Cuando el santo se enteró de lo ocurrido, les exhortó a creer en su palabra, de lo contrario todos iban a correr la misma suerte. De este modo el Santo iba repitiendo por todas partes la recomendación de que todos fuesen buenos <sup>85</sup>.

Los prodigios del Santo causaban admiración en muchos. Hacía morir a quienes no guardaban sus enseñanzas <sup>86</sup> y como un anunciador del destino, les predicaba tiempos de hambre, de sequía y mala producción <sup>87</sup>. La gente quedó más admirada todavía cuando vieron que el Santo hacía revivir a los muertos <sup>88</sup> y curaba enfermos <sup>89</sup> por la fe que tenían en sus palabras <sup>90</sup>.

<sup>82</sup> Mujía 1914 II: T5. 123.

<sup>83</sup> «cacique principal» llamado Marucaa, que probablemente sea el mismo Yerucar, comió un niño esclavo. Mujía 1914 II: T3. 118.

<sup>84</sup> Mujía 1914 II: T2.114.

<sup>85</sup> Mujía 1914 II: «fuesen buenos» 103 ;T1. «el qual santo les decía que cantasen cosas buenas» 111; T2. «seamos buenos» 112, «que seriáis tan buenos como los españoles» 113, «sean buenos y crean» 114; T3. «seamos buenos y nos apartemos de hacer el mal» 117; T4. «seamos buenos y no comamos carne humana ni matemos esclavos ni hagamos cosas malas» 119, «seáis buenos y que no hagáis mal y no coman carne humana ni matéis esclavos» 120; T5. «fuesen buenos y que no hiciesen cosas malas y que creyesen que aquello era verdad» 122, «fuesen buenos y cristianos» 123; T4. «predicando el dicho Santo y rreendiendoles que fuesen buenos» 124.

<sup>86</sup> Por lo menos la gente interpretaba así la muerte de algunos «incrédulos», por un incumplimiento grave.

<sup>87</sup> Mujía 1914 II: T1. «...que tratasen los niños huérfanos bien dándoles de comer disiendoles que tuviesen cuenta con las palabras que les decía y las guardase muy bien por que donde no serian castigados por mano de su padre quitándoles el comer y el beber y porque ellos no tuvieron cuenta ni guardaron las palabras que les dixo el mansevo santo entienden que por esta causa se les han secado las sementeras quatro veces por donde peresen de hambre. . .» 110-111; T3. «... que no creyendo lo que les decía les vernia gran daño sacarroles ya la comida y los Rios abríanse la tierra serian castigados de Xesús. . .» 117.

<sup>88</sup> Mujía 1914 II: T1. «...un indio quele llamaban tamitran picado por una vivora y muerto de dicha picadura llegó el santo y le puso la cruz en el cuerpo y luego sanó el yndio el qual es vivo. . .» 111; T2. «...oyó decir como el Santo avia echo sanar á un indio esclavo que llamavan tamatra que estaba casi ya muerto de una picadura de una vivora. . .» 115; T6. «...avia sanado un indio de una picadura de vivora estaba casi muerto y que esta testigo vido al dicho yndio después de aver susedido. . .» 124.

La oración también precede ante un hecho prodigioso como por ejemplo la revivificación de un muerto. Felipe Román informante de caso de movimiento pentecostal guaraní-chiriguano de la comunidad de Los Pozos (1987) dice: «...una mujer que se ha muerto . . .ha vuelto a resucitar. . .dos veces ha muerto. . .Cuando la segunda vez ha muerto. . .todos estaban llorando. . .y que Dios (tumpa) le ha dado otra vez la vida, que siga viviendo. Ya desde esa vez em pezaron a orar toda la noche sin dormir. . .»Esta mujer se llama Pascuala Tapuinti (Albo 1990:366).

<sup>89</sup> Mujía 1914 II: T1. 110, 111; T2. 115; T5. 123; T6. 124. Albo (1990:371) señala también las «curaciones milagrosas» que se sucedieron en el movimiento pentecostal chiriguano. El hecho de «sacar el gusano» puede

Incluso llegó a espantar a algunos cuando dio de comer y beber a sus hambrientos seguidos haciendo prodigios con unas cuantas semillas de zapallo<sup>91</sup>. Como una muestra más de su poder prodigioso el Santo hizo salir agua salada con un golpe de su cruz y hasta formar una fuente en Saipurú<sup>92</sup>. El prodigio del Santo era tal que llegó a enseñar a los guaraní-chiriguano el arte de trabajar los metales y, diciéndoles que aprovechen estos bienes siendo buenos, vivía entre ellos ayudándoles a obtener riqueza y holgura<sup>93</sup>. Y desde entonces «para delante» aquellos guaraní-chiriguano «an entendido y entiemden que, este ser prodigioso, es Santo y hijo de Dios como el dise que es. . .»<sup>94</sup>.

### El discurso del Santo

Las palabras del Santo llegan a conformar un discurso donde los contrastes en torno a la vida o a la muerte ; en torno al creer o no creer, en torno al bien y el mal, en torno a la amenaza destructora o protección tranquilizadora del mundo, están guiados por una suerte fatalista, a la vez que esperanzadora, fruto de un destino, al parecer, ya establecido<sup>95</sup>. El Santo parece que comprendió que los guaraní-chiriguano se encontraban rodeados de amenazas, susceptibles

---

interpretarse como una forma de creer en la curación prodigiosa inspirada en poderes sagrados. En este caso lo prodigioso era Dios, que podía curar e incluso hacer operaciones sin instrumentales quirúrgicos.

<sup>90</sup> Mujia 1914 II: «. . . y que otros yndios mayores esclavos tambien los ha sanado porque tienen fee. . .» 105.

<sup>91</sup> Mujia 1914 II: «. . . estando necesitados de comida les dio tres pepitas de sapallos que sembrasen en una chacara... y que acabado de sembrar-lla se hincasen de rodillas y se fuesen á sus casas y. . . á otro día, . . . volviero y hallaron las tres pepitas haver nacido tres matas con tanta suma de sapallos que aunque fueron mucha gente ovo para todos y que naciendo uno luego inmediatamente nació otro y que desta les ha durado y dura hasta agora y se sustenta de ellos.» 105; T2. «. . . hazia mucho tiempo que eslava allí todos los yndios uvo grandísima necesidad de comida que por falta de ella perecían todos de hambre por que no tenían comida los yndios de pueblo por aver ocurrido mucha gente y visto el Santo todo esto dice este testigo que el Santo llamó un muchacho que le servia y le dio dos pepitas de sapallo y le dijo que llevase á una chacara que estaba allí cerca y siébralos y en sembrándolos yancaos todos los indios de rodillas y allí propio y mirad al cielo y en haciendo esto volvéis á donde yo estoy y ansi todos los muchachos lo hicieron y se volvieron a donde estava el Santo llamó á el muchacho y le dijo vé á la chacara donde sembraste las dos pepitas de sapallo y desyérbalas y ansi el muchacho fue con otros muchachos á la chacara donde avian serrado los sapallos y vinieron como estava dos matas nacidas cosa muy hermosa é muy grande y grande y arta cantidad de sapallos que todos quedaron admirados y dieron muchas voces y cogieron muchos sapallos y parte de los muchachos se fueron al pueblo diciendo estos dos sapallos que traemos son de las dos pepitas que sembramos ayer á los cuales se alborotaron todos. . . y mientras más cogían más avia. . . » 113-114.

<sup>92</sup> Estos datos resultan verosímiles puesto que hasta nuestros días el agua de Saipurú es salada.

<sup>93</sup> Mujia 1914 II: T6. «. . . y demás de esto vido como el Santo les trusco y enseñó un serro donde los yndios sacaron metales de plata y les dixo el Santo este metal que es muy rico os aveis de aprovechar siendo buenos y esto les dixo muchas veces de lo qual se holgaron mucho todos los indios y asi el dicho Santo se a quedado entre los propios indios. . . » 125.

<sup>94</sup> Mujia 1914 II: TI. 111.

<sup>95</sup> Los discursos de los tumpa manifiestan esta tensión de la siguiente manera, cuando a propósito del tumpa de Masavi en 1778 se dice: «. . . Este hombre se había atribuido la calidad de Dios y anuncia a los indios de Masavi que había llegado el día del juicio final y que tenía el poder de hacer llover fuego, de transformar a los hombres en piedras, destruir poblados, aniquilar el ganado y, en fin, de exterminar a todos aquellos que no

tanto de desgracias como de dones gratuitos prodigiosos. De ahí que el mensaje del Santo sea un legítimo intento de reinterpretación y comprensión de un mundo en crisis, de un mundo amenazado, donde el creer o no creer, el vivir o el morir y, en fin, toda una serie de contrastes, están rodeados de un destino cuyo mensajero es el Santo <sup>96</sup>, al promover un ambiente de transcomunicación: todos parecen intuir y saben algo, pero nadie se atreve a decir aquello que se sospecha y que se tiene por ya conocido, sólo el Santo lo dice porque es el mensajero.

De hecho, el Santo, como si hubiese sido un Hombre -Tüpa, inició un movimiento mesiánico <sup>97</sup> que se consolidó cuando la gente creyó en sus palabras, es decir, cuando la gente estuvo realmente convencida de que anunciaba una tierra -sin-males y denunciaba que la tierra chiriguana se había convertido en tierra -de-males, a causa de las malas acciones que se cometían tanto entre los guaraní-chiriguano como los españoles <sup>98</sup>.

Por otro lado, el discurso del Santo está cargado de una variedad de elementos culturales diversos <sup>99</sup>, que conforman todo un sincretismo de símbolos religiosos, culturales y políticos <sup>100</sup>. Se puede advertir varios de estos símbolos, por cierto muy vagos (en relación al cristianismo, a la moral del siglo XVI y a la política colonial) que, articulados como discurso en medio de las tensiones entre vida y muerte, entre el bien y el mal, entre creer y no creer, entre día y noche, abundancia y miseria, etc., coinciden sobremanera con los discursos de los Hombres-tüpa Chiriguano <sup>101</sup>.

creyeran en su doctrina y que le reconocieran como divinidad. Parte de la noche predicaba. . . Lanzaba amenazas muy fuertes. . .» (Métraux 1931a:81; 1973:25).

<sup>96</sup> Es notoria la semejanza que puede haber entre el Santo y el Tumpa de 1778 que Métraux (1931a, 1967, 1973:3,5,25-27) relata. Sobre todo, impresiona el modo cómo ambos profetizan sobre el destino y sobre el desarrollo de una acción que tiende a apresurar el advenimiento del mismo (advenimiento que se interpreta como la llegada de una edad de oro... una tierra-sin-mal).

<sup>97</sup> Jack Autrey Dabbs (1953:47-58), en su artículo A messiah among the Chiriguano, se refiere a la aparición del Santo como un Mesías y lo relaciona con Métraux (véase Métraux 1931a) quién presentó los datos de algunos líderes con dones sobrenaturales que desde el siglo XVI hasta el XX han concitado la atención de escritores; también relaciona este caso del Santo con un importante caso de un mesías en 1778, presentado por Métraux, haciendo notar la íntima relación que pudo haber entre el Santo y los Hombrestüpa en la tradición chiriguana. Pero también se puede relacionar con Hapiaoeki, el Tumpa que condujo a la última guerra chiriguana de 1892.

<sup>98</sup> Por malas acciones de los guaraní-chiriguano (Mujía 1914 II:103; T3. 117; T4. 119, 120; T5. 122); por malas acciones de los españoles (Mujía 1914 II:108; T3.117).

<sup>99</sup> Métraux (1931a:5) indica que dentro del esquema clásico de los movimientos mesiánicos de América del Sur se desarrolla a menudo la formación de una nueva religión sincrética. El discurso del Santo tal vez sea una expresión más concreta de esta formación. El Hecho que el Santo encarna elementos culturales propiamente europeos, a la vez que elementos más guaraní o chiriguanos da materia para relacionar la formación de una religión sincrética con el discurso del Santo.

<sup>100</sup> Pifarré (1989:388) habla de un sincretismo de símbolos políticos, religiosos y culturales en torno al tumpa Hapiaoeki.

<sup>101</sup> Métraux 1973:3,25ss.

«Crean y sean buenos», así inicia el Santo su discurso exhortativo que desde el campo de la fe significaba creer que el Santo habla sido enviado por su Padre Jesús «para predicarles y persuadirles que fuesen buenos y que creyesen en su padre que los avia criado» y «los avia rredimido»<sup>102</sup>. El creer en Jesús, su «padre», no es una afirmación más. La interpretación de Jesús como «Padre»<sup>103</sup> supone, desde la tradición chiriguana, aceptar que se vive arrojado en un mundo y que se está en búsqueda del Padre – al igual que *Inomu* que busca, como después se verá, al padre de los mellizos del mito chiriguano – con quien se gozará y encontrará la felicidad y la paz.

*“... que fuesen buenos y crean en su Padre que les había criado y persuadirles que no maten ni coman carne humana y no tengan guerra con los del llano ni contra otras naciones, pues todos eran uno y su Padre los había redimido; que no tengan más mujer y dejen a las sobrinas y parientes y se abstengan de tener relaciones con ellas.” (Mujía II 1914: 103)*

Por otro lado, desde el campo de las normas morales o las leyes «civilizadas»<sup>104</sup>, «sean buenos» significaba que los guaraní-chiriguano debían ser tan buenos como los españoles, es decir, que sólo podían tomar una mujer como esposa<sup>105</sup>, que no podían matar a huérfanos ni a esclavos ni a niños, ni comer carne humana<sup>106</sup>, lo que en el fondo prácticamente era repetir el consejo de creer en Jesús siendo buenos cristianos<sup>107</sup>. En otras palabras, «creer y ser buenos» exigía que los guaraní-chiriguano se apartasen de sus vicios y se arrepintieran de sus males<sup>108</sup>. Pero «creer y ser buenos», al margen de las interpretaciones morales y «civilizadas» que se puedan tener, se enmarca dentro de pautas de convivencia y reciprocidad chiriguanas. Por ejemplo, es clara la petición del Santo de tratar bien a los niños huérfanos, dándoles de

<sup>102</sup> Mujía 1914 II:103.

<sup>103</sup> La presencia de «padre», dentro de la tradición mítica chiriguana, es muy fuerte. La búsqueda del «padre», en el abandono, en la crisis es uno de los temas centrales chiriguanos que probablemente describen el caminar del guaraní-chiriguano en esta vida.

<sup>104</sup> Expresión usada por Pifarré 1989:453; Dabbs (1953:48) presenta los mesianismos como protesta en contra de los europeos, aunque estos tomen aspectos de la religión cristiana como parte de sus doctrina y sus discursos. Este es el caso del Santo.

<sup>105</sup> Mujía 1914 II: «... y dexaxen las sobrinas é par lentas y se abtuviesen de tener conversación con ellas, ...» 103; T2. «... que no se echas en con muchas mugeres sino con una sola y esto que fuese pocas veces y que no se echasen con sus par lentas ny cuñadas. ...» 112, 115.

<sup>106</sup> Mujía 1914 II:103; T1. 110, 112; T4. 119, 120; T5. 123; T6. 124.

<sup>107</sup> Mujía 1914 II: T5. «... y les dixo muchas cosas diciéndoles que fuesen buenos y cristianos. ...» 123.

<sup>108</sup> Mujía 1914 II: T2. «... empezaba á ablar diciendo mucho tiempo á que habéis estado perdidos y al presente lo estáis mirad por vosotros y enmendaos y creed esto que os digo porque mi padre Jesús me embia acá par que ande entre vosotros y en diga estas cosa para que no os perdáis y mirad ese yndio que por no creer lo que yo le desia murió y ansi entended que si no sois buenos y os enmendáis que verná un señor de muy lexas tierras y os ará grandísima querrá y os destruirá totalmente y haciendo y creyendo lo que yo os digo no os verná daño ninguno sino que seriáis tan buenos como los españoles. ...» 113.

comer<sup>109</sup> y «di ciendoles que tuviesen cuenta con las palabras» del Santo<sup>110</sup>. «Sean buenos» también tenía una dimensión política, pues con este título se decía que los guaraní-chiriguano evitasen la guerra con los españoles, con los Chañé y con otras naciones, porque todos eran humanos, por lo menos así lo comprendían los españoles<sup>111</sup>. En este sentido el Santo exigía establecer lazos de amistad con los españoles para lo cual los guaraní-chiriguano debían corregirse, es decir, examinar y cambiar sus costumbres<sup>112</sup>, porque sino vendrían guerras y destrucción de sus comunidades<sup>113</sup>. Esta dimensión política, sin embargo, desde la perspectiva chiriguana, reflejaba también una situación crítica e inquietante que ponía alerta a los habitantes de la Cordillera, quienes veían a los españoles como una amenaza probable o como un encuentro con unos seres superiores<sup>114</sup>.

Pero, por otra parte, el discurso del Santo adquiere su peculiaridad y su dimensión más chiriguana - al margen de los contenidos que pudieron venir" de la tradición europea - cuando interpreta la vida como un «caminar» entre dos polos: la amenaza de un castigo o la salvación, el bien y el mal<sup>115</sup>, el día o la noche, etc. Estas son las fuerzas que moldean la realidad, en la misma raya del prodigio y de la desgracia. Otra peculiaridad de este discurso es la presencia de elementos simbólicos prestados del cristianismo que dicen mucho de la flexibilidad y del mestizaje cultural chiriguano.

El discurso del Santo entra dentro de la línea chiriguana desde el momento en el que existe una tensión y un contraste entre los dos polos que son necesarios entre sí, a la vez que

---

<sup>109</sup> El cuidado de los niños huérfanos, de las viejas o gente incapacitada es labor de la comunidad. En Itayu, me contaron que de la producción del chaco en maíz o en sapaños, se daba una parte para las viejitas que ya no tenían a nadie o a las familias que acogían a los huérfanos. Es parte de una realización del *Mborerekua* (compasión), que devuelve a la comunidad todo aquello que recibió abundantemente, es decir, ejercita el *Mboroaiu* (reciprocidad) y la Yopoepi (solidaridad).

<sup>110</sup> Mujía 1914 II:T1. 110.

<sup>111</sup> Mujía 1914 II:103.

<sup>112</sup> Mujía 1914 II: T3. «...que se apartacen de sus vicios, malas costumbres y otras cosas.» 117.

<sup>113</sup> Mujía 1914 II: T1. «...si no sois buenos y os enmendáis que verná un señor de muy leixas tierras y os ara grandísima querrá y os destruirá totalmente y haciendo y creyendo lo que yo os digo no os ver na daño. ...» 113.

<sup>114</sup> La denominación de *karai* que fue dada originariamente a los españoles era empleada para denominar a personas con especiales poderes religiosos, que sabía interpretar una crisis, anunciar un cataclismo o inducir a una migración. También se usaba este término para referirse a personas dotadas de facultades y de recursos que estaban empalmado con un modo de ser místico del teko que previene realizaciones milagrosas y las acciones prodigiosas. (Cf. Melià 1988:61). Con el tiempo la palabra *karai*, por las actitudes que adoptaron los españoles, fue empleada para referirse a individuos astutos, mamosos (Montoya 1639; Giannellini 1916), y también para referirse al blanco y al cristiano.

<sup>115</sup> López-Zolezzi 1985.

opuestos. De ahí que el discurso del Santo encarna tanto la tensión del creer y ser buenos para vivir como la del no creer y vivir en el mal hasta morir .

En el caso de «no ser buenos ni creer» en el Santo, vendría un castigo de su Padre Jesús que estaba muy enojado porque durante mucho tiempo había visto andar a los guaraní-chiriguano por un mal camino <sup>116</sup>. El castigo también estaba dirigido a los españoles porque habían sido incrédulos a las palabras que el Santo les decía <sup>117</sup>. El castigo consistía en una destrucción del mundo: los ríos iban a abrir la tierra, las sembraderas no producirían frutos, como alguna vez había ocurrido, tal como les recordaba el Santo, y vendría un «gran daño» para los incrédulos<sup>118</sup>, porque no habría qué comer ni qué beber. Para confirmar este mensaje, el Santo se refirió a los casos de los que murieron por no creer en su palabra, a la vez que les recordaba las cuatro temporadas de siembra en las que sus sembraderas no habían producido nada <sup>119</sup>.

Pero si los guaraní -chiriguano eran «buenos», haciendo caso a Jesús, el Padre del Santo, entonces no les iba a pasar nada y creyendo se iban a poder sanar y vivir sin ninguna amenaza.

Por otro lado, se entendía que, al margen del creer o del no creer en tal aparición, había un destino que hacía posible que el Santo fuese enviado a la Cordillera. Después de todo, en la mentalidad de los conquistadores, se creía en que el Padre Santo del cristianismo hubiese podido ofrecer su don revelando a los Guaraní-chiriguano <sup>120</sup>.

### **La situaciones de crisis que el santo enfrenta: tensión vida – muerte**

La presencia del Santo provocó muchas tensiones en la sociedad chiriguana. Estas tensiones unas veces eran caracterizadas por algunas acciones y otras , expresadas en un lenguaje

<sup>116</sup> Mujía 1914 II:104; T1. 111; T2.112, 113, 115; T3. 117, 118; T5. 122, 123.

<sup>117</sup> Mujía 1914 II: T3. 17-19.

<sup>118</sup> Mujía 1914 II:T1. 111; T3. 117-118.

<sup>119</sup> El Santo, por este último testimonio, da a entender que conocía bien los momentos más críticos que pasaron las comunidades chiriguanas. Esto también sugiere que el Santo, tal como dicen otros testigos, salió de entre ellos, enviado por Jesús y esta es la razón por la que conocía bien algunos aspectos históricos y técnicos de las comunidades. Mujía 1914 II: T2. «. . .os digo no sea como aquel indio que murió que por no creer lo que yo le decía murió luego y he sabido entre vosotros desís que yo no soy embiado por Jesús entended que yo soy venido entre vosotros por su mandado y que yo no quiero que nadie se pierda y me manda que os predique su palabra y si no creyeredes en que yo os dixere entened que seréis destruidos por su propia mano. . .» 114 - 115.

<sup>120</sup> Mujía 1914 II: T2. 115; T3. 117 -, T4. el Santo dice: «. . .ni hagamos otras cosas malas porque seremos todos destruidos y castigados por mi padre Jesús el qual me embia á que prediquemos su palabra entre vosotros. . .» 119-120.

simbólico. Por ejemplo, la noche y el día, la admiración y el espanto ante la presencia del Santo y otros muchos detalles, adquieren un transfondo lógico muy peculiar, por el cual se puede entrever que si la vida es un don gratuito, ella también puede ser víctima del mal inevitable; que si la muerte es un mal inevitable también puede ser un don gratuito. Así la vida o la muerte vendrían a ser los aspectos que actúan en esta realidad y la gobiernan <sup>121</sup>.

La presencia del Santo está cargada de un Juego constante de contraposiciones y de dobles dimensiones que contrastan y entran en tensión inevitablemente. Cuando aparece o desaparece el Santo, cuando explica su discurso y realiza acciones prodigiosas este juego de contrastes y tensiones se desarrolla en su máxima expresión porque él vive y revela situaciones de crisis personales y sociales. Las contradicciones son propias de la realidad pues el bien y el mal están para ser ejecutados desde el uso de la libertad humana en sus sentidos más radicales (*ijambae* = ser sin dueño y *yeyora* = principio de libertad vinculado al modo de ser en la tierra o territorio bueno *ɨvi maraeɨ*).

El día y la noche son los momentos que se contrastan a la vez que el Santo aparece o desaparece. Estas apariciones y desapariciones se realizan en momentos de crisis, en momentos importantes y decisivos. La crisis en la que se debatió el Santo ponía en juego la muerte (símbolo de pobreza, abandono, tristeza, temor y temblor, hambre, angustia, incredulidad y desgracia) frente a la vida (símbolo de abundancia, consuelo y protección, alegría y admiración, satisfacción, tranquilidad, de fe y de don gratuito o gracia) <sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> El Santo tuvo mucha acogida entre la gente porque su presencia y sus palabras permanecían dentro de esta lógica. El Santo encarnaba toda una institución que indudablemente coincidía y empalmaba directamente con toda una clave de interpretación religiosa y cultural propia de los Chiriguano. Por lo menos así lo entendieron los informantes de Mosquera, testigos de este ser prodigioso. De otra forma, cabe pensar, la presencia del Santo no habría tenido tanta repercusión en la Cordillera.

<sup>122</sup> El Santo aparece en momentos de crisis. La mujer, que andaba con un niño entre sus brazos con una pena grande por su desgracia, expresa estos momentos de crisis; estos momentos anulan el horizonte de la vida y el ánimo para seguir viviendo; se camina en la pobreza. El consuelo que el Santo trae se contrapone a este sentimiento de angustia y abandono: «No te aflijas sino vé al pueblo y da cuenta como me has visto». Con estas palabras el Santo consoló y dio ánimo a la mujer que tenía un «gran temor». Luego, cuando el Santo se apareció a un muchacho, surgieron otras tensiones que conjugan la admiración y el espanto ante la presencia de este ser prodigioso (Mujía 1914 II: T4. 119.). El Santo dijo al muchacho que no tuviese miedo y que anunciase su mensaje para que la gente de las comunidades fuese buena. Y el Muchacho «temblando y desparbado» «de ver cosa tan linda» (Mujía 1914 II: T5- 122.) anunció a todos lo que el Santo le dijo. Estos testimonios causaron la admiración de algunos Mburuvichaque lo escucharon.

A propósito de lo ipaje López/Zolezzi (1905:52) dicen algunas características que se pueden también ver en el Santo: «... poseen el principio del bien y proporcionan el consenso social que se requiere para controlar situaciones de conflicto tanto a nivel de las dolencias personales, como cuando hay incertidumbre y tensiones dentro de la sociedad...»

La mujer que caminaba con un niño en brazos, abandonada y en pobreza, estaba igualmente en una situación crítica. Cuando el Santo se le apareció, la crisis fue superada y la mujer se sintió consolada, protegida y con ánimo para seguir viviendo. Este cuadro, que presenta a la mujer que camina en la pobreza y la miseria, se contrasta, a su vez, con la seguridad que daba el Santo y con la abundancia que, por otra parte, traía a los hombres que no tenían qué comer.

Estas primeras apariciones y demás apariciones causaron admiración y espanto tanto en esta mujer y como en un muchacho. Ambos comprendieron que estaban siendo gratuitamente favorecidos por un hombre que parecía estar poseído de poderes sagrados. Cuando el Santo se apareció a la mujer, ella sintió temor, pero luego, cuando el Santo desapareció, se sintió segura de sí misma y capaz de anunciar lo que había visto. En el caso del muchacho, el encuentro fue causa de admiración, pero cuando dejó al Santo y regresó a la comunidad se puso a temblar y parecía estar lleno de pavor.

Cuando estas apariciones fueron contadas a algunos *mburuvicha*, éstos se admiraron y creyeron en la verdad de las palabras del Santo. Pero también hubo otros Jefes que se burlaron y no creyeron en nada. Y entre aquellos que creían y aquellos que no creían, había quienes estaban confundidos y por esta razón llegaban a la casa del Santo con mucho temor y temblor para hablar con él, pero luego salían muy consolados<sup>123</sup>. La admiración y el espanto son los aspectos que juegan y se contrastan cuando el Santo aparece<sup>124</sup>. Este Juego está marcado por una admiración ante el mundo de lo que es atractivo y por las bondades que emanan de él (abundancia, salud, buena producción y más vida); pero por otro existe el contrapeso marcado por el espanto ante el mundo del infortunio o ante el castigo que siempre es imprevisible y en cualquier momento puede sobrevenir (escasez, enfermedad, inundación de la tierra y muerte).

El discurso del Santo refleja de una forma más explícita las tensiones entre la vida y la muerte. El anuncio del bien se contrasta con la condena del mal aunque no se excluyen la una

<sup>123</sup> Mujía 1914 II: «... y que quanto llegan a hablar lo llevan con mucho temor y después de hablados quedan muy contentos y alegres y que riñe y reprende a los que han sido malos y pecadores. . . » 104; T3. «... así los Yndios quando le van á ver van temblando y no osan hablar con él y así visto este testigo como un día yendo muchos yndios á ver al Santo les empecé hablar y dezir muchas cosas. . . de lo qual se admiraron grandemente los dichos yndios y se volvieron este testigo y demás á su pueblo muy admirados y diciendo entre sí muchas cosas, pareciéndoles en efecto hera Santo y así el dicho de la manera que dicha tiene anda entre ellos y esta áy . . . » 118.

<sup>124</sup> Admiración y espanto son las reacciones que los hombres *-tüpa* causaban en la gente. Se puede referir a los conceptos de Rudolf Otto acerca del «*mysterium fascinans*» y el «*mysterium tremendum*».

y la otra, sino que actúan en una sola realidad y ambos son posibles en todo momento <sup>125</sup>. En este mismo sentido se desarrollan las tensiones en torno al creer o no creer <sup>126</sup>. A momentos el Santo da a entender que creer es sinónimo de vivir y el no creer sinónimo de morir <sup>127</sup>, incluso se llega a contrastar el creer junto con el imperativo de no matar <sup>128</sup>. El no creer está relacionado con el caminar en las sombras y caminar en la desgracia <sup>129</sup>. Y el creer está relacionado con el «caminar» en paz, en tranquilidad y seguridad, gozando de lo gratuito y bello, de un posible encuentro con un ser prodigioso <sup>130</sup>. El creer también está relacionado con la adhesión a la cruz. Aceptar o no aceptar esta cruz es, de hecho, jugar a vivir o morir o a hacer el bien o el mal, dentro de un juego que desconcierta tal como desconcertó a la gente que vio morir a un «cacique» que no aceptó y rechazó una cruz <sup>131</sup>. En este sentido, se puede observar el uso de un objeto casi mágico que se torna en emblema del bien y del mal dependiendo de la cualidad de quién usa tal objeto. Una cosa parecida es narrada en los mitos denominados “de la técnica y el trabajo” donde el objeto es una pala mágica que puede ser la que provoca el bien o el mal y eso depende totalmente del modo como el ser humano agrega una finalidad para su uso.

La muerte de algunos incrédulos se contraponía a la vida de aquellos que por su fe se habían curado, y éstos últimos se contraponían a quienes no se curaban por las malas intenciones con

<sup>125</sup> López y Zolezzi (1985:53) opinan «este principio fundamental - del bien y del mal - en, su esencia encierra lo maligno y lo benigno como unidad y no como dualidad aunque al principio del bien (*Ipaye*) se le contraponen el principio del mal (*Imbaekua*)»

<sup>126</sup> El Santo anunciaba que creían en él y no morirían como pasó con un *mburuvicha* que murió por no creer. Lo mismo pasa con los movimientos *tumpaistas* o *tupaistas* donde los inspiradores decían que creyeran en ellos y así no morirían, sino que serían inmortales, las balas de las armas de fuego se convertirían en agua. Este es el caso de Hapioeki tumpa que Métraux (1973:27) describe así: «Algunos ancianos que he encontrado en la región de Ivu y que habían sido adeptos al mesías me dijeron que el Tumpa (hombre-dios) aseguraba a sus fieles inmortalidad y que haría perecer a los cristianos o que los expulsaría del territorio chiriguano». En el caso de movimiento pentecostal guaraní-chiriguano de 1987 (Albo 1990) estos testimonios hablan por sí mismos en voz del profeta Elías e Ismael: «Si no creen, la comunidad se borrará. Tiene dos meses de tiempo para convertirse. . .»; de Pascuala que había revivido dos veces: «Si no se convierten, van a morir. La comunidad va a desaparecer...».

<sup>127</sup> Mujía 1914 II: T2. «...por no creer lo que yo le desí a murió...» 113, 115; T3. 118; «. . . y me creáis y entended que si no sois buenos seréis destruidos. . .» 121.

<sup>128</sup> Mujía 1914 II: «. . . que fuesen buenos y que creyesen en su padre que los avía criado que no matasen. . .» 103, 104; T2.112; T5,123.

<sup>129</sup> Mujía 1914 II : T2. «. . . el Santo llamó a un cacique que se llamaba moroizán y le dio una cruz. . . y el dicho cacique se fue a su pueblo y menospreciando la cruz y . . . la echó por hay el qual cayó enfermo de tal manera que murió de la enfermedad. . . por no creer...» 114-115.

<sup>130</sup> Este encuentro puede remitirse a la experiencia religiosa que se pensaba tener con el *kandire* (véase parte etnohistórica). El encuentro con aquel ser prodigioso, que era inspirado en los principios del bien y del mal, daba gratuitamente sus bondades a los hombres. Un ejemplo concreto nos lo puede dar el *Mburuvicha* Motapirán, quien al quedar admirado del Santo le siguió y caminó Junto con él (Mujía 1914 II:T4. 121).

<sup>131</sup> Mujía 1914 II: T2. «. . . el dicho cacique se fue a su pueblo y menospreciando la cruz y diciendo piensa este que yo no se que cosas son cruz es la echó por hay el qual cayó enfermo de tal manera que murió...» 114.

que llegaban a donde estaba el Santo <sup>132</sup>. A todo esto contrastaba todavía más admirablemente la supuesta experiencia de la revivificación de los muertos, que era una muestra de gratuidad, al margen de la voluntad de quién era revivido <sup>133</sup>.

La experiencia de vivir entre la vida y la muerte no escapa a un camino lleno de tensiones y de incertidumbre: la creencia que remite a las bondades y confianza en un ser prodigioso es frágil y en cualquier momento puede desvanecerse, de tal modo que de la experiencia de la confianza y admiración se puede pasar repentina e inesperadamente a la experiencia de la reprobación y así ser víctima del castigo que se traduce en enfermedad, carestía y otras desgracias para acabar, finalmente, con la muerte. Por eso vivir significa aceptar que existe una constante tensión; es como un estado de permanente cuidado y vigilancia.

De igual manera se puede sobrentender que de la experiencia de la desgracia se puede pasar, por una actuación prodigiosa de los seres superiores, a la experiencia de la felicidad y el bienestar deseados. Este era el caso de la infortunada mujer que, al encontrarse con la presencia prodigiosa del Santo, recuperó la confianza y la experiencia del consuelo y el bien.

El contrapunteo entre la noche y el día también refleja estas tensiones vida - muerte. El caminar entre el día y la noche del Santo es casi reflejo del modo de caminar chiriguano, entre las sombras y las luces, entre el bien y el mal <sup>134</sup>. El día es el tiempo en el que el Santo aparece prodigiosamente, causando encuentros místicos en la gente, dando vida a muchos enfermos y haciendo de sus acciones una muestra del don prodigioso. La noche, en cambio, es el momento de sus prédicas, de sus consultas y reflexiones, de sus primeras apariciones en público y de sus exhortaciones reflexivas para evitar la muerte de aquellos que creen en su mensaje. La noche es también el momento en el que la gente se encuentra con el deseo de

---

<sup>132</sup> Mujía 1914 II: «...á los yndios que crehen en él y son buenos les da de su mano unas cruces de palo que no sabe donde las hace ó si las hace él ó no y que a obrado con ellos algunos milagros como el un cacique llamado (sic) no queriendo creer en lo que le decía ni dexar de comer carne humana aviendole persuadido que no le hiciese mató un muchacho y comiendo de él murió súbitamente, y que á un muchacho esclavo llamado (sic) que le picó una bivora le sano y que á los muchachos enfermos que le llevan los sana con llevarle la cruz pequera, y que otros yndios mayores esclavos también los ha sanado porque tienen fe en lo que les dice y otros que son ruines y van á él no los sana. . .» 104105.

<sup>133</sup> Mujía 1914 II: TI. «...vido este testigo que estaba un indio que le llamaban tamitran picado por una vivora y muerto de dicha picadura llegó el santo y le puso la cruz en el cuerpo y luego sanó el yndio el qual es vivo...» 111.

<sup>134</sup> Albó-Pifarré 1989:286.

creer quizás por el temor a la muerte que puede llegar en cualquier momento ante la presencia del Santo<sup>135</sup>. De allí que la noche puede ser tan admirada como temida.

### **Experiencia de asimilación y construcción de la identidad**

El modo de ser Guaraní -chiriguano, como resultado de un mestizaje realizado principalmente entre Chané y Guaraní (véase la parte de etnohistoria) estaba todavía en proceso cuando llegaron los españoles. Los guaraní-chiriguano eran muy capaces de asimilar otros elementos, entre ellos españoles, tal como lo hacen notar los religiosos Torres Rubio y Yañez (1595) en sus crónicas. Los Guaraní -chiriguano experimentaron procesos de asimilación de elementos culturales extranjeros como los de la nación Chané, del mismo modo que asimilaron elementos culturales de otras naciones como la de los españoles. Sin embargo, es con la nación Chané con la que se demuestra una mayor asimilación en el caso conocido como Chiriguano. Dicha asimilación significa asimilar los elementos de los Chané y colocarlos dentro del modo de ser guaraní. En general siempre fueron los Guaraní quienes tuvieron que experimentar culturas diferentes, asimilar elementos de cada región, para finalmente articularlos desde el horizonte cultural Guaraní. El modo de ser guaraní (teko) parece que no pierde su “esencialidad” para grabar su identidad de los procesos guaranitizantes que son experimentados por toda nación de matriz guaraní. Este es uno de los motivos por el que la tradición guaraní tiene una gama amplia de formas culturales, como por ejemplo los guaraní del Isoso, los Ava-guaraní, los de Tëta yapĩ, los Apapokúva-Guaraní, etc, que no sólo no pierden su raíz guaraní sino que la fortalecen.

Los relatos del Santo presentan esta capacidad de asimilación por parte de los Guaraní -chiriguano. El Santo es un ejemplo de la manera cómo ellos habían adoptado unos símbolos de la tradición cristiana y española. Pero los habían colocado en su propio horizonte simbólico. De hecho, las tensiones que rodeaban al Santo adquirieron forma con los símbolos usurpados al cristianismo. Esta peculiaridad, sin embargo, manifiesta la notable capacidad de asimilación de signos externos por parte de los Chiriguano, con la consiguiente experiencia de una especie de “mestizaje” a nivel cultural, que más parece una asimilación guaraní o una

---

<sup>135</sup> Mujía 1914 II: T3. «...aquel propio día en la noche tornó a volver. . . y como al tercer día en la noche tornó el dicho santo. . .» 117; T2. «. . . y pasodo esto savido por el Santo como un indio venia á decirle la muerte (de un «cacique» o Mburuvicha) se desapareció el Santo y a la noche tornó á volver con gran ruido y los yndios como lo oyeron tomaron sus cruces en las manos y fueron á ver al Santoal qual hallaron a la plaza arrimado á una cruz que el propio avia puesto y estando juntos todos les dixo el Santo enmendaos y haced lo que os digo no sea como aquel indio que murió que por no creer. . .» 114115; T5. 122.

guaranización del uni verso cristiano. Por ello los elementos cristianos y españoles dejan de tener el mismo valor semántico y simbólico para ser asimilados desde el modo de pensar guaraní.

¿Qué es lo propiamente guaraní -chiriguano y qué lo propiamente español o cristiano en el relato del Santo? Cuando se lee por primera vez el relato del Santo se puede tener la impresión de que se trata del hecho admirable de un cristiano y que no pasa de ser una simple referencia de cómo los religiosos católicos que pasaron por la Cordillera eran vistos por los nativos. También podría parecer que el relato es una mezcla sin más donde los elementos chiriguanos son apenas perceptibles. Pero cuando se observa con algún detenimiento, se nota en seguida que la descripción del Santo corresponde también a las descripciones de los hombres *tumpa / tüpa* y en ella se pueden detectar algunos importantes datos etnográficos chiriguanos, especialmente en lo que se refiere a sus tradiciones narrativas y el comportamiento de tüpa en sus mitos. Detectar y esclarecer estos lenguajes simbólicos que combinan lo cristiano o español con unas profundas líneas chiriguanas es una labor que podría emprenderse. Pero, sobre todo, no se puede negar el peso del protagonismo guaraní -chiriguano a lo largo del relato al que se hace referencia.

Por eso, si se intentan distinguir los elementos cristianos o españoles de los elementos culturales chiriguanos se podría hablar, por un lado, de lo guaraní -chiriguano *con rostro de cristiano* (o en otras palabras, los elementos culturales asimilados por los Chiriguano) y, por otro lado, lo guaraní -chiriguano *con rostro de lo propio*.

i) Dentro del lo guaraní -chiriguano *con rostro cristiano* se encuentran algunos elementos simbólicos como la cruz y los nombres de personajes importantes del cristianismo (Jesús, Santiago). Estos símbolos son respaldados por la prédica del Santo en sentido de mantenerse fieles a la moral del conquistador español y, sobretodo, de adquirir el modo de ser de los españoles.

La cruz actúa como un instrumento mágico y prodigioso. Bajo la cruz persiste un juego mágico y prodigioso que se puede atribuir perfectamente al modo de ser Guaraní -

Chiriguano<sup>136</sup>. Por ello la cruz acaba siendo el emblema de una gran experiencia de lo Sagrado para los guaraníes. Se trata de una figura mágica de la experiencia de lo Sagrado.

Los nombres empleados para designar al Santo Santiago, y las implicaciones con Jesús su Padre, reflejan los símbolos cristianos persistentes<sup>137</sup>. En este sentido, el Santo es comprendido bajo la clave de interpretación cristiana como mediador, al igual que Jesús, aunque también el nombre de Jesús está siendo leído desde otra clave de interpretación chiriguana, la clave interpretativa del padre, de «Nuestro Padre» o, en la denominación chiriguana, *Ñanderu Tüpa* o, como otros atribuyen a los chiriguano, *Ñanderuvusu*. La forma de creer en Jesús encarna a su manera el mestizaje cultural del Santo. En este sentido, la forma de creer en Jesús adquiere la tónica de la creencia en un *tüpa*, o en un *ipaje - mbaekua*, donde el misterio que rodea el creer o el no creer son como una pincelada en la que se juega de manera irreversible el destino.

El Santo, por otra parte, adopta en su predicación unos elementos muy propios de la tradición moral española del siglo *XVI*. Esta predicación coincide con la de los misioneros católicos de entonces. De ahí que el Santo exhortaba a no matar, no tomar más de una mujer, ni cometer actos impuros. Incluso el Santo pedía que no se hiciera la guerra a los españoles y que más bien se los tuviese como amigos. De este modo el Santo invita a los Guaraní-chiriguano a ser como los españoles. El «ser como los españoles» probablemente expresa la admiración por lo español y el deseo de rescatar aquellos valores que hacían a los españoles prodigiosos en el uso de técnicas a través de instrumentos y herramientas.

ii) Dentro de lo guaraní-chiriguano *con rostro de lo propio* se destaca el Santo como enviado por el Padre con poderes prodigiosos y semejante a los *tüpa* o héroes civilizadores. El Santo llega a ser el inspirador del encuentro con el Padre y con la anhelada tierra *-sin-mal*. El Santo asume todos los atributos culturales de los profetas religiosos y líderes guaraní, por eso tiene elementos de los *ipaye*, de los *tumpa* y de cualquier guaraní que haya experimentado su

---

<sup>136</sup> El mundo de lo prodigioso, como se observa en la descripción de la aparición de un ser prodigioso, es interpretado desde la clave chiriguana: las curaciones, muertes y revivificaciones, además de las acciones prodigiosas que cuentan sobre una producción mágica de sapos y de una fuente de agua que el Santo hizo, están marcadas por un tradición religiosa chiriguana, a pesar del signo de la cruz que precede a algunos de estos hechos admirables.

<sup>137</sup> Se encuentran casos parecidos con el *tüpa* que apareció hacia el 1778 que implicaba a Jesús y María como profetas liberadores de su pueblo. María chesú, tal como llamaban a la acompañante de este *tüpa*, era la misma virgen María a la que los cristianos adoraban en imágenes y cuadros. (Comajuncosa 1884:150; Mingo 1981:207-212-, Métraux 1931a; Dabbs 1953).

vocación al teko guaraní a través del canto sagrado o haya conseguido penetrar en el sentido de la oración -danza *ayarise* que le confiere una conciencia de su identidad como Palabra sagrada.

El guaraní -chiriguano padece estar en un constante camino cultural -religioso, entre las sombras y las luces, entre la noche y el día, en búsqueda del «Padre» como lo más deseable<sup>138</sup>. El Santo tiene poder para interpretar y transformar este camino y es capaz de detectar el abandono y el destino que envuelve a los hombres. Por eso exhorta, en nombre de Jesús su «Padre», a dejar el camino sin rumbo y a adherirse a su palabra.

Las curaciones de enfermos, los cultivos y artes admirables son una referencia al mundo prodigioso que invade la atmósfera del ecosistema socio -cultural chiriguano. Así pues, los milagros (*pyakañy*) son directa alusión a este mundo sobrenatural y prodigioso que penetra gratuitamente la vida de la Cordillera. La experiencia de lo sagrado entre los guaraní coloca estos acontecimientos prodigiosos como un don que debe ser asimilado desde la lógica de la reciprocidad guaraní. Por ello lo admirable de estos acontecimientos es el don que genera lo que no estipula retribuciones – lógica de mercado – sino generación de más gracia o don – lógica de la reciprocidad positiva.

Este mundo de lo prodigioso es una primicia de la tierra -sin-mal como lugar en donde todo será admirable. El prodigio que el santo parece traer al guaraní de la cordillera es como un a llamada, una vocación, que se recibe gratuitamente y por eso no se le puede retribuir más que de forma gratuita, con una forma la convivencia humana con el mundo de sus semejantes – en especial referido al *teko* – y con el universo en general – como el modo de vivir en el mundo de forma equilibrada *tekoha* –en el horizonte de la reciprocidad típica guaraní. El uso no recíproco de los prodigios donados por el santo puede provocar destrucción y muerte haciendo del prodigio un mal causador de una tierra de sufrimientos que debe ser temida. Entonces aprovecharse del mundo prodigioso es como negarse a aceptar el don y la gratuidad de los actos prodigiosos que el santo ofrece.

El relato se presenta en un lenguaje apocalíptico. El anuncio de destrucciones y recreaciones del mundo incide en la misma realidad vivencial y actuante de lo más profundo del modo de

---

<sup>138</sup> La búsqueda del padre es un caminar constante. Este caminar, por otro lado, se puede relacionar con el caminar de *Inomu* en el mito de los mellizos. Ella va caminando a la intemperie en búsqueda del Padre.

ser guaraní, y también chiriguano <sup>139</sup>. Por eso los anuncios de castigos -destrucciones y recreaciones de una tierra nueva tienen una íntima relación con la búsqueda de una tierra -sin-mal: el guaraní -chiriguano vio que su tierra se había convertido en tierra de males, y buscó con anhelo aquella tierra sin males <sup>140</sup>. La cualidad apocalíptica de sus narrativas se fundamenta sobretodo en la capacidad de decir que a pesar de todas las destrucciones que puedan acontecer en el universo, una cosa nunca será destruida: la palabra que da sentido al existir humano y que fue colocada por el santo o *tüpa* como el fundamento de su anuncio.

El Santo actúa como un héroe civilizador o un *tüpa* porque, por un lado, aparece como creador de técnicas nuevas para la explotación de metales, conocedor de las técnicas agrícolas, y otras artes que ayudan a vivir en holgura a muchos Chiriguano, y, por otro lado, tiene un fondo de mesianismo profético guaraní -chiriguano porque es capaz de convocar asambleas y movilizar a la gente. Aparecía y desaparecía volando por el cielo y llegaba a su casa, cuidada como un santuario, tal como hacían los *tüpa*<sup>141</sup> y tal como vino del cielo, después de quedarse entre la gente y vivir en medio de las comunidades, se esfumó de la noche a la mañana y no se supo más de él. De este modo se va experimentando un ambiente de transcomunicación que da por sobreentendido el significado del Santo en torno a su mensaje anunciador de un fin del mundo (destrucción) y de la salvación por la fe (abundancia).

El santo ofrece a sus seguidores una identidad basada en el conocimiento de sí mismos, a partir de su integración en la comunidad de creyentes y con un vínculo con el espacio territorial donde se hacen evidentes los prodigios (grandes cultivos y plantaciones prodigiosas). Así la relación de identidad está articulada por el modo de comportarse en relación a su participación en la comunidad cultural y religiosa, y, también, por su modo de tratar la tierra. Creer en la comunidad y en el territorio es una cuestión de fe, es decir una

Durante esta caminata en búsqueda del padre le sucede muchos contratiempos. Los avalares de la vida que rodean a *Inamu* parecen explicar este caminar entre las sombras de la noche y la luces del día del chiriguano.

<sup>139</sup> Nimuendajú (1914/1978) y Métraux (1979:177) hablando de los Apopakuba, que están dentro del mundo guaraní y la tradición mítica de los mellizos mágicos, dicen que los mitos de la destrucción y fundación del mundo son las claves interpretativas de los fundamentos de la tradición religiosa Guaraní.

<sup>140</sup> Existen otros relatos en el texto de Mosquera que habla de los mestizos que vivían en la Cordillera que hacen pensar seriamente que lo del mestizaje tiene más datos históricos de lo que parece.

<sup>141</sup> Métraux 1931a: 84. véase también el artículo **¡Ofadifa ofaifa! un Pentecostés guaraní -chiriguano** de Albo (1990:363-400) presenta el relato de un movimiento guaraní -chiriguano que surgió en febrero de 1987 y que tiene algunos rasgos de un movimiento mesiánico-profético parecido al de los movimientos originados por los hombres- *tumpa* de otros tiempos También, y sin dudar, este relato tiene elementos comunes con los relatos

cuestión de definición de su identidad mediada por el modo de ser (teko). Por tanto, la fe es un aspecto fundamental de la identidad; una identidad que es más que una afirmación teórica o doctrinal. Es una afirmación existencial, que se demuestra en el día a día de su relación con la comunidad y el territorio. Por eso la fe guaraní está profundamente relacionada con el comportamiento humano más que con una filiación doctrinal, sea ésta religiosa o cultural.

## 10.2.- Las narrativas de los mellizos

*«La historia de los Mellizos divinos y de su lucha contra los tigres tiene una basta difusión entre las tribus de la familia lingüística tupi-guaraní. Varias versiones de este mito, recogidas en épocas y regiones muy distintas, presentan entre sí afinidades tales que, a no dudarlo, derivan de un prototipo común» (Métraux 1932:120)*

Métraux cuenta con datos etnográficos de varios pueblos que presentan elementos comunes de este mito<sup>142</sup>. Por el gran parecido que existe entre las diferentes versiones resulta admirable encontrar casos semejantes en pueblos distintos. ¿Cómo es posible que existan tantas semejanzas entre estos mitos en distintos pueblos? ¿Cómo ha sido y es posible que se dé un mito entre los guaraní-chiriguano de la Cordillera con la misma fuerza que en otras partes del continente? ¿Hubo una tradición común entre estos pueblos que ahora está siendo apenas desenterrada? ¿Los Guaraní no serán uno de tantos pueblos que se apropió de tales relatos? La gran difusión que tiene en los mitos de los mellizos en el continente da material más que suficiente para un trabajo de investigación. Este trabajo no tiene la intención de estudiar la relación de este mito con los mitos de otros pueblos, sino sólo reconocer en sus diferentes versiones entre los Chiriguano una unidad temática que empalma con una posible teología guaraní.

---

del Santo del siglo XVI. Albó también relata el volar como algo real que iba a pasar la comunidad de Los Pozos. (1990:373).

<sup>142</sup> Cuando se descubren algunas versiones del mito de los mellizos entre los Karib, por influencias entre los Kaingang y Yurakare, entre los Vitotos de Colombia, los Bakairi, los mitos de la mitología caribica de Guayana, los Tupinambás, los Tembé, los Apopakuba, los Sipaya, los Guarayú, los Jívaro, los Amuesã, los Huamachuco, con algunos fragmentos interesantes entre los Chipaya (Métraux; 1932:135 -153-, 1979:29) e, incluso, entre los Creek, los Cherokee y Caddo del Norte América (Cf. relación de estos mitos con los Carib presentada por Lankford 1987:160-175) así como entre los barran (Norte América), se puede pensar que a lo largo de este continente hubo una gran tradición que está enterrada. Un continente de tradiciones se mantiene subyacente en algunas de las tradiciones más propias de estos pueblos.

En este sentido, los mitos que se emplean en este estudio tienen fundamentalmente tres fuentes. Por un lado se cuenta con las versiones registradas por Nordenskiöld, las versiones registradas por Métraux y los mitos que actualmente se cuentan entre los Chiriguano, en especial aquellas versiones recogidas por quien escribe esta tesis. La versión de Nordenskiöld, un poco trunca tal y como observa Métraux, es un apoyo a las versiones de Métraux y a las versiones actuales. Hay que hacer notar que entre las versiones actuales las hay que son bastantes completas y las hay que son muy fragmentarias. Estas últimas no dejan de ser importantes porque al relacionarse con otros mitos, a veces llegan a explicarlos y a solucionar algunas dudas que pueden surgir<sup>143</sup>. En tal sentido son también importantes las versiones y comentarios realizados por Elio Ortiz (2004) que lleva a cabo uno de los pocos ejercicios interpretativos realizados y publicados por una persona que nació dentro de esa tradición. Esta relación será citada en forma de comentarios que merecen un papel destacado.

Las narrativas del mito de los mellizos tienen una clara intención teológica. Las preguntas por el sentido de su existir subyacen en su dinámica constructiva e discursiva. En muchos casos se afirmó que ellos simplemente responden a un carácter divino y a una especie de epopeya de los dioses guaraní. Sin embargo, son expresión sintética de una teología de la que cada vez aparecen más evidencias, a pesar de que todavía son vistos de forma fragmentaria. Para Métraux (1930a; 1932:122) el carácter solar del mayor y el carácter lunar del menor<sup>144</sup> expresan mucho más que una visión astral del mito; y en tal sentido se refiere a una condición existencial que aborda elementos humanos relativos al origen y destino humanos, a pesar que muchos elementos relacionan situaciones donde la humanidad aparece metamorfoseado en la condición animal y vegetal. Por ello la humanidad está integrada en la realidad sea ésta de la naturaleza animal o de la naturaleza vegetal; pero también integrada al universo.

*Tatú tumpa / tüpa* generalmente representa al héroe civilizador de los mitos. A *guara-tüpa* parece representar más bien la experiencia de la vulnerabilidad, el anti-héroe. La mujer

<sup>143</sup> Alex Zarzycki (1990, parte II) ofrece fragmentos muy interesantes que coinciden con algunos aspectos de este mito y de otros mitos más. En los Cuadernos franciscanos número 49, María Susana Cipolletti trae datos de estos mitos. Andrés Pérez Diez trae, en esta misma publicación, una versión del mito de los mellizos que fue obtenida por Juan A. Tomasini y Miguel A. de los Ríos en 1972 de la zona chaqueña argentina. Este estudio presenta una tabla de mitología comparativa, en las versiones de los gemelos de Nino, Nordenskiöld, Métraux y las versiones que ellos han recolectado.

<sup>144</sup> Métraux (1930a:190) dice, sin embargo: «Creo exageradas las teorías de ciertas escuelas etnológicas que quieren dar un origen astral a casi todos los mitos, no hay duda que el mito de los mellizos se basa netamente lunar y solar. Los guaraní-chiriguano lo dicen terminantemente. La misma identificación está expresada en los mismos guarayú y apapocuvá».

(*Inomu*) parece encarnar la fragilidad de la condición humana, que al mismo tiempo que tiene la capacidad de tornarse la escogida por los *tüpa*, por ello ella representa la recepción gratuita de los dones del héroe civilizador, pero que camina abandonada en una condición donde la muerte se hace evidente. La mujer encarna el dilema de vivir lo prodigioso dado por el encuentro con lo sagrado y la desgracia de ser abandonada. El prodigio se da cuando ella es embarazada por complicitad del *Tüpa* y la desgracia, cuando es abandonada a la suerte del mundo (devorada por los jaguares).

Otros pueblos, que tienen versiones parecidas de este mito, resaltan la metamorfosis constante de sus personajes hasta que éstos adquieren la forma humana. Las versiones chiriguano, en cambio, en general tienen como personajes a animales que son dioses<sup>145</sup>, pero claramente se observan y proyectan las cualidades que caracterizan al ser humano. Estos personajes son al mismo tiempo arquetipos de la realidad humana.

El trabajo de comparar los mitos de los mellizos en sus diferentes versiones obliga a realizar un bosquejo de los acontecimientos principales de su trama. Estos acontecimientos principales serían los siguientes.

### Encuentro de *Inomu* con *Tatú-tumpa*

Todo se inicia en un ambiente de fiesta. Los padres de *Inomu*<sup>146</sup> la llevaron a una fiesta. *Tatú-tumpa*, *Aguara-tumpa*, *Diori*, *Ñandú tumpa* y *Ururuti* estaban entre los invitados. Ellos estaban compartiendo un poco de chicha (MI 1.2-3; M6 1.5-14) y pero cuando llegó *Inomu* quedaron admirados por su belleza y disputaron su confianza en una prueba, *Tatú-tumpa*<sup>147</sup> demostró ser el más sabio en esta disputa, pues era más ingenioso, (MI 1.3-8) y por eso concibió un túnel por debajo de la tierra que llegó hasta donde estaba sentada *Inomu* y la

<sup>145</sup> «Métraux, que ha comentado con singular perspicacia las características del mito (1930a:191; 1932:120-128), supone que los 'dioses animales' *Tatu-tunpa* y *Aguara-tunpa* son debido a influencia chané, y no excluye la posibilidad de la acción de pueblos andinos en esta metamorfosis. En otras tribus guaraní los dioses y héroes legendarios mantienen su cualidad de personas humanas» (Melià 1988:54). Sin embargo, esto no tiene especial importancia. Lo importante es ver que los mellizos son hijos de la divinidad, de modo que tendrían un origen sagrado *tumpaista* o de *tüpa*.

<sup>146</sup> *Inomu* es la madre de los mellizos que en otras versiones recibe el nombre de *Inambu* (M6). Sin embargo tanto *Inomu* como *Inambu* cumplen el mismo papel en el mito. *Inomu* es una paloma y *Inambu* es la perdiz.

<sup>147</sup> Para Métraux (1930a: 190) *Tatú-tüpa* caracteriza el héroe civilizador de dentro del universo guaraní indioamericano. *Tatú-tüpa* es, en el fondo, el mismo héroe de otros pueblos (el Maire-ata de los Tupinamba y

fecundó. Muchos contenidos del inicio de este relato están llenos de sentido como la fiesta (arete) que es parte de un convite donde todos son invitados para celebrar con chicha la comunión guaraní. Inomu, que representa un ave, perdiz, que concentra la atención de todos. Las aves están próximas a las palabras que ofrecen sentidos para cantar y rezar. Su belleza radica en su posibilidad de emitir un canto. Inomu es esta ave, pero también es la expresión frágil de una palabra y de su inocente participación en su gravidez.

Otras versiones cuentan que *Tatú-tüpa* bajó del cielo, como un *tumpa* (M2 1.1), y conoció a *Inomu*, que era una joven hermosa con la que estableció relaciones íntimas hasta que misteriosamente *Inomu* llegó a embarazarse. (M2 1.2; M3 1.9-12). La unión de *Inomu* con *Tatú-tüpa* se realizó en un espacio oculto. El encuentro inicia un proceso de mestizaje de dos modos de ser diferentes: un ser sagrado e una simple ave. La madre, al enterarse del estado de su hija, quedó ofendida y expulsó a *Inomu* fuera de casa.

«Vete a casa de tu marido, me das mucha vergüenza» y dijo la madre de *Inomu* y después de castigarla, la botó fuera de casa (M2 11.3; M3 11.1-2; M4 11.1-2). Los padres de la muchacha entendieron que esta situación era vergonzosa para la familia (M5 1.4). Muchos hombres comentaban «Está encinta ¿con quién vive? No vive con ningún hombre». Mientras tanto la madre repetía a su hija que debía ir en búsqueda del padre de las criaturas que iban a nacer.

Existe como una tensión entre la madre de *Inomu* (la vieja) y su hija (la mujer de *Tatú-tumpa*). Según otra versión, se dice que *Reí* había querido casarse con *Inomu*. El Padre de *Inomu* había estado de acuerdo pero la madre (la vieja) se había opuesto al matrimonio. Sólo *Tatú-tüpa* había logrado burlar a la madre y poder entrar en relaciones íntimas con su hija (M3 1.3-12).

### **Búsqueda del Padre en el abandono**

La pobre *Inomu* salió de su casa triste y abandonada con los hijos que todavía llevaba en el vientre. «Por qué estás llorando mamita? ¿qué te ha pasado?», dijeron los niños desde el vientre de la madre consolándola (M2 11.4-5; M3 11.3; M4 11.8-10; M5 11.1-3; M6 11.3). Los niños eran *Chovakiri* (mellizos), eran los hijos del *Tatú-tüpa*.

---

el Sumé de los Guaraní y el Ñanderuvusu de los Apapocuva y el Tamoi de los Guarayú). *Tatú-tüpa* es un ser divino creado por la fuerza mágica del héroe civilizador.

«Vámonos a lo de mi Taita» (M3 11.3) dijeron a su madre los mellizos. Los *chovakiri* eran prodigiosos porque conocían bien el camino hasta su padre ya que eran hijos del *tumpa*. Durante el camino los *chovakiri* se iban divirtiendo y pedían flores a su madre - Ella, que al principio se había sentido segura y con ganas de admitir los caprichos de sus hijos, sacaba todas las flores para los niños. Pero pronto se cansó la madre y les dijo «¿por qué quieren tantas flores?». Y así los mellizos se resin tieron con la madre y no volvieron a hablar más con ella.

La mujer se sintió nuevamente abandonada, sin compañía y sin rumbo. Sólo le quedó buscar al padre de sus hijos y vagar inútilmente hasta que fue sorprendida por los jaguares. La madre dijo «Iré no más por el camino de la tigra mala», Pero la tigresa (jaguar) cuando vio a la mujer le dijo «ven, ¿por qué has venido? Todos los que vienen por ese camino son sin juicio». Sin embargo la tigresa la protege llevándola para casa en un gesto de aparente compasión.

A pesar que la tigresa ofreció su protección a *Inomu*, ella parecía jugar a un doble juego, porque luego de protegerla, no hizo nada por defenderla en el momento en que sus hijos la encontraron para matarla. Y para acabar, la tigresa, cómplice de sus instintos cazadores y proveedores de comida para la manada, pidió el vientre de *Inomu* para saciar su hambre.

La búsqueda del padre, desde una situación de abandono, supone una tensión constante entre la vida y la muerte. Desde un principio se encuentra esta tensión oculta expresada en la relación entre *Inomu* y la vieja tigresa (jaguar). En esta oportunidad el narrador siempre insiste en colocar la falta de experiencia de la joven (*Inomu*) delante de la mujer vieja representada por la vieja tigresa. En otro sentido, existe un contraste de escenarios: una situación que relata la vida en la casa (*tenda*) con la protección de sus padres y la vida en el monte (*kaa*), con todas las incertidumbres de una vida salvaje. Estos escenarios expresan el cambio radical en el modo de vida acostumbrado por la madre de los mellizos, *Inomu*, para una vida totalmente reconocida – o únicamente conocida por sus hijos que rompen su relación materna al callarse. La vieja, en cambio, parece más adaptada al complejo mundo del monte (*kaa*).

La situación de abandono de *Inomu* presenta cuatro momentos. En el primer momento surge en ella una esperanza de vida, cuando los mellizos le hablan desde el vientre; en un segundo momento, *Inomu* quiere evadir la vida e ir al encuentro de la muerte cuando los mellizos se callan y no se atreven a hablarle una palabra. Por eso ella se encuentra otra vez abandonada y

triste; el tercer momento, se caracteriza por el marco angustiioso que rodea a la madre de los mellizos. Esta situación es tan crítica que el encuentro con la tigresa se transforma, por momentos, en una leve esperanza; el cuarto momento, muestra que esta esperanza es ilusoria porque la tigresa arrastrará a *Inomu* hasta la muerte.

Por eso el relato del abandono del padre de los mellizos acaba, para *Inomu*, como un proyecto truncado. El drama de *Inomu* expresa una situación paradójica: el rechazo final y total que contrasta con toda la acogida inicial de su familia y de los *tüpa* (tatü tüpa; aguara tüpa...) durante el tiempo de fiesta (*arete*). En la primera fase de la vida de *Inomu*, la fiesta recupera el valor de su presencia, y todos quieren que ella sea la persona más amada; en la segunda parte de su vida, ella es retirada de la casa de sus padres y abandonada en el monte, luego ella es abandonada por sus propios hijos y, finalmente, ella es devorada por los jaguares. Toda la caminata hacia el padre que le abandonó parece inútil.

### **Muerte de la madre, alumbramiento y crianza de los mellizos**

La vieja jaguar vivía en pobreza sin nadie que le sirviera. Los hijos de la vieja, los jaguares, también andaban en abandono y constante hambre (M5 II.16; M6 III.1-2). Sólo comían lo que habían matado o robado. *Inomu* va a parar a aquella sociedad donde la pobreza había producido una cultura que devoraba y engañaba. Sin embargo en este grupo de seres *Inomu* encontró supuestamente un lugar de protección gracias a la vieja jaguar. La muerte de *Inomu* era inevitable considerando el hambre de los jaguares que la mataron sin piedad. La vieja jaguar había elaborado esa armadilla para poder comerse a *Inomu*. Ella, como sus hijos, apenas revela su brutal instinto. En aquel banquete los jaguares hijos dejan que la madre participe de la bacanal permitiendo que tome el vientre de *Inomu*. Para sorpresa de la vieja, descubre que dentro todavía viven dos niños. Eran los mellizos. En realidad, es la vieja jaguar quién realiza el alumbramiento al sacar la placenta y encontrarse con los niños.

La vieja jaguar preservó la vida de los mellizos aunque en un principio quiso matarlos. La sorpresa fue mayor al ver que los mellizos prodigiosamente no se dejaban matar sino que salían constantemente de la olla donde iban a ser cocinados y volvían a estar libres. Cuando la vieja observó que los niños no morían, desistió y comenzó a criarlos.

La vieja jaguar se encariñó con los niños y comenzó a cuidarlos sin que sus hijos, los jaguares, se enterasen. La vieja crió a los mellizos en lo oculto. En este período de

ocultamiento, la vieja los fue alimentando e iniciando en las artes. Ella hizo los primeros arcos y armas (macanas) pero, nótese, fueron los mellizos quienes le pidieron su fabricación. También los instruyó enseñándoles el *naciente*, como lugar prohibido – en la cultura guaraní el *naciente* es el lugar de la vida –. El *naciente* es el lugar donde vivían las aves anunciadoras y acompañadoras de los que buscan la verdad. Estas aves conocían los secretos de la vida y posiblemente estaban llenas de sabiduría<sup>148</sup>.

Si antes de la llegada de los mellizos, la vieja jaguar vivía en la pobreza, rodeada de hambre, con la llegada de los mellizos surge la abundancia. Los mellizos rápidamente hacen gala de sus prodigios en el arte de la caza. Los mellizos traen la abundancia de comida y dejan atónitos a muchos tigres. Los mellizos sabían caminar por el monte y gustaban de pasear en él. Pero durante todo este tiempo no se daban cuenta de que vivían en el engaño porque todavía creían que la vieja tigresa era su madre, quien les había criado en lo oculto. Pero llega un día en el que ella tiene de mostrar los mellizos a la familia de jaguares. Así los mellizos acaban siendo reconocidos y usados por sus falsos hermanos para sobrevivir en el monte.

Finalmente, se percibe un proceso de asimilación cultural entre los mellizos y los jaguares. Los mellizos están en un proceso de «jaguarización», de hacerse a la mentalidad cazadora, depredadora, insaciable y solitaria de los jaguares. Los mellizos se acostumbraron a vivir matando con ayuda de sus prodigios naturales, pero también a andar por los lugares prohibidos para los jaguares. En este contexto, se puede advertir la diferencia de comportamiento y de naturaleza de los dos mellizos. El mayor tenía más poder e iniciativa, en cambio, el menor era más retraído y no se atrevía a iniciar las obras prodigiosas sin que antes su hermano mayor las hubiera iniciado. El hermano mayor tenía más poderes que el menor porque era capaz de revivir a su hermano menor que cayó en desgracia. En esta misma línea, se puede hablar del carácter solar del hermano mayor y del lunar del hermano menor (aunque no es tan evidente en las versiones actuales Cf. M4, M5, M6, M7, M8 y M9). Sin embargo

---

<sup>148</sup> Juan Arias, un amigo de la comunidad de El Espino, me contó que estas aves son muy sabias, y conocen, al igual que los *ipaye* o algunos capitanes *mburuvicha guasu*, el *arakuaa* o sabiduría o el don del consejo. Por eso estas aves saben de lo que ocurre en la historia, conocen el tiempo de todos. Caso contrario, no habrían podido enseñarles la historia verdadera a los mellizos hijos de *Inomu*. Por otro lado, el *naciente* dentro de la cultura chiriguana, es identificado como el lugar de la vida y de la muerte. El *naciente* es el lugar de donde se viene a ser viviente y el lugar donde se encuentra aquel pueblo en el que los muertos viven, donde se vive la plena fiesta o a *rete*. El gran significado que puede tener el *naciente* para los Chiriguano, así como para otras culturas de nuestro continente, es evidente aunque nunca, llegue a ser definido, quizá porque sobrepasa a toda definición por el múltiple sentido que expresa, a la hora de la verdad, para un Chiriguano.

parece que ambos representan una unidad donde lo sagrado y prodigioso (el hermano mayor) está de lado de lo frágil y desastroso (el hermano menor); ellos representan la unidad de la condición histórica con la condición trascendente, de lo mágico con lo inútil etc.

### **Los mellizos y su iniciación entre los jaguares**

Mientras los mellizos eran ocultados por la vieja jaguar, ellos no paraban de revelar sus cualidades prodigiosas con tal magnitud que ya se hacía difícil ocultarlos por más tiempo. Por aquellos tiempos llegaron los jaguares a la casa de la vieja jaguar y se llenaron de asombro al ver que había tanta comida. Ellos no sabían que los autores de tanta abundancia eran los mellizos que cazaban pájaros y palomas de forma casi mágica: con sólo dar un único golpe, con la flecha o con la macana, en el gajo de los árboles las aves que estaban ahí caían muertas.

La vieja trató de engañar a sus hijos, los jaguares, señalando que había fabricado unas trampas para cazar palomas. Pero los hijos no salían de su asombro y comenzaron a sospechar del verdadero origen de la abundante comida. Los tigres preguntaban siempre a la vieja «¿Quién te los mató?». Lo mismo ocurrió otros días, hasta que al fin la vieja dijo: «son sus hermanitos». La vieja pidió que no los mataran y los mellizos fueron de esta manera iniciados en la sociedad de los tigres. «Nuestros hermanitos son bonitos», decían los jaguares.

Cuando los mellizos fueron aceptados por los jaguares, éstos se interesaron por sus obras prodigiosas y les pidieron que les enseñasen un poco de su arte. Los mellizos enseñaban, pero, por más que se esforzaban, los jaguares no podían con el arco y la flecha de los mellizos.

Poco a poco los mellizos fueron vistos como seres superiores y creadores de cultura. Ellos comenzaron a crear las técnicas para la caza y a descubrir algunos frutos para la alimentación.

### **Descubrimiento de la verdadera historia de los jaguares: la venganza**

Los mellizos caminaban por el monte. Allí podían «pajarear»<sup>149</sup> y disfrutar de sus caminatas. La curiosidad de los mellizos les llevó hasta el lugar prohibido por la vieja, el nacimiento. Allí encontraron que todo era bello. Ellos vieron un árbol hermoso con muchas aves. Como ellos disfrutaban de la caza alistaron sus flechas y pegándole con certeza en el gajo, cayeron muchas aves. Sólo una variedad de aves permaneció en el árbol. Eran las aves mensajeras,

---

<sup>149</sup> La caza de aves es denominada con la palabra «pajarear».

reconocidas como el Araqua /arakuã (pava silvestre), Yakúy, Ayuro (loro) y Choncho / Chocho (pájaro protector).

En algunas versiones citadas por Ortiz (2002:13) se comenta que los mellizos alimentaban a sus padrastros llamados de *Mbaeporou* - «ser mitológico que aparece en los mitos como su padrastro» - y el arte que más practicaban era el de ser grandes cazadores *ataregua reta*, que tiene un vínculo especial con el convite para una gran comilona *oreti*. Ellos promovieron el arte de cazar aves por lo que son llamados *guira regua*, cazar taitetú o *taitetu regua*...etc. Pero, y aquí debe entenderse la importancia de este arte de “cazar” o *regua*, se trata de alcanzar un blanco que no es de verdad y a eso se llama *ñivo-anga* (acertar con la flecha + lo que no es verdad). Y en el mito los mellizos todavía apuntan a animales que en el ciclo narrativo no corresponden a la realidad; sólo a una realidad aparente – cuando los mellizos comprendan su verdadera historia junto a los jaguares - de la que se darán cuenta entendiendo que todo era una mentira.

Los mellizos quedaron frustrados ante tal fracaso de sus prodigios cuando vieron que una variedad de ave no murió. El ave permanecía allí y mientras los mellizos estaban en sus vacilaciones escucharon el anuncio de un ave. Este ave comenzó a contar la historia de su verdadera madre y cómo ella había sido engañada por la vieja y devorada por los jaguares con los que ahora vivían los mellizos. Las aves también les revelaron el verdadero motivo por el que su madre acabó falleciendo y que sería el más importante proyecto que daría continuidad a sus vidas: encontrar a su Padre.

De este modo los mellizos se enteraron de la historia de su madre y de los engaños de los jaguares. Y cuando llegaron a la casa de la vieja jaguar, ella vio tristeza en la cara de los niños y sospechó que ellos habían ido hacia el naciente. Entonces los mellizos comenzaron a tramar la venganza contra los tigres. Cuentan algunas versiones de este mito que los mellizos fueron al bebedero de los tigres a esperarles para matarles. Otras versiones indican que los mellizos los llevaron a un río con una balsa donde lograron eliminar a muchos de ellos ahogándolos. Uno de los objetivos era también dar muerte a la vieja jaguar.

### **La fuga del jaguar y el inicio de una nueva era**

El plan de los mellizos consistía en vengar la muerte de su madre dando muerte a toda la familia de los jaguares. Cuando ejecutaron el plan, algo salió mal. Un jaguar se escapó, lo que

dio motivo a que volvieran a reproducirse otros jaguares. Este jaguar tenía dos cabezas (*Jagua rovi*), su fuerza combinaba con el poder prodigioso del que también era portador. El color del jaguar rovi, parece aludir a una dimensión eterna azul/verde. El mal que trajeron los jaguares para la vida de los mellizos nunca llegó a ser eliminado del todo.

El jaguar azul/verde (*jagua rovi*) que había burlado sus armadillas y frustrado el deseo de venganza de los mellizos, recorría todo el universo. Se cuenta que los mellizos le persiguieron hasta el cielo y para alcanzarlo crearon un pasaje hecho con las flechas clavadas en la bóveda del cielo de manera que formaron una escalera. El hermano menor, cuando estaba por subir, fue atacado por el jaguar que lo mató. Pero cuando llegó su hermano mayor, lo revivió y siguieron su camino de búsqueda para la venganza. Mientras tanto el jaguar se refugió bajo el vestido (*tiru*) de la luna (*jase*). La luna ocultó al jaguar pero desde dentro comenzó a devorar la luna. Cuando la luna pidió auxilio, los mellizos acudieron en su auxilio. Pero ella se negaba a decir algo del jaguar que estaba ahí. Así los mellizos se sintieron burlados por la luna, quien varias veces pedía ayuda y luego fingía que nada había ocurrido. Cada vez que los mellizos dejaban sola a la luna, el jaguar se comía parte de ella y dejaba sus huellas en su cara. La luna después de ser comida por el jaguar desapareció y sólo quedaron algunas gotas de sangre, gracias a las que volvió a nacer otra vez como luna, marcando de esta manera un nuevo ciclo de vida frente a la muerte<sup>150</sup>. Los mellizos dicen que siguen buscando al jaguar para vengarse de la muerte de su madre y, siguen buscando a su padre, a quien nunca lo han visto<sup>151</sup>.

Mientras la luna muere se prepara una nueva era. Aquella noche vendrán los murciélagos y matarán a los hombres. Sólo quedarán los más entendidos, no habrá fuego, todo se perderá, Pero otra vez el Sol volverá. Cuando no había el Sol, los hombres por la noche rogaban para que llegara el Sol. La nueva era viene con el anuncio de la destrucción del mundo y comienzo de uno nuevo. Los hombres en este tiempo habían ido a parar al *ivoka* o a ese lugar donde van

---

<sup>150</sup> La «Poesía del tigre y la luna» (Zarzycki 1090: parte II pp.11) reconstruye esta escena del tigre azul o *Jagua rovi*, que se come a la luna, la que a su vez, se extiende durante el día por el suelo. Sus hijos, las estrellas, Juntan de nuevo su sangre y sus huesos y por eso vuelve a estar en el cielo.

<sup>151</sup> Según una versión (M7 13-21) indica que los mellizos, eran hombre y mujer. Ellos habían buscado al padre que era *tatú-tüpa* y cuando lo encontraron se sintieron felices, aunque mucha gente no creía que ellos eran los verdaderos hijos de *tatú-tumpa*. Esta historia finaliza con el casamiento de los mellizos.

las almas de los muertos, donde siempre hay fiesta. A tiempo de acabarse este mundo surge una nueva era<sup>152</sup>. El principio y el final vuelven a encontrarse en un mismo evento, la fiesta.

### Líneas de fondo

Los relatos del siglo XVI presentaban un mundo donde lo sagrado era una realidad omnipresente que se revelaba en los hechos prodigios generados con la aparición del Angel Santiago. Lo prodigioso estaba donde el Santo iba. En el monte por donde andaba; en los chacos de cultivo donde mandó cosechar el fruto de las semillas que milagrosamente creaban situaciones de abundancia y prosperidad; en la comunidad, demostrando su poder para reunir y curar; en el cielo, por donde podía volar y recorrer todo el territorio. Esta omnipresencia de lo sagrado, que se manifestaba como un poder oculto en toda la naturaleza, se realiza en la comunicación con el Santo como si tuviese una capacidad de convocar a los eventos prodigiosos que efectivamente provocaba. La experiencia de lo sagrado tiene en la figura del santo, *tüpa*, o seres que viven íntimamente esta realidad sagrada, la principal presencia y referencia que revela la cualidad sagrada de tal experiencia. Los *tüpa* son seres sagrados que por su comportamiento caracterizan la cualidad experimentada de lo sagrado. La figura de *Tatü-tüpa* recupera el misterio sagrado de un ser experimentado y experto que revela tales

---

<sup>152</sup> El final de una era es el comienzo de otra. Zarzycki (1990: Parte II pp. 12 -13) trae un fragmento de un mito que con el nombre de «Leyenda-poesía de la creación», que empalma este principio con el final de una era:

- Arakae gui mbae oiko vaera  
 Para que existan las cosas desde antes.  
 - Ou ndayeko yanderu guasu oike pitumimbi pe  
 Se dice que nuestro padre vino y entró en las tinieblas  
 - Ivi ave ndaye mbaeti Jaya ve  
 Cuando ni la tierra había  
 - Ereí o i mema andira Jetaba pitumimbi rupi  
 Pero ya había multitud de murciélagos en las tinieblas  
 - Jaema ndaye Yanderu guasu opoko  
 Y nuestro padre comenzó  
 - Oreara rop andira Jetaba ndie  
 A pelear con la multitud de murciélagos  
 - Ereí Yanderu guasu güeru iputia re  
 Pero nuestro Padre tiene el pecho  
 - Jembipe va  
 que brilla  
 - Jare ipope ivira curuzu eesava  
 Y en la mano un palo que parecía una cruz  
 - Jaema Jokua ivirá ndaye  
 Y se dice que ese palo  
 - Jae omombo kuarai oea koti  
 El lo lanzó hacia el naciente  
 - Jare Jukurdi rupie oyeapo ivi  
 Y al instante se formó la tierra.

cualidades en su capacidad para controlar y dominar las técnicas y las situaciones conflictivas. Esta presencia sagrada aparece opuesta a *Inomu*, personaje que representa una joven mujer, que está lejos de esa experiencia pues no controla nada ni domina su propia vida.

Pero la presencia del Santo del siglo XVI ponía en evidencia una situación de crisis sobre la cual se debe reflexionar. Por eso el Santo causaba una tensión entre la vida y la muerte, o al menos acaba mostrando una tensión narrada simbólicamente como la disputa entre el día y la noche, el creer y el no creer, el naciente y el poniente, la ingeniosidad y la fragilidad etc. En definitiva, el Santo discurre sobre la realidad como un estado donde cierta composición de contrarios forma parte integral de lo real. Y la forma humana de reflexionar tal situación depende de la adhesión a las palabras del santo. Quienes creyeran en ellas serían beneficiados por hechos prodigiosos; quienes las negaran serían condenados hasta la muerte. De ahí que la experiencia de lo sagrado era entendida como una llamada o vocación que, a la vez que atraía por sus prodigiosos actos, daba espanto y miedo. El santo colocaba el dilema humano de escoger o reorientar la vida decidiendo sobre lo bueno o lo malo, ejercitando su capacidad de discernir.

También se puede observar que la experiencia de lo sagrado adquiere significado y fuerza cuando se tiene la capacidad de asimilar la realidad como un todo. La realidad humana en el mundo es el único plano donde lo sagrado puede ser entendido y asimilado como algo importante. Por ello, más que existir un plano sagrado opuesto a un plano profano, la experiencia del Santo, también presente en la experiencia de los *tüpa* de las narrativas mitológicas y de los *hombres-tüpa* de la historiografía guaraní, revela un único plano, que se podría decir plano histórico, donde la percepción de la omnipresencia de lo prodigioso está íntimamente presente en la misma presencia de lo desastroso. El lenguaje de las narrativas parece contrapuntear la realidad que la humanidad conoce como un campo donde las tensiones existen y están presentes como las tensiones vida – muerte, pobreza – abundancia, etc. que se desarrollan en un plano de realidad donde todo es posible sustentar. Por eso existe una condición importante para entender el significado de lo sagrado, que es básicamente aceptar que existe un plano de realidad donde todo se sustenta: el bien y el mal, lo humano y lo divino, el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, etc. Por ello la experiencia de lo sagrado acaba siendo una experiencia que se fundamenta en la capacidad de asimilación de elementos aparentemente dispersos y diversos que forman parte de la realidad – como por ejemplo, lo santo y lo profano; el bien y el mal; lo humano y lo divino – y que se distinguen por la valoración de su cualidad. Por eso las crisis y las tensiones que ocurren en la realidad

humana son apenas el resultado del deseo de no aceptar la realidad e n su diversidad y complejidad – este asunto resulta más evidente en el mito de “la técnica y el trabajo” donde hay que estar atentos para reconocer lo sagrado de lo profano, pues no siempre está clara esa división-.

De ahí, a modo de ejemplo, lo que puede creerse que contiene los dones prodigiosos de lo sagrado puede ser que manifiesten también lo contrario; donde se pensaba que no estaba habiendo una experiencia de lo sagrado, pues no se observaban señales de tal presencia, lo sagrado puede estar más presente todavía. Nada puede ser descartado . Lo sagrado puede revelarse en todos los aspectos, inclusive en los más “profanos”.

Un ejemplo histórico de tal experiencia de lo sagrado puede estar representado en la aparición del Angel Santiago del siglo XVI. Es una narrativa donde no parece oponerse el universo sagrado guaraní con el universo sagrado de los españoles. Se narra una experiencia de lo sagrado que acaba asimilando ambos universos para narrar una sola experiencia guaraní. Los guaraní no parecen relacionar los símbolos en sí con realidades sagradas o profanas. Están más interesados en explicitar modos de ser que superan aquella dualidad sagrado -profano, pues nada resulta eternamente sagrado o profano, y lo que importa es la realización humana en el horizonte de un modelo teológico ajustado al *teko*. La experiencia de lo sagrado guaraní apunta a la realización humana. A final la experiencia de lo sagrado parece estar relacionada a la experiencia de una palabra sagrada que modifica la realidad personal por la cual se aprehende el mundo en sus sentidos y significados.

La omnipresencia de lo sagrado en prodigios, las tensiones o crisis ocurridas en la relación vida - muerte, y la experiencia de asimilación sin el peligro de perder la identidad son aspectos que en la narrativa de los mellizos se repiten análogamente.

### **Omnipresencia de lo Sagrado**

Lo sagrado es una presencia que está en todo. Una experiencia puede ser reconocida en la pregunta « ¿Con quién de noche acostumbras hablar?» (M2:9) e *Inomu* acabó embarazada. La traducción española puede expresar con dificultades el sentido del hablar o del acoger la palabra para una mujer, que determina el momento de la concepción de la vida. Se trata de un *miari* (conversar) que es una conversación que da resultados – la misma que da origen a talleres y que sustenta las organizaciones guaraní actual, que metafóricamente se puede decir que van a parir una sociedad de *tüpareta*, hombres libres por excelencia. Los diálogos

presentes en las narrativas de los mellizos son breves pero no dejan expresar la relación fundamental presente en la tradición de la Palabra guaraní *ñëe /ayvu rapyta*. De hecho no es extraño que los niños mellizos usen la palabra para hablar con su madre desde el mismo vientre. Lo sagrado es una presencia que se revela todavía con mayores señales como por ejemplo los eventos prodigiosos. Y esta presencia de lo sagrado se agudiza en el anuncio de las aves, que proclaman un *ndaye* anuncio de la verdad acerca del origen y del asesinato de su madre. Es una experiencia reveladora pues orienta la vida de los mellizos hacia el encuentro con el Padre que ellos no lo conocen.

Una suerte de prodigios, presentes en la narrativa de los mellizos, son los signos de los tiempos sagrados. La experiencia de lo sagrado es una realidad prodigiosa e omnipresente en los tres ámbitos básicos donde el guaraní se estructura como ser humano, a saber, la vivienda (*tëta / tenta*), el territorio (*ivĩ / yvy*) y el cosmos, espacio estelar o cielo (*ara*). En el lugar de vivienda (*tëta / tenta*), que no apenas se refiere a los límites de la casa o comunidad, sino a todo lo que está en su alrededor próximo como el patio (*oka*). La *tëta* es el lugar donde *Inomu* fue presentada a la comunidad en la ocasión de la primera fiesta. El territorio extenso (*ivĩ / yvy*), que representa el lugar donde se establecen las sementeras (*chacos de cultivo*), el lugar donde se puede salir para campear (pasear), para cazar y, relativamente, para recolectar flores, frutos del monte. Pero también es un lugar habitado, de un modo privilegiado, por seres sagrados (*tüpa / tumpa*) y donde la humanidad puede encontrar un espacio de reflexión, de oración, de contemplación y de meditación, donde se abre el sentido de pertenecer a una comunidad a través de la comunicación prodigiosa con los antepasados, donde existe la presencia de los seres espirituales en especial de las almas (*aña*) y los dueños del monte (*kaa ija*) y de la sabiduría (*arakuaa ija*). El cosmos o espacio estelar o, simplemente, cielo (*ara*) exprime el lugar donde se manifiestan grandiosos eventos estelares que tienen una fuerza prodigiosa capaz de definir los ciclos temporales. Esos eventos narran la continua venganza de los mellizos y la búsqueda de su padre. Es un lugar privilegiado que marca los grandes ciclos del tiempo guaraní, que están representados por la luna y el sol.

En el lugar de las viviendas (*tëta / tenta*) ocurre la fiesta *arete* que es un evento prodigioso donde los seres sagrados entran en comunión con la comunidad de vivientes. El *arete* es el tiempo sagrado por excelencia que ocurre en la *oka*, el patio de las viviendas que es el espacio extensivo donde la comunidad se reúne y vive la dimensión de asamblea. Se puede decir que el primer gran *arete* ocurre en el ámbito de las viviendas; se trataría de un gran *arete*, del primigenio *arete guasu ivĩ*. Por eso, en el *arete* se hacen presentes los seres que tienen una

cualidad sagrada o que tienen una gran intimidad con lo sagrado como lo son los *tüpa / tumpa* – *Tatü-tüpa* y *Aguara-tumpa*, entre otros – que revelan actos prodigiosos donde el encuentro entre los humanos y los *tüpa* es visto como normal. La humanidad está llena de la cualidad “*tüpaista*” por lo que es normal que los *tüpa* sean seducidos por los humanos. El *arete* simboliza la unión de las fuerzas de estos seres sagrados que inauguran la realidad histórica de los mellizos. En el *arete* no se llega a esconder nada, no se da ninguna represión grupal, todo está permitido, siempre que no afecte a la continuidad del *arete*. La fiesta recrea un especial ambiente desinhibido, donde todos podían hablar en libertad y comunicarse sin restricciones. Por eso es por lo que *Tatü-tüpa* y *Aguara-tüpa* tuvieron una conversación muy sincera acerca de la belleza de *Inomu*. Ambos coincidían que la belleza de *Inomu* les había encantado misteriosamente hasta el enamoramiento. El *arete* es el lugar donde se van conociendo los novios y se van realizando las primeras demostraciones de sus virtudes y prodigios, donde no puede dejarse como menos la virtud de cultivar y expresar el sentimiento de cariño y admiración. La naturalidad reina en la fiesta, en ella se reconoce el encanto y misterio que rodea la belleza de *Inomu*. En la fiesta surge el enamoramiento que expresa lo bello de las relaciones íntimas que se dan entre dos personas, en este caso de *Inomu* y *Tatü-tüpa*. El enamoramiento es casi prodigioso y sin explicación racional, pero que siempre es mediada por una conversación o diálogo, por una palabra capaz de cantar y danzar. Una palabra que provoque un amor. La dinámica del sentido adquirido en la palabra, se hace realidad en la fiesta. Por ello se puede decir que en el *arete* se vive una realidad comunicativa profunda de la palabra que es creada y recreada en cantos y danzas, y todo ello tiene como lugar sagrado específico el espacio de la casa en la comunidad, en el espacio donde las familias se reconocen parte de una comunidad, la *oka* (patio), y de una tradición.

En el lugar de las viviendas se dio algo todavía más admirable: La concepción de *Inomu*<sup>153</sup>. La forma como ella concibe es casi sorprendente, llena de ingenio y misterio (M4 1.1-7). El anuncio de este acontecimiento admirable será celebrado por las palabras -canto de las aves guaraní. La profecía está a cargo del ave «Araqua» que parece conocer todo el misterio de la concepción, anticipándose a la revelación de los hechos (MI 11.1). Sin embargo, este evento también revela elementos simbólicos importantísimos como son la relación de la mujer con la

---

<sup>153</sup> La fecundación de *Inomu* se da, según dan a entender algunas versiones, dentro de la misma fiesta (MI 1.6; M6 1.22). Cuando se relata que «*tatü-tüpa* cabó un hoyo en la tierra hasta donde estaba sentada *Inomu*» y probablemente, como confirman los M3 y M4, se quiere explicar el hecho de la fecundación que se realiza dentro de un marco de prodigio.

tierra que aparece paralela a la intimidad de Tatú-tüpa con el mundo subterráneo, de donde es posible entender cómo lo humano guaraní es profundamente territorio.

El territorio (*ñvi/ yvy*) es otro lugar de manifestación de lo sagrado, pero que al mismo tiempo muestra resistencia a su revelación. El territorio parece guardar secretamente el misterio de lo sagrado y resistirse a mostrarlo directamente. Bosques, quebradas, valles, indican potenciales presencias u ocultaciones de lo sagrado. La dimensión de territorio permite esa experiencia lo que se revela también como un modo de entender para poder discernir. La palabra que se hace voz en el territorio, como la revelación de las aves a los mellizos, exige una capacidad de discernimiento. Por esa razón el territorio se convierte en una grande casa de oración que tiene como cúpula el mismo cielo, y como altares, los diferentes pasajes del monte.

Dentro del territorio cabe otras dimensiones como las sementeras o chaco de cultivo (*kaa*), como el lugar de campar y cazar. En todas esas dimensiones ocurren eventos prodigiosos. En las versiones del mito de los mellizos se destaca la dimensión de la caza y el campar. El campar como un paseo placentero contemplativo y la caza como un acto vengativo.

En el territorio se oculta y revela lo sagrado como una dinámica cíclica que depende de la capacidad de entender e interpretar los acontecimientos. La madre de los mellizos, es portadora de lo sagrado, pero acaba siendo expulsada en el territorio para encontrar al padre de sus hijos. Ella reconoce su concepción sagrada al descubrir que sus hijos prodigiosamente, «[allí los mellizos] se presentan como hijos del *tumpa*» (M5 11.4). La filiación de los mellizos con el tüpa contrasta con la figura de su madre, *Inomu*, que vive una situación de total fragilidad. En cuanto sus hijos, aun no nacidos revelan sus dones prodigiosos y sobrenaturales por los cuales son capaces de actos admirables, como hablar desde el vientre de su madre para consolarla e indicarle el camino correcto hacia el padre. Sin embargo, su madre parece ocultar este misterio de lo sagrado, desde el momento que no consigue entenderlos en sus deseos de disfrutar de las bellezas del territorio – pedían las flores del campo – por lo que crea un conflicto relacional que le costará su abandono y muerte en el territorio.

Los mellizos demuestran, en el caminar por el territorio, que están dotados de poderes heredados por su filiación con lo sagrado, por eso actúan revelándose como superiores en su pequeña condición humana, que al mismo tiempo es grande en su capacidad de trascender en el tiempo y el espacio. Por eso resulta admirable que los mellizos hayan guiado a su madre por el camino que conducía hasta su padre, aun antes de haber sido arrebatados del vientre de

su madre por los jaguares. Los mellizos conocían todo antes de haberlo vivido, pero no sabían hasta que recibieron la revelación de la Palabra guaraní comunicada por las aves.

El nacimiento de los mellizos fue casi un milagro. En medio de la trágica muerte de *Inomu*, su madre, fueron arrebatados del cuerpo de su madre para ser cocinados en la olla de la vieja jaguar. Se puede decir que “nacieron” para ser devorados y muertos, pero ellos resisten e insisten en seguir viviendo de forma que van ocupando un lugar de destaque en su nueva realidad junto con los jaguares. Conviviendo con los jaguares, cuando ya estaba muerta *Inomu*, los mellizos dieron muestra de su poder ante cualquier intento de matarlos. No se dejaron matar por la vieja jaguar y hasta llegaron a conmovérsela inexplicablemente para que fueran criados por ella, lejos de la mirada de sus hambrientos hijos. Los mellizos muestran que la fragilidad de su condición biológica no es comparable con la fuerza de los jaguares. Y, sin embargo, el tipo de fuerza que tienen está en el don de concebir el mundo conquistándolo, recreándolo y disfrutándolo. Es decir, la fuerza de los mellizos está en el deseo de encontrar un sentido. Y este deseo parece oponerse al sin-sentido de los jaguares que sólo viven devorándolo todo, por lo que no pueden concebir sentidos, culturas, técnicas, etc.

La relación entre los jaguares y los mellizos fue revelando progresivamente las cualidades sobrenaturales que los pequeños mellizos ya tenían. El crecimiento de los mellizos en corto tiempo refleja parte de su origen divino y prodigioso. Los mellizos aparecieron como los dueños de los poderes y los portadores de la sabiduría que generaba sus artes. De ahí que ellos tomaron la iniciativa para pedir a la vieja jaguar que les construyera arcos, flechas, macanas, machetes con el objetivo de tener abundancia de alimentos y también, tener un tiempo de diversión. Sin embargo los beneficios de esa manifestación prodigiosa de lo sagrado, que los mellizos parecen controlar, todavía no están dentro de las normas de reciprocidad que generan un convite *mbarea* para un *arete*, por ello se trata de apenas un arte que causa desequilibrios, aprovechamiento y sobretodo una falta de valores que orienten ese poder que viene a ser parte de los mellizos por su filiación consanguínea con lo sagrado. El prodigio alcanzado por los mellizos antes del anuncio de las aves sobre su origen, sirve, en gran medida, para la destrucción y la guerra. En ese contexto, pocos datos indican esos prodigios orientados para actos nobles como revivificar su hermano, o alimentar a sus enemigos jaguares.

Una aproximación más cuidadosa al relato de los mellizos revela que ellos no representan ni caracterizan los héroes civilizadores, conceptos emblemáticos creados por los estudiosos de mitos, porque no parecen narrar procesos civilizadores o maticos que generan períodos o

etapas nuevas de las sociedades humanas. Los elementos civilizadores o la generación de nuevas técnicas y artes no ponen en evidencia su importancia en sí, sino que resaltan la importancia de que esas técnicas, artes etc., son sólo algunas formas de manifestación de lo más importante del mito, que es la filiación con lo sagrado, lo que en la tradición guaraní tiene que ver con la filiación con la Palabra heredada y que es parte esencial de la condición humana. Lo importante es recuperar que los hechos prodigiosos de los mellizos responden al hecho de ser sagrados y para ellos alcanzar su realización máxima deben ser colocados al interior del modo de ser guaraní, o sea del espíritu que ejecuta tales hechos prodigiosos. Así, los mellizos más que héroes civilizadores son descubridores de la esencia de la naturaleza humana, compleja al mismo tiempo que simple, por ello son como un arquetipo del actuar humano.

De la misma forma, la llegada de los mellizos no se puede relacionar con una lectura donde su presencia sirve para justificar o mostrar la introducción de prácticas culturales como el paso de lo crudo a lo cocido<sup>154</sup>, sino que, debido al ritmo que adquieren estas narrativas, la pretensión de esta narrativa es explicar el *porqué* del modo de ser humano en el mundo y no tanto del *cómo* es ejecutado ese modo de ser<sup>155</sup>. En este sentido, la preocupación del relato es decir que los mellizos crean y producen prodigios por su condición connatural sagrada, pero que se debate en su condición connatural frágil, por eso es necesario discernir, pensar, reflexionar, en fin, escuchar atentamente a las aves.

Los mellizos manejaban técnicas de forma admirable pero la realización de esas habilidades no era suficiente para alcanzar sus realizaciones más profundas: encontrar su padre y vengarse de los jaguares. El poder de lo sagrado promueve una onda de reciprocidad prodigiosa, de comunión y encuentro, en cambio, los mellizos usan de ese poder para alcanzar un deseo de venganza, como una respuesta negativa y opuesta a la reciprocidad positiva practicada desde la lógica del *teko*. Por ello no consiguen derrotar la causa del mal, que estaba representada por los jaguares. En este sentido, ellos demostraron su gran capacidad para la caza, para recolectar frutos o para crear algunos bienes culturales como por ejemplo las barcas para navegar en los ríos, no fue suficiente para traer una paz en sus vidas, apenas consiguieron enfrentar el mal

---

<sup>154</sup> El paso de lo crudo a lo cocido de Lévi -Strauss (1968), es sugerente para algunos de estos mitos, pero que no es evidente en la mayor parte de las versiones de este mito (MI, M4, M5, M6, M7, MQ y M9).

<sup>155</sup> En ese sentido, pude escuchar algunas versiones del mito donde se usaban elementos modernos creación de herramientas que antes no existían (hachas, azadones, armas de fuego...), relación con animales que no existían en la región (caballos, vacas...) sin ninguna preocupación de insertar en los relatos de los mellizos.

intentando vengarse de los jaguares: el uso de herramientas y su concepción – que brotaba naturalmente de su cualidad sagrada – aun no era controlado desde la lógica del teko, por eso cada vez que intentaban una arremetida contra los jaguares, apenas conseguían la fuga del jaguar y la muerte del hermano mellizo menor. Cuando los jaguares quisieron aprender a cazar con los arcos y flechas, demostraron su inutilidad frente a la destreza de los pequeños mellizos, al final ningún jaguar aprendió esas artes, sólo uno de ellos, el jaguar azul-verde, *jagua rovi*, aprendió a driblar esas artes practicadas por los mellizos.

La vieja jaguar conoce todo el territorio, una de las características que identifican a los jaguares es el hábito de recorrer extensos territorios durante la noche. Ella conoce tanto la posición del naciente, morada de las aves, como la del poniente, lugar oscuro de muerte. Por tanto conoce los lugares peligrosos donde ellos saben montar emboscadas para sus víctimas. La vieja jaguar tenía mucha experiencia y conocimiento del territorio y sabía bien que el pasado de los mellizos podía ser revelado en el naciente. Era una cuestión de tiempo, que la vieja podía presentir como un futuro eminente. Ella sabía que la clave de interpretación de la vida de los mellizos estaba en el naciente. El naciente es donde los mellizos más tarde serían informados de los engaños de los jaguares<sup>156</sup>. Por eso lo evitaba, porque seguramente ya fue advertida, para que los mellizos no se orientasen hacia aquella dirección. Un ambiente de misterio y prodigio rodeaban la comunicación entre la vieja, el jaguar y las aves (*Araqua*, *Yakú*, *Chancho* y *Ayuro*), quienes procedían del naciente (M6 V. 1-6). El naciente es el lugar del sol por excelencia; es también el lugar arquetípico de uno de los mellizos que es identificado como el sol por algunos mitos. Es decir, que tiene una relación más profunda con lo Sagrado. El mellizo, hermano menor, es identificado con la luna, y bien representa los procesos de muerte y revivificación como ocurre con la luna en su ciclo de aparecer y desaparecer en el cielo.

El cielo o espacio estelar (ara) es el otro lugar de la manifestación de lo sagrado de forma prodigiosa. La venganza de los mellizos que provocó la muerte de la mayor parte de los tigres quiso acabar con el mal definitivamente. Esa es la probable razón por la que los mellizos buscaron al último jaguar que había burlado sus intentos de exterminio de esa especie. Hechos prodigiosos parecen acompañar la venganza de los mellizos hasta llegar al cielo. El cielo es el

---

<sup>156</sup> El tema de las aves, al parecer, son de tradición Chané. El M1 es Chané cuenta del «araqua». El M3 no es propiamente chañé pero trae también el ave «yakú» o pava, al igual que el M5 que trae al «Chancho». El M6, tampoco Chañé, el ave es el loro «Ayuro».

campo de batalla simbólicamente más importante donde la venganza intenta consumarse, pero no se consigue la muerte del jaguar. Cuentan que en aquella ocasión, el jaguar de dos cabezas subió al cielo perseguido por la humanidad que hizo una escalera de flechas (M2 V.11; M5 V1.2). En estos afanes de venganza, uno de los mellizos, el menor, cuando quiso subir al cielo, fue atacado por el jaguar y murió. El mayor hizo revivir a su hermano al juntar la sangre que quedó en el barro. Poco a poco el hermano mayor se presenta como más fuerte y prodigioso que su hermano menor.

El carácter lunar de la narrativa de los mellizos es más que evidente pues explica el prodigioso evento que marca los ciclos del tiempo, en esa ocasión, la luna era devorada por Jagua rovi y era renovada por pequeñas partículas. La luna representa los efectos de una visión cosmológica guaraní donde el tiempo está marcado por una lucha universal del jaguar y los mellizos, pero donde la luna acaba siendo lentamente devorada por el jaguar, de forma que marca el tiempo de inicio y fin de un ciclo eterno.

Se puede afirmar que este ciclo lunar marca el nacimiento de una nueva era de creación y destrucción, de un ciclo vital que parece entrar en un movimiento de eterno retorno. Siempre queda una gota de sangre de donde se puede restaurar la luna; ella nunca llega a morir, siempre existe una esperanza; pero, por otro lado, el jaguar simboliza la destrucción, la picardía y la muerte, nunca eliminada del todo. Siempre existe un jaguar que logra escaparse. El mal nunca llega a eliminarse. La nueva era de tinieblas donde habitan los murciélagos es ahora el final y el principio de todo. De ahí que los hombres que estaban a oscuras rogaban a Dios para que vuelva el sol<sup>157</sup>.

### **La comprensión de la crisis como la tensión entre la vida y la muerte**

La narrativa de los mellizos parece describir un mundo extremadamente conflictivo entre fuerzas que generan hechos prodigiosos y fuerzas que causan desgracias. El mundo es una disputa entre lo sagrado que reivindica el mundo como propio y las fuerzas que quieren desintegrarlo. No se trata de una visión dualista donde existe el bien y el mal, o de una visión donde el mundo se puede definir entre lo que tiene vida y lo que trae muerte. Se trata de una visión de mundo donde el universo es comprendido como una tensión profunda, una crisis aguda, que afecta en la cualidad de vida humana. Y como se trata de una realidad humana, no

se constituye en una realidad bipolar, es decir, donde existe la parte del bien y la parte del mal, o, la parte de la vida y la parte de la muerte. En realidad, toda realidad humana es una constante configuración que corresponde a una adecuación que integra el bien y el mal, la vida y la muerte, etc de acuerdo a la capacidad de discernimiento de la comprensión humana. Por eso no es importante saber donde está el bien o el mal, sino saber equilibradamente discernir acerca del bien y del mal en la realidad humana. Por ello la comprensión es, en la mentalidad guaraní, la capacidad de tener un juicio moral, una palabra ética acerca del valor de los actos humanos. No por nada una de las principales actitudes valoradas por un guaraní es la capacidad de meditar, rezar y reflexionar.

Los mellizos muestran tres estados de comprensión humana de la realidad que configuran y dan cuerpo a su modo de discernir: el primero, parece ser la parte esencial y genuina del modo de ser humano, que mismo no mostrándose consciente, tiene que ver con una vida preexistente, intrauterina de la realidad. Este estado corresponde al tiempo en el que los mellizos viven en el vientre de su madre, cuando hablan con ella y enseñan el camino del Padre o cuando ya revelan sus apreciaciones estéticas del mundo. Representa toda la herencia de los antepasados que preexiste en la conciencia humana como tradición y que modela el modo de concebir el mundo. Es un estado de conciencia de la realidad pero que el ser humano parece haberse olvidado después nacer en el mundo.

El segundo estado de comprensión responde a operaciones funcionales, es decir, a las necesidades del cómo realizarse en el mundo. Corresponde al periodo en el que los mellizos viven entre los jaguares y se revelan como los grandes inventores y civilizadores que dominan la naturaleza, pero no consiguen entender la naturaleza ni la finalidad de esa dominación y destrucción que generan. En realidad son llevados por su condición de generar prodigios sin entender bien aquello de lo que son portadores. Por eso se puede decir que es un tipo de comprensión instrumental acerca del mundo con el objeto de dominarlo, y en ese sentido, la construcción de instrumentos – flechas, macanas etc no revelan ninguna verdad fundamental del ser humano sino apenas acaban confundiendo el sentido de las principales preguntas relativas al origen y destino humano.

---

<sup>157</sup> Véase la relación entre el final de M2 (v.12 -14; vi. 1-10) con los fragmentos de Zarzycki (1990: Parte II pp.12-13).

El tercer estado de comprensión está relacionado con una experiencia revelada de la verdad. No se trata de un estado de conciencia de las cosas que se operan en el día a día, como lo son el uso de artes y oficios sino de un tipo de saber que no surge por iniciativa de la voluntad humana, sino como un llamado de fuera de la conciencia y que crea vínculos al interior de la conciencia humana. No es una comprensión que cría instrumentos para ser operados sino herramientas para crear y recrear el mundo. Es un estado de conciencia que se da en el plano reflexivo y motivado por la experiencia de la palabra reveladora de las aves. Se da en el horizonte del lenguaje humano fundamental *ñe / ayvu rapyta* como un sentido articulador y promotor de la conciencia humana en el mundo que recupera el origen y destino. Es un tipo de conciencia que descubre la identidad personal en un plano de una historia de salvación. En este contexto, la entrada en este plano de conciencia se da por un anuncio revelador, *ndaye*, de una verdad hecha por seres próximos a lo sagrado o que son verdaderos enviados de lo sagrado. Por eso las aves adquieren el mismo papel de los ángeles de la tradición semita, como mensajeros de *ndaje*, o el papel de los ayudantes de los jefes *tuvicha* conocidos como *ivira ija*. A pesar que este modo de comprensión parece que tiene un plano más racional y mayor coherencia discursiva, ya que es la persona humana quien pone a ejercitar su razón y su voluntad; es un modo de conocimiento que no sería posible sin la intervención de lo sagrado en la vida de las personas. Al final, sin el *ndaye* no existe esta experiencia de comprensión, del mismo modo que en el mito de los mellizos no existiría la venganza ni el deseo de encontrarse con su padre. Parecería que las preguntas fundamentales del sentido de la existencia no son propiamente humanas cuanto lo son inspiradas en un horizonte simbólico, del cual hace parte el ser humano, pero que en algún momento de su historia había sido olvidado. Ahí está el contexto de la experiencia de la verdad, como la experiencia semántica de una palabra anunciada que promueve un modo de vida.

Estos tres modos de comprender son la base para la interpretación del mundo como una realidad en crisis permanente. La principal crisis se coloca en la capacidad de entender la tensión que se vive en el mundo entre lo que ofrece vida plena de bienestar *teko kavi* y lo que ofrece la muerte. Esta capacidad se reconoce en el ejercicio del discernimiento pues las tensiones en el mundo tienen una dinámica que supera todas las barreras semánticas de manera que lo que lleva a la vida puede también llevar a la muerte y viceversa. Por eso el guaraní está delante de esta realidad mundana y sobre ella debe emitir un juicio.

Por eso se puede afirmar que lo que lleva a la vida también lleva a la muerte. Esta frase quizá resume esta línea de fondo del mito de los mellizos. Las tensiones entre la vida y muerte toman fuerza por los contrastes que se presentan en la narrativa de los mellizos.

Pero también se pueden observar que dichas tensiones acaban siendo protagonizadas por los personajes: La tensión entre *Inomu* y su madre y la tensión entre los mellizos y los tigres.

La primera tensión entre la madre y la hija es bien representativa porque elabora dos modelos arquetípicos de la mujer guaraní: *Inomu*, mujer joven, inexperienced, inocente, que todavía se deja llevar por las pasiones del mundo con su temperamento inconstante; la madre (vieja), que a pesar de que se dice poco, conoce mejor la vida sin embargo desde un principio se la describe con un carácter enojadizo (MI II.2) y celosa de su hija a quien tenía encerrada para evitar males (M2 1.2-11), cuidando de no darla a cualquiera para el matrimonio (M3 1.1-5). La vieja madre es como la mujer que con sabiduría es capaz de conocer los probables engaños en los que puede caer su hija<sup>158</sup>. A momentos es la madre la que representa a los padres que se oponen a la hija<sup>159</sup>. *Inomu*, en cambio, representa a la madre soltera que sufre el infortunio, la desgracia<sup>160</sup>. *Inomu* representa el abandono total por su sociedad, por la que se siente incomprendida y regañada por la madre. *Inomu* también representa la ingenuidad e ignorancia, así como la buena intención ante sus novios. La vieja en cambio representa la persona que ha aprendido todas las marcas de la vida, por lo que siempre está sospechando y dudando de las intenciones de los novios de la hija e incluso de la misma hija. La fertilidad de *Inomu*, su capacidad de dar a luz a nuevas vidas, se opone a la condena de sus padres, más concretamente de la madre que la reprocha y la bota de la casa. En este sentido la madre manda a *Inomu* a recorrer el camino hacia su muerte en nombre de la dignidad familiar y prestigio ante la comunidad. También se podría decir que la madre mandó a la muerte a *Inomu* para vivir mejor. *Inomu* resultó un contratiempo en la vida de la vieja madre. Por otro lado, cuando enviaron a *Inomu* a buscar al padre de los mellizos, se plantea una solución al

<sup>158</sup> Doña Cecilia de Ivo (MQ 3) y antes de contarme el cuento de los mellizos, en una versión muy peculiar, comenzó a hablar de las desgracias de la mujer, especialmente si la mujer es madre soltera. En alguna oportunidad llegó a impresionarme tanto que pensé que el embarazo de la mujer era como algo malo. Esto no deja de ser una cuestión pasajera. El mito de los mellizos presenta también a *Inomu* como la que ha caído en desgracia por quedar embarazada.

<sup>159</sup> Sin embargo el M3, pone a la madre (vieja), en clara diferencia frente al padre, quién está de acuerdo con su hija. Sólo la madre es la que no quiere soltar a la hija.

<sup>160</sup> MI. IV.10 «No - contestó *Inomu* - allí no hay nadie ¿Cómo quieres que vaya a buscarte agua, si soy ciega y puedo caerme?»; N2 11.2 «la madre se enojó con ella, la pegó» M3 II. 1 «La madre la pegó y la botó» M 4. 11.2 M5 1.5: M6 1.34-36.

problema de la hija, pero se contrapone a esta solución el abandono que sufre la mujer: a *Inomu* se la expulsa de la casa con el pretexto de buscar al padre de los mellizos. De todos modos la muerte de *Inomu* sirvió para que los mellizos vivieran. *Inomu* que lleva los mellizos a la vida, muere por ellos. Dos ámbitos entran en tensión y se contrastan claramente: el de la casa, donde ocurrió la fiesta como evento prodigioso y el del monte, donde la *Inomu* pierde la vida y los mellizos nacen. En ambos eventos las aves cumplen sus papeles de anunciadores, como lo hace el ave *arakua* que da un *ndaje*, casi como un “chisme”, para que la madre de *Inomu* entienda que su hija está concibiendo mellizos.

La tensión entre los mellizos y los jaguares tiene dos etapas. La primera, la relación entre los jaguares y su madre, la vieja jaguar y; la segunda, la relación de los mellizos con todos los jaguares. En la primera etapa los mellizos son liberados de la matriz de su madre por la vieja jaguar a quién reconocen por madre<sup>161</sup>. Hay una relación que se realiza en lo oculto. Mientras no están los jaguares, hijos de la vieja jaguar, ella los saca a pasear en el patio *oka* y cuando llegan sus hijos, tiene que borrar los rastros de los mellizos y ocultarlos nuevamente en una olla (M3 III.27). Se vive la tensión de lo oculto y lo descubierto. Los mellizos viven lo oculto. Los jaguares viven lo descubierto con hambre y miseria. Sin embargo de lo oculto vienen los prodigios y dones, gracias a la destreza de los mellizos. Lo oculto se va descubriendo en la abundancia de comida que traen los mellizos. Los jaguares quieren conocer ese oculto de donde vienen tantos beneficios. Y cuando lo oculto se descubre, entonces se intenta compenetrarse y descubrirlo más. La relación de la vieja jaguar con los mellizos desconcierta. La relación oculta entre los mellizos y la vieja jaguar trae siempre una suerte de incógnitas ¿cuáles son las verdaderas intenciones de la vieja jaguar? La vieja jaguar que llevó la muerte a la madre de los mellizos ahora lleva a la vida a los mellizos, hijos de la madre asesinada. Así surge una tensión interna que luego, con el anuncio de las aves, acaba revelando el sentido de toda su historia que como un desenlace desencadena la venganza contra los tigres y la búsqueda por el padre.

La segunda etapa se inicia con una acogida cordial de los jaguares hacia los «nuevos hermanitos» que, para entonces, ya eran admirados por sus poderes. La vieja jaguar es la promotora de este encuentro que hace que los mellizos dejen de vivir en lo oculto para vivir en lo descubierto, o en lo oficial. Pero también va promoviendo una asimilación frustrada de

las habilidades de los mellizos. Los mellizos trajeron la abundancia y el arte de la caza y recolección. Los jaguares, en cambio, eran inútiles para aprender las artes que los mellizos trataban de enseñarles. Pero esta etapa iniciada con cordialidad acaba súbitamente después del anuncio de las aves, con el intento de venganza contra los jaguares. Los mellizos, ya enterados de los engaños de los jaguares, vengaron la muerte de la madre matando a los jaguares, en quienes solamente verían a los reconocidos asesinos de su madre. Los jaguares que mataron a *Inomu* fueron matados por los hijos de *Inomu*. La muerte con muerte es pagada, pero ese modo de proceder no consigue implantar una vida con bienestar *teko kavi*, pues esa venganza desata más conflictos y combate que se dislocan del plano terrestre al plano celestial donde la luna y del sol representarán esa tensión.

En otro campo temático, cabe señalar que los protagonistas principales (*Inomu*, los mellizos y los jaguares) presentan contradicciones que no son de orden excluyente. Simplemente ayudan a encontrar un nuevo sentido en el mito, en un largo camino de vida y muerte. *Inomu* inicia este camino recibiendo la vida de los mellizos en su vientre materno, aunque posteriormente tiene que morir y de este modo dar su vida para que sus hijos vivan. En cambio los mellizos nacen para morir, y aunque la tigresa intenta matarlos no mueren sino que viven y hasta llegan a vengar la muerte de su madre. Los jaguares, por su parte, de vocación destructiva y asesina, tienen que morir también destruidos y asesinados por los mellizos. En resumen, la que da la vida muere (*Inomu*), los que nacen destinados a morir resultan inmortales (los mellizos) y los que matan mueren (los jaguares). Lo prodigioso, que surge de donde menos se espera, se manifiesta en los nacidos y destinados a morir, es decir, en los mellizos. Sin embargo, hay excepciones rompen este esquema, como es la aparición del jaguar de dos cabezas o el jaguara azul-verde que parece representar la realidad del mal en el mundo.

El mito de los mellizos presenta las tensiones vida y muerte como dos sendas o caminos distintos que llevan a un mismo punto, que es el origen y principio de todo en una suerte cíclica de etapas lunares y solares. Muchas veces estos caminos se contraponen, se cruzan para nuevamente perderse y volverse a encontrar. Estos caminos conducen a la destrucción del mundo y a la supuesta creación de un mundo nuevo. Estos caminos son el camino de la muerte y el camino de la vida. La madre de los mellizos pierde el camino de la vida, el camino del padre *tüpa* pero acaba en el camino de los jaguares que la llevan a la muerte. Los

---

<sup>161</sup> M3. III.15-17 «¡Ay! ¡Ay mamita! - dijeron los chicos. Ella los sacó, los baño y los dejó encaprichados en la

caminos de muerte en los que son iniciados los mellizos desconocen el camino de la vida, el naciente, por lo que en la medida que orientan su vida hacia el naciente, el camino del poniente pierde sentido, está representado por la noche, el cielo donde la luna es devorada por los jaguares, donde sólo cabe venganza.

El camino de la muerte paradójicamente se inicia con el deseo de encontrar el camino de la vida junto al padre. Después de la concepción y el inicio de la vida prenatal de los mellizos, el abandono del padre *tüpa* y de los padres de *Inomu*, parece indicar el destino de los mellizos que son arrojados en el mundo. Por ello, los mellizos conocen inicialmente el camino de muerte, donde se revelará posteriormente el camino de vida. En este camino, la vida de los mellizos está estigmatizada por el rechazo y el abandono de *Inomu* por parte de sus padres. La miseria de la mujer soltera abandonada simboliza el infortunio y desgracia en la vida que cae. *Inomu* caminando en la intemperie, en el límite entre la vida y la muerte. *Inomu* camina por la senda del jaguar, camina sobre la senda de la muerte. Finalmente, el encuentro con la vieja jaguar es el anuncio de su muerte hecha, en este caso, por la misma vieja jaguar, y que acaba con su trágico fin.

La muerte de *Inomu* no significa, sin embargo, que todo acaba, sino que la vida de los mellizos es un signo de esperanza en el camino de la vida. Sólo que este camino es todavía oculto y se desenvuelve entre los signos de muerte, entre los jaguares. La salvación prodigiosa de los mellizos y los beneficios de sus prodigios se convierten en signo de vida que asombra a la manada de jaguares y la vieja jaguar. La senda de la vida se impone y recupera su sentido cuando las aves anuncian su a *rakuaa* (la sabiduría) y cuando muestran la senda de muerte en la que viven los mellizos. A partir de entonces los mellizos inician la venganza contra los jaguares. La venganza pone en juego la vida y la muerte que desencadena en la destrucción del mundo y la recreación de uno nuevo. En este paso del mundo destruido al nuevo mundo, sólo sobreviven los hombres prudentes y entendidos. Una esperanza temerosa cubre el fin del mundo y la creación de uno nuevo. Los mellizos representan la humanidad que camina por el mundo, un mundo a momentos malo, pero que puede ser modelado con el uso de la sabiduría.

Haciendo un balance de la relación entre los jaguares y los mellizos, se puede observar claramente que los jaguares, símbolo de la destrucción, encarnan la causa de la muerte del sol y la luna, y un mundo de tinieblas donde sólo habitan los murciélagos y las personas que no

tienen discernimiento sobre lo bueno y lo malo. En estas circunstancias se originó la esperanza en una nueva era de vida. Los mellizos expresan la búsqueda del padre que se prolonga hasta el final de los tiempos, que es a la vez el inicio de los tiempos, cuando la luna es comida por el jaguar azul-verde, jaguar rovi, y los mellizos se convierten uno en el sol y otro en la luna. Y así los mellizos hacen posible que no se acabe todo y se pueda iniciar una nueva era<sup>162</sup>.

### **Experiencia de asimilación e identidad**

La fiesta es el marco donde el guaraní encuentra su identidad. Curiosamente es también el mayor espacio de encuentros de la diversidad. La fiesta provoca un tiempo nuevo donde los diversos modos de ser cantan varios cantos que forman parte de un mismo himno. La fiesta es el marco inicial del mito de los mellizos y también configura un horizonte trascendental que concentra los mayores deseos de felicidad y volver a un tiempo pleno (arete) que pueda ser celebrado junto al Padre. Esta primera fiesta *arete* se configura como el *amandaye guasu*, o una fiesta donde muchísimas personas participan y el patio *oka* está colmado de convidados. En la fiesta se recupera la particular identidad que radica en la forma única que la humanidad tiene de decir o entenderse a sí mismo, su modo de participación y de filiación con lo sagrado.

La fiesta es el lugar de la diversidad por excelencia, al mismo tiempo que es el lugar de la identidad y también de la comunicación por excelencia. Por ser un ambiente diverso, exige cierta asimilación o capacidad de comprensión de lo distinto, pues de modo contrario se puede vivir la anti-fiesta, causando la exclusión de lo diverso – la tentación humana más profunda es negar la diversidad para apenas reconocerse a sí en los otros, y así lo narra el mito del diluvio universal como la causa de la destrucción universal. Por otro lado, exige una profunda adhesión a la propia identidad para poder dialogar con otros. En la fiesta se asimilan nuevos elementos y se descubren nuevas identidades. Esta forma de entender la fiesta es el marco donde se desenvuelven los grandes encuentros de los seres sagrados con los seres de este mundo, y el resultado de esta relación es, al parecer, la especie humana. Por tanto los seres humanos son hijos de seres prodigiosos y seres de este mundo, que intentan recuperar la pérdida de su identidad que ocurrió por el modo como llegaron a hacerse parte del mundo.

---

<sup>162</sup> Es sugerente la interpretación de los mellizos en sentido de que ellos encuentran al padre que desde las tinieblas vuelve a crearlo todo.

La fiesta inicia el carácter de asimilación y de identidad que el mito narra. Lo que identificaba y caracterizaba a la fiesta eran los invitados que venían de todas partes y eran de todas las clases. Destacaban entre los invitados un grupo de seres sagrados, los *tüpa / tumpa* que tomaban chicha *kägui*, que recuerda los actuales usos culturales y religiosos de la chicha. *Inomu*, que representa el ave perdiz, estaba entre los invitados. *Inomu* no tenía cualidades prodigiosas que le permitan identificar como ser sagrado, pero era motivo de comentarios, coqueteos y disputas entre los *tüpa / tumpa*. Los *tüpa / tumpa* fueron identificándose cada vez más con *Inomu*. La fiesta hizo posible que lo prodigioso habitara entre los comensales. Los *tüpa / tumpa* eran parte de la multitud fiestera, llegando incluso a expresarse en sentido favorable acerca de la belleza de *Inomu*, aquella perdiz que no quería participar de la fiesta (M6 1.15-22), y que sólo a insistencia de sus padres volvió a ella ya que era muy deseada por los *tüpa / tumpa*.

El encuentro de *Inomu* con *Tatú-tüpa* marcó el inicio de este proceso de asimilación y encuentro de identidades que fueron al mismo tiempo de orden biológica como de orden cultural. Los mellizos fueron el resultado de la asimilación de ambos modos de encuentro y que dieron lugar a una nueva forma de identidad. Los mellizos son por un lado como *Tatú-tüpa* seres sagrados y, por otro lado, como *Inomu*, seres normales. De ahí que uno de los mellizos, el mayor, fue como su padre *Tatú-tüpa*, más lleno de poderes y prodigios<sup>163</sup>. En cambio el mellizo menor salió parecido a su madre, sin muchas cualidades prodigiosas; a éste no le salían bien las cosas<sup>164</sup>, incluso era susceptible de desgracias o a constantes fallecimientos (muerte) que eran compensadas por los prodigios del mellizo mayor.

La misma realidad de la vida es el resultado de un encuentro de realidades diferentes que se asimilan complementariamente y construyen su identidad. De ahí que el mellizo mayor parece representar el sol, el camino de la vida y el principio; y el mellizo menor parece representar la luna, el camino de la destrucción y de la muerte y el inicio de una nueva era. Tanto el mayor como el menor se alternan, haciendo posible esta realidad del día y la noche marcada tan fuertemente en la tradición guaraní occidental.

<sup>163</sup> En el MI (II -V) se cuenta la historia de un sólo mellizo, del hijo de *Tatú-tumpa*, que es el joven *Tatú-tumpa*, hermano mayor, que era listo, ingenioso y realizaba hechos admirables.

<sup>164</sup> El M3, presenta al hermano menor más inseguro y débil. (111.22 -24) El mayor con más iniciativa (v.8 -9). El menor conocía bien sus limitaciones (V.17 -19; VI.3 -11). El menor a veces representa a *Aguara-tumpa*, mezcla de sonsería e inutilidad.

Esta asimilación no quiere decir negación de la identidad sino que indica complementación y refuerzo de ella. Desde el punto de vista físico biológico y cultural, el encuentro entre el hombre y la mujer es un ejemplo de complementariedad en la asimilación y la identidad. La mujer está representada por la luna y su capacidad para concebir en cuanto el sol, está representado por el hombre y su capacidad emprendedora. Y de esta forma puede entenderse las relaciones hombre y mujer <sup>165</sup>: encuentro de complementación y asimilación mutua. El hombre y la mujer son modos de ser radicalmente diferentes del mismo modo que complementarios, al grado de poder renovar la identidad de ambos, y participar – como culturalmente se sabe – del misterio de la concepción, experimentado por la palabra que inspira esta relación. Nimuendajú, a propósito de los Kaingang, identificaba en la experiencia exogámica de dos parcialidades, los Kañerú y los Kamé, como parte de una tradición de varias sociedades indígenas sudamericanas que creen o se dicen descendientes de los mellizos, pues ellos caracterizan el carácter siempre diferente de la identidad de los pueblos (Nimuendajú 1993:60ss).

Pero la asimilación e identidad no sólo se da de forma biológica sino fundamentalmente cultural. Las relaciones entre los jaguares y los mellizos muestran la realidad diversa multicultural en la que se configura la identidad. Muchas veces el otro diferente enseña a ser uno mismo, lo que podría indicarse como un mestizaje cultural que me hace posible ser algo, a final de cuentas, nadie vino al mundo solo y ninguna cultura nació de nada, pues alguna cultura o tradición le antecedió. Los mellizos nacieron a la vida gracias a la vieja jaguar que les salvó prodigiosamente. Desde entonces la vieja jaguar hizo de madre de los jaguares y de los mellizos y se inició así un proceso de mestizaje cultural. Los mellizos fueron educados por la jaguar e introducidos a la sociedad / manada de los jaguares poco a poco. Por eso los mellizos se fueron educando desde lo escondido aprendiendo a reconocer los engaños de la vieja jaguar, comprendiendo el instinto destructivo y devorador de esa especie, a pesar de considerar este modo de ser, como aparentemente de sí propio.

---

<sup>165</sup> «El mayor es el sol, el menor la luna. A veces la luna se pierde un rato, se la come *Yawarowi*. El sol, el hermano mayor, la comen vuelta y el menor le decía: «vos vas a cuidar los pobres, vas a ser el sol. Yo me haré la luna, yo voy a pregar las mujeres». . . Cuando desaparece la luna, no se pierde; anda tres días con el sol y el cuarto día vuelve» (M3. vi.16 -23). Comprender que luego los mellizos son el paradigma de la pareja hombre y mujer, no dejaría de sorprender puesto que en el M7 (21) se habla que los mellizos eran varón y mujer, y siendo hijos de *Tatú-tüpa* se casaron. Esto también parece repetirse en otros mitos de la destrucción del mundo y la salvación milagrosa de una pareja.

Los mellizos, que prodigiosamente crecieron, fueron los creadores de cultura entre los jaguares, una cultura instrumental. Ellos fabricaron armas, trajeron el fuego y descubrieron nuevas técnicas de dominio de la naturaleza. Sin embargo todos estos prodigios que se alían de los mismos mellizos eran simplemente usados con la finalidad de depredar y destruir, pues eso habían aprendido de los jaguares. Aprendieron, también entre las tantas mañas de los jaguares, a disimular bien, incluso a planear la venganza por la muerte de su madre. En otros relatos, la mayoría de las aves participan como anunciadoras e inspiradoras de la venganza contra los jaguares. En resumen los mellizos son hijos de un ser sagrado, *Tatú-tüpa*, que han sido educados entre los jaguares, y recomendados por las aves cobran venganza de la muerte de su madre y para dedicarse a principalmente en la búsqueda de su padre. Pero, todo esto significa que los mellizos comienzan a entender que ellos tienen una identidad diferente, a pesar de haber asimilado algunos aspectos de la «cultura» de los jaguares. Por eso los mellizos comienzan a entender que tienen un peculiar modo de ser, es decir una identidad, o lo que los guaraní indican, un *teko*, que estaba en su esencial modo de ser pero que no había sido reconocido ni aplicado.

Los jaguares, en cambio, una vez presentados por la vieja jaguar, reconocen en los mellizos a sus hermanos, a aquella parte clandestina de su falsa familia que no era conocida, pero de la que usufructuaban grandes beneficios. Ellos admiran las obras de los mellizos y quieren aprender de ellos pero resultaron inútiles para conseguir asimilar y entender lo que los mellizos hacían. Por eso que los jaguares van diferenciándose de los mellizos y van mostrando una identidad diferente. En este sentido, los jaguares son expresión del ocio y la inutilidad que no logra aprender lo más simple, aunque se presenten con gran voluntad. Por eso la imagen de los mellizos comienza a crecer al interior de la manada de jaguares por lo que ellos los tienen como fuentes de prodigio. De hecho los mellizos demostraron que el ingenio era más efectivo que la fuerza de las garras y colmillos. Los jaguares se mestizan haciéndose a los mellizos, pasando de comidas no preparadas y escasas para comidas en abundancia y bien elaboradas. Y los mellizos también tienen un proceso de asimilación del modo de ser jaguar, en el juego de cubrir y descubrir la olla donde la vieja jaguar los ocultaba. Sin embargo, los jaguares nunca consiguieron asumir a los mellizos como sus semejantes y sentían que éstos son tan fuerte y tan predadores, mismo sin poseer toda la fuerza que la naturaleza les dio. Así pues, los jaguares acaban siendo absorbidos por la identidad de los mellizos, al grado de no conseguir estar más con los mellizos pues ellos se representarán su

muerte como jaguares, por eso, puede entenderse que los jaguares están siempre escapando de los mellizos.

Por su parte los mellizos asimilan elementos de los tigres pero, paradójicamente, también los rechazan porque son los asesinos de su madre. Ser educados por los propios asesinos configura el drama de los mellizos que intentan descubrir su origen y, consiguientemente su identidad, al parecer, modelada por los jaguares.

### 10.3.- Las narrativas de la destrucción del mundo y de la creación de la humanidad

Estas narrativas han sido divulgadas inicialmente por Fray Bernardino de Nino (1912) y E. Nordenskiöld (1904). Métraux (1932) conoció estos trabajos de divulgación a propósito de versiones semejantes entre los Tupinambás. También recogió otras versiones de los mitos que tratan de la destrucción del mundo y la creación de la humanidad entre los Chiriguano<sup>166</sup>.

El trabajo de Métraux (1979) con los Tupinambás presenta líneas orientadoras a propósito del carácter de este mito, que pueden servir de marco referencial a este trabajo. Métraux, a propósito de los Chiriguano, destaca el carácter cósmico que tienen estos mitos. La destrucción del mundo tiene alcances universales. Un ejemplo es la lucha de *Jagua rovi*, el tigre azul-verde, con los mellizos y cómo éstos son causantes de la destrucción del mundo cuando se comen a la luna, marcando así el fin de una era y el inicio de otra. A la destrucción del mundo le sucede una nueva fundación o creación del mundo y de la humanidad. Cuando la humanidad ha sido creada se habla del origen del fuego (o también del robo del fuego), Métraux descubrió que estas líneas existentes en los mitos tupinambás también se repiten entre los Chiriguano. La aportación mayor de Métraux fue el descubrimiento de esos elementos comunes que colocan al guaraní occidental dentro de un horizonte tradicional más amplio.

El mito de los mellizos presenta elementos de esta destrucción del mundo que se vinculan de un modo muy sugerente con el anuncio de la creación de uno nuevo. Con el fragmento de la creación que recoge Zarzycki (1990:12-13) puede comprenderse mejor el inicio y el fin de una nueva era.

---

<sup>166</sup> Zarzycki (1990:10) en la «Poesía del hermano mayor» presenta algunos fragmentos interesantes acerca de la destrucción del mundo.

Pero esta destrucción y creación del mundo se presenta de una forma más explícita en otros mitos que cuentan el fin del mundo como obra de los *tüpa / tumpa* que enviaban sus lluvias provocando diluvios y que mandaban fuego que quemaba la tierra. Ante tal situación desastrosa se entiende que casi todos los hombres murieron. Pero también los mitos relatan una salvación prodigiosa que hizo posible que de dos niños surgieran nuevamente los Guaraní-chiriguano<sup>167</sup>.

La pareja de niños fundadora de la nueva humanidad remite, a veces, a los mellizos que en búsqueda del padre restauran la nueva humanidad después de la destrucción del mundo. Esta búsqueda del padre tiene un trasfondo común con la búsqueda de la tierra *-sin-mal* (*#v# imarãa*): con el padre o en la tierra *-sin-mal*, todo será restaurado, se vivirá en paz, en tranquilidad, en felicidad y disfrutará del amparo del padre (M7 16-21).

La creencia en una tierra *-sin-mal*, sin embargo, está por otro lado sustentada por la comprensión de un mundo inicialmente amenazado. El famoso trabajo de Nimuendajú (1914) explica cómo el pavor de una inminente destrucción del mundo está ligado a una esperanza de un refugio en una tierra *-sin-males*. En este mismo sentido el mal en la tierra que presenta la mitología guaraní-chiriguana está descrito con una suerte de incendios y diluvios universales que destruyen la anterior tierra o la tierra primera de forma inevitablemente una vez que el mal queda expuesto al universo. Esta amenaza sigue permaneciendo para el futuro. Según cuentan actualmente los Guaraní-chiriguanos<sup>168</sup> y la destrucción parece inevitable<sup>169</sup>. Por ello se debe vigilar para reconocer los signos de estos cambios repentinos y peligrosos para la vida humana.

---

<sup>167</sup> Algunos relatos indican que no eran dos muchachos sino tres (M11), aún así el predominio de los «dos muchachos» es notable. También la referencia a dos parejas de niños uno de *karai*, y otro de los guaraní-chiriguano hace pensar en las dimensiones universales en los que se presenta el mito. También puede ser una adaptación. Por otro lado se puede observar que la alusión a los dos niños es casi una réplica a los relatos de los mellizos.

<sup>168</sup> En Ivo, me contó Doña Matilda que la destrucción del mundo vendrá en cualquier momento. Eso no se sabe. Pero vendrá la destrucción inevitablemente.

Cuando ocurrió el eclipse (octubre 1989), Felipe Román, me contó la reacción de la gente de la comunidad es de Guarirí, Rodeo y Guasu yvy. Felipe dice que la gente estaba muy espantada y por más que les daban razones técnicas de aquel suceso, no quedaban tan convencidos de la explicación. Otros comenzaron a hacer bulla para espantar al tigre y para que por lo menos dejara algunas gotas de su sangre con el fin de que los hombres siguiesen viviendo. Hubo también otros que anunciaron la destrucción del mundo en cualquier momento. Aquella noche dicen que hubo alaridos y fogatas en algunos chacos.

<sup>169</sup> Schaden 1974:161-162.

Desde una lectura religiosa, la destrucción en el futuro, tal como es contada hoy día por los Chiriguano, fue recibiendo interpretaciones a partir de los elementos cristianos, dando la impresión, en algún momento, de tratarse de un mensaje apocalíptico, dada la matriz interpretativa del final de los tiempos, o dado que se trata de un relato parecido al del arca de Noe bíblica (M10, M14)<sup>170</sup>. Pero, la destrucción del mundo en la narrativa guaraní no parece hablar de un final de los tiempos sino de una nueva forma de entender el mundo donde, ocurra lo que ocurra, el *teko kavi* es un modo de realización humana ideal que siempre saldrá venciendo, pues nunca acaba a pesar de que la destrucción del mundo parece destruirla completamente.

Las creencias en una tierra -sin-mal entre los pueblos sudamericanos nacen como una nostalgia del pasado que siempre es identificado con un mundo mejor y de riquezas. Aquí se han inspirado también los movimientos migratorios guiados por ipaje y hombres -tüpa. Nimuendajú, que fue el primero en estudiar desde una perspectiva religiosa este fenómeno de las migraciones en torno a la creencia en una tierra -sin-mal, dice que esta creencia está en estrecha relación con los antiguos mitos a propósito de la destrucción del universo, cuando uno de los *tüpa* o Padres<sup>171</sup> resolvió acabar con la tierra advirtiéndolo anticipadamente a los hombres. Luego de esta destrucción vendría una tierra donde *Ñanderu tüpa* convertiría la tierra en tierra sin males<sup>172</sup>.

La creación de una nueva tierra donde no hay males es como la otra cara de la destrucción del mundo. Esta amenaza de la destrucción del mundo está muy relacionada con las malas actitudes y prácticas que los hombres han hecho para convertir la tierra en tierra -de-males. Esto había llegado a oídos de los seres prodigiosos (*tüpa*) quienes promovieron la destrucción, aunque la causa exacta por la que los *tüpa* habrían peleado no es bien sabida todavía (M10 1.2). De todos modos, parece que, de la destrucción no se salva ningún ser humano. Por otro lado no se distinguen entre buenos o malos, sino que hay una suerte de destino que hace que algunos puedan sobrevivir prodigiosamente. Con los salvados prodigiosamente se lleva a cabo la fundación de la humanidad y la recreación de la cultura.

<sup>170</sup> Un ejemplo de una incorporación de elementos cristianos, trae el M14 I.8 -9): «. . .Te voy a dar de plazo de seis meses para que usted acabe su trabajo y ya va a llegar el fin del mundo», dizque había dicho; 9«Quién no ha amado al pobre, quién no ha amado al perro, El que ama se salvará y el que no ama perderá toda su vida», dizque había dicho.»

<sup>171</sup> A «Ñanderuvuçu» según Nimuendajú, en el zona chiriguana de la provincia Cordillera de Santa Cruz suelen llamarlo de «Ñanderu tumpa».

<sup>172</sup> Métraux 1979: 177.

## El mal en la tierra

«En tiempos muy remotos» se vivía una situación un tanto incierta por las peleas que tenían los *tüpa*. El mundo se vio amenazado por fuegos que quemaron los campos y mataron plantas y animales que servían a los hombres (M10 1.1-4). Los hombres vivían marginando a otros. Por eso se cuenta que había un hombre pobre que vagaba por los montes sin vivienda. Cuando este hombre quiso vivir en el pueblo fue expulsado y tuvo que regresar al monte, desde donde, junto con algunas aves, fue al pueblo donde se preparaba una gran fiesta, pero en esta oportunidad también fue rechazado (M11 1.1-3). Los hombres vivían acontecimientos prodigiosos pero hacían caso omiso de ellos; esto se expresa en la historia de un joven que se encontró con una bella mujer en el monte y se quedó a vivir con ella. Sus padres creyeron que había muerto. Pero el joven regresó casado sorprendiendo a sus padres. Se preparó una fiesta en su honor y durante la fiesta la mujer fue volviéndose tan fea que toda la gente la reprochaba (M12 1,1-6). Los hombres se habían vuelto poco compasivos. En su sociedad pocos eran los compasivos. El mismo *tüpa* lo había comprobado viviendo entre los hombres como un animal (M13 1.1-6). Así pues las sociedades originarias guaraní perdieron sus normas mínimas de acogida a las personas y se habían tornado intolerantes, egoístas y sin corazón. La experiencia de la palabra guaraní coloca como modelos de vida la capacidad de practicar *mborerekua* (compasión), estableciendo relaciones de *mboroaitu* (reciprocidad) y generando *yopoepi* (solidaridad). Estas cualidades no son las que generan el mal en el mundo, pero sí, su falta de compromiso con ese modo de ser que las promueve.

El teko guaraní es sinónimo un corazón que ama y que respeta las relaciones humanas. El teko promueve convites *mbarea* y hace del maíz (*avate*) una práctica del verdadero humano generoso *iporerekua vae*, una figura distinta de la mezquindad que trae sufrimiento humano.

El hambre y el vivir al borde de la miseria fue la consecuencia de esta situación que adquiere distintas expresiones<sup>173</sup>. Pero hay intentos para evitar la pobreza y el hambre causadas por los cataclismos así como por la marginación y mezquindad de los hombres. En estas situaciones extremas lo único que queda es pedir consejo al *Tüpa* (M10 II.3-5). Es probable que luego el

---

<sup>173</sup> M10 I.5 «...5de modo que éstos que no habían principiado las siembras de maíz y otros cereales, como lo practican en la actualidad, se hallaron próximos a perecer. . .»; M11 I.1.5; 11.4 «...un hombre muy pobre

*tüpa* inspire la salvación prodigiosa de los dos niños, Pero también son los *tüpa* los que acuden y ayudan a los hombres (M11 I.7 -8)<sup>174</sup>, Ellos ofrecen sus poderes para salvarlos a través de sus mensajeros. Sin embargo, los hombres no hicieron caso y rechazaron a éstos quienes podían prevenir la destrucción, de modo que cada vez más se fue haciendo inevitable la catástrofe del mundo.

Otro caso es el de la mujer bella que prodigiosamente encantó a un muchacho en el monte. En esta oportunidad el prodigio de la belleza y el amor quedó enturbiado por comentarios inoportunos de la gente (M12). La sospecha desata una venganza de la mujer que promueve otra destrucción, no sin antes dejar su precepto que consistía en meter a dos niños, hombre y mujer, con semillas de frutos en un cántaro bien tapado (M11 I.9), pues el mundo que la rechazó debería prepararse para una grande inundación.

La venganza que se desata trae la destrucción del mundo, el fuego que quema la tierra. Y cuando los hombres fueron a vivir en las orillas de los ríos, pensando que en el agua podrían encontrar algo, llovió y los ríos se desbordaron y así se inició el fin del mundo en una tierra que estaba llena de males. Los cataclismos que destruyeron el mundo fueron provocados por esta tierra-de-males en la que sólo la pobreza sobresalía.

### **El diluvio y la salvación prodigiosa**

Los seres prodigiosos *tüpa* se comunicaban con los hombres y daban recomendaciones a sus mensajeros quienes los escuchaban y les prestaban atención sirviéndoles. La comunicación, que los *tüpa* establecían con sus mensajeros, está llena de significados relativos a la aparición y revelación de lo sagrado en todo aquel ser que se muestre generoso *iporerekua vae*, y que consigue practicar este modo de ser, aún sin saber que ello le traerá la revelación de lo Sagrado:

*“le recibió y lo llevó a la casa de ese señor que era bueno. . . le dio una colcha para que se tapara y así que venían le curaron también a él y cuando le buscaron de mañana ya se había desaparecido porque era Dios (tumpa)... Y la otra noche*

---

vagaba por el monte...nadie quería dejarlo radicarse. . . Cuando finalmente se convenció que no lo dejarían vivir allí y lo correrían, . . .»; M14 I.4 «Y estaba enfermo lleno de carachas...».

<sup>174</sup> La ayuda de los *Tüpa* y el mal comportamiento de los hombres son los temas que mas presentan los mitos que son contados por Chané (véase los M11 y M12). El empleo de aves, también responde a una tradición chané, que recuerda a las máscaras de aves de los carnavales y a las creencias en cierto tipo de aves anunciadoras de mensajes.

*ya le había hecho soñar al hombre bien bonito y al hombre le había dicho el Dios Tumpa". (M14. 1.5-7).*

Los sueños son parte de los modos de entrar en contacto con el *tüpa*. Por medio de los sueños los *tüpa* enseñaban el camino de salvación para los hombres. La comunicación es personal (M11 I.7-8). Este camino de salvación que anunciaban los *tüpa* es, a su vez, el anuncio de la venganza y del deseo de combatir el mal en el mundo lo que, paradójicamente, no conduce a una salvación de sus mensajeros sino a una donación personal que llega al extremo de dar la vida. La práctica de principios éticos que lleven a un cuidado del ser humano no son metas a alcanzar sino principios que orientan ese actuar humano. El modo de ser guaraní *teko* contiene tales principios que se orientan para el cuidado humano como compasión con los más débiles de la comunidad (ancianos, huérfanos, viudas). Pero es una generosidad que no se fundamenta en tener pena de la condición fragilizada de la humanidad, sino en reconocer al otro como lo que realmente es, es decir, una porción sagrada de la palabra que puede ser celebrada en vida con la práctica de la solidaridad *yopoepi* y de la reciprocidad *mboroaiu*. Al final la generosidad se practica con los semejantes, como un acto que brota del don de la palabra por lo que no tiene nada más que un componente importante que es el don, la gracia. Y en esos actos se manifiesta el poder de lo sagrado.

La mayor expresión del mal en la tierra está simbolizada por una situación humana, social, ambiental que nunca consigue alcanzar los objetivos para realizar un convite *mbarea*. Por más que la producción sea abundante, la capacidad de compartir esos bienes sociales y culturales puede estar tan comprometida que se hace imposible el *arete*. Por más que se intente el diálogo, si la humanidad no quiere escuchar la palabra del otro, todo intento acaba siendo frustrado. Por más que se obtengan grandes producciones de frutos en las sementeras, pero si no se cuenta con el equilibrado uso del territorio, práctica propia del *tekoha* o modo de ser en armonía con la tierra, acaba destruyéndolo todo. Por más que se quiera ser generoso con el más necesitado, pero si no se está dispuesto a reconocer al próximo tal cual es, se acaba eliminando los espacios públicos de decisión y reflexión que posibilitan la realización de asambleas.

Cualquier situación humana que sea potencialmente favorable a la realización del *teko kavi*, pero también que no tenga la voluntad para realizarlo, hace parte importante de las causas que fragilizan el universo y lo colocan en crisis. El diluvio *iporu* es la forma más asustadora del anuncio del mal en la tierra. A pesar del sentido universal dado al diluvio, él no destruye el universo ni la tierra, mas parece una catarsis que provoca una experiencia tan trágica que

cambia las percepciones de mundo y del universo, pero desde una otra perspectiva, la que nace del deseo de superación desde la fragilidad, desde la carencia de recursos para sobrevivir. El fin del mundo es el fin de aquellas interacciones humanas que obstaculizaban la realización del *teko*. En realidad, ese fin es el inicio de una nueva tierra y un nuevo cielo.

El fin del mundo se desata con el diluvio, pero es un fin que nunca llega a ser total. El agua de las lluvias y de los desbordes de los ríos arrasó a casi todos los hombres. Sólo se salvaron prodigiosamente dos niños que fueron puestos en un mate <sup>175</sup>. Esta salvación estaba, en algunas versiones, ya anunciada (M10 II.3ss; M12 I.8-9; M14 II). La mayor parte de las versiones coinciden en afirmar que en un mate o cántaro se salvaron prodigiosamente los mellizos mientras las aguas crecían <sup>176</sup>. El mate, por su parte, acaba siendo una imagen que ironiza la belleza, lo que contrasta con el concepto de belleza de los humanos que rechazan una mujer fea. Pero también existe un cántaro, que magníficamente representa el nacer y renacer del ser humano. En los grandes cántaros son enterradas las personas junto con sus semillas y vasijas para alimentarse, todos dirigidos hacia el naciente, donde la vida recupera su ritmo; los cántaros son confeccionados por mujeres del mismo modo que los seres humanos son modelados en el vientre materno. La relación tierra, mujer, vida está profundamente integrada semánticamente en la imagen del cántaro de barro.

Los niños que son colocados, según algunas versiones, en el mate o en el cántaro, continúan narrando una tradición que complementa la experiencia de los mellizos, y que se puede decirse que son parte de una larga tradición narrativa que: a) reafirma la continuidad prodigiosa de una nueva era humana, a pesar de la crisis causada, gracias a la capacidad de dos niños para sobrevivir en un ambiente amenazador; b) los niños sobrevivirán a todos los males y renovarán la tierra poblándola gracias a sus dones sagrados; c) los dos niños – como lo eran los mellizos – son los nuevos reconstructores del mundo.

---

<sup>175</sup> Otras versiones hablan de un cántaro o tinaja en los que fueron introducidos dos niños. De todos modos la idea de la salvación es la misma: que el cántaro o mate flotó en las aguas de modo que se salvaron prodigiosamente.

<sup>176</sup> El crecimiento de las aguas del diluvio recuerda a la laguna en la que los tigres murieron. De aquella muerte sólo se salvó el tigre de dos cabezas (*Jagua rovi*), con lo que se daría a entender que el mal no se acaba del todo; volverá el mal como los tigres volvieron a multiplicarse (M2 v. 1-12; M3 v. 14-19). De modo semejante, en el caso del diluvio, la humanidad nunca llega a acabarse del todo; algunos hombres se salvan prodigiosamente.

Finalmente, la inundación coloca las aguas al nivel del cielo, lo que parece que coloca la destrucción a la altura que era necesario colocarla donde pocas opciones de sobrevivencia existirían. En tal sentido los niños son una manifestación de la fuerza prodigiosa de lo sagrado que es capaz de sobrevivir en condiciones extremas. La sobrevivencia de los niños que fueron creciendo y aprendiendo en medio de la crisis, explican la cualidad prodigiosa y sagrada del ser humano que supera sus mismos límites.

### **La nueva tierra y la recreación de la cultura**

Las aguas bajaron pero aún había bastante humedad que impedía que los niños salieran del mate<sup>177</sup>. Cuando ya se pudo andar por la tierra los niños caminaron por ella en busca de alimento. Pero no encontraron nada. Entonces, recuperaron las semillas que cargaban e iniciaron una nueva cultura donde la tierra volvería a reproducir la tierra -sin-mal donde todo existe en abundancia pero que también es compartido entre los vivientes con generosidad, reciprocidad y solidaridad.

La creación de la cultura se inició cuando encontraron algo de alimento y sembraron algunas semillas que llevaban dentro del mate. La producción fue prodigiosa (M12 III.1 -2). Aprovecharon los frutos de la producción pero aún no conocían el fuego. Y los niños necesitaban fuego para cocer los alimentos crudos. Ante esta situación ellos iniciaron la búsqueda del fuego que era la última esperanza para poder vivir. Sólo había un viejito que tenía el fuego. El traía el fuego por la macana y cocía sus frutos para alimentarse, pero al llegar la tarde, volvía a llevárselo. Este viejo era el sol.

Los niños idearon el robo del fuego destruyendo la fogata del viejo que rápidamente levantó su fuego dejando una pequeña chispa en el rescoldo (M11 III). Otras versiones dicen que era «Tosté», el pájaro de los pantanos, que tenía el fuego. Pero el sapo (*cururu* o también rana - M15-), durante la destrucción del mundo y creación, conservó el fuego soplando el rescoldo. De este modo el sapo cururú conservó el fuego para los niños y permite la nueva generación humana en la tierra.

Los niños se casaron entre sí. De esta pareja de niños descienden todos los Guaraní -chiriguano (M10 III.7-8). Otras versiones dicen que son tres los niños que se salvaron y en un

---

<sup>177</sup> En el M14 es una familia la que se salva y también tiene que esperar un tiempo para pisar tierra firme porque está pantanosa.

acto prodigioso formaron una mujer, desde un zapallo que mecieron en la hamaca, para completar la pareja de un niño (M11 III.7-9). Otra variante señala que son una pareja de *karai* y otra de Guaraní -chiriguano las que se salvaron y desde entonces existen los *karai* y los Guaraní-chiriguano (M13).

La aparición de *Aguara-tüpa* (M13) o del *Tüpa* (M15) al final de esta nueva tierra es para recomponerla dándole la muerte, que es entendida como una necesidad, *Aguara-tüpa* viene para traer la muerte porque, de lo contrario, no habría lugar para todos los hombres, lo que coincide con la creencia en *Aguara-tüpa* y su relación con la muerte a la cual se le atribuye la causa. A la tierra nueva baja el *Tüpa*. El *Tüpa* prometió el fuego a los niños que no tenían qué comer porque sólo había maíz crudo. El *Tüpa* entonces envió a la rana que sacó los rescoldos del sol. Pero este relato acaba con la muerte enigmática del *Tüpa* que posteriormente revive.

### **Líneas de fondo**

Las líneas de fondo de estos mitos están marcadas por la destrucción y creación del mundo como un evento universal pero por causas particulares. En este sentido se puede distinguir el antes y el después de la destrucción universal causada por el diluvio *iporu* y la recreación del mundo con la reconquista de la humanidad sobre la tierra, con la ayuda fundamental de otros seres de la naturaleza.

#### *Omnipresencia de lo sagrado*

Todas las narrativas guaraní occidentales están llenas de acciones y eventos que, a primera vista, parecen haber salido de una historia fantástica o de la Odisea griega, donde la tragedia tiene un papel primordial. Pero entre los guaraníes, pocas cosas llevan a una tragedia a pesar de que el mundo es concebido como una amenaza constante de fuerzas del mal; en general se hace una apología final de la victoria de los eventos prodigiosos, que no son otra cosa que las manifestaciones específicas realizadas por los seres sagrados – de cómo lo frágil de la condición humana vence al final y lo que parecía fuerte y que lo dominaba todo, no tiene su vez.

Las narrativas de la destrucción del mundo y de la creación de la humanidad están llenas de eventos sagrados que muchas veces son semejantes con aquellas historias narradas por los sumerios y que dieron origen a la historia bíblica del arca de Noé. Por eso, no se trata de apenas una historia del diluvio sino de cómo la humanidad llegó a ser reconstituida – aquí se usa

la palabra crear – la humanidad. En realidad, se trata de ver cómo el ser humano experimenta la «re-creación» de su condición humana donde pocas esperanzas estaban siendo colocadas en juego. La experiencia de lo sagrado dice que de forma prodigiosa la humanidad todavía se mantiene en la tierra como si tuviese una nueva oportunidad de practicar su *teko*.

Las acciones prodigiosas antes del diluvio fueron ejecutadas por seres humanos que tenían una relación íntima con el *tüpa*. Prueba de ello es la comunicación y revelación a través de sueños. Desde entonces estos hombres tienen el poder de vivir rodeados de aves – seres clásicamente relacionados con los *tüpa* y portadores de sus palabras – y causar las lluvias – fundamental experiencia de las sociedades agrícolas vinculadas a la cultura del maíz *avate*. Los poderes del *tüpa* son colocados en conflicto con las sociedades humanas, y de ésta presión se genera la destrucción por causa del rechazo de la palabra del *tüpa* expresada por las aves y, las inundaciones provenientes de las aguas desatadas del cielo.

Entre esa humanidad está una hermosa mujer. Ella está también cubierta de gestos prodigiosos y su poder para anunciar y de promover el diluvio, pero también por su poder de evitar la eliminación de toda la especie humana aconsejando, no con poca ingeniosidad, de usar los mates como vehículos de salvación para los dos niños que serán la futura generación humana después de la destrucción del mundo. Esta mujer revela su belleza lejos de los asentamientos humanos, en medio del bosque o monte donde consigue establecer una pareja estable con un joven. Sin embargo cuando ella es presentada a la comunidad en una fiesta de recepción, ella sufre una metamorfosis: en realidad, ella pierde su belleza delante de la mirada de los hombres de los asentamientos humanos. Para el guaraní, el bosque o monte es un espacio sagrado y secreto. De cierta manera en éste espacio se revelan los seres prodigiosos, pero también ocultan algunos pasajes que pueden provocar un mal. En la historiografía guaraní, el monte oculta a la persona que quiere reflexionar, contemplar, por lo que una vida solitaria en este ambiente está también relacionada con una vida de *tüpa*. El origen de la mujer que vivía sola en el monte parece hacer eco a esta experiencia histórica. En el monte revela su poder y se llena de belleza, lo que no siempre causa impacto en los asentamientos humanos. Las comunidades humanas prefieren no reconocerla porque también no se ajusta al modelo de convivencia que la mujer revela. Especial el poder convivir con personas feas.

La aparición del *tüpa*, en forma de un animal es también una muestra de cómo el mundo de los seres prodigiosos habita en todo – el lugar del monte como el lugar de las moradas – y se encarna en todo – la presencia de la hermosa mujer y de los seres animales – para mejor

entender la condición humana, pues lo que interesa es que la humanidad alcance sus objetivos para su plena realización.

Al diluvio destructor del mundo se contrapone la prodigiosa salvación de los niños que en el fondo viene a dar un respiro a toda la existencia. Esta salvación es como la de los tigres pero en sentido contrario porque con la salvación de los tigres se anuncia que el mal nunca se acaba del todo, Y con la salvación de los niños se dice que los hombres nunca llegarán a extinguirse totalmente porque siempre alguien se salvará.

El encuentro de los seres prodigiosos está condicionada con la recepción de situaciones humanas poco atractivas como la figura pobre hombre que vagaba por el monte, de la bella mujer del monte que es vista como fea y de los animales que se aparece al hombre bueno y a los hombres cuando el mundo estaba amenazado por las fuerzas destructoras de *Aguara-tüpa*. Los seres prodigiosos se caracterizan por aconsejar a los hombres la salvación, por prevenir una destrucción ya que el mundo se había convertido en tierra de males por culpa de su incapacidad de reconocer lo sagrado en situaciones donde no parece manifestar, en la visión guaraní, la presencia sagrada. De hecho esa presencia debería ser prodigiosa, grandiosa, que produce abundancia, amor e integridad a ser humano.

La omnipresencia de lo prodigioso después del diluvio está encarnada en algunos animales que sobreviven al diluvio y que subsisten en una tierra nueva que está recién restaurándose. El «tosté» que tenía el fuego, el *cururu*, sapo o rana que ayuda a conseguir el fuego soplando un rescoldo evitaron, en el fondo, la extinción total de la vida ofreciendo estos bienes a una nueva humanidad instalada en una nueva tierra .

El crecimiento paulatino de los niños y la siembra prodigiosa que estos realizaron están también impregnados de una añoranza por los hechos admirables que pueden apreciarse desde la perspectiva guaraní -chiriguana de la tan ansiada tierra -sin-males. La llegada de los *tüpa* viene también a llenar la vida de la nueva tierra con su encanto. La tierra es también el lugar del *tüpa* aunque la humanidad lo había olvidado .

### **La crisis humana y las tensiones vida - muerte**

No existen informaciones elaboradas directamente por los guaraníes que den pistas para entender la realidad humana en el mundo como una visión dualista y maniquea que se debate entre el bien y el mal, la vida y la muerte, etc. En el fondo sería imposible caracterizar el

modo de ser guaraní como dualista considerando que grande parte del modo de ser guaraní, expresado en la convivencia del día a día recuerda un modo de pensar dinámico, mucho más próximo al movimiento eterno de Heráclito de su *panta rei* (p??ta ?e ?) generada por el pólemos (p??eμ?? ??). Por ello, se puede afirmar que existe una visión de realidad altamente polémica, conflictiva por naturaleza, es parte de la contingencia humana, por lo que no hay modo de no evitarla. Esta realidad crea tensiones que afectan directamente en la percepción de la vida y la muerte entre los guaraní. Las tensiones alcanzan distintos campos de la realidad humana, como por ejemplo, el campo ético con la disputa del bien y el mal, el campo vivencial con la distinción entre el vivir y el morir, el campo de la práctica humana con la distinción entre los actos humanos y los principios que los orientan. Pero la principal tensión expresada en las narrativas de la destrucción y creación del mundo se concentra en el valor de la vida, como un concepto extenso de la condición humana que expresa la palabra guaraní *tekove katu*, por ello se traduce como vida plena y la falta de realización. En este sentido *tekove katu* incluye no apenas una dimensión biológica, histórica, sino también una dimensión existencial del alma donde se desarrollan los valores éticos como el bien y la felicidad que son el resultado de la plena realización humana *aguyje*, es decir, la plenitud de la perfección humana.

La destrucción del mundo causada por el diluvio confirma el acumulo de tensiones que las sociedades y las personas guaraní acarrearán y que se hacen imposible de sustentar por mucho tiempo. La existencia humana se torna insoportable la convivencia entre humanos no puede más reproducir los modelos de felicidad anunciados por la búsqueda de la tierra -sin-mal, por tanto un sin sentido generalizado hace que el mal sea una realidad que “contamina” todas las acciones humanas que hacen imposible una convivencia regida por el *teko*. La destrucción universal desatada por el diluvio ocurre como el último intento de destruir lo que genera el mal.

Existe un antes y un después del diluvio que permiten apreciar mejor dos modos de ser opuestos: el antes como un proyecto opuesto al modo de ser guaraní que desconoce las mínimas bases de la convivencia humana y, el después, como una nueva creación de los elementos básicos del modo de ser guaraní desde una perspectiva generosa y universal donde ocurre el proyecto humano guaraní.

Antes del diluvio se describe un cuadro social donde la pobreza y marginación supera la generosidad. Esta situación se hace extensiva al menosprecio de cualquier anuncio profético hecho por los *tüpa* y por sus enviados. En algunos casos, la fiesta dejó de ser el espacio comunitario donde ya no era posible congregarse a todos los hombres en su diversidad personal sino que se había convertido en un espacio privado donde era inadmisibles las diferencias, era apenas el lugar para sólo algunos semejantes. Por eso antes del diluvio se margina a los pobres (M11 II.1 -4) y se rechazan las manifestaciones del *Tüpa*. Las alas de las aves representan la manifestación explícita de un ser sagrado, pero ni eso consigue convencer a las personas no generosas. El *tokai*, quiere decir una cobertura hecha de gajos, hojas de plantas de forma pobre y precaria, en las afueras del lugar de las viviendas, representa el estado más extremo de pobreza, que no tiene un espacio en la comunidad *tenta* ni en el monte *ivi / yvy*. Los cazadores acostumbran montar precariamente unas *tokai*, como un lugar para vigilar animales que serán cazados, y también un lugar donde se puede pedir a los dueños *ija* de los animales su permiso para tomar algunos de ellos <sup>178</sup>. Sin embargo los *tokai* también permiten ver más allá de un simple animal, a la misma manifestación de un *tüpa*, en especial en contacto con algunas aves – muchas historias se cuentan al respecto de la caza indiscriminada de los animales que acaba causando la experiencia de encontrarse con ciertos animales que tiene el modo y el espíritu de un *tüpa* y que son acontecimientos que anteceden a la muerte de los cazadores sin escrúpulos.

Antes del diluvio, la tierra había perdido la tradicional organización, pues la vida en comunidad no conseguía armonizarse con el respeto a la naturaleza: el pobre sale del monte para vivir entre los hombres, pero ellos no aceptan que algo del monte entre en sus modos de vida. En el monte no hay fiesta de este lugar surgen los mensajeros del *tüpa*, de forma muy semejante a las noticias de los *tüpa* de la historiografía guaraní. La recepción de los *tüpa* determina el modo de vida que se quiere para el futuro.

La presencia de los *tüpa* es un don que no puede ser rechazado. Pero contrariamente, esta oportunidad es frecuentemente perdida y sus consecuencias en el futuro parecen iniciarse como el trueno de la creación universal, lo muchas veces parece recordar al ser sagrado niño – Dios niño – *Chinu tüpa* (colibrí) que representa una esperanza, pero amenazada por el mal. Por eso que cuando las alas batían hacia arriba, un trueno desataba las aguas del cielo. De alguna

---

<sup>178</sup> En portugués se popularizó la expresión “estar de tocaia” que quiere decir vigilar esperando la oportunidad

manera el Dios Colibrí, *Chinu tüpa*, que no surge como personaje en estas versiones narradas, parece estar presente en el batir de las alas que provocará la destrucción y creación (recreación) del mundo. El dolor que el mundo vive tiene que ser eliminado en sus causas, lo que parece estar de acuerdo con la destrucción de todo lo que genera el mal en el mundo. Por tanto la creación intenta recuperar la vida del guaraní que estaba siendo colocada en el estado de pobreza y marginación (*paravete*) para lo que era necesario eliminar la causa que genera pobreza y marginación. La sociedad guaraní, antes del diluvio, no pasa de un anti-modelo de vida en comunidad. Por ello, la generación de un nuevo modo de vida será encomendada a los niños sobrevivientes.

Después del diluvio ya no hay muerte, sino un redescubrimiento de la vida. La creación de bienes culturales, como la siembra y el fuego, marcan un paso importante para la formación de una nueva sociedad que estaba renaciendo junto con la misma reestructuración de la naturaleza de la tierra y del cosmos. Se puede decir que es un resurgir nuevo de la vida, de la cultura y del modelo de humanidad, que se dan a la par de la restauración de un mundo y del universo. En este sentido la humanidad comparte los procesos de adaptación a la nueva tierra profundamente asociada con los seres que comparten el mismo espacio de los humanos. El *cururu*, sapo que roba el fuego, la ave *huapi* (ave tejedora) y el ave *tosté* (ave del pantano) que también se encargan en proteger y cuidar del fuego que dará vida a los niños sobrevivientes.

Las tensiones vida y muerte, vistas desde lo que fue antes del diluvio y lo que fue después del mismo, no se quedan ahí. Dicen que vendrá *Aguara-tüpa* y restaurará también la muerte en el mundo. Parece que la restauración de la muerte es parte constituyente de la realidad en la que siempre están presentes la vida y la muerte.

### **Experiencia de asimilación e identidad**

La realidad humana está necesariamente integrada en el universo. El guaraní entiende que el universo es parte de lo que le constituye como humano. En la medida que asimila el universo descubre su verdadera vocación e identidad: se reconoce como parte de la tierra y como una palabra que canta la vida generada en ella. La condición humana no resulta ser una entidad independiente del universo, sino una realidad que sólo puede existir si el universo existe como

parte de un grande proyecto del Padre (Ñanderu tupa). Así también la condición humana es una realidad integrada en el universo, no como el centro del universo (antropocentrismo) sino como parte del mismo, extensión consciente de tal realidad hecha palabra. Por ello este vínculo con su inmediata presencia (tierra/territorio, cosmos/cielo...) es su integración con su misma identidad. En este contexto se puede afirmar que el universo que rodea al guaraní no es un dato externo a su modo de ser sino un dato profundamente asimilado en su modo de ser. El monte con sus plantas y animales, el cielo, con sus astros, hacen parte integral de la identidad humana que genera la conciencia de ser parte del universo.

La experiencia del universo es la experiencia de la diversidad que expande sus consecuencias en la vida personal y social de un guaraní. Así pues, la fiesta parece simbolizar de forma sintética la grandiosidad del universo en forma de una celebración donde diversos seres con diferentes cualidades se hacen presentes en tal experiencia. En la fiesta el universo se hace presente como un todo diverso.

Pero, cuando la fiesta no congrega lo diverso sino que segrega, comienza a desmontarse la experiencia universal y puede dar origen a la destrucción universal. En estas situaciones, el monte – bosque o selva que hacen parte del horizonte geo-humano guaraní – fue separado de la comunidad humana provocando un conflicto entre el lugar de las viviendas humanas con la misma morada humana que es el mismo monte de dónde viene su sustento. La narrativa de la destrucción del universo y la creación del mundo coloca en evidencia tal diferencia como una concepción falsa de la realidad del universo en el que cualquier sociedad cerrada puede caer en tentación de vivir.

El proyecto humano guaraní supone que la vida consiste en asimilar y abrirse al otro no apenas por principios éticos de respeto y generosidad sino porque es la única forma de alcanzar la plenitud humana que, posteriormente, acaba constituyendo las diversas sociedades e identidades del guaraní. En todo caso, creer que el universo está representado exclusivamente por un único modelo de sociedad es como vivir siempre amenazado con la destrucción. Toda sociedad que se cree única de forma excluyente, siempre vivirá estos dramas de la exclusión o negación del otro. La conciencia de los guaraníes como tradición muestran esta evidencia en este mito, por eso, se narra que antes del diluvio se descubre una sociedad cerrada que se negaba recibir lo diferente, apenas se puede aceptarse lo igual. Los hombres marginaban y rechazaban a otros que no eran como ellos. Se negaba, de esta forma, cualquier relación con extraños y extranjeros. Entre los guaraní occidentales se pueden

identificar varios tipos de sociedades guaraní que responden a la capacidad de integrarse universalmente con su entorno, de este proceso surgen los denominados “simbas”, los que sea autodefinen de Mbya guaraní, de los Ava guaraní, de los Ioseños, etc. Todos ellos viven los procesos de integración promovidos en asambleas guaraní.

Esta narrativa guaraní coloca delante de las sociedades cerradas, el paradigma de lo extraño, extranjero, como un signo de lo sagrado, proveniente de los seres prodigiosos o *tüpa/tumpa*, que irrumpe prodigiosamente entre la humanidad, pero que no consigue su reconocimiento. Por eso antes del diluvio los hombres rechazaban lo diferente, a pesar de existir signos evidentes de la presencia sagrada que indicaba una evidente relación con los *tüpa/tumpa*. La humanidad cuando se pierde en sus intereses individuales, acaba desintegrándose del universo y causando fracturas en sus relaciones con su original identidad – identidad que según la tradición guaraní está relacionada a identidad de los *tüpa/tumpa*, es decir, al mundo de lo sagrado, por eso que el ser humano puede generar prodigios. La narrativa cuenta que los humanos evitaron mezclarse con los *tüpa/tumpa* que venían a ellos, pues creían que lo otro extraño e diferente les provocaría la ruptura su sociedad. Al final, se narra que la resistencia para asimilar lo otro diferente acaba causando su propia muerte con la destrucción total de este tipo de sociedades por medio del diluvio universal.

Todos los miedos más profundos parecen estar proyectados en esta narrativa de la destrucción del mundo, por eso una actitud prudente consiste en vivir siempre atentos a la presencia de lo otro diferente, sea este otro cualquier ser de universo, animales, plantas, astros del universo y personas. Por eso que después del diluvio florece una actitud de abertura a lo diferente donde los seres de origen sagrado revelan sus prodigios por medio de los animales, comportándose solidarios con la nueva generación humana representada por dos niños, al igual que las narrativas de los mellizos, que tienen que aprender a vivir nuevamente. El matrimonio de los niños trae un signo de asimilación de lo diferente, como es el caso del matrimonio de un hombre que tiene como pareja a una mujer que prodigiosamente se había transformado desde un zapallo. Este matrimonio es un acontecimiento prodigioso que muestra la comunión con el mundo de lo sagrado desde el principio de la constitución de una pareja humana. Al final, donde la relación de una pareja no existe o se separa, se desencadena una tragedia que puede tener grandes consecuencias – recuérdese cómo Inomu no consigue establecer una relación con Tatú-tüpa y su vida acaba destruida, pero que aparece simbólicamente reestructurada con el casamiento de los mellizos al igual que ocurre en esta narrativa. No debe dejarse de lado la

experiencia del amor (generosidad, cariño) que consigue anular el mal en el mundo, y que la pareja hombre y mujer parecen garantizar tal equilibrio.

Las nuevas experiencias que los niños adquieren en la tierra nueva – después de la destrucción universal – van a formar parte de una nueva cultura que surge por la aceptación de los otros diferentes. En realidad se trata de asimilar lo que el universo coloca delante de la humanidad como si ella estuviera siendo servida por animales, plantas etc. La relación con los animales y el robo del fuego o búsqueda del mismo es un hecho que vincula a hombres y animales en un mismo universo simbólico que formara la nueva cultura. La nueva comunidad se conformará a partir de encontrar su vínculo con el universo de donde son parte los otros seres animales, plantas, astros y con los cuales apenas se puede vivir en armonía. Los nuevos modos de cultivo también parten de esta nueva cultura que se va recreando en comunión con la tierra que se restaura a partir de un nuevo equilibrio ecológico fundamentado en el reconocimiento de su pertenencia a la tierra y de su uso responsable. La humanidad descubre en estas relaciones su vínculo sagrado con la tierra no como un simple bien de uso, sino como una parte esencial de su modo de ser en el mundo. El hombre se siente identificado religiosamente con la tierra, las plantas y animales que en ella viven de tal modo que el universo ya no es una relación de objetos inocentes sino de seres portadores del sentido universal que tiene potencialmente una revelación de lo sagrado: el universo, en su realidad presente en la naturaleza y en el cosmos, contiene una dimensión sagrada que se comunica con la ayuda de los seres prodigiosos *tüpa* y de sus colaboradores, entre los que se encuentran los *ija*, los que tienen dominio para integrar con propiedad los bienes universales al uso humano.

#### 10.4.- Las narrativas de la visita al mundo de los muertos

Nordenskiöld recolectó la mayor parte de estos relatos que se presentan en este trabajo <sup>179</sup>. Susana Cipolletti (1978:60 -61) y López/Zolezzi (1985:82 -83) también presentan algunas versiones referentes a los *aña* (almas) que tienen bastantes elementos comunes con los relatos de Nordenskiöld y los actuales. En el caso de los relatos actuales, D. Julián Chacae dice que estas historias son «muy trillados» (muy contadas) entre los guaraní occidentales. Él afirma

---

<sup>179</sup> También Niño (1912:134) habla algo de las *añas* o las almas de los muertos trágicamente y lo relaciona con los espíritus malos. Del Campana (1902:42) habla que *aña* son todas las almas de los muertos simplemente.

que son cuentos que eran comprendidos como fuertes creencias que actúan profundamente en el modo de enfrentar la vida personal en este mundo delante de hecho de la muerte humana.

El carácter de esta narrativa encaja en una analítica existencial guaraní que intenta comunicar, explicar o dar cuenta de apenas describir la vida terrena habiéndose constatado el misterio y de las consecuencias del nacer y del fallecer. Por otro lado, la interpretación dada a estos dos eventos (nacimiento y muerte) tiene un carácter sagrado que es de grande importancia pues colocan al ser humano en una relación teológica con su tradición<sup>180</sup>. Y, como no podía ser diferente, estos acontecimientos son vistos desde una cualidad sagrada donde también lo prodigioso se revela y se desarrolla al ritmo de los contrapuntos entre el día y la noche, entre la vida y la muerte.

El carácter de ésta narrativa apunta, en definitiva, a la concepción de la profunda comunicación entre los vivos y los muertos, lo que está sustentado en la concepción del alma como una entidad particular de sentido que integra el modo de ser en el mundo con las profundas experiencias de la palabra guaraní vividas como una herencia dejada por los antepasados. En este sentido, se insiste en afirmar el modo cómo los guaraníes nunca perdieron su relación con lo que más aman en la vida, que son sus progenitores, sus esposas (os), y en forma más amplia, sus antepasados. Se trata de una forma de narrar el profundo vínculo entre los humanos y sus tradiciones que tiene sus efectos en su modo de vivir el aquí y ahora como un proyecto muy personal pero también altamente integrado a una vivencia de la tradición concretizada en su vínculo con su nación, cultura, lenguaje y territorio – no puede olvidarse que el valor de la persona humana es para el guaraní altamente importante pues define su calidad personal de ser libre (*ijambae*), lo que no es un individualismo, sino un vínculo consciente de su relación con su entorno humano.

Esta narrativa no trata de una teoría de la encarnación – como en algunas oportunidades parece asemejarse – en la que subyace el pensamiento platónico que separa el mundo de las ideas, donde las almas encuentran su morada, del mundo material de la física, donde el alma se encuentra como aprisionada. Es una narrativa donde se evidencia el valor de la historia humana como una realidad que integra todas las dimensiones de la existencia humana en un plano de total comunicación, de forma que acaban siendo eliminadas las fronteras físicas y

---

<sup>180</sup> Serrano y Sanz (1898:326) dando a entender la importancia dice: «Sin embargo, en la vida cotidiana el sentimiento ritualizado hacia los difuntos es muy profundo»

temporales de la experiencia mundana para una experiencia de sentido. Así pues la relación con la tradición, con los antepasados mantiene su continuidad a través de la comunicación hecha en oportunidades especiales (*arete*, sueños, visiones, anuncios). Por eso que prácticamente no existe una separación entre el mundo de los antepasados con la realidad de los vivos. En este contexto, la persona humana toma conciencia de un saber que le permite integrarse en la realidad histórica de una tradición que le da elementos para entenderse o interpretarse en el mundo.

Las narrativas del viaje al lugar de los muertos o *Aguararenda* sirven en grande medida para resaltar la relación integral que el ser humano tiene con el universo, en especial con todos los antepasados y seres humanos próximos a su historia personal. El concepto de alma también acaba conquistando un valor en la propia historia humana, donde todos los proyectos humanos acaban articulando e integrando a su misma vida. Por eso el alma es nada más que una expresión de su misma vida. Así, en la historia el alma se configura como lo que más caracteriza la vida: *tekove* significa vida – y tiene el sentido de existencia – y se da en el ámbito de comprensión semántico que abarca el concepto de espíritu o alma buena, lo que está próximo a la idea de alma dada a los *aña / ä* = alma/sombra que caracteriza el modo de ser humano que se realizó o se está realizando en la historia. Nótese que en algunos casos dicen que los *aña* son personas que murieron trágicamente, es decir, que son la relación histórica de una existencia y no tanto una idea sin vínculo con la historia humana. La influencia del cristianismo dio un giro semántico a esta palabra para referirse exclusivamente a un espíritu diabólico, sin embargo algunos moradores afirman de que existen *añas* buenos y malos. Por culpa del cristianismo también se identificó a los *aña tüpa* como dioses perversos con atributos semejantes a los dioses vengadores de la mitología griega ya asumidos en algunas regiones del Paraguay (Ortiz 2004:14 -15). Por eso, es bueno resaltar que, en principio, el alma es un concepto amplio e dinámico que se entiende desde la trama existencial humana y afecta en la valorización y en la cualidad de la vida humana.

El alma, según los guaraníes occidentales, relaciona dos conceptos. El *tekove* es el alma buena, que Giannichini (1916:202) relaciona más con vida o existencia y el *ä* que es la sombra, fantasma que generalmente se hace presente y se lo reconoce en los sueños. Ambas almas pueden reencarnarse y realizar transmigraciones. Estas almas se revelan en sueños a las

personas conocidas y se reencarnan en los animales. Aunque esta distinción nunca llega a ser exacta ni clara, se considera que el *ã* está en más relación con el concepto de reencarnación<sup>181</sup>.

El carácter de los sueños revela una experiencia importante porque constituye el plano de lo que se constituye real en la comprensión del guaraní. Los sueños expresan un espacio comunicativo donde una persona consigue reflexionar, consultar, contemplar, meditar y dialogar con toda la tradición representada por los antepasados, dialogar con la presencia de lo sagrado en especial los *tüpa* o, simplemente, con la amada o ser querido que ya falleció.

Nimuendajú constató la importancia del sueño como una experiencia común entre las distintas sociedades guaraní, por lo que reconocía, en el caso de los Apapokúva, la grande influencia del sueño en la vida de estas sociedades:

*«Por lo que se refiere a las experiencias del alma en el sueño, concuerdan los Apapokúva con todos los demás indios de que se trata de sucesos reales, que pueden influir muy significativamente en el curso de la vida de las personas. Aunque de los sueños naturalmente no se produzca ningún resultado inmediato palpable, ellos representan experiencias de las cuales resultan un saber y un poder. Quien sueña sabe y puede mucho más que el que no sueña: por eso, los payés cultivan ciertamente el soñar como una de las más importantes fuentes de su saber y de su poder » [Traducido al español por B. Melià] (Nimuendajú 1987:34)*

La creencia de que los sueños comunican a los hombres con el mundo de sus antepasados muertos refleja este carácter del alma como una fuerza que mantiene a la persona humana vinculada a su verdadera condición, la de ser un guaraní, la de poder usar la palabra y dialogar con los antepasados: poder llamarlos y conversar, poder escucharlos y tener sus respuestas. El alma se comunica de una forma especial a través de los sueños. Los sueños acaban criando un espacio ínter-comunicativo con las o tras almas, de modo que puede también servir como una premonición de su propia vida y, también, de su propia muerte: un viaje a *aguararenda* puede dar las informaciones claves para preparar la muerte a partir del su proyecto de vida. En el fondo, en los sueños la persona consigue tener una visión íntegra de la propia vida, lo que permite también tener una preparación serena para su buena muerte. Los sueños son como viajes al lugar donde el ser humano se descubre testigo y heredero de una tradición, que en general, se lo vincula con el mundo de los muertos. Aunque es un viaje onírico al universo

---

<sup>181</sup> Schaden (1974:112-114) hace una descripción de las almas creyendo seriamente que lograr una definición rígida y categórica de las almas sería una tentativa ilusoria (Ibidem 115).

simbólico que configura el sentido del existir, es a partir de esa experiencia que se puede afirmar el destino de una persona. Por eso en los sueños se programa la vida como un todo.

Por otro lado, el despertar resulta en un momento de revivir caracterizado por el deseo de ejecutar su relación con la vida como una vocación, es decir, como un llamado a vivir en comunión con su tradición representada en la experiencia de *Aguararenda*.

El lugar de los muertos revela un estado de plena comunión, por eso, generalmente está caracterizado por el *arete*, que representa el espacio sagrado donde los humanos, los seres sagrados, los vivos y los muertos, etc comparte el mismo plano. Los sueños también incorporan todo un plano de salvación que motiva al guaraní a ejecutar esta experiencia en la vida persona y social.

El papel del día y la noche ayuda a entender la importancia del sueño como un fenómeno que refleja este carácter doble y lleno de contrastes, al que está sometida la vida humana. El día es el tiempo de los seres vivos que realizan sus tareas normales, es un tiempo donde la persona está en su estado consciente, despierto. Es un tiempo para ejecutar el modo de ser *teko* ya soñado. La madrugada marca un tiempo donde el día y la noche se encuentran en un límite difuso, es un momento especial que elimina los contrastes, unión donde todo parece integrado, es semejante a un estado donde reina la neblina, donde se puede distinguir cuán importante es recuperar la vida y los sueños como un único proyecto de vida – en algunas ocasiones el rito del gran fumar parece introducir a las personas inspiradas en medio de tal neblina, para descubrir las claves de la integración original del mundo sagrado entre los seres vivos. También recuerda aquellos mitos acerca de la neblina original presentes en otras sociedades guaraní. El tiempo de la madrugada es un tiempo especial donde se puede discernir y reconocer las articulaciones y redes que generan el mundo, ya que de día no es posible comprenderlo. El amanecer marca el inicio de la vida que está orientado simbólicamente en dirección del naciente. La noche, en cambio, es de las almas, de los muertos que se presentan en sueños. La noche está relacionada con el dormir para soñar, y el soñar es como una manera de pensar, una forma privilegiada de entrar en comunión con las palabras originales que dieron origen al modo de ser guaraní. La noche es un tiempo privilegiado donde el sueño estructura el pensamiento humano en torno a un proyecto humano, donde se tiene la experiencia del llamado (vocación) de la búsqueda de ese llamado en la misma vida.

El día y la noche entran en contraposición <sup>182</sup>: cuando los hombres de día están despiertos, las almas de las personas las almas duermen; de noche, cuando los hombres duermen, las almas están despiertas en la plenitud de la fiesta. De noche se puede entonces llegar al lugar de los muertos. Este lugar es *Aguararenda* (lugar de los zorros o pueblo de los zorros). La identificación del lugar de los muertos con el lugar de los zorros puede estar relacionada a la concepción de que este tipo de animal consigue cargar o representar el alma de las personas fallecidas, muchas veces el zorro se aproxima de las viviendas para gritar, cantar y reír, por lo que inicia un tiempo de encuentro con los antepasados. Muchos tienen miedo de esta presencia porque muchas veces es como un anuncio de la futura vida entre los muertos. Por eso que muchos relacionan el carácter del zorro como a animal anunciador de muerte pero no dejan de recordar que son portadores de las cualidades de aquellos que ya vivieron entre las personas.

### La muerte

La muerte es una experiencia humana que llega tarde o temprano a toda la humanidad. Los seres amados, los novios, los hijos (M16) y los maridos (M17) se van a *Aguararenda*. *Aguararenda* está en el naciente. El naciente es el lugar de donde proviene el linaje de los Guaraní-Chiriguano, de donde viene la vida, y donde también está la muerte <sup>183</sup>. La muerte es parte de un destino que debe ocurrir (M16 28; M17 16). Ante la muerte inevitable de estas personas, algunos de sus parientes evitan la muerte por algunos momentos y logran revivir a sus parientes (M16 14-15). El hecho de revivir probablemente sea como detener el caminar

<sup>182</sup> Albó y Pifarré (1989:287) tienen la siguiente descripción lúcida del día y la noche: «La noche es la otra parte de la vida. Es la hora del sueño y de ser transportados al mundo de los muertos. Soñar es trascender esta vida y viajar al hallazgo de lo maravilloso; es el tiempo de ritualizar la experiencia religiosa que va al encuentro del padre y los seres queridos del mundo de los antepasados. Morir es como soñar porque ambas instancias son para revivir y caminar hacia otros mundos superiores. La noche es el tiempo de la luna, con su doble realidad de aparecer y desaparecer (revivir y ser comida por el tigre de dos cabezas). La noche es la hora de las grandes inspiraciones y recuerdos, el momento de las revelaciones de los misterios del bien y del mal, el momento de orar con solemnidad, del sublime trance de danzar y ser feliz en tiempo del carnaval. La noche es tan admirada como temida.»

<sup>183</sup> Zarzycki (1990:23-23) presenta un mito narrado por Bacuire del Tentayapi que pone en juego estas tensiones vida-muerte y resalta el naciente como la orientación general de la vida de un chiriguano. Y ante todo se reúnen allí los muertos y los vivos. Algunas de las frases significativas dicen:

... *Romae roí kuarai oea koti*  
 Estaños mirando hacia el naciente  
*Opaete omano va reta ojoakoti*  
 Adonde van todos los muertos  
*Jare Jokoti oíme oí ivi ikavi mbae va*  
 Y es a ese lado donde hay la tierra sin mal . . .

del alma, que en muchas historias asuma la figura del zorro por los lugares y caminos que la persona recorrió en su vida (M19 19; M16 16).

Los muertos también llaman a los vivos.

*5"Quién eres tú?", preguntó ella,*

*3"Soy yo", respondió el que había sido su marido muerto, quien le preguntó:*

*6"Quieres venir conmigo?"*

*7"Sí", contestó ella, que lo quería mucho. (M16)*

Los fallecidos se comunican con sus seres amados y les extienden constantemente una invitación a visitarlos en el pueblo de los muertos (M17 3-4). La invitación se realiza a través de los sueños (M18). Y de esta forma se llega a una comunión entre vivos y muertos <sup>184</sup>.

El sueño, como el momento de hacerse a la muerte, es el tiempo para entrar en comunión con los antepasados (M19 16-17). Es un tiempo privilegiado. Pero también en el sueño se vive un tiempo de preanuncios de futuras muertes <sup>185</sup> o enfermedades (M19 7). De ahí que la enfermedad es, muchas veces, el momento previo a la muerte. También desde los mismos sueños se puede llegar a la misma muerte porque los *añas* de los sueños también saben robar las almas: «'Aña se ha robado a mi hija', dijo el padre» (M16 13).

Muchas veces los sueños son confundidos con planos de realidad (M18). Se cree que realmente entre el estar soñando y el estar despierto no hay una distinción radical, sino que son parte de un mismo estado de realidad. Los muertos están en la realidad, son parte de ella, incluso se metamorfosean en la naturaleza en forma de animales y plantas (M17 14) <sup>186</sup>.

<sup>184</sup> En el M18 se relata esta comunión de la siguiente manera: «9El sabe que existe tal vida porque personas vivientes han visto a los muertos, han practicado el amor con el los y han tomado chicha y los han visto transformarse en zorros, ratas, troncos de árboles y otras cosas.»

<sup>185</sup> Julián Chacae en el M19 11 -12, se expresa dando un nivel notable de realidad al mito: «11Esto contaron a mi mamá. Y su mamá le contó que dijo que ha visto zorro y comenzó a soñar con su padre que comenzaba a pedirle. Entonces su madre comenzó a llorar porque se iba a morir su marido. 12Si a su padre le gustaba la chicha o gustaba somó (refresco de maíz hervido), entonces comenzó a llevar estas bebidas al lugar del muerto.

<sup>186</sup> Riestler (1984:30), citado con acierto por López/Zolezzi (1985:54), dice: «este pensamiento se basa en el hecho de que los indígenas consideran que hubo una fase inicial en la cual no habían diferencias entre el mundo humano y el de la naturaleza. En fases posteriores, la naturaleza se formó o fue creada; quiere decir que la gente fue transformada en bienes de la naturaleza, como en piedras o en lomas, pampas, etc. La obra de la transformación no es obra humana, sino que intervienen seres sobrehumanos. Una vez realizada la transformación éstos están al servicio de la gente, pero en forma limitada y sólo para garantizar el normal abastecimiento del hombre».

Muchos hombres los han visto (M18 9). Cuando está por amanecer, en la madrugada, se pone en contacto este mundo con el linaje de los vivos. El amanecer, símbolo de la vida, trae el sol pero no se van los muertos porque siguen allí presentes, sólo que metamorfoseados en árboles o en animales.

### **El día**

El día es lo cotidiano, pero en el mito está cargado de tristeza y llanto. El día, como símbolo de la vida, paradójicamente carga el estigma de la muerte. En el día los parientes buscan y revivifican a sus seres queridos. Los que van a visitar a sus seres queridos han visto que de mañana los muertos se transforman en animales y troncos. En realidad de día los muertos están presentes ahí en forma de zorros, ratones, águilas, murciélagos, troncos etc. El día es el tiempo del zorro. Pero hay que saber soñar para entenderlo y reconocer en todo lo que se puede observar el profundo vínculo con un otro mundo, el mundo donde la humanidad llegará a ser parte.

El día es el tiempo de preparación donde su monotonía y su cotidianidad revelan el carácter temporal que a momentos parece contrastarse con un tiempo pleno celebrado en los *aretés*, lugar de comunión con toda la historia guaraní, entre los que están también los antepasados que visitan a sus parientes. Sólo los que viven pueden reconocer el sentido del caminar y aproximarse a la muerte, y entender lo pasajero que es vivir, pero también comprender lo trascendente y eterna que esa vida puede ser. El día es el tiempo de la conciencia de esa muerte y del reconocimiento de una vida después de la muerte, al final, todo lo que se puede entender como realidad es nada más que el resultado de una articulación profunda entre lo que vivimos y lo que nuestros antepasados vivieron. Durante el día la muerte es reconocida como parte de la realidad que anima la naturaleza. Pero entonces la muerte no es algo trágico, es una referencia a una historia implícita en todo. Nada llegó a ser realidad durante el día si no pasó por el tiempo de generación, tiempo que fue trabajado por los antepasados y que está siendo alimentado por las personas que lo viven.

### **El amanecer**

El amanecer es el símbolo de vida. Es ponerse en contacto con el origen de la vida y la muerte. Es una mirada más allá del tiempo, hacia el pasado de donde se proviene y hacia el futuro al que se va caminando. Sobretudo el amanecer es una síntesis donde la vida y la

muerte son un sólo principio. Es el tiempo de la neblina eterna o tiniebla primigenia (Cf. Cadogan 1992:24-28). Es un tiempo de creación.

### La noche

La noche, en cambio, está caracterizada por el sueño, por el tiempo en el que los animales y plantas adquieren su verdadera forma, la forma de alma. En la noche también se vuelve al lugar de los antepasados. En ella los hombres se ven como transportados hacia aquel mundo. En la noche es posible realizar estos viajes trascendentales a aquel lugar donde los muertos viven en una fiesta plena. La chicha y la alegría traen el carácter peculiar de estos viajes trascendentales. En la noche parece que surge el *ivoka* o lugar donde van los espíritus de los muertos chiriguano, donde hay un permanente convite<sup>187</sup>.

La noche también tiene otra dimensión atractiva que es expresada en la relación entre hombre y mujer. La pareja hombre y mujer, y el cariño que se manifiestan hace que ni la muerte pueda separarlos, aunque siempre hay una red de fatalismo que enreda y hace susceptibles de un final trágico para el hombre y para la mujer. Al final de todo, los dos acaban permanentemente en *Aguararenda*.

Es curioso ver que no se llora por la muerte de una persona que ha viajado al pueblo de los muertos previamente<sup>188</sup>. La muerte no vence a la vida sino que la glorifica.

### Líneas de fondo

La primera línea de fondo más importante, muestra la integración de la vida con el plano del destino humano – que le hace comprender la muerte no como el final de todo – por lo que la vida humana es un todo donde está integrada la misma muerte, como parte del modo de habitar en el mundo. A segunda línea de fondo recupera el valor de lo sagrado como un estado donde prodigiosamente los seres sagrados, los antepasados y otros seres queridos experimentan el prodigioso evento de la comunicación: ahora es el mundo de los muertos que está en constante comunión con el de los vivos y viceversa. Lo sagrado se manifiesta como un

---

<sup>187</sup> La informante de Métraux, doña Pascualina ha oído hablar de los hombres que fueron a *ivoka* en circunstancias que el tigre había comido la luna y el presente tiempo era destruido y se iba formando una nueva era. véase en M2 VI.11ss. *Ivoka* es el lugar donde van las almas de los muertos chiriguano, donde se vive la plenitud de la fiesta (se podría decir, la plenitud del carnaval).

<sup>188</sup> Del mismo modo no se llora por los que mueren bienaventurados, en tiempos de guerras. (Mujía 1914 11:86). ¿hay alguna relación en esto?

poder capaz de revivificarse prodigiosamente y de reencarnarse como una presencia emblemática para la comunidad humana (en especial la presencia de las aves o de animales de color blanco). Sin embargo, se puede entender como una tercera línea de fondo, la presencia de muertos que invitan y visitan este mundo, colocan en crisis a la humanidad, pues surge una tensión para comprender cómo es posible que la realidad vivida, depende y se trans-comunica con un otro plano que actúa profundamente en la existencia humana.

Estas líneas de fondo las resumimos en tres ideas: a) la presencia de lo sagrado como el prodigio de la vida y muerte; b) las crisis causadas por la muerte histórica y c) la capacidad de asimilación de esta realidad existencial humana.

Las crisis causada por las tensiones vida y muerte están representadas en el día, con el estar vivo, despierto; y en la noche, con el estar muerto, soñando. Pero es una crisis que abre un precedente, donde es razonable creer que todo lo que tiene vida de día, muere, aunque sigue viviendo de noche en plenitud. La superación de tal crisis surge depende de la capacidad de aceptar la vida como integrada a la muerte y ésta como experiencia emblemática de una vida.

Los vivos y los muertos comparten una misma realidad. Un ambiente de comunión entre unos y otros que logra destruir las fronteras entre la vida y la muerte, entre el soñar y el morir, entre el despertar y resucitar, entre el vivir y estar despierto o ser revivificado. Y para ello, la experiencia de la fiesta, en el sentido de *arete*, recupera la integración humana con su propia existencia.

#### *La experiencia omnipresente de lo sagrado*

En otras oportunidades fue colocado que lo sagrado se manifiesta con eventos prodigiosos. En esta narrativa lo sagrado está reducido a la posibilidad de comunión con los *tüpa*, mas también al poder que los humanos alcanzan de tener experiencias transcomunicativas entre vivos y muertos. Y el lugar sagrado donde este encuentro se realiza es el *arete*, fiesta, lugar de comunión profunda donde se evidencia de forma prodigiosa la importancia de esa celebración plena donde vivos y muertos comparten la misma chicha seleccionada oficialmente para ese evento *kägui ete* (cerveza de maíz).

Las narrativas de la visita a *Aguararenda* expresa un hecho admirable que será revelado en sueños y consiste en reconocer que el mundo de los vivos está repleto de una presencia oculta donde los antepasados, los seres ya fallecidos y simplemente los *tüpa* hacen parte del mismo.

La presencia de los muertos metamorfoseados en seres de la naturaleza sólo puede hacerse realidad a través de los sueños, donde todo se hace creíble delante de la evidente comunión que hay entre vivos y muertos. Toda la naturaleza parece estar invadida de espíritus y almas. Nada está ingenuamente en ella. Un árbol o un animal pueden en encarnar un alma, pueden moverse y quien sabe hacer un convite a la fiesta *arete* en *Aguararenda*.

La fiesta *arete* en *Aguararenda* es una de las experiencias de lo sagrado más profundas pues relaciona el ser humano con su tradición y redimensiona el valor de la vida delante de un proyecto humano mayor, el proyecto de una humanidad perfecta *mbya ete* que alcance su perfección *aguyje*, a través de la realización del *teko guaraní*. Así, el evento sagrado celebra la actitud recíproca entre vivos y muertos que se juntan y celebran el deseo de ser algo en el mundo.

El naciente es la dirección donde se encuentra el lugar de los muertos. Pero también es el lugar en donde se originan los hombres, el lugar de donde migraron los Guaraní. Este lugar es sagrado. Por eso cuando muere un guaraní -chiriguano se entierra mirando al naciente, y cuando una madre va a tener un niño, lo hace de cara al naciente. El evento prodigioso que permitió la vida también es el principio de la muerte. Por ello la dimensión de lo sagrado tiene una presencia casi mágica en la vida como en la muerte.

Como la vida y la muerte parecen ser un solo principio, no es de extrañar que los muertos visiten a los vivos. Las almas muchas veces han adquirido la forma del zorro y de esta forma han visitado a sus conocidos, dando lugar al encuentro prodigioso con sus antepasados, así como también dando lugar al anuncio de una enfermedad o muerte seguras<sup>189</sup>. Hay un ambiente prodigioso de transcomunicación que cubre de sospechas y presentimientos el futuro, pero que también llena de consuelos y tranquilidad para un bien vivir.

---

<sup>189</sup> Me remito al caso de Don Julio Araos (véase parte en M 19) que creyó en lo del zorro y no habla caso de persuadirle que podía estar engañado. El creyó por unas visiones en suecos, entre las cuales detectó unos zorros. Después de estos sucesos entendió que tema que morir. Estos anuncios trágicos llevaron a Don Julio a anticiparse a la muerte. Al poco tiempo, cuando Don Julio estaba de ida a su comunidad de Yapiroa, manejando un Jeep, se cruzó con un *mbaekuaa* que le pidió le llevase. Don Julio estaba apurado y no tenía mucho campo en el Jeep, de modo de no llevó al *mbaekuaa*. Este le contestó «Gracias». La palabra 'gracias' tiene otro sentido entre los Chiriguano se dice 'gracias' cuando ya no se quiere aceptar lo que se invita (especialmente con el mate); se dice 'gracias' para rechazar algo con mala intención. Después que el *mbaekuaa* dijo «gracias», don Julio sintió gran temor y desde entonces vio que debía morir. Don Julio se enfermó y nunca mas volvió a recuperarse y al poco tiempo murió.

También me contaron en Itayu que un señor, que antes había sido catequista de la parroquia y tenía un hijo, un día vio vagar un zorro por la casa y a los pocos días murió ahogado su hijo en el río Parapetí, por el lado de San Antonio. Un *mbaekuaa* se atribuyó la causa de esta muerte.

Las relaciones afectivas entre los seres queridos es otro aspecto donde se reflejan los acontecimientos admirables. El cariño entre dos personas lleva por un lado a un intento de revivificar y por otro lado lleva a la muerte de los seres queridos en comunión. Este es el caso del novio y del marido muertos, que visitaron e invitaron a la novia y esposa, todavía vivas, al lugar de los muertos. El final es marcado por un encuentro profundo entre las parejas, lo que supone en muchos casos, la muerte de ambos. En este sentido debe advertirse que el amor conyugal es llevado a grandes extremos entre muchos jóvenes guaraní, de donde el acaba uniéndolos hasta la muerte.

#### *La crisis causada por la muerte*

Las tensiones entre la vida y la muerte son claras en todo el desarrollo de ésta narrativa. La vida y la muerte se reflejan en otras tensiones. El día y la noche son una forma de simbolizar las tensiones entre vida y muerte. Al interior de estos ciclos diarios se presentan las contradicciones entre los vivos y los muertos <sup>190</sup>. Por ejemplo, el día es el tiempo en que los muertos duermen y la noche cuando están despiertos, pero en la noche se articula lo que puede ocurrir en el día. Por otro lado la noche, para el vivo, es el momento en que, por medio de sueños, se puede llegar a comulgar con los muertos. Pero siempre hay una tensión que hace del estar soñando un sinónimo del estar muerto. El despertar es como el revivir y logra evitar que del sueño se pase a la muerte. Pero, por otro lado, la muerte aparece como inevitable; algún día puede suceder. Desde que se empieza a vivir se experimenta esta tensión.

#### *La experiencia de asimilación e identidad*

La muerte es una realidad de difícil asimilación que pocas sociedades la aceptan como elemento constituyente de su modo de ser. Sin embargo, el posicionamiento delante de ella define muchos aspectos de la identidad de cada nación, tradición y cultura. La tradición guaraní trata esta realidad como uno de los elementos constituyentes de su identidad cultural y tradicional. Es pues la muerte que coloca en el horizonte de los sueños humanos los principales anhelos de realización humana. La muerte no es signo de la nada sino señal de un proceso que constituye la identidad de una persona. Por eso asimilar la muerte como la construcción de la identidad es entrar en comunión con los antepasados de quienes se heredan

---

<sup>190</sup> Al interior de estas tensiones se puede señalar que son actantes en la vida de la sociedad de los vivos. López/Zolezzi (1985:57) señalan: «La naturaleza forma parte del ser hombre con los principios del mal y del bien cotidianamente actantes en la vida social del pueblo.»

todos los modos de ser y se recrean todos los modos de ser para el futuro. El tiempo de muerte revela un tiempo diferente, entre sueños, donde la conciencia recupera su verdadero sentido y vuelve al origen de todo. Por eso que el alma humana participa tanto de mundo de los muertos cuanto del mundo de los vivos. Articulando estos mundos que la humanidad consigue proyectar su destino final y organizar su verdadera identidad.

La asimilación debe ser entendida como un estado de conciencia por el cual el alma humana se reconoce como partícipe de dos realidades, la de los vivos y la de los muertos. Ambas realidades son posibles de ser experimentadas. Por eso el alma humana comulga con los dos mundo por lo que entiende que el espíritu humano es un fruto que se da en el mundo de los vivos pero que, paradójicamente, tiene como vocación la muerte.

Las visitas que se realizan a *Aquararenda* no son otra cosa que el entrar en comunión con seres humanos que viven de otra manera. Desde entonces las fronteras entre el soñar y el morir quedan más difuminadas y difíciles de concretar. El mismo caso ocurre con el despertar y el revivir. Más difícil es la situación en el caso del morir, porque es una palabra referida al pasar de un cuerpo a otro, a la posibilidad de una metempsicosis de las almas, pero en el caso guaraní el concepto de metempsicosis no se aplica plenamente porque no se establece en un proceso de evolución o perfección sino, apenas, en el retorno a la fiesta original que tiene como objeto la comunicabilidad con los seres vivos y con el universo.

La realidad humana está connaturalmente asumida en la vida después de la muerte, y la muerte es entendida como una forma diferente de vivir en esta vida. La identidad humana está expresada, de forma plástica, en la imagen de las huellas de zorro que acompañan las pisadas de los hombres al lugar donde parece haberse realizado el encuentro con el Padre. Así, la vida es vista desde la perspectiva del destino humano, más allá de la muerte, en la intimidad de la comunión con los antepasados.

### **10.5.- Las narrativas de la técnica y del trabajo humano**

Éstas narrativas, también conocidos como los “mitos de la pal... a mágica y la producción prodigiosa”, tienen actualmente una amplia difusión entre los guaraní... -chiriguano. Las

distintas versiones presentan notables semejanzas. La única diferencia encontrada en estas versiones son los protagonistas que generalmente son seres sagrados *tüpa*<sup>191</sup>.

Los motivos más fuertes de este mito están en estrecha relación con la tierra de prodigios donde el dueño de la pala mágica realiza cultivos asombrosos. El dueño de la pala actúa como el héroe civilizador que encuentra la tierra ideal para el cultivo, y con ayuda de las aves, y otros elementos como los vientos, inicia la construcción de una sementera, chaco, donde todo se producía prodigiosamente. Los campos de este héroe civilizador se convierten en un paraíso. Sin duda todo esto es casi una descripción de la tierra -sin-mal que buscaban los hombres<sup>192</sup>. El final de estas versiones es, sin embargo, sorprendente por la semejanza con el principio. El M20 y M21 dicen que todo acabó bien y en tranquilidad cuando finalmente *Aguara-tüpa* fue convertido definitivamente en zorro. Las versiones actuales (M23, M24 y M25) traen, como ya se indicó, finales enigmáticos: cuando *Jeruti-tüpa* prestó la pala se iniciaron las desgracias y el trabajo tuvo que ser necesario para poder vivir. Todo esto es una vuelta al principio de estas narrativas, cuando los hombres son obligados a trabajar para sobrevivir. Desde entonces, los hombres tienen que trabajar penosamente para poder sustentarse. El trabajo es una carga que hay que soportar<sup>193</sup>, pero que debe tener un principio que le oriente.

### Los matrimonios y el comportamiento de los yernos

Se cuenta de una vieja que tenía dos hijas, la mayor era bonita y la menor fea. Estas eran hijas de un *Mburuvicha*. Cuando las hijas quieren casarse hacen llamar a los más listos. Estas hijas

---

<sup>191</sup> Según las versiones cambia el protagonista o el dueño de la pala mágica, pero el argumento es el mismo, con pequeñas variantes que vienen sobretodo por el estilo de contarlos. Las versiones de Nordenskiöld, Métraux y los registros actuales presentan notables analogías. Mientras en el M20, el dueño de la pala es *Tatú-tumpa*, en el M21 es *Reí*. En ambas versiones el oponente de estos seres prodigiosos es *Aguara-tüpa*. En las versiones actuales el dueño de la pala mágica es *Jeruti-tüpa* (M23; M24 y M25). En cambio entre los que compiten con *Jeruti-tüpa* son *Aguara-tüpa* y el *Machuro* también conocido como el *Chupakoti*.

<sup>192</sup> Métraux (1974:180) dice que estos mitos, entre los guaraní -chiriguano (y aquí se apoya en otras versiones del mito que aquí no presentamos y que fueron registradas por Nordenskiöld), son fragmentos del mito de la tierra -sin-mal. Hace notar que cuando la pala mágica fue arrebatada comenzó una época donde la humanidad tuvo que trabajar penosamente hasta nuestros días.

<sup>193</sup> Castor Franco (1910:18) aporta con un testimonio importante a propósito del trabajo que puede ir en la línea de este mito: «...huyen siempre del trabajo rudo, abandonan toda labor que demande esfuerzo, porque aman una especie de la ataraxia de los griegos, que ellos comprenden como la condición que les depara la voluntad de los dioses, y no piensan sino en ahogar las penurias de la vida en interminables bacanales...» Nino (1912:115) nos trae el siguiente testimonio que delata el modo de ser del guaraní -chiriguano a propósito del trabajo: «Se les ve trabajar sólo por necesidad y cuando son acosados por la carestía...»

eran palomas<sup>194</sup>. En esta oportunidad llamaron a nuestro héroe civilizador (*Jeruti tüpa*, *Reí* o *Tatú-tüpa*) para casarse con la hija más bonita<sup>195</sup>.

*Tatú-tüpa* fue a la casa del *mburuvicha* y en su viaje se encontró con *Aguara-tüpa*. *Tatú-tüpa* se caracterizaba por ser Joven, hermoso, era muy listo y realizaba acciones asombrosas porque conocía muchas artes. Donde *Tatú-tüpa* hacía fuego, nacía el pasto alto, él siempre estaba cantando o silbando, parecía ingenuo pero feliz por vivir (M24 I.5). En cambio *Aguara-tüpa* se caracterizaba por ser astuto, pícaro, con engaños logró convertir a *Tatú-tüpa* en feo y tuerto. Además *Aguara-tüpa* quitó su collar que era el distintivo de *Tatú-tüpa* (M20 I.1-12).

Cuando llegaron a la casa de las hijas, el padre confundió *Jeruti-tüpa* por feo y tuerto con *Aguara-tüpa* y le dio la hija más bella, mientras al otro la más fea (M20 I.13-14). Al final es la madre de las hijas la que consiente el matrimonio (M25 I.2).

### Los prodigios y engaños de los yernos

Con el tiempo *Aguara-tüpa* fue muy querido por la vieja porque demostraba que trabajaba, le gustaba mostrarse a ellos como esforzado marido. Todos los días salía temprano a trabajar en sus sementeras, chaco de cultivo. Comía muy poco y regresaba casi al anochecer, cansado y muy sucio. Sin embargo *Tatú-tüpa*, que aceptó y vivió con la mujer más fea, fue rechazado por la vieja. El sólo dormía y no hacía nada. El cantaba y andaba muy limpio. Tenía un traje blanco siempre limpio. Comía bastante y un turril de chicha no era nada para él (M23 I.17; III.6). Al fin, la vieja se enojó y dijo a su hija que exigiera trabajar a su marido. *Tatú-tüpa* escuchaba serenamente las protestas de la vieja hasta que al fin decidió ir a buscar una tierra para hacer su sementera (chaco).

Los prodigios que realizó *Tatú-tüpa* comenzaron cuando él llegó al campo y demostró el conocimiento de los secretos de la naturaleza y se apoyó con oraciones<sup>196</sup>. Se hizo ayudar con

<sup>194</sup> Es importante la relación de estas palomas y el parentesco de especie que comparten con *Inomu*, del mito de los mellizos.

<sup>195</sup> En adelante usaremos el nombre de *Tatú-tüpa* para referirnos a este héroe dueño de la pala mágica. Y como el competidor de *Tatú-tüpa* nos referiremos a *Aguara-tüpa*. Evidentemente la transformación de los nombres que sufren estos mitos se debe a algunas variantes que responden a otros motivos aún desconocidos por la poca información que se tiene.

<sup>196</sup> *Tatú-tüpa* inicia su trabajo con una oración a los *kaa ija* (M24 I.12). Luego tomando un palo fue a un terreno de barbecho abandonado y como conocedor de la tierra, an alizó botando un terrón de tierra al aire y así hizo hasta encontrar la tierra ideal (M20 II. 1-5). véase M24 I. 12: «Y así comenzaron a trabajar. Al rato ya habían

la fuerza de los vientos para limpiar el terreno (M20 II.8). Pidió ayuda a las aves para que le trajeran alimentos y para sembrar las semillas que sacó (M20 II. 10 -12; M24 II.1 -4). Tema una pala para carpir que era prodigiosa (M23 IV.1 -3). Al poco tiempo, todo estaba produciendo en abundancia. El Chaco comenzó a dar muchos frutos porque las plantas crecían con una rapidez prodigiosa. Como tenía frutos, fueron donde la vieja a decirle que fuera al chaco de *Tatú-tumpa*, pero ella dijo: «¿Cómo voy a ir a su chaco de tu marido, dizque le había dicho, si no es trabajador ése? ¿Cómo el zorro (*Aguara-tumpa*) no me ha llevado todavía a ver su chaco, si él es trabajador?».

En cambio *Aguara-tüpa* se enteró de que la vieja quería conocer su chaco, entonces se ingenió para robar los frutos del chaco de su cuñado y ensartándolos con espinas logró poner los frutos en sus débiles matas (M21 II.11-12). En realidad era *Aguara-tüpa* el flojo que nunca había trabajado y sólo andaba ensuciándose con tierra para que dijeran que era un marido sacrificado.

Entonces la vieja cambió de opinión. El «yerno flojo», *Tatú-tumpa*, ahora era el yerno abnegado. El «yerno trabajador» era el que les había engañado. Así comprendieron que se habían equivocado y habían confundido a *Tatú-tüpa* con *Aguara-tumpa*.

### **Muerte y revivificación de la suegra; rechazo y reconocimiento de los yernos**

La visita de la vieja a los chacos de cultivo le causó sorpresas. Entró al chaco de *Aguara-tüpa* y se encontró deprimida porque no había nada. Y lo poco que había estaba atado con espinas, con lo que sospechó del robo que *Aguara-tüpa* hizo al chaco del cuñado. Pero la vieja quedó consolada cuando fue al chaco de *Tatú-tüpa* donde todo era bello y había abundancia.

La vieja representa al modo de ser acaparador al que se le van las manos por recolectar y almacenar. La lógica de la vieja no coincidía con las pautas de reciprocidad de lo prodigioso. Ella sólo quería recibir los dones de los frutos sin ningún sentido de gratuidad. La vieja no es capaz de comprender el prodigio que cubre aquella tierra, que demandaba gratuidad y no

---

terminado su trabajo y oraron a los *kaa ija* para que les diera de todo lo plantado». Después el mito desarrolla el prodigioso chaco de *Jeruti-tüpa* restaurando aquella tierra de prodigios. Riester (1984), en su libro **Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia - Una cacería en el Izozog**, presenta a los guaraní-chiriguano como gente que no deja de rezar ante la realidad de los espíritus o «dueños» de la naturaleza, quienes ofrecen sus dones gratuitamente. Esta actitud de los guaraní-chiriguano realmente expresa todos los prodigios que por medio de las oraciones son beneficiados de los honores. La oración es un valor de los Chiriguano. Véase Melià 1988:58-59.

toleraba la mera exigencia para dar sus frutos. Por eso el intento de acaparar por parte de la vieja era absurdo respecto del modo de proceder que guiaba a *Tatú-tüpa*, su yerno.

En este sentido la visita de la vieja al chaco maravilloso es como la visita a un lugar del que hay que extirparlo todo. Pero *Tatú-tüpa* le había advertido que sólo sacaran un fruto de cada clase (M24 III.7; M25 III.2). La vieja buscó sacar provecho de la abundancia y, viendo un mate grande, fue a tratar de sacarlo pero éste cayó matando a la vieja.

*Tatú-tüpa*, que es llamado por su mujer, acude donde estaba la vieja y levantó el mate que era muy pesado e hizo revivir a la vieja <sup>197</sup>. Desde entonces la vieja comenzó a entender que su yerno en realidad era un *Tüpa*.

Por otro lado los frutos del chaco de *Tatú-tüpa* eran prodigiosos. Estos frutos, cuando se llevaban a la casa se multiplicaban de forma abundante (M25 III.11 -13)<sup>198</sup>. Así pues, se coloca una de las experiencias guaraní más apreciadas, el de la abundancia que brota del don de lo sagrado que permite el compartirlo con la comunidad. La abundancia genera sociedades generosas y siempre que esa abundancia no sea regida por el egoísmo de los hombres, establece una armonía social, cultural y universal.

Cuando se reconoce que *Tatú-tüpa* es un *Tumpa* verdadero realiza un acto prodigioso por el que se transforma en hermoso y joven. A su mujer la transformó también en joven y hermosa (M20 III. 11-15).

Pero luego se cuenta que *Tatú-tüpa* tenía una pala mágica que sembraba cuando se ponía la mano en ella. Pero, según cuentan, *Aguara-tüpa* tomó la pala de *Tatú-tüpa* y se puso a trabajar. Pero, no teniendo fuerzas para mantener el ritmo de la pala, dejó que trabajara sola, pero volvió a carpir lo producido y no quedó nada. Desde entonces los hombres tienen la pala que *Aguara-tüpa* había manejado, y por eso tienen que trabajar duramente. Antes los hombres trabajaban como *Tatú-tumpa*, comían y bebían como él, todo se convertía en abundancia.

---

<sup>197</sup> La vieja había dicho después de que *Tatú-tüpa* le revivió: «He soñado harto». Pero el yerno respondió «No has soñado harto, si estabas muerta, vos» (M24 III.10-11). Y desde entonces creyeron que realmente su yerno era un *Tumpa*.

<sup>198</sup> El M22 también habla de una tradición que afirma la multiplicación mágica de los frutos del campo. También se sugiere en este fragmento que los frutos son divinos, autónomos y regresan a su origen.

## Líneas de fondo

Los seres sagrados *tüpa* protagonizan la trama de los acontecimientos prodigiosos narrados en esta tradición. Al parecer, los prodigios generados tienen como finalidad alcanzar una felicidad. Pero, los actos prodigiosos de los *tüpa* causan reacciones diversas que confunden su verdadera evaluación. Por eso, unos sienten admiración, lo que provoca un deseo de reproducir y seguir esos actos, y otros sienten miedo, lo que provoca un sentimiento de envidia y que lleva a situaciones muy peligrosas.

Lo sagrado, a pesar de generar prodigios y hacerse visible al ser humano, no puede ser observado a simple vista, porque su poder produce cosas buenas a partir de experiencias pequeñas e imperceptibles. A lo sagrado le gusta ocultarse, disfrutar de lo simple, a pesar de generar grandes prodigios; a lo sagrado no le gusta jactarse, creando una apariencia, simulando poder y sustentando una mentira. A *Tatú-tüpa* no le gusta mostrarse, le gusta vivir, disfrutar en la tranquilidad de su casa, recrear espacios semejantes a una fiesta, pero sus grandes obras están ocultas en sus acciones donde pocos consiguen distinguirlo.

Lo sagrado surge en donde menos se sospecha, en especial de los lugares menos requintados, y con la apariencia menos elegante. Lo sagrado tiene el poder de rescatar, o de restaurar, el valor real de aquello que era considerado sin valor. Este valor es la cualidad omnipresente en todo, por eso debe prestarse la atención en todo y no menospreciar el más mínimo aspecto, ya que todo es una realidad sagrada y por tanto causa prodigiosamente grandes eventos.

Infelizmente, los resultados de los prodigios de los *tüpa* son usados por otros y su autoría es apropiada por otros. Y a pesar de ello, lo sagrado parece no incomodarse. Al final, queda como sobreentendido que las cosas buenas, que surgen del poder prodigioso de lo sagrado, no tiene barreras ni límites, es como un don ofrecido a todos pero que siempre exige una lógica de la reciprocidad para poder usarlo. Por ello, una apropiación del poder prodigioso fuera de padrones de la reciprocidad no darán cierto. El don de lo sagrado se manifiesta prodigiosamente cuanto se establece en el plano de la generosidad; este mismo don se manifiesta catastróficamente cuando se establece en el plano de la mezquindad.

El nivel de comunicación, que los seres sagrados tienen con la naturaleza, revela su capacidad de articular las fuerzas del universo con lo que pone en evidencia su condición de ser prodigioso que revela su relación recíproca con el universo. El *tüpa* sabe descubrir, en el mundo de la naturaleza, el prodigio que le cubre. El cultivo admirable, en el que participan

desde los pájaros hasta el viento, es más una manifestación de los poderes de *Tatú-tüpa*<sup>199</sup> y que manifiesta la sensibilidad ante un mundo lleno de seres prodigiosos que le rodean. Otros prodigios hacen posible la restauración de la belleza desde la fealdad, en fin, el poder de lo sagrado que es dominado por el *tüpa* consigue cambiar las experiencias humanas negativas en experiencias humanas positivas que llenan de prosperidad y felicidad al ser humano. Esta experiencia es la misma que tienen los que salen de una *maemegua* miseria, *mbiatiti* tristeza, *mbaravete* pobreza y *karuai* hambre y pasan a descubrir la abundancia generosa.

Existe una crisis en las relaciones personales que coloca en disputa la capacidad de generar generosidad y abundancia. En este sentido los dos yernos expresan las tensiones entre la vida y la muerte que adquieren expresión gracias a un juego de símbolos de vida y de muerte. Los símbolos de vida están relacionados con la abundancia, el descanso, la alegría, el despertar del sueño. Los símbolos de muerte se refieren fundamentalmente al trabajo, a la poca producción, a la tristeza, al sacrificio, a la suciedad, en fin al no creer y morir.

Por otro lado existe una experiencia donde la capacidad de asimilar y aceptar al otro tal como es, y con sus limitaciones, ofrece resistencias: se trata del matrimonio. El proyecto del matrimonio acaba testando la capacidad de asimilar y aceptar al otro, pero que también tiene que pasar por un reconocimiento de la realidad diversa en la que los humanos viven. El matrimonio es la experiencia de asimilación por antonomasia, pues en él se establece la unión de seres que no son iguales pero que van asimilándose al grado de establecer modos de ser semejantes capaces de generar nuevas vidas. La unión conyugal acaba siendo un grande misterio que fundamenta la complicidad en un proyecto de vida sin perder su identidad. Los matrimonios de *Tatú-tüpa* y *Aguara-tüpa* con las hijas de la vieja expresan esa capacidad de asimilación que ocurre en las sociedades. La intencionalidad en asimilarse está muy clara en algunas versiones de este mito (M20 I.2; M25 I.2).

En este proceso de relación y asimilación aparentemente nunca se sabe el resultado final, hay una suerte de imprevisión y casualidad, que hace que unos matrimonios resulten buenos y otros malos; pero si se observa detenidamente existen condiciones para que un matrimonio sea perfecto o sea malo. En este sentido, las narrativas, de la técnica y del mundo del trabajo, relatan un modelo de matrimonio que era considerado ideal, pero en realidad era un

---

<sup>199</sup> El M23 (I.13) dice que el héroe no necesitaba de la ayuda de ninguna herramienta para trabajar. Todo lo hacía con las manos.

matrimonio que estaba marcado por el engaño; también relata un matrimonio que era considerado menospreciado pero que contenía todas las condiciones para ser el matrimonio perfecto. Pero no todo queda por aquí, porque los cuñados también se van asimilando y desconociendo. Fruto de este último proceso es precisamente la desgracia que cae en la pala mágica de *Tatú-tüpa*, y así nace un nuevo ciclo de desgracias, donde se tiene que trabajar duramente para sobrevivir.

El surgimiento de la técnica, simbólicamente representado por la “pala mágica” en algunas versiones de estas narrativas, demuestra el poder y la capacidad, siempre presente entre los guaraní occidentales, en hacer uso o asimilar técnicas complejas con mucha maestría. Históricamente los guaraníes occidentales siempre se interesaron por asumir y apropiarse de la técnica, pero también siempre se interesaron en hacer un uso cultural de las mismas. Por ello eran respetados por otros pueblos y temidos por los colonizadores criollos y españoles. Estas técnicas suponen métodos de cultivo (acopio de semillas y de frutos en trojes, canales de irrigación, uso de animales nuevos como la vaca, el caballo...) métodos de defensa (uso del caballo, de armas de fuego), y actualmente, por su poder de construir una red de producción agropecuaria y una política del uso armonioso de la tierra con la implantación de sistemas de cultivo que establecen una relación sustentable en equilibrio con la tierra.

#### *La experiencia omnipresente de lo sagrado*

El poder de lo sagrado se manifiesta en una relación omnipresente con hechos prodigiosos. El principal hecho es la capacidad de generar abundancia, o sea, capacidad de colocar las condiciones necesarias para una vida plena donde se pueda celebrarse un *arete*. Pero lo prodigioso se vale de técnicas, se trata de un instrumento valioso operacionalmente, pero que exige un resguardo ético. El *teko guaraní* representa ese cuidado especial que cuando practicado, es capaz de orientar el uso de la técnica.

Lo sagrado se hace omnipresente en eventos grandiosos que sólo pueden ofrecer sus dones cuando son acogidos dentro de una relación recíproca, por tanto tan generosa como la abundancia, sino también delante de una situación que no acepta la generosidad *mborerekua*. Si no se cumple esa relación, se abren las sendas del infortunio dejando de lado ese prodigio que estaba tan cerca, casi a la mano. A *guara-tüpa* había logrado engañar a *Tatú-tüpa* y del mismo modo a su suegra, la vieja. Pero *Tatú-tüpa* no perdió su capacidad prodigiosa porque demostró cómo era capaz de crear en la tierra un paraíso que bondadosamente ofrecía sus

productos sin necesidad de cuidarlos. Y toda su sementera o chaco había sido convertido en un lugar donde la abundancia y exuberancia de los frutos ofrecían sus bondades a cualquiera. Pero el que recibía estos dones tenía que tener un sentido de gratuidad. Por eso *Tatú-tüpa* aconsejaba que sólo se tome los frutos necesarios para satisfacerse. Sin embargo la vieja tenía la intención de acaparar los frutos sin ninguna consideración a los dones recibidos. La vieja nunca se había preocupado de agradecer los beneficios del chaco. Su única intención era extraer los beneficios sin dejar frutos en él; ella si hubiera podido lo habría cosechado todo. Por eso la vieja es el modelo de una lógica donde la reciprocidad no se sigue de forma normal. La vieja recibe pero nunca deja los frutos como signo de gratuidad. Los prodigios de *Tatú-tüpa* hacen que sólo recogiendo un fruto de cada especie y llevándolo a la casa se haga posible una multiplicación admirable. Lo prodigioso surge de los pocos frutos y no de la abundancia acaparadora y ambiciosa que lleva a la muerte.

*Aguara-tüpa* y *Tatú-tüpa* suelen aparentemente cambiar sus roles: la presencia de lo sagrado de *Tatú-tüpa* parece que pasó a ser parte del poder de *Aguara-tüpa*. Así, *Tatú-tüpa* que tiene el poder sagrado se muestra alegre y nada preocupado por su trabajo, en cuanto, *Aguara-tüpa* aparece muy preocupado por no poder cumplir sus trabajos, entonces finge que trabaja y se muestra triste y abatido por ello. A primera vista, se puede rotular a *Aguara-tüpa* como muy trabajador y a *Tatú-tüpa* como flojo: pero la diferencia de los dos está en la sabiduría con la que se enfrenta el trabajo. Las narrativas describen a *Tatú-tüpa* gozando de la vida, descansando, cantando, silbando, etc. Distinto del *Aguara-tüpa* que se muestra sufrido y abnegado con el trabajo. Pero, al mismo tiempo, la capacidad de *Tatú-tüpa* de entrar en sintonía con la naturaleza marca la diferencia de actitud frente al universo. *Tatú-tüpa* hablaba con los vientos y ordenaba a las aves y de este modo convocaba a todas aquellas fuerzas ocultas que están en la naturaleza. Todo un mundo desconocido de seres prodigiosos está presente en la naturaleza y hace posible el surgimiento de un chaco maravilloso. De forma opuesta surge la figura de *Aguara-tüpa*, que tiene una forma particular de gozar de la vida pero a costas de la vida, por lo que es la expresión de la inutilidad, de la holgazanería y que se intensifica en su falta de comunión con la naturaleza. El *Aguara-tüpa* ve en la naturaleza a su adversario mientras que el *Tatú-tüpa* ve en ella a las fuerzas ocultas que la accionan y la hacen posible. Para *Aguara-tüpa* la abundancia generada en los chacos es una oportunidad para aprovecharse al máximo, por eso roba y acapara; para *Tatú-tüpa*, es una oportunidad para ofrecer más vida, más comunión, más fiesta, más belleza.

Lo prodigioso opera con instrumentos poderosos que el hombre construye. La técnica es un poder sagrado que ofrece prodigio para quién lo usa con criterios adecuados a un sentimiento de pertenencia a un universo, a una comunidad, a una tradición. El cuidado de la técnica guaraní no consiste en la manutención de tales instrumentos («pala mágica», «palo mágica», etc) sino en la manutención del alma de la persona que los opera. Hoy en día se puede tener un «tractor mágico» o un equipamiento de última generación tecnológica que representan esos instrumentos que la técnica coloca en las manos de la humanidad. Pero esas tecnologías no significan una mudanza social o cultural entre los guaraní – a diferencia de tendencias del mercado de trabajo que dicen que las innovaciones tecnológicas cambian las relaciones sociales y culturales de la modernidad – pues apenas les interesa que esas tecnologías sean asumidas desde la lógica del *teko guaraní*, es decir, sea únicamente generadoras de una tierra-sin-mal. Si el *teko guaraní* orienta el uso de las tecnologías ellas serán «guaranitizadas» y se tornarán parte del patrimonio cultural de ese pueblo. La técnica es el arte revelar y construir una verdad, pero esa verdad viene traducida al interior del horizonte semántico, cultural, filosófico y teológico de cada pueblo. Eso también vale para los guaraní, que dieron muestras suficientes de cualidad<sup>200</sup>.

Los prodigios de *Tatú-tüpa* son muchos. Es capaz de hacer revivir, despertando de un supuesto sueño. Tiene una pala mágica que trabaja sola, haciendo más fructífera la tierra. Es capaz de tornar hermoso lo que todo el mundo consideraba como feo. Es capaz de tener grandes cultivos ocultos entre los montes, y que no eran bien vistos por el mirar de la vieja suegra que busca pruebas de la eficiencia – tan visible en los engaños del *Aguara-tüpa*. Es capaz de armonizar el universo convocando todos los *ija* dueños de la naturaleza y del cosmos.

El prodigio mayor está en su capacidad de reencuentro con la misma naturaleza que le hace capaz de ejercer, con un esfuerzo suficiente, el poder de creación del mundo. En este sentido, el trabajo permite una aproximación digna y equilibrada con el universo. Por eso, todo trabajo

---

<sup>200</sup> Cuando era elaborada la capa del libro “Nuestra Historia, los guaraní -chiriguano” se colocó el dibujo de unos guaraní con arcos y flechas simbolizando su cultura que todavía está en resistencia, pero muchas personas reclamaron, entre ellos Pifarré y algunos funcionarios de CIPCA -Cordillera, para decir que en realidad ellos habían introducido varios elementos de la tecnología traída por españoles y portugueses entre las que se destacaban el uso de caballos y armas de fuego como parte de los símbolos de un pueblo. En estas narrativas también se puede apreciar como la palabra “pala mágica” acaba siendo la asimilación de elementos tecnológicos pero que no supone perder la identidad guaraní. Vale saber que los actuales guaraní occidentales son de los pueblos que más tecnologías consiguen asumir como propias y así «guaranitizarlas».

que deja al hombre agotado y más pobre, está contra el modo de ser guaraní. El trabajo tiene como finalidad la felicidad, el disfrute de sus resultados y no debe ser una carga que penosamente debe ser llevada.

#### *Las crisis del trabajo y de la técnica como amenaza a la vida*

Estas narrativas cuentan de una permanente tensión que coloca en crisis la misma vida humana. Estas tensiones adquieren una dualidad simbólica, paralela al creer y no creer. Por un lado el creer o no creer a *Tatú-tüpa* marca la frontera entre la vida o la muerte. La vieja suegra, que no creyó en los consejos de *Jeruti-tüpa*, personaje que tiene el mismo papel que *Tatú-tüpa*, muere aplastada por un mate gigante en su afán de apropiarse de la producción abundante. Pero la gratuidad del *Tüpa* es tal que es capaz de revivirla. El trabajo y la técnica produjeron tal situación de desequilibrio social que causaron un ambiente competitivo donde el aprovechamiento de cualquier descuido de otro parecería un triunfo, un deseo de competir, encima de los otros, un deseo de aparecer y de poder, pero que no lleva a nada. Por eso el *Tüpa* está presente para preservar la vida, mismo que sea de personas que causan este desequilibrio, indicando que el trabajo y el uso de técnicas merecen un criterio o equilibrio y reflexión pues en su ejercicio se define el destino y la felicidad humana.

La abundancia y la mala producción son también signos de la crisis que causa vida o muerte pero que son relativas al modo de trabajar y de usar las técnicas. En este sentido el trabajo es una característica del guaraní que se fundamenta en los trabajos comunales, donde varias personas participan y solidariamente comparten sus bienes. La faena o motirõ establece relaciones recíprocas de producción que acaban redistribuyendo los bienes alcanzados por la comunidad. *Tatú-tüpa* representa este tipo de trabajo donde establece un motirõ universal de donde es posible tomar y comer juntos esos bienes que la tierra ofrece en abundancia. Así, la abundancia que trae *Tatú-tüpa* está en relación con la plenitud de la vida. Esto significa también el deseo de vivir, donde el trabajo no sea una opresión sino una necesidad creativa para vivir gozando de forma personal y comunal. En tal sentido el uso de tecnologías es apenas un modo de reforzar esta lógica recíproca del trabajo guaraní.

La esclavitud es un concepto relacionado al trabajo inhumano. Pero, a pesar de toda la reflexión de la humanidad al respecto, esta realidad es todavía una práctica económica establecida de forma irracional por los criollos después de la última guerra contra los guaraníes en Kuruyukĩ en 1892 y que está presente en este inicio del siglo XXI. *Aguara-tüpa* simboliza

los signos de muerte que trae el trabajo esclavo y el uso de técnicas poderosas que no siguen las orientaciones éticas del *teko*. En este sentido, el trabajo es una manifestación del esfuerzo inútil, pues nada puede aprovecharse, de la miseria que lleva a intentos paliativos como el robo, del hambre que lleva a la voracidad y al acaparamiento. Es el símbolo máximo de la vida de esclavo donde la humanidad no es dueña de la tierra, sino sirviente de ella, donde las producciones son falsas porque no sirven para generar felicidad. Se puede afirmar que el trabajo esclavo define esa particular relación impropia con la naturaleza y el cosmos que tienen sus consecuencias con la propia vida humana. La vida está representada por el espíritu festivo, mientras que la muerte, está representada por el espíritu de la tacañería y de la mezquindad, de la actitud de quien se hace acaparador y «mañudo», lo que es propio de los aprovechadores, flojos y pedigüños.

El *tüpa* realiza una transmutación de valores importantes pues se coloca la lógica de la reciprocidad y generosidad delante de otras lógicas. Por eso antes, el trabajo esclavo valoriza la belleza y la juventud que son signos de plenitud y vida, pero para poder usarlos y establecer otros fines; la fealdad y la vejez son señales inoportunas de muerte, que no sirven para implementar el trabajo, pues son incapaces de trabajar. Es el caso de las viudas y las personas con defectos o feas. Después de *tüpa*, lo feo y viejo son vistos como el efecto de la belleza generada por el compartir los bienes del universo, lo que hace que se tornen en una belleza especial resultado de la reciproco cuidado con el universo. Finalmente, el *tüpa* muestra que actitudes diferentes del *teko* apenas acaban con la muerte, como es mostrada en la actitud acaparadora de *Aguara-tüpa* que acaba causando el desencanto de la pala mágica (M23 IV. 1-23; M25 III.23ss). Desde entonces los signos de muerte marcan la vida de los hombres. Desde entonces se trabaja penosamente y no se come ni se bebe chicha con la abundancia de antes.

### *Experiencia de asimilación e identidad*

La realización humana parece tener su complementariedad en las relaciones de trabajo y en las relaciones interpersonales. El matrimonio es una forma de concretizar las relaciones interpersonales como resultado de un encuentro entre los diferentes que se asimilan y construyen una nueva identidad en las comunidades humanas. La capacidad de asimilación de un modo de ser propiamente guaraní está representado por la figura de dos yernos. Por un lado se encuentra a los yernos ideales de la vieja y, por otro, a los yernos despreciados. La relación que se establece con los yernos indica dos niveles diferentes de asimilación al grupo familiar. Un yerno parece que asume la identidad de la familia pero nunca asume su verdadera

identidad por eso él (*Aguara-tumpa*) apenas consigue mentirse y consiguientemente causa su infortunio y por otro lado, otro yerno (*Tatú-tumpa*) que tiene bien definido su modo de ser y aunque inicialmente pueda ser acusado de no asimilar el modo de ser de la familia, causa la sorpresa ofreciendo dones gratuitos demostrando que no es necesario dejar de ser para asimilar una nueva familia.

Las relaciones de trabajo representan en este mito la importancia del uso de la técnica y sus relaciones como instrumento y como herramientas. En este sentido, claramente se observa que los que tienen una identidad para asumir su papel familiar y social hacen de cualquier artefacto de trabajo en una herramienta creativa para la producción y recreación del mundo, causando un mundo totalmente lleno de presencias prodigiosas, casi un modelo de tierra -sinmal. Por otro lado para aquellos que niegan su propia identidad o quieren ser lo que no son, apenas les resta acomodarse en sociedades que no son suyas y acaban perdiendo sus verdaderos dones a cambio de poca cosa. Este último caso está representado por *Aguara Tumpa*, el yerno sin identidad, que queriendo asumir las herramientas de otros, se convierte en un simple operador de instrumentos, que quiere usar la pala mágica, pero que produce, por falta de un modo de ser, la destrucción del mundo.

La asimilación a la comunidad familiar extensa por parte de los yernos coloca el sentido profundo de una buena relación familiar y de comunidad. El modo de realizar el trabajo es importante para su integración familiar pues el permitirá la cohesión cultural de esta familia. Pero el trabajo tiene que tener tal dignidad que no sea el grande motivo de disculpas y quejas. En este sentido el verdadero miembro de la familia, como es el caso de *Tatú-tüpa*, trabaja apenas lo suficiente y descansa mucho para gozar de la vida. El miembro de una familia no tiene que vivir del trabajo tiene que beneficiarse de los dones de este trabajo. Por otro lado existen aquellos miembros de una familia, representados por *Aguara-tüpa*, que tiene que demostrar externamente que el trabajo es penoso, sin beneficios y maltrata a él y a su familia. Por eso su trabajo es una obligación para ser aceptado por la comunidad familiar, en especial por la suegra. Para ser parte del círculo familiar, éste yerno asume la actitud de los peones que necesitan de patrón para vivir, y que no asumen ninguna responsabilidad a no ser la de sus mandantes. En oposición a esta figura, *Tatú-tüpa* expresa la actitud de libertad frente a la suegra y la confianza en la gratuidad de los dones recibidos de la naturaleza. En cambio *Aguara-tüpa* expresa una actitud de sometimiento, propia de la mentalidad de peones, incapaz de renegar ante la vieja suegra. De este modo *Aguara-tüpa* aprende a ser mañudo y ladrón ante *Tatú-tumpa*. Muchas veces *Aguara-tüpa* manifiesta en su actuar la mentalidad del peón,

del vivir dependiente de la vieja; de quien establece relaciones de hipocresía con la vieja al presentar un chaco con frutos robados y demostrar que trabaja cuando en realidad es un vago y flojo<sup>201</sup>.

Este proceso de asimilación e identidad de los yernos en la comunidad familiar y en la comunidad social está cargado de tensiones porque, por un lado, se exigen resultados alentadores que son reconocidos en los eventos prodigiosos del tupa, especialmente en forma de generar abundancia; pero, por otro lado, su integración demuestra el lado frágil, principalmente elaborados por los engaños y las mentiras que colocan en crisis la construcción de la comunidad.

Sin embargo, es difícil decir cuál es la mejor integración al círculo familiar y comunal. En tal sentido, un matrimonio perfecto debe ser mejor evaluado desde la lógica del *teko* para no tener sorpresas en el futuro; o como ocurre con algunos matrimonios considerados no tan ideales, que ofrecen elementos que señalizan los elementos importantes para la asimilación e construcción de una identidad guaraní. El círculo familiar y comunal actúan integradamente para la construcción de las identidades de los Guaraní occidentales. En este plano se puede afirmar la integración que configura la identidad y la asimilación de una tradición se hacen ideales en el modelo representado por Tatú-tupa porque: a) supone una actitud de apertura a lo distinto, sin preconceptos; b) la acción humana es mucho más explícita que las palabras, por sus actos éste *tupa* se revela prodigioso y no tanto por sus palabras; c) se vive con la alegría de construir en la vida una placentera realidad y no un lugar triste; d) los dones generados tienen un destino universal y comunal, pero sin descuidar el beneficio que debe dar a la vida particular; e) manifiesta una conformidad con lo que llegó a sus manos y no reclama envidiosamente lo que el otro tiene: e) eso le lleva a asumir la realidad y transformarla en algo importante; f) que es capaz de establecer una comunicación donde su integración supone un equilibrio con todo el universo y; g) la fe en la finalidad de los actos humanos es determinante para ejecutarlos, el guaraní cree en lo que hace, por eso sus obras son resultado de su palabra inspirada.

Por otro lado, existe el modelo de la desintegración humana y que está representado por *Aguara-tupa*. Se insiste en colocar el trabajo como un modelo a seguir, pero que está cargado

---

<sup>201</sup> La mentalidad del peón señalada por Pifarré (1986:83-84; Albo 1990: 286) coincide perfectamente con las características que presenta *Aguara-tupa* en estos mitos.

de opresión y castigo lo que no genera los prodigios esperados de un *tüpa*. Por eso, se rechaza todo aquello que no causa prodigio. *Aguara-tüpa* encarna esa disminución de lo prodigiosos y sagrado y por eso que se le bota de la sociedad y queda convertido en zorro<sup>202</sup>. Pero *Aguara-tüpa* también deja sus huellas en la pala que realiza los prodigios de Tatú *-tüpa* y desde entonces hay que volver a trabajar de nuevo para evitar que el modo de ser de yerno malo consiga hacer del trabajo una explotación y destrucción del equilibrio del mundo.

Se puede entender que la capacidad de asimilación de la cultura guaraní abarca todos los ámbitos de la realidad humana desde el territorio, pasando por la comunidad, hasta el sentido de trascendencia de todo ello como formas diferentes de asumir una identidad a través del trabajo humano. Pero también, se muestra evidente que una falta de identidad lleva a la destrucción de la propia humanidad que no apenas es la realidad histórica de la persona humana sino también sus vínculos con la comunidad portadora de una tradición y con el

---

<sup>202</sup> Sin pretensión de hacer afirmaciones absolutas, éstas narrativas tienen actualidad y fuerza en las sociedades guaraní occidentales. Muchas veces la actitud de *Tatú-tüpa* puede estar relacionada con el ideal del *Ava* que se afirma entre los Guaraní -Chiriguano. El *Ava* es el hombre de verdad que vive libre y rodeado de la abundancia de sus chacos porque ha sido beneficiado por las fuerzas que actúan en el mundo. Por lo menos éste es el ideal de *Ava*, porque también hay *Ava* que viven en la miseria. Por otro lado, paradójicamente, los Chané han sido identificados con el trabajo, ¿no será el trabajo de los chané esa carga del destino que sirve para empobrecerlos?

Esta reflexión establecida después de una conversación con F. Pifarré, quien conoce de cerca a los guaraní -chiriguano con quienes trabaja, indica que existe una cierta red de fatalidad que hace que el trabajo en muchos casos no sea un ideal a perseguir. Probablemente vivir gozando la vida, sin problemas es símbolo de ser un privilegiado y rico por los dones gratuitamente recibidos (como teniendo el ideal en Santos Aireju, el «último capitán de los guaraní -chiriguano independientes», que vivía como un hacendado); y los que trabajan son aquellos que nunca progresan y simplemente viven las penurias. Este tema, que considero muy fuerte a la vez que delicado, puede ofrecer una pauta de análisis importante para el trabajo futuro con los guaraní-chiriguano a cualquier nivel (promoción, educación, etc. pero sobre todo, en cuanto tiene que ver con la religiosidad y los símbolos).

---

sistema ecológico donde vive. Por eso el vínculo guaraní con el trabajo es una forma de observar su relación con un todo que cría y recrea el ámbito simbólico de construcción del ser guaraní, cada vez más claramente ligado a un linaje sagrado, divino y *Tüpaísta*.



**CONCLUSION GENERAL: LA PERTINENCIA DE UN A HERMENÉUTICA DE  
LAS NARRATIVAS GUARANI OCCIDENTALES**



## 1.- LA PALABRA COMO NARRATIVA GUARANÍ

Los relatos del siglo XVI presentados por García Mosquera y las narrativas mitológicas del siglo XX registrados por Bernardino Nino, Erlan Nordenskiöld y Alfred Métraux, además de las versiones orales que actualmente se escuchan entre los Guaraní-chiriguano, presentan unas líneas de fondo comunes en las narrativas guaraní que pueden determinar algunos aspectos básicos de la identidad guaraní occidental. Éstas líneas comunes ya fueron esbozadas en el desarrollo de la tercera parte, pero ahora serán confrontadas y contextualizadas a partir del horizonte comprensivo que fue dado en la primera parte de aproximación fenomenológica al universo guaraní. En ningún momento se pretende determinar o encuadrar lo que es el pensamiento guaraní-chiriguano, sino únicamente ver cómo las narrativas sitúan la forma de entender el *teko guaraní*. Por eso, estas líneas de fondo comunes sólo deben entenderse como caminos y pautas aproximativas para la comprensión de la narrativa como pensamiento de los Guaraní occidentales.

En esta parte se retoman las principales reflexiones anteriores que, de alguna manera, ya se han ido anticipando siguiendo tres líneas: la omnipresencia de lo sagrado, las crisis humanas que causan tensiones vida -muerte y la experiencia de la simulación e identidad. Estas tres líneas de fondo que se han detectado no deben considerarse como las únicas claves fundamentales de comprensión e interpretación de unos conceptos ya acabados y bien delimitados. Ante todo, estas tres líneas de fondo se las entiende como caminos para aproximarse al modo de pensar narrativo Guaraní -chiriguano<sup>1</sup> en el supuesto de que nos pueden ayudar a comprender mejor su modo de ser *teko*. Por eso es una forma de entender el *ñemongeta arakae ndaye ete* (pensar las historias originales).

---

<sup>1</sup> La aproximación al pensamiento guaraní -chiriguano es también otra forma de acercarnos al modo de ser guaraní-chiriguano que ha sido muy trabajado por Melià. *Ñande reko* es la expresión guaraní para referirse a este modo de ser, que desde la perspectiva de los guaraní quiere decir literalmente «nuestro modo de ser». Melià (1988:29) señala la riqueza semántica de esta expresión, y citando a Montoya en su **Tesoro de la lengua guaraní** (1639) está más allá de una definición para expresar aquello que hace de un guaraní lo que es: «Modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre». Esta acepción es muy usada entre los Guaraní de la Cordillera y ahora también tiene una comprensión relativa al modo organizacional de ser pueblo a través de la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní). Se puede considerar que este término también se refiere al modo de pensar guaraní en la medida que estructura el horizonte semántico de ésta nación.

Ahora se trata de mostrar cómo estas líneas no son simples especulaciones sino que viene reforzadas por la tradición guaraní lo que muestra el carácter nuclear de la Palabra guaraní. Por esto los cantos e himnos sagrados relatados por los mbyá -guaraní todavía están en el horizonte comprensivo que orienta y estructura éste análisis.

## 2.- EL CARÁCTER NUCLEAR DEL LENGUAJE HUMANO

El lenguaje humano o palabra, está en el núcleo de la identidad guaraní -chiriguano. La expresión *mbya iñëe* (*mbya*, persona y *iñëe*, lengua) usada por los guaraní -chiriguano para autodefinirse con propiedad, sugiere fuertemente la importancia de la lengua como elemento de cohesión e identidad. El principal motivo está en la relación persona / lengua que coloca la identidad profundamente afectada por la forma de ver y expresar el mundo. Para la comunidad mbyá -guaraní la identificación con el fundamento del lenguaje humano, *ayvu*<sup>2</sup> *rapyta*<sup>3</sup> / *iñëe* es también motivo de identidad que se torna nuclear al interior de la tradición guaraní.

Esta nuclearidad del lenguaje en el horizonte simbólico guaraní tiene un grande espectro simbólico y ultrapasa diferentes niveles de la realidad humana. Aquí interesa destacar fundamentalmente tres aspectos: la importancia histórica en la experiencia del caminar hacia la tierra -sin-mal; la importancia *kerigmática* como la busca en tiempos plenos, *arete*, de comunicación con la palabra inspirada; y los modos como la palabra se hace presente en la experiencia cotidiana. Estos aspectos indicados brevemente introducen a los himnos sagrados mbya-guaraní que explicitarán el desarrollo de las tres líneas maestras encontradas en la narrativa guaraní-chiriguana.

Pero el lenguaje también es una realidad dinámica donde las palabras se confunden con los cantos y las danzas: la humanidad es palabra. Los animales hablan y los hombres escuchan, la trans-comunicación entre las generaciones de guaraní con sus antepasados, la relación de hombres con dioses, y todo ello representa una tradición, inicialmente oral, pero que está caminando, a largos pasos, hacia una tradición escrita, más allá de los modelos de la

---

<sup>2</sup> *Ayvu* es lenguaje humano, en mbyá -guaraní y en Apapokúva -guaraní, según Nimuendajú. En guaraní "clásico" esta palabra significa "ruido", idea que se expresa en mbyá con la voz *evovo* (hevovo) que figura en el Tesoro de la lengua guaraní (Montoya 1639: 148v; 362v)

<sup>3</sup> *Apyta* es entendido como base, cimiento, origen. Equivale a *hopyta* paraguayo: extremidad en que comienza la cosa; se descompone en *apy*: extremidad; *yta*: sostén. Empleado en *ayvu rapyta*: fundamento del lenguaje humano; *mborayu. rapyta*: origen del amor al prójimo; *ára rapyta*: origen del universo.

antropología, para llegar a una teología guaraní y a una filosofía guaraní. Teología porque la experiencia de lo sagrado está más viva; filosofía porque la experiencia de la verdad inspirada por el deseo de sabiduría (*arakuaa*) es tan fuerte que lleva a la constitución de los amantes del saber clásicamente reconocidos entre los guaraníes como los dueños del saber, consejeros, sábios, *arakuaa ija*.

## 2.1.- La experiencia del caminar inspirada por la Palabra

La experiencia guaraní, y en especial la guaraní -chiriguana, fue adquirida en el contexto de los movimientos migratorios del ir hacia y del venir de la región occidental guaraní, y que tenían como motivo principal alcanzar una tierra -sin-males *ĩvĩ imarãa / yvy imarãe*. Esta búsqueda fue estructurando sus experiencias y sus vivencias. Y el entendimiento que habían adquirido en esta experiencia, les daba la certeza que no era una búsqueda ilusoria sino que expresaba la síntesis histórica y práctica de una tradición que tiene los pies en la tierra<sup>4</sup>. La inspiración para este caminar se originaba en la Palabra, ella actuaba de forma peculiar entre los líderes religiosos y políticos que vivían en situación de alerta, con oídos prontos para escuchar la manifestación de la Palabra. Los hombres -tupã, al igual que los «héroes civilizadores» de la mitología pasaban largas horas de oraciones y cantos para «hacerse palabra» *ñemboe* y así poder alcanzar un canto. El canto tiene un carácter místico de recepción de la Palabra que frecuentemente se manifiesta a través de himnos y plegarias que colocan al guaraní como receptor de un tipo de sabiduría, *arakuaa*, que ilumina el significado de su experiencia al grado de poder cantar himnos. Pocos himnos guaraní-chiriguano fueron registrados, sin embargo, existen noticias de la realización de plegarias inspiradas por la fuerza de la Palabra que presiden todo tipo de actividad humana, como por ejemplo la caza, el pasear o *campear*, o fortalecen momentos importantes del caminar humano en la historia como la concepción, el nacimiento y, la muerte.

La palabra inaugura nuevos tiempos y se torna accesible y especialmente inspiradora en tiempos plenos. Por esto la fiesta<sup>5</sup> *arete* era el tiempo pleno donde la palabra se manifestaba densamente. Los convites y asambleas celebradas para tiempos de guerra o tiempos de paz estaban inspirados por aquellos tiempos privilegiados del *arete*. El lugar del *arete*, *aretea*, es

<sup>4</sup> Melià 1991:14.

<sup>5</sup> Para Egon Schadem la fiesta, es una de las instituciones más importantes en diferentes naciones sudamericanas, y adquiere mayor relevancia con la tradición de los héroes míticos que operan en ella. (Schadem 1989: 161; 39ss)

alcanzado después de un largo caminar espiritual por el mundo y eso que muchas veces lo expresan los antepasados que llegan a la fiesta en forma de enmascarados:

*«Matiguoroso quiki ayu paravere, che kangi aguara, che ndechi tape rupi... roasa ñv̄ yagu ñyembae (tierra tierna) vae rupi, royo tape yavaete va e rupi, roñoraro yagua ndive... ikaviño ñoguiñoi ñaneretara paravete vete... 'Venimos de 'Matiguorocho' (mati=lejos; guorocho... se desconoce su significado, aunque algunos los asocian con Matrogrosso), hemos llegado muy cansados y más viejos aún, hemos atravesado caminos tenebrosos y cruzado por la tierra inmadura luchamos con las fieras... pero, los parientes se encuentran bien allá, no se preocupen...» (Ortiz 2002: 48)*

## 2.2.- El tiempo de la Palabra: Arete

El tiempo especial expresado de forma magnífica es la fiesta *arete*, es decir el tiempo *-ára - verdadero - ete -*, o tiempo pleno donde todo se origina. La fiesta es el grande escenario donde todo adquiere sentido en la Palabra. En ella está presente lo finito, frágil y vulnerable de la existencia – representada por la madre Inomu y/o Inambu de los mellizos – con lo inalcanzable, lo Último -último Primero *Papa Tenonde*<sup>6</sup>, lo absoluto, sin embargo, tan real cuanto la presencia de los *tupã*<sup>7</sup> – representado por Tatú Tupã y Aguara Tupã – o del mismo Ñande ru vusu – Nuestro Gran Padre.

En el *arete* se inicia el grande y largo canto, *mborahéi puku* que inicia el caminar simbólico hacia el lugar santo *kandire* o cosa santa, *mba'e marangatu* que simbólicamente explicita el *teko guaraní*. Así, la palabra como inspiradora de la tierra -sin-mal hace de la fiesta una metáfora concreta del *teko guaraní* como economía organizada en un sistema de reciprocidad (*mborerekua*, compasión) donde se da el intercambio generalizado de dones (Melià 198 8b:47-51). Estas ideas siempre estuvieron presentes en la consciencia de los Guaraní. Un ejemplo son las palabras de Wilson Changarai emitidas con motivo de la elección del primer presidente de Bolivia, auténtico representante de las poblaciones originarias de estas tierras que fue celebrado como si fuese realmente un *arete* extensivo para todos los pueblos:

<sup>6</sup> Este último -último primero pude ser entendido como el origen y absoluto que estaba desde los confines del espacio. Cadogan dice «A pesar de largas y muciosas investigaciones, sin embargo, no quisiera afirmar categóricamente que este sobrenombre, que tan admirablemente traduce el concepto de absoluto, sea de origen genuinamente mbyá-guaraní.» (Cadogan 1991: 29).

<sup>7</sup> Tupã son seres prodigiosos, extraordinarios que están en íntima relación con el Padre (Ñande Ru Vusu) «el verdadero padre de los futuros tupã», «Tupã Ru Eterã» (Cadogan 1992: 36 -37). En la grafía de los mitos es usada la palabra «tumpa».

*“Esta terra livre, independente e soberana tem que se basear nos princípios fundamentais indígenas. Princípios que superam os interesses pessoais e transcendem e abraçam as esferas do social econômico, cultural e político. Estes princípios são a essência fundamental do ser Guarani, como a busca incessante da Terra Sem Males e da Liberdade. Mas, quem me responde? ... Nem Deus me responde quando vou ser livre...!!! Nossa essência é de ser sem dono “...o Deus nosso é a Natureza e não a Lei...”. Princípios que impregnam o ser social, como a Mboroaiu, Mborerekua, Yoparareko, esse amor, estima, carinho, solidariedade, expressada em sentimento ao próximo, que permite superar e desprender -se do ser mesquinho e individualista” (CIMI, 2007:5)*

Pero también es una experiencia que es común en los discursos de acogida y despedida de un convite *mbarea*, cuando se recuerda el poder generoso de los antepasados, reconocidos como los grandes antepasados generosos *iporerekua vae*, que junto con los seres sagrados hicieron posible la celebración del *arete*. En estas ocasiones las palabras están llenas de emoción y sintetizan la fuerza espiritual que ejercen en todo un pueblo. Es digno citar los textos, aquí no presentes, de estos discursos recopilados por Elio Ortiz donde se puede resaltar la fuerza y continuidad expresada en la afirmación final «¡peñemoatangatu yandevé...! ... Yambo yypavomo jayave ñaneram ñi reta...», «¡No se desanimen..! Pero ahora, es momento de despedir a nuestros antepasados...» (Ortiz 2002:51-52).

### 2.3.- Modos narrativos de la Palabra guaraní

Desde la *perspectiva de la teología de los himnos sagrados*, se dice que antes de existir cualquier realidad fue creado el *fundamento del lenguaje humano*, *Ayvu rapyta*, como parte de la propia divinidad creadora, sin la cual nada es posible conocer. Así, el *teko guaraní* es una forma comprensiva de esa palabra fundamental que se entiende como generadora y que cotidianamente significa ñeë una palabra que define la condición de persona *mbya ñeë*:

<p>«Yvy oiko'e?re, Pytu yma mbytére Mba'e jekuaa'ae?re, Ayvu rapytarã i oguerojera, Ogueroyvára Ñamandu Ru Ete tenondegua.</p>	<p><i>Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte de su propia divinidad.» (Cadogan 1992:33)</i></p>
--	---

En consecuencia, todo lo que se puede entender de la realidad llega a través del fundamento del lenguaje humano. El lenguaje humano es la forma – en virtud de aquello que la fundamenta, es decir, del sentido de la realidad (que es el verdadero Padre, Ñande Ru Ete en

la teología guaraní) – que se expresa preguntando por la realidad. Para poder preguntar por el sentido aquello que establece el fundamento de su existir levanta su morada en la tierra, constituyéndose el fundamento de la existencia humana. Existencia y fundamento, finalmente no se entienden como separados, sino apenas como un a única realidad, del mismo modo que el lenguaje humano es inseparable de su propia existencia. Las palabras del lenguaje humano se fundamentan en la existencia y ésta, a su vez, en aquello que le fundamenta. De esta unión de sentido surge la expresión *Ayvu rapyta* y que profundamente se expresa, entonces, en modos de existir fundamentales, los cuales son explicados con el *teko guaraní*, o modo de ser, que por su densidad, únicamente se entiende como un *ñande reko*, donde se acentúa el «nuestro» del modo -de-ser encaminando el sentido comunitario del caminar. Esto apunta una vez más a la idea que existe un sentido que se consolida y constituye originario o sentido radical, de raíz, desde una tradición siempre presente y que a pesar, de que la existencia humana acontece a partir de un estado de abandono en la tierra, ella está iluminada por la marca que la palabra deja en ella. Así el lenguaje humano deja huellas y fundamentalmente es una huella que puede reconocerse en todo que suscita una visión universal que ocurre desde la experiencia más elemental guaraní.

Desde la *perspectiva de su vínculo con la existencia humana*, el horizonte de comprensión de la realidad como un todo está dado a través del lenguaje humano *ayvu*, clásicamente traducido como ruido, cuya idea se traduce en *mbya* -guaraní como voz, y su existencia es impensable separada de la realidad humana:

*«Habiéndose incorporado y erguido como hombre, de la sabiduría contenida en su ser de cielo, con su saber que se abre cual flor, conociendo ó para sí mismo la fundamental palabra futura, de la sabiduría contenida en su ser de cielo» (Melià 1991: 29).*

Desde la *perspectiva de la experiencia mística*, parece indiscutible la importancia del sentido espiritual de la tradición guaraní que domina todos los aspectos de la vida, desde la comprensión del significado del *arete* fiesta, donde todo parece originarse, hasta la irrenunciable realidad humana de encontrarse abandonado y arrojado al mundo, de la misma forma que la madre y los dos mellizos en la tierra. La comprensión espiritual en esta situación está revelada por el verdadero Padre que, “les impartió conciencia de la divinidad” (Cadogan 1992:37 §7) por eso toda palabra fue alimentada por la fuerza de lo sagrado que revela el don de poder aprehender y así contemplar en largas jornadas reflexivas personales, en largos eventos como el gran fumar, en grandes palabras de los *tuvicha* para la comunidad de este

poder revelado que explica y representa el horizonte de sentido que más merece un estado pleno de contemplación. Por ello estas palabras tienen grande relación con la experiencia de los sueños.

Así, la Palabra lo es todo y abarca todos los momentos de la historia humana. Desde el *momento de la concepción*, el ser humano es la palabra que «*está por tomar asiento en un ser que será la alegría de los bien amados*». (Cadogan 1959: 40) Por ello se dice que cuando un humano nace, será una Palabra que se pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana. Así, la historia del ser humano es la «historia de su palabra, de la serie de palabras que forman el himno de la vida» (Melià 1991:34). Y el modo narrativo de la palabra guaraní es definitivamente el propio modo de ser de la experiencia existencial guaraní. Tal modo, se puede apreciar en la forma de entender la experiencia de lo sagrado como una presencia universal que indica el destino humano; en la forma de entender las crisis que la humanidad vive y intenta superarlas; finalmente, en la capacidad de asimilar la realidad que es proporcional a la capacidad de encontrar su identidad como persona, pueblo y nación en el mundo.

### **3.- La experiencia de la omnipresencia de lo Sagrado**

#### **3.1.- Lo sagrado como una experiencia prodigiosa.**

A lo largo de los relatos chiriguano se detectan algunos hechos admirables que llaman la atención por el carácter sagrado con que se presentan. Estos actos prodigiosos, que podrían parecer increíbles para algunos, dentro del pensamiento guaraní-chiriguano adquieren un profundo nivel de realidad que es apenas comprensible desde la experiencia de lo Sagrado. En la práctica significa que la palabra fundamental es una forma cómo lo sagrado se introduce en la conciencia humana como un llamado para seguir el proyecto del *teko guaraní*, a saber, encontrar una tierra-sin-mal donde se pueda celebrar un arete junto al Verdadero Padre.

La creencia en el poder de algunas personas, tanto para curar enfermos como para hacerlos enfermar, tanto para revivir muertos como para provocar la muerte, tanto para realizar cultivos prodigiosos como para traer sequías y desastres naturales, etc, está íntimamente relacionada con la creencia en un influjo de fuerzas superiores que rodean al ser guaraní-chiriguano para provocarle el ejercicio del discernimiento libre tanto para hacer el bien (lo prodigioso) o para hacer el mal (la desgracia). El Guaraní-Chiriguano, como individuo y como comunidad, encuentra que su existencia está vinculada a una determinada interpretación

de lo sobrenatural (Schaden 1974:103), muy relacionada con la experiencia de lo sagrado que intenta, a lo largo de su vida, dar una comunicación razonable. Por eso la capacidad de reflexión acerca del sentido de su vida y su orientación fundamental para alcanzar la sabiduría, es parte de su experiencia de lo sagrado que transforma su vida.

*Lo que los himnos sagrados muestran*

Lo Sagrado aparece en los himnos como la presencia de los Tüpa, o los seres buenos *mba' e porãkuéry*, y también unidos a imágenes como las llamas sagradas *Tataendy mba' e porã*, o los lugares importantes originarios lugares de los antepasados, donde está emblemáticamente la imagen de las palmeras eternas y milagrosas, al igual que aparecen en las narraciones de la *yvy tenonde* o de la primera tierra. (Cadogan 1992:49, §2; 121,§8). Lo sagrado es una presencia prodigiosa que está vinculada con la palabra original inspiradora de un estado de vida perfecto *aguyje* y que se da en el plano de una tierra milagrosa que aspira abandonar la tierra-de-males.

*«...Entre los afluentes del Paraná obtuvo aguyje y se trasladó allende el Mar Grande, donde juntó tierra milagrosa, indestructible.» (Cadogan 1992: 233§2)*

Lo sagrado adquiere identidad de acuerdo a las personas que asumen esta perfección *aguyje*. Por esto que los grandes líderes comunitarios y religiosos representan, en su generalidad, esa identificación con los poderes excepcionales de lo sagrado que se expresan en lo prodigioso, al igual que habían sido realizado por los héroes de la mitología (Schaden 1989:127). Por esto, se solicita que el Primer Padre “inspire en abundancia oraciones para obtención de la divina grandeza de corazón” (Cadogan 1992:89s: §6-§11).

Lo sagrado no apenas es una presencia milagrosa sino, sobretodo ética pues está relacionada con la imagen del *kandire*, o un lugar de la “resurrección”, de la renovación de los huesos, donde se obtiene la gracia de la inmortalidad y la fuerza para no desviarse de un camino (Idem, 233, §4, §5) para morar en la tierra dedicándose “a la obtención del fervor” (Idem, 235, §9) y alcanzar la perfección.

*«tuvo Chikú la perfección; de las palmas de sus manos y las plantas de sus pies brotaron llamas; su corazón se iluminó con el reflejo de la sabiduría; su cuerpo divino se convirtió en rocío incorruptible, su adorno de plumas se cubrió de rocío; las flores de su coronilla eran llamas y rocío» (Idem 237, §14)*

El verdadero Padre Ñamandú “habiendo creado el fundamento del lenguaje humano” (Idem 35, §4) y habiendo permitido *aquello* que se convertiría en la divinidad (Idem 41, §11) fue

aquello llamado de «las llamas y la neblina del poder creador » *Kuaarara tataendy tatachina*<sup>8</sup>, que dan fundamento al ámbito de lo sagrado que el guaraní vive.

### 3.2.- El poder de lo sagrado y la experiencia de lo prodigioso.

Lo prodigioso está en todas partes como una consecuencia de lo sagrado. Hay un hondo convencimiento de que los hechos prodigiosos son siempre probables y reales, pero siempre atribuidos al poder de lo sagrado. En la conciencia guaraní -chiriguana todas las cosas son potencialmente fuentes de prodigio de tal modo que lo prodigioso siempre está presente accionando de forma singular en la conducta de los individuos y comunidades. Lo sagrado imprime su experiencia de lo prodigioso con mucho impacto personal y social, por eso el miedo y la atracción están presentes en las narrativas guaraní.

Lo prodigioso trasciende las fronteras de la naturaleza (el monte), la comunidad y los individuos para comunicar el vínculo con el Padre sagrado. Lo prodigioso es admirablemente superior e independiente de la humanidad, pero que no consigue abandonar a la humanidad. El nivel de lo prodigioso puede estar tanto en la naturaleza (animales, árboles, piedras, bejucos, etc.) como en los hombres. Entre estos lo prodigioso se manifiesta como fuerza del bien en los *tüpa* y los *ipaje* y se manifiesta como fuerza del mal especialmente en los *mbaekuaa*. Los *ipaje* y los *tüpa* son identificados por los dones sobrenaturales que poseen. Estos frecuentemente se contraponen a los *mbaekuaa*, que actúan como brujos que saben muchos secretos.

Este poder de lo prodigioso, como se dijo, puede traer el bien o el mal, provocando, según los casos, la muerte o la vida. Los *ipaje*, así como los *tumpa*, tienen un peculiar sentido de hacer el bien que les permite incluso sospechar o detectar la presencia de otros poderes, poseídos por los seres extraordinarios. Estos poderes pueden ser tanto del bien como del mal. Ambos se contrastan y no son los mismos. Un ejemplo se puede tomar a partir de la distinción entre el *ipaje* y el *mbaekuaa*. El *ipaje* es el agente del bien y el *mbaekuaa*, el agente del mal. Ambos se contraponen y aunque a veces no resulta clara la interpretación de quien es *ipaje* y quién es *mbaekuaa*. Esta disputa entre el bien y el mal causa grandes dificultades al interior de las sociedades guaraní-chiriguanas. En realidad, muchas de estas dificultades están en el orden

---

<sup>8</sup> Esto es *kuaa*, sabiduría y *ra*, radical de *jera* o *mbojera*, criar, donde las llamas *tataendy* son la manifestación de la divinidad que con la neblina *tatachina* que difunde la vitalidad en todos los seres (Cfr Cadogan I 992:43-44)

del saber interpretar o del no saber interpretar los poderes del bien (expresado en el *ipaje*) y los poderes del mal (expresado en el *mbaekuaa*).

El poder de lo prodigioso viene por su perfección *aguyje* capaz de resurgir de una realidad en tiempos de crisis, para alumbrar la realidad de un tiempo nuevo. Dicho de otra manera, la capacidad de restaurar el tiempo -espacio primigenio *ara yma* para un tiempo nuevo *ara pyau ñemokandire*, que recrea el poder de la eternidad que prospera en la especie humana.

*«[El Verdadero Padre Ñamabdi]... en los orígenes del tiempo-espacio primigenio ara yma creó la palmera una eterna...[que]... está asegurada en la morada terrenal (Cadogan 1992: 49, §2) ...[que]...inspiró el canto sagrado del hombre...de la mujer... para que después de esto, en verdad, prosperaran» (Idem,59, §21)*

El prodigio es connatural a la condición sagrada de la cual la humanidad es una porción. Por ello la humanidad es también recreadora del universo, pero no como una criatura ya acabada, sino como constructora del universo:

*«Habiendo creado el fundamento del lenguaje humano,  
Habiendo creado una pequeña porción de amor,  
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,  
... Creó a quienes serían compañeros de su divinidad  
... para padre se sus futuros numerosos hijos»(Cadogan 1992:35ss, §4§5§6)*

*«Después de estas cosas,  
a Tupã Ru Eté le habló en esta forma:  
'Tú tendrás a tu cargo el extenso mar  
y las ramificaciones del extenso mar en su totalidad.  
Yo haré que tú te inspires  
en las leyes mediante las que se refrescará la divinidad... »(Cadogan 1992:55,  
§15)*

### 3.3.- Los seres sagrados.

La presencia de seres sagrados es común en las narrativas, y evidente en la historiografía guaraní occidental. Pero las narrativas son la misma historia contada por los guaraní, por ello la presencia de seres sagrados se reconoce cuando sus prodigios adquieren un papel social. Hay personas elegidas de algún modo por los *Tupã* o, que por lo menos se dicen que tienen un origen superior o sagrado que les capacita para tener una experiencia del mundo Sagrado.

La historia de los guaraní -chiriguano presenta muchos casos históricos de seres prodigiosos que aparecieron y que decían llamarse *tüpa* o se presentaban como hijos de Dios, tal como sucedía en el caso del Santo que ya hemos analizado. Métraux (1931a) los llamó los hombres -dioses (hombres-*tumpa*) chiriguanos que buscaban la liberación de su pueblo. Probablemente el caso de los hombres-*tüpa* ha significado para la sociedad guaraní -chiriguana el deseo de un encuentro y comunión con el mundo de lo sagrado y esp ecíficamente con su poder de realizar prodigios e instaurar, en definitiva, la ansiada tierra -sin-mal.

El caso presentado por Métraux a propósito de los movimientos *tüpaistas* chiriguanos del 1778 de Masavi, ayuda a entender la dimensión que podían alcanzar estos movimientos. Por otro lado el caso del movimiento pentecostal guaraní -chiriguano recientemente producido en Los Pozos <sup>9</sup>, es otro ejemplo para que se perciba la importancia de la presencia de lo prodigioso, de la relación de lo sagrado con sus repre sentantes en la sociedad (el caso del profeta Elías y del profeta Ismael).

Lo sagrado esta relacionado con la aparición de seres con cualidades admirables y con alto poder de generar prodigiosos hechos. El Santo fue uno de éstos, al igual que los supuestos mellizos (*Chovakiri*), *Tatü-tüpa*, *Jeruti tüpa* o Rei y, en algunos casos, las aves anunciadoras. Estos seres prodigiosos llegan a convulsionar la sociedad y el mundo. De alguna manera concentran la atención de todos e indican una posible salida a las crisis que la humanidad enfrenta.

Es normal y por otro lado, que lo sagrado sea considerado un evento prodigioso real, que se hace creíble desde la fe en la posibilidad de existir un modo de vida inspirado. Nadie duda que estos seres prodigiosos actúen como catal izadores de las fuerzas del cielo y de la tierra y que tengan el poder de andar por el cielo y por la tierra. Se encuentran muchas coincidencias entre estos relatos con algunos casos de la vida real. El citado caso del reciente movimiento guaraní-chiriguano pentecostal es un ejemplo evidente. Este movimiento, con etiqueta foránea «pentecostal», tenía profundos elementos que coincidían indudablemente con las más genuinas referencias religiosas y simbólicas chiriguanas. La gente congregada en Los Pozos creía que realmente Dios iba a venir del cielo y que se los llevaría a todos volando. El volar casi siempre ha sido un símbolo sagrado característico de los poderes prodigiosos de los *Tüpa*.

Por los hechos admirables que realizan algunos humanos, ellos son reconocidos por sus dones y por sus cualidades superiores, como causantes de prodigios. Por ello, ellos pueden ser realmente los hijos de Dios o, lo que es lo mismo, hombres *-tüpa*, o sea seres sagrados. Estos *Tüpa* son seres sagrados cuyo modo de ser emana prodigios que son vistos como ejemplares para la vida de un guaraní. Ellos se parecen con los profetas y los Mesías que surgen en los momentos de crisis, cuando no hay salida frente a los problemas extremos, cuando el mundo se encuentra amenazado y la gente vive temerosa porque en la comuna está siendo invadida por supuestos poderes ocultos que la atormentan con sus anuncios de destrucción y desgracia (*mbaemegua*) para los hombres<sup>10</sup>. En estas circunstancias, se llega a creer que con el *tüpa* todo va a ser más fácil. Se cree que va a restaurar la sociedad y el mundo, que ya no habrá desgracias y todo será prodigiosamente bueno y mejor.

Todos los que se inspiran en la buena ciencia son seres prodigiosos, es decir:

*«Quienes poseen entendimiento,  
ilimitado amor al prójimo reciben de los de arriba.  
Ilimitada fortaleza y grandeza de corazón reciben también.  
Aquel que entre todos los demás en mayor grado entendimiento verdadero posee,  
obtiene valor para las obras buenas, inspirándole por los Situados encima de  
nosotros.  
En esta forma le honran los Seres Buenos Mba'e Porãkuéry  
Palabras para acrecentar su fortaleza en plazo no lejano le hacen pronunciar.»  
(Cadogan 1992:145,§1)*

La humanidad en virtud de las palabras recibidas del Verdadero Primer Padre Ñamandú, de la ayuda de los *Tüpa* y de todos los Seres Buenos, se encuentra copartícipe de la acción prodigiosa de todos los seres prodigiosos. La humanidad en virtud de la Palabra recibida tiene el privilegio de pronunciarla y hacerla realidad en un espacio de prodigio que no es un privilegio de algunos pues todos son susceptibles a la recepción de la palabra y por tanto, de ser reconocidos y respetados como seres prodigiosos pues «en todos los asientos de fogones, existe una persona de esta clase» (Ídem 147,§4).

<sup>9</sup> Albó 1990:363-400.

<sup>10</sup> De algún modo estos aspectos son señalados por López/Zolezzi (1985) en su libro **Principios del bien y del mal. Medicina tradicional izoceño -Guarani**. Donde trabaja mucho la relación entre el *ipaje* y el *Mbaekua* y cómo estos llegan a comulgar con el principio del bien o el principio del mal indagando aquello que trae protección ante un mundo donde la desgracia llegan a ser una amenaza constante.

### 3.4.- Las oraciones milagrosas.

Desde la narrativa guaraní -chiriguana, el relato del Santo trae ejemplos de oraciones prodigiosas que son pronunciadas en los momentos en que se inician sus obras admirables. Del mismo modo existen algunos mitos donde las oraciones a los espíritus del monte son anunciadoras de algún acontecimiento prodigioso. Las oraciones articulan la comunión de los hombres con estos poderes.

Los himnos sagrados muestran la grande atención que se dedica a la posibilidad de orar como hacen los llamados de los líderes espirituales guaraní: «Pues bien, señores, señoras, esforzaos en virtud de la conciencia que tenéis de los verdaderos Padres de nuestras almas». (Idem 153,§15) Así las oraciones están dirigidas principalmente para la obtención de una vida imperecedera (Idem 151,§13); para poder con el poder del diálogo con la palabra poder practicar la buena ciencia (Idem 147,§1, §5); para fortalecer el espíritu bueno (Idem 149,§10) y solicitar inspiración para el canto.

### 3.5.- Las curaciones.

Las curaciones son una demostración de lo prodigioso que emana de lo sagrado, y se contraponen a las desgracias expresadas en el estado de enfermedad. La enfermedad y la salud son nociones que siempre van relacionadas de forma contrapuesta. Como toda la realidad está llena de encantos y misterios, todo es potencialmente fuente de salud y enfermedad tal como señala López y Zolezzi (1985:57), pero está claro que los poderes del bien siempre son la causa de salud y los poderes del mal son la causa de la enfermedad.

Pero la salud siempre es el ideal. De hecho lo prodigioso aparece actuando de forma especial en los momentos de enfermedad. El Santo se presenta a veces como un *ipaje* que cura a enfermos, Pero el Santo es visto, a momentos, como si fuera el causante de las enfermedades. De hecho estas calamidades que el Santo parece traer, son simplemente una forma de aplacar el mal existente y en ningún momento se podría decir que el Santo es causa de la muerte sino de vida y salvación. Por eso estos acontecimientos son los que conmueven a muchos guaraní-chiriguano llenándoles de admiración y temor.

Los himnos resaltan las posibles curaciones, la importancia de la plegaria y su poder de conjurar la naturaleza y curar a la humanidad enferma:

*«Los que pronuncian buenas plegarias extraen las hierbas nocivas, en virtud de la facultad de conjurar de los de arriba, de los Jakairá Cuando un árbol de alma indócil hiere a alguien, los que poseen la buena ciencia conjuran el maleficio, extraen el mal [ y ejecutan buenas obras §4] » (Cadogan 1992: 147, §5, §6)*

Y también, resaltan, los problemas causados por aquellos que mal usan la ciencia para dejar de amar al prójimo:

*«El que carece de entendimiento, el que posee la mala ciencia, permite que se bifurque sobremanera su amor; ...A los de esta clase, que utilizan su mala ciencia en detrimento de sus semejantes, a los de esta laya les llamamos: “los que hieren furtivamente al prójimo» (Idem 149,§7)*

### **3.6.- Las revivificaciones.**

Si curar causa asombro, la revivificación de los muertos es todavía un acontecimiento más admirable. La creencia en la revivificación es una cuestión real. El Santo revivificó a muchos que habían muerto. Los héroes civilizadores de los mitos se caracterizan también por sus poderes para revivificar.

Pero a la vez que se cree en la revivificación se cree que el mal es la causa de la muerte. Lo prodigioso que causa la vida se contrapone al mal causante de la muerte y da la vida nuevamente a los caídos en desgracia, colmándoles de dones gratuitos. Las consecuencias de estas revivificaciones no sólo se dan a nivel físico -biológico sino también a nivel social comunitario y espiritual.

Los himnos sagrados retornan aquellos tiempos primigenios, muy presentes a lo largo de la historia chiriguana, en especial de la historia de los movimientos mesiánicos guiados por los hombres-tumpa, que prometían el retorno y la comunión con los antepasados cuya palabras eran conservadas.

*«Ve al encuentro de la palabra y dale nuevamente asiento: yo no necesito aún de ella. Que éste lleve la redención del decir; que en esta forma se manifieste la divina redención del decir... » (Cadogan 1992:167, §50)*

### 3.7.- La producción maravillosa.

La producción maravillosa remite a la tierra -sin-males que ha inspirado a muchos *tüpa* para iniciar movimientos mesiánicos y proféticos. El Santo inicia a su modo la tierra -sin-mal a partir de unas cuantas semillas de zapallo. La producción copiosa existente dio el suficiente alivio a los hombres que estaban hambrientos. El Santo inicia el chaco prodigioso de cultivo. Similares versiones se encuentran en los mitos del trabajo. El héroe civilizador inicia la producción mágica que llena de beneficios a la sociedad. La producción es en realidad algo mágico, obra de seres prodigiosos (los *tupã*). La tierra prodigiosa, que produce fructíferamente sin que nadie la trabaje, solo por el arte de un poder prodigioso, es la tierra ideal.

En realidad se cree, se espera y se sueña en la tierra donde el hombre algún día no deberá trabajar, sino que todo fruto y beneficio será gratuito. Se debe creer en esa tierra esperada de prodigios. Contrariamente, la tierra -de-males es el lugar donde actualmente se vive, es decir, la tierra donde se debe trabajar penosamente para conseguir algunos frutos; en esta tierra sólo existe la miseria, el hambre, la tristeza, la muerte.

Existe también una dimensión de lo prodigioso que inconscientemente se proyecta en los procesos productivos materiales. Algunas veces los procesos de desarrollo biológico que suceden en un chaco son interpretados desde una perspectiva mágica <sup>11</sup>.

Los himnos sagrados describen la primera tierra como la morada humana más parecida con un paraíso donde la actividad de «Las llamas y la neblina del poder creador» están presente en toda su extensión. Sin embargo las condiciones para la producción maravillosa, vienen dada por las normas que protegen su suceso:

*«Debes orar por tus sembrados que aquí se extienden, porque no querrás que los insectos los devoren. No tendrás recelo en hablar de ellos con Nuestro Primer Padre, pues no están destinados a ser consumidos solamente por ti. En esta manera orarás*

---

<sup>11</sup> Carlos Quevedo, agrónomo de CIPCA Camiri, me invitó a participar en la preparación de un chaco experimental de la comunidad de Rodeo. El trabajo tenía un carácter técnico muy especializado donde los guaraní-chiriguano me sorprendieron por su gran desenvolvimiento. El manejo de semillas de maíz certificadas apoyado de un cuidadoso plan de fertilización de la tierra era comprendido, al margen de las explicaciones técnicas, como un hecho admirable que cubría toda la tecnología empleada. Por otro lado, para preparar el terreno experimental se tenían que arrancar unas pocas plantas de maíz anteriormente sembradas en aquel chaco. Sacar de raíz aquellas plantas de maíz, que probablemente eran comprendidas como fruto prodigioso, resultaba ilógico para los campesinos por más razones técnicas que ellos ya manejaban, (finales de dic. 89).

*por lo que sembraste para que lo vea Nuestro Primer Padres: 'He aquí que se extienden mis cultivos. Haz que los Jakairá los vigilen a fin de que todo lo que he sembrado prospere. Habiendo sido creadas por ti todas estas plantas que se ven, a ti dirijo esta plegaria referente a ellas. Y aunque no se hallen dentro de tu morada inasequible, tan hermosa, a ti te las consagro a fin de que prosperen, para que me sirvan a mí y a mis compueblanos de alimento'»(Cadogan 1992: 211,§8)*

### 3.8.- Las artes admirables

El arte es realizar un oficio <sup>12</sup>. Tener un arte es como manejar con seguridad y con destreza este oficio. Los prodigios del Santo se expresaron en su capacidad para ensear «el arte» de trabajar los metales y dar de este modo gran holgura a los Chiriguano. El arte de los mellizos se expresa en la capacidad de crear los instrumentos para la caza, o, entre los mitos del trabajo, es el manejo de la pala mágica; y el arte de los sobrevivientes del diluvio es crear cultura a partir del fuego, un bien cultural de central importancia a tiempo de crearle un nuevo espacio para la humanidad.

En el fondo el arte también es un don gratuito que una persona determinada recibe. Las artes son las cualidades personales que una persona tiene. La vivacidad con la que es identificada la imagen de *Tatú-tüpa* muchas veces recuerda a los comentarios que hace Métraux (1931b:105) a propósito de la gran habilidad chiriguana, destacando el ingenio y el gran sentido de la imitación, además de su prodigiosa memoria e inteligencia que hacen del leer y escribir algo fácil. Del mismo modo se destaca su habilidad para la agricultura. Por otro lado es curiosa la descripción que Métraux hace de su amigo Asencio, caracterizado por sus cualidades creativas en la comunidad, por la inventiva que demostraba (1931b:119), la cual puede asemejarse en cierto sentido al modo de ser de *Tatú-tumpa*, *Jeruti-tüpa* o de cualquier otro ser prodigioso de los mitos.

Las artes, también entendidas como uso de técnicas son obras del Padre Primitivo Ñamandú. En este sentido, aún está presente el uso de los arcos como en la mitología. (Cadogan 1992:39,§10). Sin embargo, Melià indica que el mejor arte guaraní «no se hace, se dice; no se ve, se escucha. La primera y fundamental arte del guaraní es la palabra.»(Melià 1991:83)

---

<sup>12</sup> Me comentaron que don Julio Araos, cuando se refería a su oficio de mecánico y chofer, decía «mi arte es» hacer funcionar un motor o manejar una movilidad. Hasta ahora nunca he escuchado que alguien se haya «plantado» en medio del camino con don Julio. Tal vez esa era parte de su arte. (Conversación personal con F. Pifarré). La expresión de don Julio, quien en alguna oportunidad me llevó por las comunidades de Masavi, Taputá, Saipurú, El Espino, Guariri y Yaraeta, me ha inspirado para poner el título del apartado.

## **4.- LA CRISIS PROVOCADA POR LA TENSION VIDA-MUERTE**

### **4.1.- Su carácter**

Las tensiones vida y muerte se destacan por ser la causa de las crisis y sus serias implicaciones en diferentes dimensiones de la realidad humana. Pero también se relaciona con el problema de la percepción de la realidad en la medida que ella está actuando pero que únicamente se torna efectiva cuando ocurre al nivel del lenguaje humano y de la conciencia. Se entiende que la crisis es parte de la contingencia de la vida humana en el universo.

Las tensiones entre la vida y la muerte se hacen más evidentes en tiempos de crisis. En estas ocasiones los hombres viven momentos de especial incertidumbre y perciben que toda la realidad está llena de determinadas tensiones que amenazan con signos de muerte y de una pronta destrucción del mundo. Sin embargo, no se excluye la salvación prodigiosa que hace de la destrucción y el comienzo de algo nuevo. El Santo que apareció en el siglo XVI es el encargado de señalar estas tensiones por lo que anuncia la destrucción y salvación del mundo. Desde aquel anuncio, creer en las palabras del Santo se convierte en una necesidad para seguir existiendo; negar esas palabras es como condenarse a morir. La creencia en el Santo es como la condición necesaria para protegerse de las tensiones que se viven en el mundo. En las narrativas, estas tensiones adoptan por dentro la trama de un lenguaje simbólico que nada más expresa la profunda crisis humana, provocada por la revelación de una palabra o por el anuncio de un ser sagrado, capaz de superar la crisis en el mundo.

En las narrativas, las tensiones se presentan en formas simbólicas, quedando reflejadas por ejemplo en el relato del Santo como una lucha entre la fe en lo sagrado que trae vida y la negación de esa fe que trae muerte. Pero es una tensión que se lleva a niveles éticos, donde entran en disputa los principios del bien y del mal. La distinción entre el bien y el mal es, en el fondo, otra manera de referirse a la distinción entre la vida y la muerte, puesto que la vida es un bien éticamente valioso entre los guaraníes, y la muerte es una falta de un resguardo ético que lleva a la nada. Con el bien se quiere expresar una sintonía con la vida y con el mal la relación con la muerte. Lo mismo se podría decir con la imagen del día y la noche, con la relación social entre la pobreza y la riqueza, con la experiencia de la enfermedad y la buena salud. Estas tensiones son colocadas, finalmente, en un plano teológico donde se debate la lucha entre lo prodigioso que emana de lo sagrado y la desgracia que es trae dolor y muerte. Desde una perspectiva axiológica, lo sagrado adquiere un valor a la luz de la experiencia de la

generosidad y el amor, que serán las bases de la propuesta para generar una tierra -sin-males y una vida perfecta.

Las tensiones vida - muerte son el trasfondo de la vida de los Guaraní -Chiriguano. Las tensiones vida y muerte presentan un juego de oposiciones que a momentos queda confuso y susceptible a constantes cambios. Sin embargo, la dinámica de esa realidad, hace que la vida humana sea vista como un ejercicio constante de reflexión que intenta discernir el valor de la vida encima del valor de la muerte.

Los himnos sagrados muestran de una forma un tanto estructurada que la tensión vida -muerte está en la base de la estructuración narrativa de los himnos, el primero, de la Primera Tierra *Yvy Tenonde*, como espacio simbólico indestructible donde las llamas sagradas y la neblina contornan su hermosura, y el segundo himno, del diluvio *Yvy Ru'u* y/o *iporu*, que se opone al primer espacio simbólico precisamente por el nivel de entendimiento y acogida a la Palabra que marca el nivel de perfección y plenitud *aguyje*.

El proyecto inicial de la tierra primera:

*«Los habitantes de la primera tierra  
ya han alcanzado todos el estado de indestructibilidad.  
Los que rezaron en buena forma,  
los que poseyeron entendimiento,  
han alcanzado la perfección,  
se dirigen hacia su futura morada» (Cadogan 1992: 97,§1, §2)*

El diluvio que la destruye:

*«Ellos mismos crean sus moradas de tierra eterna  
en la morada de los dioses menores.  
Los que carecieron de entendimiento,  
los que se inspiraron en la mala ciencia,  
los que transgredieron contra los Situados encima de nosotros,  
se fueron en la mala forma, sufrieron la metemosis  
... ya vinieron las aguas, sin que... hubiera alcanzado la perfección»  
(Cadogan 1992: 97,§3, §4)*

Esta tensión vida muerte sólo es comprensible, en la relación directa entre la tierra -sin-mal y la perfección personal, que definen dos caminadas culturales que convergen en la constitución del espíritu de superación espiritual por eso que es importante orar, cantar y danzar para alcanzar la perfección. Esto significa conocer los principios del bien y del mal que «en virtud de la sabiduría creadora hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina» (Idem, 33,§1)

#### 4.2.- El bien y el mal

El Santo manejaba los principios del bien y del mal porque enseñaba y exhortaba a hacer el bien y a renunciar a las acciones malas que traían la muerte. Existe como un principio del bien y del mal, tal como señalan López/Zolezzi (1985), que está centrado en el hombre y la naturaleza. El mito de Aguararenda relata cómo estos principios del bien y del mal no encuentran diferencias entre los hombres y la naturaleza. Sólo los *tüpa*, o las personas con excepcionales cualidades de *tüpa* como el caso del Santo, *Tatü-tüpa*, *Jeruti-tüpa*, etc. pueden acceder al conocimiento y dominio de los secretos inherentes a este principio, que es de orden prodigioso.

Los himnos sagrados describen esta tensión bien-mal con la noción de enfermedad – remedio, introduciendo a la terapéutica de los medicamentos utilizados para el tratamiento de enfermedades de origen espiritual:

*«...Remedios pongo para dejaros, por no ser lícito, en ninguna manera, que numerosos seres tengan que padecer por falta de remedios. Por consiguiente, cuando cojáis un remedio pondréis en él, en mi nombre, plena confianza: únicamente así obtendréis que sea eficaz» (Cadogan 1992:181,§4).*

#### 4.3.- El creer y el no creer

Creer o no creer es también un reflejo de la tensión vida — muerte. El hombre vive las tensiones y se encuentra desprotegido. Según crea o no, podrá ser vulnerable o no frente a las amenazas. Toda la naturaleza (y la humanidad está incluida en ella) es potencialmente una fuerza que lleva a la vida o a la muerte. Creer es expresión de vida y el no creer es expresión de muerte. Pero la fe es el resultado de una adecuación de la vida como un todo hacia un sentido. Para el guaraní creer es orientar toda la vida, en todos sus actos y potencias, hacia un sentido que organice y concentre todo su esfuerzo para el encuentro con el Padre. No tener fe es no querer orientar la vida hacia un sentido, y por ello encuentran la muerte.

El guaraní-chiriguano cree que una red de fatalidad rodea su vida. Las oraciones, plegarias, suecos son los medios para interpretar y escudriñar esta red de fatalidad y distinguir los caminos que llevan a la vida y los que llevan a la muerte. De esta forma, anda advertido e informado acerca del futuro. Esto le da la seguridad para enfrentarlo, pero también la angustia

de saber que cada vez, en cuanto más aprende, sabe más que su vida es muy vulnerable al mal, por eso medita y discierne todo el tiempo que puede.

Los himnos sagrados resaltan la dimensión de fe que ayuda a superar la diferencia la tensión vida – muerte:

*«Debemos tener fe; tener confianza en ellos por haber sido dejados por Nuestro Primer Padre, Nuestra Primera Madre.*

*Únicamente así serán eficaces  
No depositando plena confianza en ellos, no será eficaz ninguna  
clase de remedio, sin excepción» (Idem, 181, §7)*

#### **4.4.- El día y la noche**

El día y la noche son otra expresión importante de las tensiones vida y muerte. Si el día es expresión de la vida por excelencia, la noche es la otra parte de la vida que, por medio de los sueños, pone en comunicación con el padre y con los seres queridos. Sin embargo, durante el día la presencia de estos seres prodigiosos acompaña a los hombres, tal como nos explica el mito de la visita al lugar de los muertos. Durante el día se despierta de los sueños, se revive. Y de noche, por medio de los sueños, se llega a vivir en el pueblo de los muertos. El sueño es como morir y el despertar es como revivir. Los *tüpa* o seres con poderes prodigiosos son capaces de hacer revivir. Este es el caso de los héroes civilizadores de los mitos que hacen prodigios con los muertos quienes, al despertar, creen haber estado dormidos cuando en realidad han estado muertos. El juego día y noche a momentos parece estar simbolizado en el nacimiento, el lugar de donde se viene, y a donde se va a parar.

El día y la noche establecen dos estados de conciencia y conocimiento: el despertar y el soñar. El himno sagrado relativo a las instrucciones de Ñamandú Nuestro Primer Padre para el envío de almas al mundo, revela el momento de la concepción, que «es atribuida antes que nada a causas sobrenaturales, realizándose ésta para el *ñandeva* preferentemente por intermedio de los sueños» (Schaden 1974:107) consolidando la idea de quien sueña sabe y puede mucho más que el que no sueña.

#### **4.5.- La pobreza y la riqueza**

Las tensiones vida - muerte adquieren una situación radical a tiempo de manifestarse como una tensión entre pobreza y riqueza. El Santo aparece en momentos de pobreza y necesidad. El caminar en la pobreza (*paravete*) es como estar al borde de la muerte. La pobreza es lo

peor que puede haber en el mundo chiriguano, es signo de muerte. Los relatos de la mujer abandonada que se encontró con el Santo y los de *Inomu* en el mito de los mellizos, son la expresión de este caminar en la miseria. Esta situación humillante se contrasta con aquella situación de riqueza y abundancia que traen el Santo, los mellizos, *Tatú-tüpa* y *Jeruti-tüpa*. La abundancia es símbolo de vida, de lo que gratuitamente ha sido dado al hombre por el *tüpa*. En realidad a veces parece que el estado de riqueza o el estado de pobreza es fundamentalmente causado por un destino. En algunas interpretaciones actuales han interpretado este destino como obra del *tüpa* que ordena a los hombres a vivir en felicidad o miseria. Pero también se puede advertir que esta interpretación se llega a contradecir, en cierta manera, porque la pobreza, signo del mal, se insinúa en los mitos como lo que debe ser positivamente rechazado. La pobreza tiene que morir. Por eso que los *tüpa* cuando ven que en el mundo reina la pobreza, ellos buscan acabar con ella y así inician la destrucción de la tierra-de-males para la recreación de una tierra -sin-mal.

Es más, la pobreza está relacionada con la muerte. La muerte es el término final de la pobreza (recordemos a *Inomu*, que caminando en el abandono acabó comida por los jaguares). Si la madre de los mellizos anda en la pobreza, la enfermedad confirma este estado (el caso de la ciega -MI-). El estado de pobreza no puede seguir, por lo que la destrucción – primero de la sociedad de los tigres y luego del mundo – se hace necesaria. De este modo se logra restaurar un mundo nuevo de abundancia, riqueza de frutos, salud, aparición de una nueva cultura, en fin, una vida en completa holgura para los Guaraní-Chiriguano.

#### **4.6.- El prodigio y la desgracia**

Las tensiones vida –muerte confirman, por otro lado, la creencia de una gran tensión subyacente en todo, que es la que se muestra entre lo prodigioso y la desgracia. Todo pues es susceptible de prodigio o desgracia. De ahí que los guaraní -chiriguano vivan pensando que hay un mundo que constantemente debe ser escudriñado e interrogado. En este sentido, los sueños son muchas veces los tormentos de los hombres y en ellos accionan un sin fin de signos que pueden ser mensajes de prodigio o de desgracia que debe ser interpretado para poder vivir en paz.

Por tanto se puede decir que las tensiones entre vida y muerte son el transcurso del existir de los Chiriguano, lo que no ha cambiado mucho con el tiempo. Desde los relatos del siglo XVI,

hasta los testimonios míticos del siglo XX se va repitiendo algo común y que todavía actúa hoy día de forma persistente en la sociedad guaraní-chiriguana.

También se puede afirmar que las tensiones vida y muerte presentan un juego de oposiciones que a momentos queda confuso y se hace susceptible a constantes cambios. El bien y el mal, como se dijo, son siempre una posibilidad. Un ejemplo: Muchas veces no se sabe hasta qué punto un *ipaje* puede ser potencialmente un *mbaekuaa*. Pero, estas oposiciones están delante de la capacidad reflexiva guaraní que ayudan a discernir el valor de la vida, convirtiéndola en un permanente ejercicio de reflexión en busca de la sabiduría.

#### **4.7.- La destrucción de la tierra -de-males y recreación de la tierra -sin-mal.**

La destrucción y la creación del mundo son la máxima expresión de estas tensiones entre la vida y la muerte. La tierra -de-males es el lugar de muerte y la tierra -sin-mal es el lugar por excelencia, de vida. El mal en la tierra tiene como señales la existencia de la pobreza, miseria, hambre, marginación y rechazo en la sociedad. Ante esta situación la destrucción del mundo es casi una necesidad. Cuando los hombres vivían en el mal la destrucción del mundo era una necesidad para acabar con sus males. Pero esta destrucción nunca es total, porque, a su vez, es el inicio de una nueva era.

La tierra -de-males y la tierra -sin-mal es son dos realidades cuyo tiempo de duración está marcado por un destino cíclico que se repite. Por esta razón, el fin de una era se confunde con el inicio de una nueva. Se llega a un punto donde las tensiones entre la vida y la muerte son confusas; son lo uno, la vida, y lo otro, la muerte; son el principio y el fin de una nueva era que se repite en otra serie de tensiones.

### **5.- EXPERIENCIA DE ASIMILACIÓN E IDENTIDAD**

#### **5.1.- Asimilación cultural e identidad**

La combinación de los símbolos religiosos cristianos con símbolos religiosos guaraní-chiriguano representa una forma de asimilación cultural donde el factor cultural guaraní actúa como regente de todo el proceso. Es decir, que el horizonte cultural guaraní establece los significados y la verdadera identidad de los símbolos cristianos «re-bautizados» o «guaranizados». Por eso que el uso de símbolos extranjeros no significó, históricamente para el guaraní, la pérdida de identidad sino apenas una forma de volver a usar la palabra guaraní a partir de nuevas categorías. Puede claramente reconocerse el discurso mítico guaraní que está

dando sentido a los símbolos cristianos usados. Por eso la forma de comunicar la palabra guaraní usando elementos simbólicos extranjeros no quiere decir que se pierde la identidad, antes bien es un modo de fortalecerla históricamente como una nación que construye su identidad a través de sus narrativas delante el encuentro con las otras naciones. Algunos ejemplos se hallan en los movimientos promovidos por el Santo Santiago (1571-73) y por los hombres-tüpa – véase estas fechas de la historia guaraní-chiriguana: 1584, 1634-35, 1727-29, 1778, 1799-1800, 1874-75 y 1892. Se utilizan tanto los símbolos de lo cristiano (la cruz, Jesús, la virgen, etc) dentro de una concepción semántica típica de lo guaraní-chiriguano (lo prodigioso, lo apocalíptico, la tierra -sin-mal etc), aunque todo ello puesto al servicio de la misma proclamación profética de origen tüpaísta, de modo que en la fusión de los mesianismos salvífico-cristianos con los mesianismos apocalíptico-proféticos guaraní-chiriguanos éstos últimos suelen articular a los primeros, ofreciéndoles nuevos sentidos.

Este hecho también ocurre en el caso del Santo Santiago, donde la experiencia de usurpación de símbolos cristianos en ningún momento significa una renuncia a lo propiamente guaraní-chiriguano porque se puede evidenciar que los símbolos cristianos se ponen al servicio de elementos encontrados en la mitología guaraní, en especial tratándose de algunas claves de lectura del relato de la tierra -sin-mal y el encuentro con el Padre.

La asimilación cultural guaraní-chiriguano de elementos culturales extranjeros se caracteriza por transmutación de valores al interior de su propia sociedad, logrando que los símbolos adoptados sean conducidos a un nuevo horizonte de sentido, en medio del territorio guaraní-chiriguano en la Cordillera Chiriguana, donde hombre lúmbres (ijambae) se consideran dignos herederos de la tierra -sin-mal. Esta realidad indica también, que asimilar elementos extranjeros no es problemático cuando se tiene una identidad clara. Y esta identidad siempre fue marcada predominantemente por el modo de ser guaraní o *teko*, tan hablado y considerado como motivo de orgullo de los guaraní de cualquier región de América indígena. Por tanto se puede afirmar que la asimilación guaraní es también un motivo para reforzar la propia identidad.

La primera impresión que la aparición del Santo ofrece es que representa como una síntesis de la visión que los guaraní tiene de los sacerdotes misioneros católicos a partir de la profunda convicción del *tüpa* guaraní-chiriguano. Por eso el «Padre -Jesús» (con respecto al misionero) está en la misma línea del padre de los mellizos (con respecto a los *tumpa*). Pero es al mismo tiempo como una relectura de la propia tradición considerando que el *tumpa* puede hacerse

presente en esferas de revelación más allá de los mismos elementos culturales guaraní. Por eso que existe como una revelación «no acabada» de la realidad religiosa guaraní, que hace de su certeza religiosa una permanente busca en todo, inclusive en lo otro diferente.

El modo de ser guaraní *teko* no puede ser considerado como un proceso acabado, sino como un proceso dinámico, por lo menos así fue desde que se tienen registros de esta tradición. En este sentido, el uso de tecnologías muestra que el *teko* guaraní exige una adecuación permanente en situaciones diferentes. Los guaraní ya demostraron eso al entrar en contacto con otras culturas asumir sus tecnologías y elementos culturales y prácticamente guaranitizarlo todo. Desde el punto de vista tecnológico, este proceso demostró, en el caso español, que los guaraní -chiriguano hacían uso normal de bienes tecnológicos traídos por los españoles como la pólvora, el uso del caballo y también de técnicas de ganadería y agricultura. El caso del Santo, esta asimilación de técnicas españolas está vinculada a la explotación de metales, con las mismas formas contadas en los mitos de los mellizos quienes son como héroes civilizadores que introducen cultivos, nuevas artes, que como bien se sabe en historia, hicieron, en el caso guaraní -chiriguano, la sociedad guaraní más fuerte, con mayor adhesión a su propia identidad y con capacidad de negociación con otras sociedades, inclusive con estados nacionales, tal como sugiere el trabajo de Pierre Clastres en su obra «La sociedad contra el Estado».

La formación de la identidad nacional de las sociedades guaraní asentadas en el pie de monte entre los andes y el chaco fue también el resultado de una asimilación y encuentro entre sociedades diferentes. El hecho que los guaraní asumieron elementos culturales de sociedades chané, especialmente en su capacidad agrícola de producir, lo que configuró un nuevo tipo de sociedad, que no era plenamente agrícola, sin embargo, estaba pertrechada para usar algunos principios y estrategias de orden militar típicamente guaraní, cuando fuese invadida. Estas sociedades combinaban en un mismo modo de ser, el arte de buscar la paz inspirado en sus sementeras espléndidas y prodigiosas, y el arte de hacer la guerra de sus más fieles defensores. En este sentido, los relatos donde se narran las relaciones entre los tigres y los mellizos parecen comunicar esta situación compleja del modo de ser de una tradición que combina el prodigio que trae la busca la tierra -sin-mal y la fuerza que se hace necesaria para cuidar de ese territorio donde se experimentó la Palabra guaraní. Desde la perspectiva mitológica, la identidad guaraní supone también un encuentro de dos culturas dentro de una pedagogía de iniciación a la sociedad guaraní -chiriguana: mestizaje de ingenio -prodigio con fuerza-maña. Los mellizos (expresión del ingenio -prodigio) y los tigres (expresión de la

fuerza-maña) conforman una unidad en la sociedad chiriguana. La vieja (tigresa - mujer) tiene un papel iniciador en la educación de los mellizos y por su mediación se produce un estilo educativo que combina hábilmente el ingenio con la maña. Esta grande diversidad de comportamientos, parece recordar la formación de las sociedades guaraní en el piedemonte andino y en el chaco.

La formación de la identidad guaraní se fue configurando en su relación con los ecosistemas presentes en su territorio. Así el encuentro con animales y plantas parece recordar el profundo vínculo con la naturaleza del cual es parte el ser humano. En este sentido, la capacidad de comulgar con los seres que viven en la tierra y la capacidad de asimilar el modo particular que éstos seres tiene de comunicarse con el mundo, hacen parte de la nueva forma cultural de entender el universo y la misma humanidad. Por eso que la identidad guaraní tiene que ver con la comunicación y coparticipación de los seres de la naturaleza con los proyectos de la humanidad. Por eso que en tiempos de crisis la humanidad recibe las señales de los seres de la naturaleza que indican alternativas. Por ejemplo, el fuego, deseado bien cultural para la humanidad post-diluviana, es llevado y protegido por el *cururu* (sapo) y, gracias a éste que es asimilada como nueva categoría cultural por los guaraní en la fundación de una nueva sociedad; del mismo modo, las aves en general profesan mensajes y revelan caminos para reformular la vida humana, como ocurre con los mellizos; el aguara (zorro) no apenas es un animal sino también una presencia que recuerda la comunicación con los antepasados y parece evocar la vuelta a los orígenes de donde se pueda soñar y cantar la palabra guaraní; pero también existen animales que refuerzan el momento crítico de la humanidad, y que parece estar representado por los murciélagos – que son simbólicamente portadores de un oscurantismo personal y social.

La humanidad, según los guaraní, se afirma en la ocupación territorial a través de uso de la técnica. Los mitos del trabajo, que narran principalmente el uso de herramientas o instrumentos, parecen tener como tesis que en cuanto no se tenga un *teko* no se puede asumir el uso de artefactos. Los artefactos son relativamente útiles según el modo de ser (*teko*) que los dirija. Por eso que personas que no tienen un modo de ser (*teko*) pueden usar de forma irresponsable los artefactos humanos, pues ellos no son «mágicos» por esencia sino por el modo como son usados. Así la técnica ofrece una serie de beneficios que pueden ser fuente de prodigios o pueden ser fuente de desgracias. Solo con una actitud definida fiel al verdadero modo de ser guaraní, como muestra *Tatú-tüpa*, que la verdadera cultura guaraní, revela su profundo deseo por el mundo prodigioso y, por otro lado, cuando no se tiene un *teko* definido,

la técnica pierde su capacidad de crear y recrear el universo causando destrucción. Por eso la técnica es como la capacidad de poder revelar el modo de ser guaraní. El teko entonces establece las verdaderas relaciones de trabajo donde la técnica es importante así como el modo de comportarse en comunidad, es decir, usando la tierra como bien común, la técnica para hacer uso social de los frutos de la tierra, las relaciones personales como una forma recíproca de coparticipación de los bienes humanos, finalmente, la fiesta como el fin último por el cual la técnica tiene sentido.

Cuando fueron revelados al mundo académico los himnos sagrados guaraní, ellos consiguieron sintetizar toda la fuerza de un proceso de asimilación e identidad de una grande tradición. Estos himnos consiguen comunicar todos los procesos narrados por la tradición guaraní-chiriguana, especialmente, aquella que consigue definir la radica tradición humana a partir de la perfecta armonía de la presencia infinita de lo sagrado con lo finito de la existencia humana. Así la humanidad es plenamente convocada por la Palabra heredada del Padre a abrir su conciencia de seres copartícipes de la creación:

*«... de la sabiduría contenida en su propia divinidad,  
y en virtud de su sabiduría creadora  
al verdadero Padre de los futuros Karái  
al verdadero Padre de los futuros Jakairá,  
al verdadero Padre de los futuros Tupã  
les impartió conciencia de la divinidad.  
Para verdadero padres de sus futuros numerosos hijos,  
para verdaderos padres de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos,  
les impartió conciencia de la divinidad» (Cadogan 1992: 37,§7)*

De esta forma la experiencia de asimilación de la Palabra guaraní, hecha de forma radical con el canto humano, lleva a la adhesión del verdadero modo de ser guaraní. Y la característica principal de este hecho está definida por la capacidad de adhesión al teko a partir del reconocimiento de lo diferente que rodea a la humanidad como copartícipe del proceso de construcción humano, como ocurrió en el encuentro intercultural de los pueblos Chané e Guaraní; o también, en el reconocimiento del universo donde el plano de la naturaleza humana comparte íntimamente el plano de la naturaleza animal/vegetal; y fundamentalmente, representado con la asimilación espiritual donde lo sagrado es parte fundamental de la conciencia humana a través de la Palabra guaraní, lo que le permite la articulación de sentido que hace de la humanidad una especie oyente de la palabra casi omnipresente del Padre. Esta certeza es la que intentaron explicitar los hombres -tüpa, y que hizo del teko guaraní de las tierras occidentales, un modo de ser auténtico capaz de orientar una identidad propia.

## 5.2.- Las relaciones entre humanos, seres sagrados y seres mundanos

*Inomu* – que representa la porción humana del cual los seres humanos son algo en este mundo – demuestra su grande capacidad de seducir y atraer la atención galanteadora de los *tüpa* – que representan la procedencia de un mundo sagrado – Padres de la humanidad. Guiados por la pasión cultivada en tiempos de fiesta, los seres sagrados inician la aventura que dará origen a la humanidad. De la unión entre los seres sagrados (*tumpa*) y los seres de este mundo (*Inomu*) surge una generación de seres humanos que acaba siendo abandonada en el mundo. Esta generación hereda la capacidad sagrada de realizar prodigios pero también hereda la contingencia existencial que le hace debatirse sobre su origen humano y sagrado, que al mismo tiempo parece provocarle la busca de su identidad esencial. Todo ello le causa una tensión existencial donde su modo de ser no consigue definir su propia identidad, que finalmente será revelada a través de la Palabra comunicada. El surgimiento de la Palabra guaraní como una oportunidad de redescubrir el sentido perdido durante el tiempo de abandono, abre la comprensión del mundo donde el ser humano se construye; pero esta Palabra guaraní también le ayuda a profundizar en su verdadera naturaleza sagrada como la única explicación posible a su verdadera forma de vivir y relacionarse con el mundo. De esta forma se entiende que el modo de ser guaraní (*teko*) articula todos los posibles modos de relacionarse en esta realidad existencial, a través de la comunicación con los antepasados, sean éstos vivos o muertos; a través de la comunicación con lo sagrado que se hace evidente con uso de la Palabra guaraní presente en todos los humanos y revelada en sueños; a través de la comunicación con el mundo y todos los espacios de realidad que abarca.

El modo de ser personal está afectado por el modo de relacionarse con la comunidad humana. Una parte importante que define lo que es una persona humana viene heredado de forma cultural. Para los guaraní, la palabra es la matriz que culturalmente define las bases del modo de ser (*teko*) a pesar que siempre la respuesta a la revelación de la palabra es muy personal. Por eso está presente en el pensamiento guaraní la idea de que todo fue heredado y poco a poco asimilado por la persona humana como una lenta forma de estructuración de la conciencia humana, desde el vientre materno pasando por la comunicación de la palabra revelada por antepasados. Sin embargo esta relación humana no anula la individualidad humana, antes bien, la refuerza y le da un sustento a partir del cual todas las categorías para comprender a sí mismo y al sentido de su vida siempre fueron pensadas por una tradición. Desde la perspectiva de las narraciones y el pensamiento mítico, el ser humano siempre pertenece a una comunidad pero la afirmación y constitución depende del modo como es

reconocida esta tradición. En este sentido, los relatos del diluvio alcanzan los aspectos más dramáticos en los conflictos y soluciones que revelan las relaciones con la comunidad humana. Ya en las narrativas de la técnica y del trabajo, las relaciones al interior de la comunidad humana de producción y celebración afectan al desenvolvimiento de la identidad humana personal.

Otra forma de asimilar y de adquirir identidad, según los guaraní, está vinculado al hecho que la humanidad entra en comunión y alianza con la naturaleza. Tanto el mundo animal como el mundo vegetal, ambos expresión de la naturaleza abundante, conviven y se relacionan con la humanidad con intensa intimidad. Los hombres han logrado comunicarse con los animales y, más aún, han llegado a unas relaciones íntimas hasta casarse con ellos y confundirse con ellos. Esta característica muy presente en la narrativa guaraní chiriguana coloca claramente esta unión originaria de la condición humana en el contexto ecológico. Lo mismo ocurre cuando los hombres se relacionan afectivamente con la naturaleza vegetal. Este último caso es del muchacho que se casó con una mujer producida de un zapallo (calabaza), pero el ámbito simbólico de tal expresión coloca el plano humano en la realidad de la tierra, pues en ella ocurre la fecundación de *Inomu*.

El aspecto sagrado manifestado por la omnipresencia prodigiosa muestra que lo sagrado no es exclusivo de pequeñas elites sino parte de toda la realidad por lo que es más fácil entender la relación con el universo sagrado que se revela exigiendo por su reconocimiento significador. Por eso lo sagrado parece tomar la iniciativa y llamar a la persona humana a constituir coherentemente con su destino. Sin embargo, la naturaleza humana también es portadora de elementos heredados por su matriz materna, que le hace susceptible a caer en los avatares de la condición humana en la tierra, destruyendo la posibilidad de adquirir una identidad y de poder reconocer lo sagrado presente. Una expresión concreta de esta experiencia de asimilación y construcción de la identidad se descubre en el Tüpa, caracterizado por *Tatü-tüpa* (símbolo de ser superior) consigue relacionarse con *Inomu* (símbolo de la realidad vulnerable de los seres humanos de ese mundo) y engendrar los mellizos que representan la especie humana guaraní. La humanidad, narrada como una especie que fue abandonada por sus padres, difícilmente consigue reconocer la presencia sagrada de la que es parte hasta el anuncio comunicador de las aves que consigue abrir la conciencia guaraní. Así en cuanto las relaciones con lo sagrado causan crecimiento, su alejamiento produce miseria. A pesar de existir una conciencia clara de la presencia de lo sagrado en las relaciones del hombre con sus semejantes y la naturaleza, esta relación no es estable, sino conturbada por las crisis que el ser

humano pasa de forma que la relación entre los hombres con los *tüpa* y con los seres de la naturaleza refleja un margen de imprevisión. Nunca se llega a saber a ciencia cierta el desenlace de los matrimonios. Este es el caso de las relaciones entre *Tatú-tüpa* e *Inomu o*, el caso del yerno «flojo» y el yerno «trabajador», en el mito del trabajo.

### 5.3.- La sociedad de los muertos en comunión con la sociedad de los vivos

Todo individuo o sociedad chiriguana se relaciona de forma permanente con el mundo de los vivos y de los muertos: vivir -estar despierto y morir -soñar expresa esta doble comunión. Hay una atmósfera de transcomunicación entre vivos y muertos, en algunos casos, mediados por los seres de la naturaleza. Por lo que se refiere a las aves cabría pensar que son como un sacramental del mensaje que comunica a los humanos con los *tüpa*.

Los seres superiores tienen sus enviados que habitan en medio de los vivos pronunciando junto a ellos oráculos y realizando prodigios. Un ejemplo son los *tüpa* y los *ipaje*, enviados de un mundo superior a este mundo concreto y presente, quienes permiten una comunicación directa y permanente entre el héroe civilizador y los Chiriguano. La casa del Santo en medio de los hombres, tal como lo hicieron todos los *tüpa* posteriores, podría simbolizar esta comunicación de los seres superiores con los hombres.

Pero la comunicación entre unos y otros es pedagógicamente controlada por las apariciones y desapariciones. El Santo aparece y desaparece por lo que su presencia es relativa. Aparece como para invitar a ser como él (y como los seres superiores que suben a los cielos y bajan a la tierra o pueden visitar el lugar de los muertos) y desaparece como para arrastrar hacia un modo de vida más sublime.

El mellizo mayor expresa las cualidades del padre (también del sol) y de los seres superiores, mientras el mellizo menor expresa las cualidades de la madre (también de la luna) y de los guaraní-chiriguano vivientes en este mundo. En ambos casos se expresa, de forma simbólica, la comunión de los seres que viven plenamente y no están sujetos a la muerte (mellizo mayor) con las personas que viven los ciclos de muerte (el mellizo menor). Su unión puede explicar la condición humana que del mismo modo que está sujeta a la muerte, ella no muere definitivamente, está sujeta a vivir la eternidad.

Pero la principal importancia de esta relación entre ambas sociedades se coloca en la posibilidad de establecer una comunión con la tradición a través del encuentro con los

antepasados. Tanto en los relatos del Santo como en los mitos narrados se encuentra la posibilidad de comunión con las raíces más originarias del modo de ser guaraní, pues ello traería nueva mente la paz esperada a partir de la posibilidad de haber encontrado la identidad perdida en el tiempo que la humanidad vivió el abandono. Esta paz es conmemorada en las fiestas (arete) en un tiempo donde se pueda sintetizar todos los anhelos de recuperación de un tiempo perdido. Por tanto la relación con el mundo de los muertos es como la recuperación de una memoria originaria donde todos renuevan y actualizan su modo de ser (teko)

Un dato etnográfico narra de una cierta adoración a los huesos de los antepasados notables como grandes ipaje o tüpa como una forma de mantener un vínculo con la tradición a través de sus antepasados y que está íntimamente relacionada al encuentro con esos antepasados en el *Kandire*. Pero también se coloca esta percepción en relación a un evento original que la humanidad todavía no consigue entender: el abandono en el universo por parte de Padre y Madre. Por eso la búsqueda universal de su relación filiar con los progenitores continúa haciéndose.

La idea que la humanidad está abandonada por sus Padres, en especial por su padre con atributos sagrados, provoca en ella un deseo incontrolable por encontrar este origen, y pasa por el proceso de reconocimiento de los personajes guaraní que ya experimentaron la muerte y retornaron al encuentro del Padre. Todos estos sentimientos fueron bellamente colocados en los himnos sagrados como si se tratase de un retorno al Padre:

*«En esta manera habló Nuestro Primer Padre  
a los verdaderos padres de las almas de sus hijos:  
'En virtud de haberse elevado el germen de la palabra,  
y haber retornado a la morada de quien la enviara,  
los huesos de quien portara la vara-insignia, aparentemente despreciados,  
y no obstante hallarse aparentemente abandonados,  
los iluminarás mansamente con la luz benéfica de tus relámpagos sin trueno  
- en virtud de tu divinidad lo harás -  
hasta que se hunda el espacio» (Cadogan 1992:88ss, §2)*

Sin embargo, desde la voluntad del Padre, se coloca la posibilidad de restablecer una relación con la vida, provocando la encarnación de las almas:

*«Después de hundirse el espacio y al amanecer de una nueva era  
yo he de hacer que circule la palabra nuevamente por los huesos de  
quienes portaran la vara-insignia,  
y haré que vuelvan a encarnarse las almas – Dijo Nuestro Primer Padre»  
(Idem, 87, §3)*

#### **5.4.- La formación de una nueva sociedad guaraní-chiriguana**

La fiesta *arete* no apenas es el tiempo pleno donde todos los sueños y aspiraciones más profundas de un guaraní son vivenciadas con plenitud, sino que es la experiencia más importante de reencuentro y reafirmación que mantiene cada persona, en su condición de hombre libre, participando conjuntamente con otros en una grande tradición de la cual la comunidad local representa su poder de agregación.

El *arete* celebra el origen del tiempo de creación y formación de una comunidad humana y también el final del mismo cuando toda la historia humana se reencuentra nuevamente. En la medida que una fiesta congrega a los miembros de la sociedad, así también crea espacios donde el pasado, el presente y las luces que se proyectan en el futuro puedan ser concentrados en un tiempo pleno (*arete*) donde todos los seres puedan dialogar y asimilar el gusto por la vida. Y la vida es la capacidad de asimilar todo lo celebrado en la fiesta, inclusive, el hecho que ese será el lugar último y permanente donde la humanidad continuará existiendo.

La chicha (cerveza de maíz) *kägui* es un símbolo de convocación y fusión entre los hombres. La chicha actúa como el elemento ritual que pone en comunicación a los hombres con los seres superiores y los antepasados. Reúne las diferencias que puede haber entre los hombres, tupa o seres sagrados y el universo (naturaleza, cosmos...) y los convoca para la formación de una nueva sociedad guaraní-chiriguana. Toda sociedad guaraní está sufriendo una dinámica de cambios y transformaciones históricas, por lo que la convocación y reunión se hace cada vez más estratégica, como siempre ocurrió en el pasado.

Los mellizos son el símbolo de la asimilación de varios elementos de varios pueblos pero sin perder la identidad, que vienen a ser parte de la nueva sociedad guaraní. Por eso se puede notar cómo ellos consiguieron asimilar todos los elementos de los jaguares y de la madre para construir sobre la base del ingenio-prodigio y la fuerza-mañá esta nueva sociedad. Pero, no apenas simbolizan el heroísmo de los mellizos vengadores, sino también la fragilidad que ellos representan y que está en la base de la nueva sociedad guaraní. De esta forma los mellizos representan un largo caminar que la comunidad humana está realizando en búsqueda de un Padre.

---

En la futura sociedad guaraní-chiriguana no se concibe la vida sin la abertura a lo diferente, es decir, sin la posibilidad de asimilar lo otro dentro de categorías guaraní. Negarse a la abertura hacia el otro supondría significar la muerte como lo es representado con el caso de la sociedad anti-diluviana que no quería su abertura a los otros y, de este modo, va provocando su destrucción. Lo contrario ocurre con las sociedades que se presentan abiertas a estos mensajes, y consiguen entender la presencia sagrada en la naturaleza; así también consiguen relacionarse con los seres sagrados que manifiestan sus prodigios. Mientras las sociedades guaraní logran asimilar más elementos de otras sociedades a su favor más futuro tienen por delante.



## **CONCLUSIONES ESPECÍFICAS**

La hipótesis que orientó este trabajo dice que

*Las narrativas guaraní presentes en los registros de un documento de García Mosquera (1570-1573), en las narrativas míticas de principios del siglo XX y en las narrativas míticas actualmente contadas por los Guaraní-Chiriguano, revelan un modo de pensar que articula tres grandes experiencias: la experiencia de lo sagrado como una omnipresencia de hechos prodigiosos; la experiencia de la crisis de la humanidad que se inicia con el abandono del Padre y que causa tensiones entre la vida y la muerte; la experiencia de la abertura e adhesión que configura la identidad guaraní. Estas tres experiencias parece indicar caminos que los Guaraní-Chiriguano recorren y bien entienden como permanentes en la constitución narrativa de su identidad, y eso está confirmado por los himnos sagrados donde el fundamento de lenguaje humano (ñëe /ayvu rapyta) abre el horizonte de comprensión del destino humano en una tierra-sin-mal (yvy imarãa).*

Por tanto a partir de las narraciones guaraní -chiriguano del siglo XVI y del siglo XX, y con el apoyo de los himnos sagrados, ampliamente difundidos en las sociedades guaraní, se puede extraer unas conclusiones, que vamos a poner de relieve a continuación, pero que requieren referirse al marco general en el que encuentran significado y significación.

## 1.- MARCO GENERAL DE REFERENCIA

En la historia guaraní -chiriguano se encuentran unos registros de orden etnográfico del siglo XVI (aparición del Santo, Ángel Santiago), y del siglo XX (las narrativas de los mellizos, las narrativas de la destrucción y creación del mundo, las narrativas de la visita al pueblo de los muertos, las narrativas de la técnica y del trabajo) que presentan unas líneas de fondo comunes, compatibles con los himnos sagrados guaraní editados por Cadogan y que vienen a reforzar sus fuertes vínculos en todas las sociedades guaraní de Abya Yala, por lo que no se puede pensar que son aspectos que corresponden únicamente a las sociedades guaraní occidentales.

Dichas líneas comunes permiten afirmar que los guaraní -chiriguano han mantenido en gran parte un modo de ser *teko* dinámico que fue capaz de reformular su identidad a través del tiempo en el modo de comprender el mundo y dar razón a su existencia, a pesar de los diversos procesos históricos que las sociedades guaraní sufrieron. Y por ello el *teko guaraní* es un modo de ser que se limita a indicar un sentido – no pretende definir el modo cómo ese sentido se va a realizar – inspirado en una relación con lo sagrado, que le permite hacer

conciencia de su situación crítica en el mundo y, que le obliga a aceptar la realidad y construir su identidad. Por eso el teko es dinámico y actúa como orientación fundamental de vida.

Hechas esas consideraciones, tres aspectos altamente dinámicos parecen revelar el modo de ser guaraní, a saber: la presencia de lo sagrado como una constante revelación omnipresente que se manifiesta de forma prodigiosa y que está en toda la realidad; la situación de crisis en la que la humanidad se encuentra resulta de la conciencia de encontrarse abandonado por el Padre en el mundo, y por ello vive una permanente tensión que amenaza de muerte a su condición de estar vivo; la experiencia de asimilación de lo otro que hace parte de la dinámica histórica de las sociedades guaraní y que define la condición de vida: aceptar y asimilar la realidad como ella es y así garantizar su auto comprensión de sí y de su identidad. Estos aspectos pueden entenderse apenas como caminos de aproximación al modo de pensar narrativo del ser guaraní-chiriguano.

Lo sagrado es una experiencia que se revela puntualmente en la historia guaraní, pero que genera una comprensión que irradia en toda la realidad concebida por el guaraní. Lo sagrado, revelado inicialmente como una experiencia de lo prodigioso, es comprendido como una posibilidad que se desea profundamente, sin embargo que todavía es una experiencia donde el don gratuito que se da en la vida, todavía no alcanza su plenitud. La experiencia de lo sagrado es como una experiencia que irrumpe en la conciencia humana llamándola a experimentar hechos prodigiosos. Lo sagrado está omnipresente en la experiencia humana, pero apenas se lo puede reconocer cuando surge el llamado para reconocerlo. La función de las aves, que usan la palabra guaraní, consiste en realizar este llamado como una forma de retomar su verdadero modo de ser. Lo opuesto a esta experiencia de lo sagrado es la desgracia e infortunio, que viene acompañada por la falta de comunión con la palabra guaraní que fundamenta el sentido de la vida humana (*ñëe / ayvu rapyta*).

El hombre guaraní-chiriguano desde que nace tiene la conciencia de encontrarse arrojado al mundo, entre la vida y la muerte, entre el día y la noche, entre el bien y el mal y aspira profundamente volver al lugar de origen, al naciente, lugar de donde se viene y a donde se va, al encuentro con el Padre. Por eso que la existencia humana es una permanente busca por su sentido y significado, al parecer perdido, provocado por la conciencia de descubrirse abandonado en el mundo, por eso el mayor deseo es superar este abandono y volver al seno del Padre (Ñanderuvusu) que le hizo vida. No en tanto, el encuentro con el Padre no es garantía de que ya se volvió a este origen, antes bien, como toda la estructura existencial

guaraní, encontrarse con el Padre exige estar siempre atentos para mantener esta relación frágil y susceptible a desvíos por eso la importancia de mantenerse en una actitud reflexiva.

Casi toda sociedad guaraní formó su identidad distinguiéndose de las otras sin embargo también asumiendo aspectos de otras sociedades, tomando así símbolos importantes de otras naciones como aspectos integrados al modo de ser guaraní, de forma tal que hoy día se puede hablar de diferentes sociedades guaraní que a pesar de sus particulares características culturales, son profundamente guaraní. Esta experiencia hace ver que formas culturales de otras naciones acabaron siendo elementos casi connaturales integrados al modo de ser guaraní.

## 2.- CONCLUSIONES A PARTIR DEL HORIZONTE ETNOHISTÓRICO

### 2.1.- La omnipresencia de lo sagrado como prodigio

La omnipresencia de lo prodigioso es lo que inspiraba la búsqueda permanente de una tierra -sin-males, en los constantes movimientos migratorios guaraní-chiriguano que frecuentemente eran inspirados por *tuvicha* autoridades espirituales y representantes de las diversas parcialidades guaraní-chiriguano como *ipaje y/o paje*, *mburuvicha* y los hombres-tüpa.

Lo prodigioso era tan real como la presencia de los hombres-tüpa que a lo largo de la historia llamaban a la busca del *kandire*, «un nombre fabuloso asociado a un personaje, a un pueblo, a un país místico... Para los unos, ‘Señor del metal verdadero y de todas las cosas buenas, para otros, la tierra rica que es la tierra verdadera, especie de paraíso terrenal que los tupí-guaraní ubicaban sea al este sea al oeste, de allende de las montañas’ » (Pifarré 1989:33)

Los *tüpa* que aparecieron en la historia manifiestan la presencia sagrada de lo prodigioso. Ellos rememoraban aquella tierra -sin-mal con su capacidad inspiradora y cohesionadora, que eran expresión de su grande fuerza de profética y alto poder de convocación. Su figura extraordinaria se revelaba desde pequeños actos como las curas, y se le reconocía por las comunidades como válido intérprete de la historia sufrida que se tornaba capaz de organizar y movilizar una tradición en asambleas. El *tüpa*, al igual que los seres prodigiosos de la mitología, dedicaba la mayor parte de su tiempo a la meditación reuniéndose luego para pronunciar sus oráculos, donde prometía inmunidad y vida nueva para quienes luchasen junto con él, porque la victoria ya estaba vencida por los hombres libres (*ijambae*).

La experiencia de lo Sagrado se revela en eventos prodigiosos capaces de transformar la vida humana de forma integral. Por eso lo sagrado es una experiencia de lo prodigioso. Lo prodigioso es el amplio horizonte que a lo largo de la historia nunca dejó de tocar el alma de una tradición tan grande como la guaraní. Lo prodigioso no fue apenas una sensación eufórica de un momento de liberación, sino, una actitud que estructura todo el horizonte de sentido con los significados adecuados para articular el modo-de-ser *ñande reko guaraní*. Por eso el sueño mayor de un guaraní es ver que la vida se debate en un horizonte de prodigios, como bellos campos prodigiosamente fértiles, vida plena en comunión con los antepasados que supera la propia experiencia de muerte, celebraciones conmemorativas (arete) que dejan evidente la comunión con un mundo trascendente originario, que es la restauración del horizonte montado en el relato de la tierra-sin-mal.

## **2.2.- Las crisis de la humanidad y sus tensiones entre la vida y la muerte**

Si se realiza un resumen de la historia guaraní, parece una historia de permanentes guerras y cortos periodos de paz. Son permanentes tensiones donde inicialmente los guaraní-chiriguano intentaron dialogar y simpatizar, como ocurrió con la aparición del Santo en 1570, pero el desgaste de casi cuatro siglos después, acabó con intentos desesperados de armonizar esta tensión que contaminaba todas las estructuras de la sociedad guaraní-chiriguana. Así, los guaraníes, incluso los que tiene más prestigio como nobles guaraníes, algunos de ellos avá guaraní, se habían tornado peones, sus tierras en haciendas de extraños. Hoy en día, la peor experiencia guaraní es saber que no son dueños de sus tierras, no son libres, no son queridos por otras sociedades que niegan su valor cultural, no son autónomos en sus decisiones y aspiraciones más profundas, son expulsos y asesinados sin derecho a una explicación delante de las comunidades estadales e internacionales.

## **2.3.- La experiencia de asimilación de otras experiencias y de la configuración de una identidad guaraní**

Esta experiencia remite a las raíces culturales de la identidad guaraní-chiriguana donde *ñande* nuestro *reko* modo de ser no es una postura rígida no estática, sino flexible siempre abierta a la diversidad de experiencias humanas interculturales. En este sentido el nosotros (*ñande*) guaraní al mismo tiempo que se refiere exclusivamente a quienes participan de este modo de ser, también se refiere a la amplia gama de sociedades de origen guaraní que revelan la diversidad de comunidades guaraní y de elementos multiculturales que hacen del panorama

cultural guaraní un mundo diverso a pesar de compartir elementos que los hacen sentir unificados en una tradición.

El encuentro con otras sociedades enseñó a los Guaraní a vivir siempre en un plano donde ellos no se consideraban como la única comunidad cultural, sino como la sociedad que podría posibilitar intercambios culturales y comerciales. En este sentido si las otras sociedades no significaban un atentado a los intereses de las sociedades guaraní, ellas podrían considerarse aliadas, como fue el intento de los guaraní que visitaron la Real Audiencia de Charcas hacia el 1573. Pero también si estas sociedades atentaban a los elementos constitutivos de la identidad guaraní, la guerra era la respuesta para poder defenderse y sobrevivir.

La constitución de la identidad guaraní, surge de un proceso de asimilación intercultural donde el factor guaraní fue el dominador, y las otras sociedades acabaron siendo «guaranizadas» absorbidas en el mundo simbólico guaraní y convidadas a tener las mismas experiencias guaraní, especialmente relacionadas a la busca de la tierra -sin-mal. Las raíces históricas de esta experiencia recogen de la memoria histórica densamente colocada en la palabra 'chiriguano' que originariamente podría ser *chirionó*, traducido como «el que ha tomado mujer de otras naciones», es decir mestizo, o de forma más precisa Chiriguaná, donde *guaná* es una referencia precisa a la nación Chané que formó parte de los guaraní. Con lo que chiriguano puede traducirse como «el que ha tomado por mujer Chané». Hoy en día, la expresión Chiriguano, está más relacionada con las fuentes documentales, pero la auto denominación de quiénes viven en el piedemonte andino es apenas guaraní, y cada vez más el termino guaraní surge como el unificador de diversas sociedades que tienen un mismo patrimonio cultural, teológico, filosófico que se manifiesta en una tradición narrativa.

### **3.- CONCLUSIONES A PARTIR DEL HORIZONTE DE LA ETNOLOGÍA**

#### **3.1.- La omnipresencia de lo sagrado**

Lo sagrado está relacionado a relatos vinculados a hechos prodigiosos. Lo prodigioso está relacionado a un ámbito sagrado, en el marco de una religión que puede llamarse de guaraní, que fue difícil de ser identificada por los primeros escritores, que afirmaban que «los chiriguanos no tienen religión ninguna, al menos exteriormente, puesto que no tienen ídolos ni templos, ni dan culto a nada» (Cardus 1886:247). Ahora, lo sagrado se entiende como una realidad importante que configura el sistema teológico guaraní-chiriguano, sin el cual estaría perdida su identidad. Y la manifestación de lo sagrado es prodigiosa en la historia guaraní -

chiriguana. Sin embargo, su expresión no precisa de grandes monumentos o imágenes representativas de lo sagrado, pues la mayor expresión de lo sagrado y, por tanto de lo prodigioso, apenas es perceptible para los oídos del alma guaraní -chiriguana: *ñëe / ayvu rapyta*.

El elemento sagrado fundamental que se revela poco a poco está relacionada a la certeza del surgimiento del lenguaje fundamental humano ( *ayvu rapyta* ) como renovadora de l poder simbólico y semántico de una lengua ( *ñëe*) que es capaz de narrar y describir su propia historia y no apenas de « ser escritos o narrados » por otros extranjeros a esa tradición. La dimensión sagrada de las Palabra por las cuales el guaraní se define como ser en el mundo, revolucionó la narrativa y poética amerindia colocando aspectos relativos a los «dioses» de occidente superados por las narrativas fundamentales, en especial, aquella que se refiere al legado de la palabra del cual el ser humano hace parte de una conciencia humana y al legado del mito de los mellizos, por el cual reconoce su origen Paterna a pesar del estigma del abandono, o de un «dios ausente» como indicaba Mircea Eliade.

### **3.2.- Las crisis humanas como tensión vida -muerte**

El sentimiento, de vivir en un mundo que está constantemente amenazado es, al parecer, un hecho evidente y general en todas las parcialidades guaraní. El guaraní observa posibles cataclismos y destrucciones de la sociedad como permanentes tensiones que le amenazan, por lo que constantemente se debe escudriñar y discernir el sentido dado al mundo en sus dimensiones espirituales y en sus condiciones históricas para al menos discernir y evaluar cuál será el camino a seguir. Los líderes y autoridades guaraní-chiriguanas consiguen identificar el origen y las causas de las tensiones que amenazan a la sociedad, pues ellos siempre consideraron que esa situación casi siempre acaba en conflictos y guerras. Entre las causas de tales experiencias está el comportamiento humano desreglado del teko que no consigue traer para la historia guaraní la experiencia sagrada de lo prodigioso. La actividad de *mbaekuaa* o de personas que conocen el principio de saber o del querer hacer el mal, y la actividad de los *ipaje* o que conocen el principio del saber (*arakuaa*) para mediaciones espirituales benéficas, ejemplifican cómo a lo largo de la historia estas tensiones tienen una fuerza y actualidad en la vida cotidiana. Quiere decir, por tanto, que estas tensiones son tan reales que causan profundos problemas en la convivencia de las comunidades guaraní y que acaban anulando su fuerza creativa impartiendo el miedo.

#### 4.- CONCLUSIONES A PARTIR DEL HORIZONTE DE LA CONSTITUCIÓN HARRATIVA GUARNÍ-CHIRIGUANA

##### 4.1.- La omnipresencia de lo sagrado

La palabra *ayvu rapyta* cuando proclamada, en un tiempo privilegiado *arete*, es la grande base de la estructura narrativa guaraní-chiriguana. A partir de esta estructura, el poder de la Palabra tiene fuertes consecuencias socio-históricas. La Palabra tiene una presencia prodigiosa capaz de reorganizar el horizonte simbólico y rescatar los elementos fundamentales de la identidad de los guaraní-chiriguano, inclusive usando algunas formas culturales de otras sociedades.

La conciencia de la necesidad de vivir unido a la tradición por medio de la Palabra tiene una importancia radical para cada guaraní-chiriguano por eso que la práctica de oraciones y la atención dada a los sueños tiene sentido. El poder de la palabra es tal que difícilmente puede desconocerse la realidad de una palabra pronunciada, pensada o sentida.

La Palabra narrada tiene el poder de redescubrir el sentido que viene dado de forma implícita en la historia, e intenta explicarla dándole una interpretación. En este esfuerzo, el guaraní descubre la palabra como lo que le fundamenta y le cualifica para explicitar el significado de la vida que quiere ser vivida. Por eso la Palabra narrada identifica el sentido que fundamenta la identidad guaraní-chiriguana y regula las prácticas sociales que dan unidad a esa tradición. Finalmente las Palabras abren nuevamente el horizonte para la reinterpretación del modo de ser guaraní-chiriguano, *ñande reko guaraní*.

En este horizonte, existe una Palabra Original – *ayvu rapyta* – que alcanza su mejor comunicación en las narrativas de los mitos – *arakae ndaye* – y que está reproducida fundamentalmente en la historia de los mellizos que relata el proceso de creación y destrucción del mundo como la memoria de la construcción de una identidad humana por la cual un guaraní se dice de sí como persona, *mbya iñëe*. De esta manera, las palabras originales son las que iniciaron el caminar guaraní-chiriguano en busca del Padre, Quién en el momento de la creación pensó el fundamento del lenguaje humano – *ayvu rapyta* por el cual se entiende el recorrido no sólo de los guaraní-chiriguano sino de una matriz simbólica que a lo largo de muchos siglos se hizo presente en varios grupos guaraní y tupí.

#### **4.2.- Las crisis provocada por el abandono de la humanidad y la tensión vida – muerte**

La narrativa bien identifica una experiencia histórica irrenunciable: la tierra se ha convertido en una tierra -de-males y esta situación debe tener una explicación. Los primeros intentos de explicar están representados por los seres sagrados – quienes actúan como héroes civilizadores – que intentan reconstruir un mundo en caos o recuperar el origen perdido. Esta realidad hizo que muchas sociedades hagan relecturas de sus tradiciones con la ayuda de los líderes espirituales importantes como los *ipaje*, los consejeros dueños de la sabiduría, *arakuaa ija* y acabaron promoviendo movimientos liderados por los reconocidos *hombres-tüpa* como portadores de todos los deseos de transformar de la tierra -de-males en tierra -sin-males. Pero esta acción no debe entenderse como única y definitiva, pues la tensión vida – muerte es parte imprescindible de la constitución histórica y existencial de la vida guaraní, que se hace también narrativa guaraní. Y la experiencia más radical es la de saber reconocer la situación de abandono en el que la humanidad está y estructurar su encuentro con su Padre.

#### **4.3.- La experiencia de asimilación e identidad**

La matriz narrativa guaraní presente entre los guaraní -chiriguano tiene algunos elementos de origen fundamentalmente chané y con probabilidad de influencias de la acción de pueblos andinos, que no afectaron a la estructura general, ni a la fuerza simbólica de las narraciones, como es el caso de animales dioses, y no de héroes legendarios con la cualidad de personas humanas. Grande parte de estas narrativas responden a un deseo de estructurar un relato unitario coherente en la pauta donde una tradición de origen agrícola está plenamente articulada con tradiciones de origen guerrera. Puede ser que en algún momento elementos narrativos chané, más vinculados a un cuerpo narrativo de sociedades agrícolas haya sido asumido por sociedades guaraní en crecimiento donde la guerra era un factor importante. Por eso que la identidad de la narrativa guaraní -chiriguano tenga tantos elementos agrícolas bien contornados en el horizonte guaraní de la tierra -sin-males. Por otro lado, la belicosidad acusada a sociedades guaraní puede estar justificada en los intentos de venganza de los mellizos.

De cualquier forma la constitución narrativa guaraní -chiriguano asume su horizonte de comprensión en el rescate del territorio como fuente de beneficios y lugar sagrado de encuentro con el Padre. De esta forma todos los relatos acaban recuperando el amor a la tierra como el grande evento sagrado y prodigioso donde es posible hacer una fiesta y convocar a

todos los guaraníes en la construcción de una identidad propia. Tal identidad acaba siendo expuesta por el *teko* guaraní y articulada por los principios de la generosidad, la reciprocidad y la solidaridad.



## BIBLIOGRAFÍA

ALBO, Xavier (1987): “¡Ofadifá ofaifá! Un Pentecostés chiriguano”. *Suplemento Antropológico* (Asunción), vol 22, núm. 2, p. 99-164. = *América Indígena* (México) Vol 48, núm. 1, p. 63-126. = Albó, 1990:363-400.

ALBO, Xavier (1990): *La comunidad hoy*. Serie: *Los Guaraní -Chiriguano*. v.3, La Paz: Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), 1990, p. 433.

ALBO, Xavier y PIFARRE, Francisco (1986): *El Espino: una semilla en el turbión. Vida, muerte y resurrección de una comunidad ava -guaraní*. Charagua – La Paz: Cipca.

ALBO, Xavier y PIFARRE, Francisco (1989): «*Mundo Guaraní -Chiriguano*». En: *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. Serie: Bolivia Pluricultural y Multilingüe, La Paz: Editores Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF. p p. 235-289.

ALVARSSON Jan -Ake et alli, (1997): *No rdenskiöld Investigador y amigo del indígena*. Quito: Editorial Abya-Yala, 264 p

APG - ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ (2007): *Ore ñemongeta – Parte I: Propuesta de la Asamblea del Pueblo Guaraní Hacia la Asamblea Constituyente*. Chaco Boliviano, Mayo 2006. p.19.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1991): *Chamanismo y religión entre los Ava -Katuete*. Asunción: CEADUC – CEPAG (Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”). Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XI.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2005): «*Flechadores de jornales. Identidad guaraní en el Paraguay contemporáneo*», En: *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Número 10 -2004 - Identités : positionnements des groupes indiens en Amérique latine, [en línea], colocado en la red entre el 1º y 2º febrero de 2005. <<http://alhim.revues.org/document120.html>> [Consulta: 24 octubre 2005]

BAZOBERRY Chali, Oscar (2003): «*50 años de la Reforma Agraria en el Chaco boliviano*. En publicación: *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*». In: *Proceso Agrario en Bolivia y América Latina*, La Paz: CIDES – UMSA y otros, octubre del 2003, p.19.

BENVENISTE, Émile (1971): *Problemas de lingüística general*, Madrid: Siglo XXI. 2vol.

BLEEKER, Jouco C. / WIBDENF \GREN, Geo (1973): *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones. II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 697.

- BRUNER, Jerome Seymou (1986): *Realidad Mental y Mundos Posibles. Los Actos de la Imaginación que le dan Sentido a la Experiencia* . Traducción de Beatriz López. Barcelona: Paidós, p. 182.
- CADOGAN, León (1952): «*Hurgando en la prehistoria guaraní* ». En: *Boletín de Filología* , tomo VII, Números. 49, 50, 51, Montevideo, pp. 469-472.
- CADOGAN, León (1959): *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras- USP. Boletim 227, Antropologia 5; 2 edição em 1992.
- CADOGAN, León (1992): *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá. Edición corregida y aumentada por Bartomeu Melià* . Asunción, CEADUC - CEPAG. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol XVI), Fundación León Cadogan, p. 321.
- CAIRE-JABINET, Marie -Paule (2003): *Introdução à Historiografia* . Bauru-SP. EDUSC – Editora Universitária do Sagrado Coração. p.168.
- CARDUS, José. (1886): *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884, con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes, una muestra de varias lenguas, curiosidades de historia natural y un mapa para servir de ilustración*. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción, p. 429.
- CERRUTI GULDBERG, Horácio. (1992): *Filosofía de la Liberación Latino Americana*. México: Tierra Firme 2ª Edición, p. 320.
- CHARLEVOIX, P. Pedro Francisco Javier de (1910-1916): *Historia del Paraguay* . 6 vols. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, pp.13-48.
- CHOMÉ, Ignacio (/1735/1754): «*Carta de Tarija. 3 de octubre de 1735* ». En: *Cartas edificantes y curiosas*. Traducidas por el Padre Diego Davin. Tomo XIV, Madrid, 1756, p. 163-188.
- CIMI - Conselho Indigenista Missioneiro (2007): *Povo guarani Grande povo!*. Ed. Campanha Povo Guarani, Um Grande Povo - Movimento pela Vida, Terra e Futuro do Povo Guarani. Revista Guarani, 27 de Setembro 2007, p. 20.
- CIPOLLETTI, María Susana (1978): «*Mitología Chiriguana*». En: *Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco*. Cuadernos Franciscanos, n.49 - Itinerari 13, Salta, p.47 - 66.
- CLASTRES, Hélèn (1978): *Terra sem mal. O profetismo tupi -guaraní*. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 123.
- CLASTRES, Pierre (1974): *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique* , Paris: Les éditions de Minuit, p. 186.
- CLASTRES, Pierre (1995): *Crônicas dos índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: 34 Literatura S/C Ltda, p. 256.
- CLIFFORD, James (1998): *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 319.

COMAJUNCOSA, Antonio ([1794-1801] /2007): *Encyclicas o Cartas Circulares del P. Fray Antonio Comajuncosa (1794 -1801). Que en tiempo de su oficio expidió a los RReverendos PPadres Conversores de las Conversiones, ó reducciones de su cargo* . Tarija, Archivo Franciscano de Tarija, p. 172.

COMAJUNCOSA, Antonio (1884): *El colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Ver CORRADO, Alejandro María, la misma obra: 1884 (p. 1-72 y 277-562: se cita a nombre de Corrado; p. 73-275: se citan a nombre de Comajuncosa).

COMBES, Isabelle y SAIGNES, Thierry . (En prensa). *Alter Ego: Génesis de la Identidad Chiriguana*. Santa Cruz; APCOB. = *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, París, EHESS. Cahiers de l'Homme, 1991. p. 152.

COMBÈS, Isabelle (2004/2005): *Las batallas de Kuruyukí. Variaciones sobre una derrota chiriguana*. Este artículo fue presentado en el 2004, Annual Meeting of the American Society of Ethnohistory, Chicago, 29 de octubre de 2004. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, París, Vol. 2 (Nº 34), 2005. pp. 221-233.

COMBÈS, Isabelle y VILLAR, Diego. (2004): *Aristocracias chané*. «Casas» en el Chaco argentino y boliviano. Journal de la Société des Américanistes (Paris), Vol. 90 (Nº 2), pp. 63-102.

CORRADO, Alejandro María & COMAJUNCOSA, Antonio (1884): *El colegio Franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias recogidas por dos misioneros del mismo Colegio* . Guaracchi (Florencia), Tipografía del Colegio de S. Buenaventura. (pp. 1-72; 227-562 se cita Corrado / pp.73-275 se cita Comajuncosa).

CRAWFORD, Robert (2005): *O que é religião?*, Petrópolis, Editora Vozes, p.248.

Cuadernos Franciscanos. Nº 49. Itinerário 13 (complemento de 41-5) Salta 1978. «Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco. Chiriguano -Chané y Tapui. Argentina-Bolivia», p. 240.

CUNHA, Mário W.V. (2001): "Depoimento: A Escola Livre, o Departamento de Cultura e a Faculdade de Filosofia". En: Kantor, I.; Maciel, D. e Simões, J. A Escola Livre de Sociologia e Política. Anos de Formação: 1933-1953. Depoimentos. São Paulo: Escuta, pp.107-114.

DABBS, Jack Autrey (1953): A Messiah among the Chiriguanos. In: *Southwestern Journal of Anthropology IXy Albuquerque 1953*, p. 45-58.

DIAZ DE GUZMAN, Ruy (1979): *Relación de la entrada a los Chiriguanos*. Edición crítica de los manuscritos existentes en la Biblioteca Nacional de París. Santa Cruz de la Sierra, Publicaciones de la Fundación Cultural "Ramón Darío Gutiérrez", p. 176.

DUSSEL, Enrique D. (1977): *Filosofía da Libertação na América Latina*, Edições Loyola & Editora UNIMEP, Piracicaba, p. 284.

FINOT, Enrique. (1978): *Historia de la conquista del Oriente Boliviano* . La Paz, Librería Editorial "Juventud", 2a. Edición, p. 391.

- FISICHELLA, Rino (2000): *Introdução à teologia fundamental*. São Paulo. Edições Loyola. p. 159.
- FRANCO, Castor (1910): *Mitología chiriguana*. Santa Cruz, Tip. Comercial, 1910. p. 22.
- GADAMER, Hans-Georg. (1977): *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, p. 672.
- GANDIA, Enrique de (1929): *Historia del Gran Chaco*. Buenos Aires, p. 211.
- GANDIA, Enrique de (1935): *Historia de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva república en Sud América*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos de L.J. Rosso, 1935. p. 267.
- GARCIA, Wilson Galhego (ed.). (2003): *Nhande rembypy: nossas origens*. São Paulo, Editora UNESP - Universidade Estadual Paulista. 775 p.
- GARCILAZO DE LA VEGA, Inca (1609/1985): *Comentarios reales de los Incas*. Puebla - México, José M, Cájica, Jr. cap. XVII, libro VII (p.302-304).
- GIANNECCHINI, Doroteo, ROMANO, S. y CATTUNAR, H. (1916): *Diccionario Chiriguano-Español y Español -Chiriguano compilado teniendo a la vista diversos manuscritos de antiguos Misioneros del Apostólico Colegio de Santa Maria de los Angeles de Tarija y particularmente el Diccionario etimológico del R.P. Doroteo Giannechini, por los Padres Santiago Romano y Hermán Cattunary alumnos del mismo Colegio*. Tarija, (v), xlv, 256, p. 190.
- GOTO, Tommy Akira (2004): *O fenômeno religioso. A fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, p.166.
- HEIDEGGER, Martín (1990): "La pregunta por la técnica". En: *Conferencias y artículos*. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, p. 246.
- HEIDEGGER, Martín (1963): *Mein Weg in die Phanomenologie*. Meu caminho na fenomenologia, Tradução Ernildo Stein. In: Goto, Tommy Akira (2004): *O fenômeno religioso, A fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus. = HEIDEGGER, Martín (2004): *Mi camino en la fenomenología* (Félix Duque, tr.), en: *Tiempo y ser*, 3ª ed., Madrid : Tecnos.
- HEIDEGGER, Martín (1993): *Ser e Tempo*. Traducción de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. 4ta Edição Petrópolis: Vozes, p. 246.
- HEIDEGGER, Martín (2003): *O caminho da linguagem*. Traducción de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, p. 229.
- HEIDEGGER, Martín (2002): *Ensaio e conferências*. Traducción de Emmanuel Carneiro Leão, Givan Fogel, de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2da Edição, p. 269.
- HEIDEGGER, Martín (1998): *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- HELM, Franz, SVD (2002): *La misión católica durante los siglos XVI -XVII contexto y texto. El condicionamiento contextual de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José de Costa sj (Lima 1584) y de Matteo Ricci sj (Beijing, 1603)*.

- Cochabamba: Editora Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana, Editora Guadalupe, p. 624.
- HERDER, Johann Gottfried (1982): *Una metacrítica de la Crítica de la razón pura*, em *Obra Selecta*, Madrid: Alfaguara, pp. 1-22.
- HIRSCH, Silvia María (1999): De la autoridad etnográfica a la pasión etnográfica: una *relectura de Alfred Métraux*. Cuadernos del INAPL N°18. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, p. 220-230.
- JIMÉNEZ, Félix (Félix de Guaranía) y ALBERICO de Quinteros, Angélica (1996): «*El problema de la traducción del discurso sagrado guaraní: Un canto Pai Tavyterã*», En: *Actas de las Segundas Jornadas de Etnolingüística*. T. I pp. 125-138. Universidad Nacional de Rosario, Santa Fe, Argentina; 24 Octubre 1996.
- LANKFORD, George E. (1987): *Native American Legends Southeastern: Tales from the Natchez, Caddo, Biloxi, Chickasaw, and Other Nations*. Arkansas, August House, Inc. Compiled and edited by George E. Lankford. p. 265.
- LÉVINAS, Emmanuel (1999): *Totalidad e Infinito*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1968): «*La estructura de los mitos*». En: *Antropología estructural*, Traducción por Eduardo Luis Menéndez. Buenos Aires, Eudeba S.E.M., 6a edición, pp. 186-210.
- LEWIS, Ioan M. (1973): *The anthropologist's muse*. London, London School of Economics and Political Science. = Êxtase religioso - Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. Editora: Perspectiva, 264 pág.
- LIZARRAGA, Reginaldo de (1545?/1916): *Descripción colonial Libro primero*, Buenos Aires, Librería La Facultad de Juan Roldan, p. 309.
- LIZARRAGA, Reginaldo de (1545?/1916): *Descripción colonial Libro segundo*, Buenos Aires, Librería La Facultad de Juan Roldan, p. 306.
- LIZARRAGA, Reginaldo de (1574/1968): *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile*. (Biblioteca de Autores Españoles, tomo 216). Madrid, Ediciones Atlas, pp.1-213
- LOHFINK Gerald (1975): *Narración como teología*, *Selecciones de Teología*, n. 56, (1975) pp. 337-338.
- LOPEZ, Zenobio y ZOLEZZI, Graciela (1985): *Principios del bien y del mal. Medicina tradicional izoceño-guaraní*. Santa Cruz de la Sierra, APCOB, Ayuda para el Campesinado Indígena del Oriente Boliviano, p. 286.
- MACEIRAS Fafián, Manuel. (2002): *Metamorfosis del Lenguaje*. Madrid Proyecto Editorial Síntesis, p. 447.
- MALINOWSKI Maria Isabel y BAPTISTA Selma. (2004): *Bartomeu Melià. Jesuítas, Lingüista e Antropólogo: Os Guarani como Compromisso de Vida*. Paraná: Campos - Revista de Antropologia Social. ENTREVISTA UFPR. Vol. 5. n.1. pp.167-182.

MANDEPORA, Chunday, Marcia (2001): *Opaete jokuae reta jae participación (todo eso es participación) participación guaraní gestión educativa en las comunidades de Ivamirapinta e Ipatimiri*. Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención del título de Magíster en Educación Intercultural bilingüe, con mención en Planificación y Gestión Educativa. Cochabamba – Bolivia, p. 166.

MARTARELLI, Angélico. (1918/[1889]): *El Colegio Franciscano de Potosí y sus misiones. Noticias Históricas por el P. Fr. Angélico Martarelli, misionero del mismo Colegio. Corregidas, aumentadas y con notas por el P. Fr. Bernardino de Nino*. Sin Editor, 2da Edición, La Paz, xvi, p. 314.

MELIÀ, Bartomeu (1989): «*La tierra sin mal de los Guaraní: economía y profecía*», América Indígena, vol. XLIX, n. 491 -507.

MELIÀ, Bartomeu (1996): “*Potirá: las formas del trabajo entre los Guaraní antiguos «reducidos» y modernos*”. In: Revista Complutense de Historia de América, 22. Servicio de Publicaciones, UCM. Madrid, 1996, p. 183-208.

MELIA, Bartomeu, SAUL, Marco Vinicios de Almeida y MURARO, Valmir Francisco. (1987b): *O Guarani; uma bibliografia etnológica*. Santo Angelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior, Centro de Cultura Missioneira, p. 448.

MELIÀ, Bartomeu. (1981): *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)*, Roma: Archivum Historicum Soc. Iesu, n. 50. pp. 212-233.

MELIA, Bartomeu. (1986): *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, p. 301. Universidad Católica, (=Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol.5).

MELIA, Bartomeu. (1987a): «*La tierra sin mal de los guaraníes: Economía y profecía* ». *Suplemento Antropológico*, vol.22, n.2, Asunción 1987, p. 81 -97. Bibliografía. (1987a) = Presencia dominical, La Paz, 9 de agosto 1987, p. 6-7 (=Simposio Campesinado, tierra e iglesia. La Paz, CEPROLAI-CEHILA.)

MELIÀ, Bartomeu. (1988a): *El guaraní conquistado y reducido, Ensayos de Etnohistoria*. Asunción, CEADUC – CEPAG (Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”). Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. V, ( Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. 2ª edición). = Christus, n. 46, 551 (México 1981) pp. 30-36.

MELIA, Bartomeu. (1988b): *Ñande reko, nuestro modo de ser y Bibliografía general comentada*. Serie: *Los Guaraní -Chiriguano*. v. 1, La Paz, Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), p. 222.

MELIÀ, Bartomeu. (1991): *El guaraní experiencia religiosa*. Asunción, CEADUC – CEPAG (Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” ). Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XIII, 1991. p. 127.

MELIÀ, Bartomeu. (1995): *El modelo Arakua renda, o el bilingüismo radical*. En: *Elogio de la lengua guaraní. Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay*, Asunción, CEPAG (Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” ), p. 114 -118. = Camiri, TEKO GUARANI – CIPCA, agosto de 1993.

- MELIÀ, Bartomeu. (1999). “*Los Guaraníes tienen la palabra*”. Serie: Centenario del nacimiento de León Cadogan. Del diario ÚLTIMA HORA (El Correo Semanal), 24-25 de Julio de 1999 (Asunción, Paraguay).
- MELIÀ, Bartomeu. (2000a): «*La Palabra lo es todo*». *Contratiempo*, Revista de pensamiento y cultura. Buenos Aires. 2000. = En: *Elogio de la lengua guaraní*, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", Asunción, 1995.
- MELIÀ, Bartomeu. (2000b). «*Poética Guaraní. Notas etnohistóricas y lingüísticas*». Del diario ÚLTIMA HORA (El Correo Semanal), 8-9 de Julio de 2000 (Asunción, Paraguay).
- MELIÀ, Bartomeu. (2002): *Usos y normas en el guaraní paraguayo*, Congreso Mundial sobre Políticas Lingüísticas. Instituto Linguapax, (Barcelona, 16-20 abril 2002), 2002. p. 1-9.
- MELIÀ, Bartomeu. (2003): “*Los Guaraníes: Lo que todavía nos dicen*” In: Del diario ÚLTIMA HORA (El Correo Semanal), 12 de enero de 2003 (Asunción, Paraguay). 2003.
- MELIÀ, Bartomeu. (2003): *El andamiaje lingüístico de la identidad paraguaya Crisis, rupturas y substituciones*. En: *La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico. Ideas, lenguajes políticos e imaginarios culturales*.(Valencia, 3 - 5 de marzo de 2003), 2003. p 903. In: Colom González, Francisco (ed.) *Relatos de Nación*. (2 vols.) *La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid / Frankfurt, 2005, Iberoamericana / Vervuert, p.1290.
- MELIÀ, Bartomeu. (2004a): “*No se cautiva la palabra*” *Ultima Hora Digital*, Correo Semanal, 07 de agosto de 2004 (Asunción, Paraguay).
- MELIÀ, Bartomeu. (2004b): “*La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas) revisita bibliográfica (1987-2002)*” *Revista de Indias*, 2004, vol. LXIV, núm. 230 (Asunción, Paraguay). p. 175-226
- MELIÀ, Bartomeu y TEMPLE, Dominique (2004c). *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: CEPAG, p. 258.
- MELO, Anthony de. (1992): *O canto do pássaro*. (Contemplar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus). São Paulo, Edições Loyola, p. 197.
- METRAUX, Alfred. (1927): *Migrations historiques des Tupi -Guaraní*. Em: *Journal de la Société des Américanistes, N.S., XIX, Paris, p. 1-45*.
- METRAUX, Alfred. (1930a): *El origen de la luna y del sol según la mitología chiriguana*. En: *Physisi, Revista de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales*, t, XX, n. 35, Buenos Aires. 1930, p. 187-192. Bibliografía (1930a)
- METRAUX, Alfred. (1930b): *Etudes sur la civilisation des indiens Chiriguano*. In: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, t. I, entrega 2da, Tucumán 1930b, p. 295-493.
- METRAUX, Alfred. (1931a): *Le hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud*. En: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, t. II, entrega Ira, Tucumán 1931, p. 61 -91. Bibliografía. (1931a) = *Reproducido en: Religión y Magias indígenas de América del Sur*. Edición postuma establecida por Simone Dreyfus.

- Traducción del francés por Miguel Rivera Dorado. Madrid, Aguilar, 1973, bajo el título de: Mesías indios, P. 3-34.
- METRAUX, Alfred. (1931b): Observaciones sobre psicología de los indios Chiriguano. Buenos Aires: Solar, t.I, 1931. p. 89-122. Bibliografía (1931b).
- METRAUX, Alfred. (1932): Mitos y cuentos de los indios Chiriguano. In: *Revista del Museo de La Plata, t. XXXIII, La Plata 1932*, p. 119-184.
- METRAUX, Alfred. (1973): *Religión y Magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar, 1973. Edición póstuma establecida por Simone Dreyfus. Traducción del francés por Miguel Rivera Dorado. Madrid, Aguilar, 1973, 265 pp.
- METRAUX, Alfred. (1979): *A religião dos Tupinambas e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo: 1979, 2ª Edição, Prefacio, traducción y notas del Profesor Estevão Pinto. Presentación del Profesor Egon Schaden. Brasiliana, vol. 267. 225 pp.
- METRAUX, Alfred. (1996): *Etnografía del Chaco*. CEADUC, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Asunción - Paraguay.
- METZ, Johann Baptist (1973): Breve apología de la narración, *Concilium* 85, (1973), pp. 222-237.
- MINGO DE LA CONCEPCION, Manuel (1981): *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre los Chiriguano. 2 vols*. Tarija, Universidad Boliviana "Juan Misael Saracho".
- MONTOYA, Antonio Ruiz de (1639/1989): *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay Paraná, Uruguay y Tape*. Estudio preliminar y notas: Dr Ernesto J. A. Maeder. Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de (1639/1876): *Tesoro de la lengua Guaraní* Madrid (reed. facsim. por Julio Platzmann, Leipzig, 1876).
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. (1639/1997): *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre, Martins, 2ª Edição. Tradução vernácula (1989) por Arnaldo Bruxel, sj e revisão de textos por Arthur Rabuske, sj.
- Monumenta Peruana. (1974): (ed. Antonio de Egaña S.I.). 7 vols. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1954-1981. (vol. VI (1596-1599) p. 61-70).
- MUJIA, Ricardo (1914): *Bolivia—Paraguay*. Exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia, sobre la zona comprendida entre los ríos Pilcomayo y Paraguay, presentada por el doctor Ricardo Mujia, enviado especial y ministro plenipotenciario de Bolivia en el Paraguay. Anexos Tomo II y Tomo I II y La Paz y Empresa Editora "El Tiempo". 1914. La obra consta de 8 vol., de los cuales 4 anexos.
- NASH, June (1975): Nationalism and fieldwork. *Annual Review of Anthropology*. N. 4, p.225-245.

- NASINI, Crestini, Ivan y ORTIZ, García, Elio (2004): *Aprendamos Guaraní. Curso Básico de la lengua Guaraní*. Camiri, Ediciones Teko Guaraní, p.106.
- NATALE, Terrin, Aldo (2004): *O rito. Antropologia e Fenomenologia da Ritualidade*, São Paulo, Paulus, p.448.
- NIMUENDAJU Unkel, Curt ([1914]/1987): *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: HUCITEC/ Universidade de São Paulo, p. 156. = Versión española: NIMUENDAJU Unkel, Curt (1978): *Los mitos de creación y destrucción del mundo fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978, p. 220.
- NIMUENDAJU Unkel, Curt (1983): *Textos Indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola, p. 251.
- NIMUENDAJU Unkel, Curt (1993): *Etnografía e indigenismo. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, p. 160.
- NINO, Bernardino de. (1912): *Etnografía chiriguana*, por el P. Dr. Bernardino de Nino, misionero franciscano y socio corresponsal de la Sociedad Geográfica de La Paz. Obra nacional. La Paz y Tipografía Comercial de Ismael Argote, xxi, p. 334.
- NINO, Bernardino de. (1918): *Continuación de la historia de misiones franciscanas del Colegio de Propaganda Fide de Potosí*. La Paz, Ed. tipo-litográfico Marinoni, p. 269.
- NORDENSKIÖLD, Erland Von (1917/1953): The Guaraní Invasión of the Inca Empire in the Sixteenth Century an Historical Indian Migration. *The Geographical Review*, t.4, New York 1917, p. 103-121. = Versión española: La Invasión Guaranítica del Imperio Incaico en el siglo XVI; una invasión india histórica. En: Boletín de la Sociedad de Estudios Históricos y Geográficos, Año XXXI y n.29-30 y Santa Cruz de la Sierra. También en Khana, Revista municipal de arte y letras, vol. I, n. 1-2, La Paz, p. 85-90.
- NORDENSKIÖLD, Erland Von (1983): *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz: APCOB-Plural, 2002 [1912], p. 312.
- NORDENSKIÖLD, Erland Von (1983): *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*, La Paz: APCOB-Plural, 2001 [1924], p. 442.
- NORDENSKIÖLD, Erland Von (1983): *Indianerleben. El gran Chaco (Südamerika)*. Leipzig, Albert Bonniery 1912. viii y p. 343. = Otras versiones: 1ª edición en sueco: *Indianlif i El Gran Chaco (Sud—Amerika)*. Stockholmy 1910. La vie des indies dans le Chaco. *Revue de Géographie*, VI, 3, Paris 1912. p. 277. Versión inglesa para Human Area Files, cubre los cap. 9-18 relativo a los Chiriguano. = Apcop 2002. = Versión castellana: Vida de los indios (Indianerleben). Traducción por Guillermo Pinckert Justiniano. *Revista Boliviana de Investigación. Universidad Autónoma "Gabriel Rene Moreno"*, 1, Santa Cruz de la Sierra, 1983, pp. 63-78; 1 (1983), pp. 137-148; 2 (1984), pp.195-210.
- NORDENSKIÖLD, Erland Von (1983): *Indios y blancos*, La Paz: APCOB -Plural, 2003 [1922], p. 242.
- ORGANIZACION DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA AGRICULTURA Y LA ALIMENTACION (FAO) (2004): Grupo de Comunicación para el Desarrollo Servicio de Extensión, Educación y Comunicación Dirección de Investigación, Extensión y Capacitación

- Departamento de Desarrollo Sostenible , Cooperazione Italiana, Teko Guaraní. *YASAREKOMO Una experiencia de comunicación indígena en Bolivia* . FAO, FAO, Roma.
- ORTIZ, García, Elio (2002): *Mbarea-Invitación*. Cuadernos de Investigación, n. 1, Camiri: Ediciones Kipus, p.62.
- ORTIZ, García, Elio (2004): *Toponimia Guaraní del Chaco y Cordillera. Ensayo lingüístico, etnográfico y antropológico* . Cuadernos de Investigación, n. 2, Cochabamba: Ediciones Teko Guaraní, p.281.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura (1978): *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Ediciones siglo XXI, 2a Edición, Traducción de Florentino M. Torner, (Movimientos mesiánicos entre los indios de la América del Sur pp. 187-206), p. 354.
- PEREZ DIEZ, Andrés A. (1978): «Comentarios a un texto mítico de los Chiriguano de la Provincia de Jujuy». En: *Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco*. Salta: Cuadernos Franciscanos, n. 49- Itinerario 13, pp. 67-83.
- PIFARRE, Francisco (1986): Organización Comunitaria: Los Guaraní y su realidad social. Plan de Desarrollo Rural de Cordillera. Diagnóstico - Estrategia, En: CIPCA -CORDECRUZ, v.2, Santa Cruz: Cipca-Cordecruz, p. 28-110.
- PIFARRE, Francisco (1987): «Ocho mentiras en la chiriguania ». En: Cuarto Intermedio 3, La Paz, mayo, p.31-43.
- PIFARRE, Francisco (1989): *Historia de un pueblo* . Serie: *Los Guaraní-Chiriguano*. v. 2, La Paz: Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), p. 542.
- PIFARRE, Francisco (1992): «Guaranís: el derecho a ser pueblo». En: Cuarto Intermedio 23, La Paz, mayo, p.3-19.
- POMPA, Cristina (2003): *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo, EDUSC, p. 444.
- RICOEUR, Paul (1969): *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, p. 416.
- RICOEUR, Paul (1971): «The model of text: meaningful action considered as a text ». **En:** Social Research. n. 38, p.529-562.
- RICOEUR, Paul (1980): *La metáfora viva*, Madrid: Cristiandad, p. 386.
- RICOEUR, Paul (1990): *Interpretação e ideologias* , Rio de Janeiro: Francisco Alves, 4ta Edição, p.172.
- RIESTER, Jürgen (1984): *Textos Sagrados de los Guaraníes en Bolivia. Una cacería en el Izozog*. La Paz– Cochabamba: Editorial "Los Amigos de Libro". p. 260.
- RIESTER, Jürgen. (1996): *Yemboosingaro guasu. El gran fumar. Literatura sagrada y profana guaraní. Tomo I*. Santa Cruz de la Sierra: Jürgen Riester. 634 pp.
- RIESTER, Jürgen. (1996): *Yemboosingaro guasu. El gran fumar. Literatura sagrada y profana guaraní. Tomo II*. Santa Cruz de la Sierra: Jürgen Riester. 635 - 1025 pp.

RIESTER, Jürgen. (1998): *Yembosingaro guasu. El gran fumar. Literatura sagrada y profana guaraní. Tomo III*. Santa Cruz de la Sierra: Jürgen Riester. 1027 - 1857 pp.

RIESTER, Jürgen. (1998): *Yembosingaro guasu. El gran fumar. Literatura sagrada y profana guaraní. Tomo IV*. Santa Cruz de la Sierra: Jürgen Riester. 1859 - 2348 pp.

RIESTER, Jürgen. (1998): *Yembosingaro guasu. El gran fumar. Literatura sagrada y profana guaraní. Tomo V*. Santa Cruz de la Sierra: Jürgen Riester. 2349 - 2426 pp.

SAIGNES, Thierry (1985e): «*L'ethnographie missionnaire des sauvages: la première description franciscaine des Chiriguano (1782)*». *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), t. LXX, p. 21-42.

SAIGNES, Thierry (¿?): *Cumbay campeón de la paz*. Fotocopia (sin año) que se encuentra en la Biblioteca nacional de Sucre.

SAIGNES, Thierry (1982a): «*Guerres indiennes dans l'Amérique poonnière: le dilemme de la résis tance chiriguano a la colonisation européenne (XVIème - XIXème siècles)* » En: *Historire, Economie et Societé* (Paris), n.1, pp.77-103.

SAIGNES, Thierry (1982b) «*Métis et sauvages: les enjeux du métissage sur la fronteièrè chiriguano (1570-1620)* ». En: Paris: *Mélanges de la Casa de Velásquez*, Vol. XVIII, 1, p. 79-101.

SAIGNES, Thierry (1983): «*L'ethnographie missionnaire en Bolivie: deux siècles de regards franciscains sur les Chiriguano, 1780-1980*». En: Francisco Morales, OFM. (Ed.) (1983): *Franciscan Presence en the Americas*. Academy of Franciscan History. Potomac, p.345-366.

SAIGNES, Thierry (1985a b): «*La guerre contre l'histoire. Les Chiriguano du XVI au XIX sièclec*». *Journal de la Société des Américanistes* » (Paris), t. LXXI, 1985a. p . 175-190. == Guerra e identidad entre los chiriguanos (siglos XVI -XIX). En: *Historia y Evolución del Movimiento Popular. III Encuentro de Estudios Bolivianos*. Cochabamba, Portales CERES, 1986, p. 377 -401.== Guerra e identidad entre los chiriguanos (siglos XVI -XIX). I, Una cultura de conquistadores. II, La religión de la venganza. *Presencia*, La Paz, Segunda sección, 25 agosto 1985b, p.1,4; y 1 septiembre 1985d, p.1 -2 (ver. Abreviada).

SAIGNES, Thierry (1985d): «*La guerra "salvaje" en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea* ». En: *Quinto Centenario*, 8, Universidad Complutense de Madrid, p. 103-123.

SAIGNES, Thierry (1986): «*Chiriguano, jésuites et franciscains: généalogie du regard missionnaire*». En: *Antropologie et Missions en Am érique (16-18s.)*, Paris: Editions du Cerf, 1985c. == Chiriguanos, jesuitas y franciscanos : genealogía de la visión misionera, *Yachai*, año3, núm. 6, Cochabamba, p. 87-113.

SAIGNES, Thierry (1989): *Reflexiones en torno a la cuestión chiriguana*. Reflexiones con el equipo CIPCA-Camiri, Camiri-Sucre, p. 4.

SALAS Astrain, Ricardo (2003): *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano* . Santiago de Chile, UCSH, p. 257.

- SANABRIA FERNANDEZ, Hernando (1972): *Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*. La Paz – Cochabamba: Editorial "Los Amigos del Libro". p. 247.
- SANABRIA FERNANDEZ, Hernando (1985): *Historia chiriguana*. La guerra de los «malos pasos». La Paz: Historia y cultura, n. 7, pp. 43-85.
- SANABRIA FERNANDEZ, Hernando (1987): *Apiaguaiqui Tumpa. Conferencia dictada en la Colonia Piray*. Santa Cruz de la Sierra: Editora El País Ltda., p. 22.
- SANTOS, M. Cristina (1999): «Clastres e Susnik: Uma tradução do ‘Guarani de papel’», En: GADELHA, Regina Maria A. F. (1997): *Missões Guarani. Impacto na sociedade contemporânea*. Educ /Fapesp / Editora Puc -SP. São Paulo, pp. 205 - 219. = El Guaraní de Papel. Acción. Asunción, n. 28 (177). pp. 32 -34. Septiembre 1997.
- SAUSSURE, Claude (1945): *Curso de Lingüística general*, Losada, Buenos Aires 1945.
- SCHADEN, Egon (1974): *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, Editoria da Universidade de São Paulo, 3a. Edição, p. 191.
- SCHADEN, Egon (1976): «O Estudo Atual das Culturas Indígenas». En: Schaden (org). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional, p.3-10.
- SCHADEN, Egon (1989): *A mitologia heróica de tribus indígenas do Brasil*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, Editoria da Universidade de São Paulo, 3a. Edição, p. 175.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. ([1959]/2003): *Hermenêutica Arte e técnica da interpretação*. Editora Universitária São Francisco, 4ta ed., Bragança Paulista, p. 102.
- SERRANO y SANZ, Manuel. (1898): Los indios chiriguanaes. En: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, año 11 y n.7, Madrid*, pp. 321-339, 410-429, 514-526, 568-574.
- SUÁREZ, Hugo José, *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, La Paz: Muela del Diablo, 2003. p. 169.
- THOMAS, Nicholas (1997): « Epistemologías de la antropología », *Revista internacional de ciencias sociales. Antropología - Temas y Perspectivas: I. más allá de las lindes tradicionales*. (números 139 - 140), Septiembre 1997 . nº 153 . [En línea] <<http://www.unesco.org/issj/rics153/thomasp.html#ntart> > [Consulta: 24 abril 2006]. En: \_\_\_\_\_ 1997: *In Oceania: Visions, Artifacts and Histories*. Durham: Duke UP .
- VAN DER LEEUW, Gerardus (1933/1964): *Fenomenología de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica, [Tubinga: 1933].
- ZARZYCKI, Alex (1990): *Tentayapi: el último pueblo contribuciones al conocimiento de los Guaraní*. Cochabamba, Parte I, pp.1-65; Parte II p.1-40.
- YANDURA Aramayo, Ángel (2005): *¿INDÍGENAS?: Sin intermediarios* . In: *La Prensa. Suplemento Domingo Edición de Agosto 2003 (La Paz, Bolivia)*. 2005.

**(ANEXO)**



---

## GLOSARIO

1. «Comillas» = traducción literal
2. Separación de barras / se añade la escritura de la misma palabra en diferentes publicaciones.

Aguara	«Zorro».
Aguararëta	«Lugar de los zorros ».
Aguara-tüpa	«Zorro-divino/sagrado». Animal mítico que se relaciona con la actitud de un ser astuto aprovechador y, al mismo tiempo, poco inteligente y mezquino.
Aguata	Caminar, campear.
Aguïye / aguyje	Realización humana o plena madurez, cuidado. Negación imperativa de lo que se pospone.
Aïu / iasu	Amor
Ajuru / ayuro	Loro hablador.
Amandaye	«banquete tumultuoso» que viene de « ama = nube, implica grande cantidad de personas; ndaye = lo que se sabe o se conoce a través de una noticia» (Ortiz 2004:8)
Amandaye guasu.	es el espacio de encuentro social y personal provocado por un <i>ndaje</i> que es capaz de realizar una grande convocación social en defensa del teko guaraní. Se trata de un convite a hacer parte de un proceso historico de la comunidad guaraní. Renunciarlo es una falta tan grave como agredir a la sociedad y a todos sus principios fundamentales que la palabra guaraní comunica. Es también el espacio donde el

---

	primer canto es colocado como una convicción social y personal de la respuesta a ese llamado.
Andaí	«Zapallo».
Aña	Antepasado, enemigo, diablo, alma.
Añarëta / añarenta	Lugar de los espíritus del monte o de las almas.
Aña-tüpa	Espíritus malignos del monte o bosque (Isoso).
Añete	Verdadero, cierto.
Apika	Asiento
Apika veve	Asiento volador (mitología)
Apyta	Base, fundamento, principio.
Ara	«tiempo», «día»
Ara p̄iau	Ano novo guaraní. Inicio da primavera cuando el primer algarrobo <i>iguopei</i> comienza a reverdecer. <i>Iguopei jokima yandeve</i> (ya brotaron las hojas del algarrobo). Tiempos y espacios nuevos ( <i>ara pyau</i> ) (Cadogan 1992:48-49).
Ára yma ñemokandire	Tiempo-espacio primitivo (Cadogan 1992:27).
Ara yma rapyta / ãra porã payta	Tiempo-espacio fundamental (Cadogan 1992:48-49).
Ara+erekuã / arakua?	<i>Ara+kua</i> («tiempo+saber») que comunica la noción de sabiduría y también de educación.
Ara+opaete	Todo tiempo, tiempo continuo, idea de tiempo que en su totalidad tiene continuidad.
Arakae	<i>ara+akae/akue</i> («tiempo+pasado»), que significa antigüedad, pero con una connotación de un tiempo referencial primordial e

---

	importante.
	«Hace mucho tiempo» <i>Arakae yave</i> : «cuando el tiempo antiguo».
Arakae asakue / oasague / <i>mombeu</i>	Historia narrada
Arakae ekae	Se trata de una narrativa que está dentro del genero literario mito. Es muy usada en el Isoso.
Arakae ndaye	«Cuento»
Arakae oasague	Narrativa que es usada para contar acontecimientos relativos al mito. <i>Oasague</i> expresa la idea de las historias de los antepasados, de los primeros tiempos, que son pasadas con fidelidad. Una aproximación etimológica puede relacionar las palabras <i>(o)-asa</i> = pasar o comunicar y <i>-gue</i> = lo que fue.
Arakae vae reta	«lo que («es») antiguamente o hace mucho tiempo»
Arakua	Ave comunicadora.
Arakuaa	Ara +kuaa. Conciencia del tiempo que lleva al saber. Sabiduría, consejo, conocimiento. Ser sabio.
Arakuaa ija	Sabio, consejero.
Arete	Ara + ete «Día verdadero y auténtico». Fiesta no convite. Para la mentalidad criolla se trata de un carnaval.
Arete ija	«Dueños de la fiesta» promotores de un convite. Socialmente está representado por personas con capacidad económica para establecer un convite y capacidad sociocultural de crear un consenso.
Aretea	Lugar donde se realiza el arete (fiesta).
Ava	Persona, hombre. Autodenominación general de los Guaraní.
Ava guaraní	Hombre, persona que pertenece a tradición guaraní.

---

Ava katu	Hombre auténtico. Autodenominación de los Chiripá.
Ava ñëe	Lenguaje de personas; sirve también para definir o atribuir la cualidad humana de una persona.
Avati	Maíz.
Ayarise	Canto plegaria.
Ayei	Lo que no es cierto (conocido <i>como</i> verdadero)
Ayvu rapyta	Lenguaje fundamental humano; «ruido del principio»
Chëi /sëi (chëi / sëi, sãa)	Persona que es elegida para ser el amigo «para siempre».
Chëi michi	Amigo querido.
Chinu-tüpa	«Colibrí sagrado» / Ser sagrado originario de los primeros tiempos.
Chovakiri/ chaguaki	«Mellizos»
Cururú	Sapo presente en las narrativas guaraní occidentales.
Cururú / kururu	Sapo.
Eka	Buscar. <i>Cheve eka</i> es buscarse a sí mismo .
Eräkua	Noticia.
Guata	Caminar.
Guata tape	Caminar por el camino.
Guyrapoty	Nombre del chamán llamado a liderar la busca de una tierra sin mal (Nimuendajú 1987:155) en el mismo sentido que la búsqueda de un lugar bueno para vivir de los mitos del Iporu.
Hapiaoeki	Hapia Oeki Tumpa «Dios le quitó los testículos»; eunuco (Melià 1988: 218)

---

Iguopeĩ	Algarrobo. Árbol milenar con profundo significado entre los guaraní (Cf. Ortiz 2004:60-68)
Ijambae	«Sin dueño, libre».
Ikavi	Mal, en conflicto con lo malo, ikaviä.
Ikaviä	Mal, que entra en conflicto con lo bueno, ikavi.
Ikove	Vivir.
Inambu / inomu	Perdiz silvestre. Madre de los mellizos. A primera moradora de la tierra.
Ipaje/paye	«Padre», el sabio, chamán o médico.
Iporerekua vae	Ser humano generoso.
Iporu.	Inundación, Diluvio.
Itaivikua	Piedra con orificio
Itakaru	«Piedra que devora»; sentido de <i>itakurú</i> «piedras que chocan y devoran»
Ëvĩ /yvy	Tierra, territorio
Ëvĩ karu	Tierra de miseria y hambre
Ëvĩ maraë ñ / yvy imarãa	Tierra sin mal
Ëvĩ tenonde	La primera tierra, el comienzo de la tierra.
Ëvĩ yaguiyembae	«Tierra tierna». En los mitos aparecen como una tierra que no acabó de llegar a su plenitud o madurez (aguyje), o la tierra o lugar que no consigue alcanzar el <i>Kandire</i> . Se cree que en el naciente - el extremo de la tierra - la tierra era pantanosa aun no preparada para realizar el lugar donde la humanidad recupera su origen. El poniente se le opone

---

	como un lugar desierto, sin vida.
Ꞥvi yaguiyembae	Tierra tierna.
Ivoka	Ivi +oka; «tierra+ desierta, despejada [pátio]»; «tierra despejada». En las narrativas mitológicas se refiere al lugar perfecto donde el espíritu guaraní encuentra su origen y destino, donde viven los antepasados y donde se puede ir puede visitar en sueños a los seres ya fallecidos . Pero también tiene una relación con una lugar donde los conflictos del mundo dar paso a una paz profunda, en la región geográfica simbólicamente representada por el naciente del sol.
Iyambae /ijambae	Iyambae, Iyaa + mbae, se entiende como el ser autónom o, soberano, sin dueño y libre de sí mismo, pero en el marco de la territorialidad y de los recursos naturales, también debe entenderse como el establecimiento de las decisiones política del uso y manejo (administración) de los recursos naturales de manera sostenible a través de una plena libertad sin comprometer el desarrollo de la futura generación con plena soberanía. Por otro lado, en el ámbito organizativo, el principio de autonomía es un rasgo esencial para la organización política Guaraní, razón por el cual en el mundo Guaraní se refiere a partir de la existencia de autoridades sin poder coercitivo y estable, lo que no puede permitir la existencia de una división social.
Iyarakuaa katu vae	Sabio, que tiene la capacidad de profetizar y realizar grandes anuncios.
Iyivirigua reta	Ancianos, consejeros, colaboradores.
Jagua rovi / jagua rovy	Jaguar azul-verde. Jaguar eterno de las narrativas mitológicas.
Jase /yase	Luna, mes.
Jemboaty / ñemboat i /	Reunión, asamblea.

---

ñemboaty	
Jerovia/yerovia	Felicidad.
Jeruquisaba / jerokysava	Lugar de la danza ritual.
Jerure	Rezar, Hacer plegarias. (a -jerure), pedir.
Jerure [a]	Oraciones, plegarias.
Jeruti-tüpa	Torcaza sagrada.
Jopoi /jopuepy	Convidarse mutuamente.
Joupity [ja]	Compenetrarse
Kaa	Monte, bosque.
Kandire	«Renovación de los huesos». Lugar o personaje de las narrativas guaraní asociado a la tierra-sin-mal.
Kañytesy/ kañitei	Perversión; perdición; perturbar el orden o estado de la realidad guaraní.
Karai	Originariamente, persona con especiales dones prodigiosos, o que tiene intimidad con lo sagrado; después astuto y mañoso (Montoya), español, blanco y cristiano.
Karandai /carandai	Lugar de las palmeras. Palmeras representan un lugar especial en el universo teológico guaraní. Carandai tüpa son las palmeras azul-verdes eternas (Riester III, 1998:1838).
Karandaití / karandaiti	«Lugar donde abundan la palma»
Katu /ngatu	Verbo atáctico que significa «saber hacer» aikatu; «Bueno, bastante»; agregada a una expresión o palabra resalta la cualidad significativa en su calidad de verdad. Por ejemplo: Ñande reko <i>katu</i> =

---

	«modo de ser <i>auténtico</i> ».
Kãwi / kãgui / kangui	Bebida alcohólica que resulta de la fermentación del maíz ; «chicha».
Kereimba	Guerrero.
Kumanda	Poroto, fríjol, habichuela.
Kuruyuki	Lugar de la última batalla entre Guaraní -chiriguano contra el ejército boliviano.
Maino	Cf. <i>Papa tenonde</i> . Sentido de lo absoluto e trascendente.
Mandío / mandiokaa	Mandioca o yuca.
Mbaé	Cosa.
Mbaé meguá	<i>Felicidad</i> (Montoya 1623)
Mbaekuaa	«El que sabe cosas». Brujo. Hechicero.
Mbaemboete	Celebrar en comunidad.
Mbarea /parea	Convite, invitación.
Mbarea, mbarehá mbaresára	– Convite, invitación.
Mbãae / mbiarae	Secreto, danza.
Mbirerekua / mborerekua	Dádiva y don recíproco.
Mboarakua	Enseñar aconsejar
Mboarakua guasu	Consejos Educativos Guaraní
Mboasy	Sentir
Mboguataha	Hacer camino.

---

Mbojerova	Convertir (hacia una práctica y creencia).
Mborahèi	Palabra o canto. <i>Mbarahèi + puku</i> = Palabra verdadera o Canto largo.
Mborahèi puku	«Canto largo », que tiene también el sentido de una palabra verdadera.
Mborerekua.	Mborerekua, a partir del Mboroaiu y Yopoep ì, se entiende como la solidaridad y generosidad o simplemente es el “don de dar”, en complementación de la abundancia, igualdad, equidad y hermandad. Es partir de este principio donde debe reinar el Pia katu (personas que practica los principios de solidaridad y reciprocidad), que permita construir una sociedad sin discriminación ni pobreza, donde todos los individuos sean iguales con equidad social y con mejores condiciones. Por otro lado, esta solidaridad debe enmarcarse en el establecimiento del trabajo mutuo y retribución equitativa (en su ámbito social, cultural y económico) y a partir del cual, se fortalecerá y se consolidará nuestra sociedad.” (APG 2007:4-5).
Mborevi	Tapir.
Mboroaiu.	Mboroaiu, Yoparareko, en el marco de la unidad social se entiende como el amor, cariño, amistad, confraternidad y sentimiento hacia el prójimo. Sin duda alguna, este principio debe ser siempre positiva, permanente, activa y comprometida, llegando incluso hasta lo más noble como dar la vida por los demás o por algo que esté ligado a la sobre-vivencia de la sociedad global; porque al hacerlo con la vida hará que la cultura y comunidades Guaraní aún existan y permanezcan latente como tal sobre la faz de la tierra. Sólo en este contexto se puede hablar del Mboroaiu, de un amor efectivo hecho en acción y como motor fundamental es actuar desde el sentimiento profundo de nuestro corazón.
Mboroguirovia /	Idea de <i>fe o adhesión profunda</i> en la tradición guaraní.

---

mboroguyrovia	
Mburuvicha	Jefe; autoridad; líder.
Mbya / mbya.	Persona humana, autode terminación de los Guaraní frene a otras naciones.
Mbya ñeë / ava ñeë	«Lengua de la gente». Lengua guaraní.
Mbya katu	Persona buena.
Mee	Algarrobo. Es el nombre simbólico del algarrobo que se usa en las narrativas guaraní (Cf Ortiz 2004:65)
Miari	Conversación, diálogo constructivo
Mombeu	Contar, avisar.
Motirõ / motirão potiro	/ «Faina», «Minga», trabajo colectivo
Ndaye.	Nda = «Pegar, apegarse o juntarse, una cantidad de personas» + Aye = verdad, lo que es cierto; «dice que»; «cuento, Chisme»; Antiguamente significaba «escuchar una verdad» o adherirse a una convicción considerada verdadera.
Ñaeu	«Arcilla».
Ñande	«Nuestro».
Ñande ipi reta.	«Nuestros antepasados»
Ñande ñane	Nosotros [inclusivo], nuestro.
Ñande ñeë.	Nuestra lengua
Ñande rami	Como nosotros
Ñande ratapygua	«Miembro verdadero del asiento de los fogones».

---

Ñande ratapygua	«Nuestro, propio del lugar» (C f. Rupigua)
Ñandegua	Propio de nosotros.
Ñandeño	Solamente nosotros.
Ñanderu	Nuestro Padre
Ñanderuvusu (ñande ruvusu / ñande ru /nhandervuçu/ ñanderuvusu )	Nuestro Grande Padre Verdadero.
Ñangareko	Proteger, cuidar.
Ñëe / ñe'ë / ñee	Palabra, decir.
Ñëe ija.	dueños de la palabra
Ñëe Paü yeparavo	Algo que señala / indicadores / señalar que es resultado de una elección.
Ñëmboe / ñemboe	«Hacerse palabra». Rezar. [Ñembote?]
Ñëjää	Metas
Ñëmae.	Evaluar
Ñëmbieka	Buscar, campear
Ñëmboaty Guasu / Ñëmboati guasu.	Asamblea general; Asamblea del pueblo
Ñëmboe	Aprender, estudiar.
Ñëmboerenda / ñëemboerenda	Escuela, lugar para enseñar y aprender.
Ñëmbopyarakuaa	Tiempo de reflexión

---

Ñemomete	Decidir, poder elegir un modo de ser en libertad.
Ñemongeta	Pensar
Ñemongeta / ñemongeta	Pensar. Objetivo.
Ñemongeta arakae ndaye ete	Pensar las historias originales (primigenias).
Ñemongeta ñembopyarakuaa	Reflexionar.
Ñemongoi	Cantar como un modo de decir, de los guaraní occidentales, acerca de su experiencia existencial (diferente de un estado de inquietud – aspecto bien sugerente – que también se dice <i>ñemongoi</i> ). Y cuya raíz está estrechamente relacionada con un modo de pensar <i>ñemongeta</i> . Pero que una forma de canto guaraní occidental, conocida como <i>mbirae</i> , consigue expresar todos estos significados como si fuese una forma de decir-se ( <i>ñemboi</i> ) en un horizonte mistagógico.
Ñengatú	Lengua general, en portugués, o guaraní usado por los jesuitas en la región del Atlántico sur.
Oasague.	Una aproximación etimológica puede relacionar las palabras <i>(o)-asa</i> = pasar o comunicar y <i>-gue</i> = lo que fue. Expresa la idea de las historias de los antepasados, de los primeros tiempos, que son pasadas con fidelidad.
Ojemondea / yemondía /Ñemondia	Primera menstruación.
Oka / oca.	«Lo de fuera de casa»; descampado, despejado, patio.
Opaete	Todo, totalidad.
Opaete vae.	Totalidad, universal. Idea que en algunos casos se complementa con las expresiones «tenonde, ipi opa» el principio y fin de todo, que da

---

	también la idea de fundamento; «opaete reve» o todos juntos.
Opyta	
Ovy / hovy / rovy =	Azul-verde. Color que identifica una cualidad sagrada. Semejante al color blanco de algunos animales que despiertan en el ser humano su deseo de encontrar sentido.
Pãi-tavyterã =	Sociedad de origen guaraní también conocidos como Kaiowa.
Païu / páyu	Soñar. [ <i>Ropeï</i> = sueño, tener sueño]
Papa tenonde	Cf. <i>Maino</i> . Sentido de lo absoluto e trascendente.
Paravete	Pobre, indigente
Paye / ipaje	«Padre». Entre los guaraní es aplicado a una persona que tiene una intimidad con el universo de lo Sagrado, en especial su vínculo con la Palabra guaraní (ñeë) como fundamento humano ( <i>ayvu rapyta</i> ). Aplicado en antropología a la idea de «Chamán» o médico curandero.[ <i>Ipaje/ Ipaye/ pajé /paye</i> ]
Pepy	Convite, participación (Montoya 1623)
Pindo ovy / Pindovy	Palmeras originarias azules.
Pindorama	<i>carandaï, pindorama</i> , o las cinco palmeras eternas <i>Pindovy</i> que se muestran con su azul -verde, color de lo sagrado y de lo eterno guaraní (Cadogan 1992:49ss; Ortiz 2004:138-139)
Porahéi / prahèi / purahéi	Canto que expresa y comunica la experiencia existencial más profunda de la persona humana.
Pyrae	Danzar ritualmente.
Roipota tekove	«Queremos vida».
Ropeï /ropehýi	Sueño, tener sueños [ <i>Païu / páyu</i> = soñar]

---

Rupigua	Propio de un lugar.
Tamui / tamoi	Abuelo, anciano, sentido de antepasado.
Tatú tupa	Armadillo Sagrado.
Teko avai	Problema.
Teko guarani	Modo de ser guaraní
Teko jaete kavi	Modo de ser verdadero y auténtico guaraní.
Teko katu	Modo de ser humano pleno (dimensión trascendental)
Teko kavi	Modo de ser bueno y realizado (dimensión existencial). Forma ideal de vida (Albó 1989:99).
Teko marangatu	Modo de ser en relación al universo sagrado guaraní.
Teko piãu / teko pyahu	Costumbre nueva
Teko roĩsa	Modo de ser que cuida de la salud.
Tekoha	Es la forma para decir del modo de relacionarse de las personas con la tierra / territorio tradicional. Por ello es más que un simple espacio ocupado por una población o de un lugar donde se retira la subsistencia, es la tierra donde se genera toda la cultura Guarani, por eso su cuidado es mantener el equilibrio sustentable donde la humanidad respete el equilibrio del medio ambiente . Teko significa: modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, costumbre; Tekoha es el modo que los Guarani realizan su modo de ser en la tierra. Tekoha es formado por una familia extensa que es una realidad socio -política, económica y territorial autónoma, la estructura básica da sociedad guarani. Cada persona es parte de una familia extensa y se identifica con ella. A familia extensa es un grupo de personas relacionadas entre si por lazos de parentesco consanguíneo que incluye los ancianos, los

---

	padres, los tíos los cuñados y los hijos y sobrinos. ( Cf. CIMI 2007:8)
Tekovai / tekoai	Problema.
Tekove	Vida.
Tenda	Lugar.
Tenonde	Primero, al comienzo.
Tenta /tëta / tetä	Rancho, aldea, pueblo
Tentaguasu / tëtaguasú.	Pueblo Grande (Tenta = pueblo + guasu = grande)
Tentamí / tëtami.	Comunidad local. (Tenta = pueblo + mí = pequeño)
Tepy / tepî	Precio pago, deuda contraída.
Tëtayapî	tëta = ,[«tenda»=lugar] + apy o apyta o yap î = último)
Tiänu pîru	«Vieja flaca»
Tüpa / tumpa / tunpa	Ser mítico, espíritu del trueno; aplicado a Dios y a seres divinizado s / sagrados; en várias ocasiones históricas aplicado a los hombres -tüpa. Entre los seres sagrados están Aguara (zorro) Tüpa, Tatú (armadillo)Tüpa, Yandu (ñandú)Tüpa
Tupã kuxuvi vevei	«El divino torbellino que pasa volando» nombre dado a Cadogan.
Tuu	Padre
Tuvicha	Autoridad, jefe, líder.
Tuvicha guasu	Autoridad máxima
Tuvicha reta	Autoridades
Ururutî	Cóndor blanco.
Via katu	Alegrarse.

---

Vu	Padre
Yaguariya / yaguarija	Hombres-jaguar.
Yaimba	Perro.
Yandú / ñandú	Avestruz (Ñandú = palpar)
Yandugua ija	Portador de la pluma de Ñandú.
Yasarekomo	Despertar de una conciencia y un nuevo pensamiento que se adecue a los desafíos del presente mundo . Despertar.
Yembosingaro guasu	reunión del «gran fumar»
Yengari	Palabra dicha de forma danzante, o de una plegaria acompañada de danzas rituales hoy poco conocidas, pero secretamente practicadas.
Yeyora	Yeyora, es el principio de la libertad, entendido como el símbolo de sobre-vivencia y de lucha de la Nación Guaraní, que significa ser libres y vivir sin barreras ni fronteras; es así que este principio entra automáticamente en plena relación con el principio del Iyambae, pero en el establecimiento de un espacio territorial como el Ivi maräe ñandé (tierra sin mal). (APG 2007:4-5).
Yomboete	Yomboete, en el marco de la convivencia mutua e integración social se entiende como el respeto, consideración y veneración mutua, que para la sociedad Guaraní se refiere a la relación del respeto entre el uno con el otro. A partir de este principio es donde debe reinar la honestidad y la transparencia, para que permita llevar una vida digna de cualquier individuo. Como consecuencia de este respeto, del Ñande Reko, será la convivencia mutua y la integración social, cultural y económica. (APG 2007:4 -5).
Yopara	Guaraní hablado en el Paraguay por la población no -indígena o que no tiene un vínculo directo con la tradición guaraní.

---

Yoparareko	Solidaridad.
Yopoepi / jopoepy	Yopoepi / yopoepi = «también es parte del Mboroaiu, entendido como la reciprocidad. Es a partir de este principio donde tiene que reinar una verdadera equidad social y de convivencia mutua, actuando sin egoísmo, es decir, de darse cosas materiales, de apoyarse de unos con otros y así sucesivamente, que depende de las posibilidades de cada individuo, de la sociedad en general y del mismo Estado. Por otro lado, este principio se enmarca a partir del ámbito organizativo, socio-cultural, territorial, económico-productivo y trabajo común, en fin de complementarse.» (APG 2007:4-5)
Ypy / ipi	Comienzo, inicio; antepasados.
Ypyreta	Antepasados, ancianos.
Yrenda	y (agua) + tenta (lugar). Lugar de las aguas.
Yupavo	Yupavo = [Proviene de =llegar, llegada; = lugar donde se llega, espacio que se ocupa al llegar; =quitar, =quitar, despojar, desalojar el lugar] «se hacían enormes banquetes de ‘despedida’ (como se lo entiende hoy el yupavo) o Amandaye Guasu donde los grandes <i>mbaekuá</i> ‘sabios’ profetas se dirigían al pueblo con su ñee en solemnes actos, ya que solamente ellos conocían el momento exacto en que el pueblo debía desabjar el <i>tenda</i> campamento y continuar su viaje, sólo ellos conocían el <i>tape</i> camino adecuado hacia el <i>teko kavi</i> bienestar.» (Ortiz 2002:10)

# NARRATIVAS

## LAS NARRATIVAS DE LOS MELLIZOS

### M1-- Registros de Erland Nordenskiöld.

Registrado por E. Nordenskiöld (Métraux 1332:142 -143; Nordenskiöld 1912:271 -277; 1984:201-202) en 1909 en la región del río Grande. Nordenskiöld consiguió otra versión de los Chañé del bajo Parapiti. Contado por el chiriguano Yambási del Río Grande.

#### I

<sup>1</sup>En una casa había una muchacha, I nómu, que nunca había tenido relaciones íntimas con un hombre. <sup>2</sup>Delante de la casa se celebraba una fiesta. <sup>3</sup>Allí estaban Aguaya-tunpá, Tatu-tunpá y Dyori. <sup>4</sup>Los padres de la chica la llevaron a la fiesta y la hicieron sentar en el lugar donde se tomaba chi cha. <sup>5</sup>Tatu-tunpá, quien había quedado maravillado de la hermosura de la muchacha, dijo: «voy a pegar a esta muchacha», y empezó a cavar. <sup>6</sup>Tatu-Tunpa cavó un hoyo, hasta que llegó debajo de la muchacha. <sup>7</sup>Cuando hubo acabado, salió nuevamente y contó a Aguara a-tunpá lo que había hecho. <sup>8</sup>«También voy a ensayar», dijo Aguara -tunpa, y trató de entrarse en la cueva. No pudo ir muy lejos porque quedó prendido. Tatu -Tunpá lo agarró de la cola y lo sacó.

#### II

<sup>1</sup>Cuando la muchacha volvió a casa, un ave Araqua, gritó que estaba encinta. Al día siguiente ya tenía el vientre crecido, estaba en el último grado de la preñez. <sup>2</sup>Su madre estaba muy enojada. <sup>3</sup>Ella dijo que quería ir en busca del padre de? su hijo y dar a luz en su casa. <sup>4</sup>Se fué hasta la cueva de Tatu -Tunpa y echó el niño adentro sin darle leche. <sup>5</sup>El niño gritaba todo el día y la madre iba a verlo; pero cuando ella venia éste se metía en la cueva. <sup>6</sup>Un día, Yahueté (el tigre de dos cabezas, de las cuales tenía una seca) arrancó los ojos de la mujer y se la llevó. <sup>7</sup>El abuelo consiguió pillar al joven Tatu-Tunpa poniendo una red en la boca de la cueva.

## III

<sup>1</sup>El niño creció rápidamente. Le daban de comer miel. <sup>2</sup>Un día el pequeño Tatu -Tunpá pidió un arco y flechas al abuelo. <sup>3</sup>Éste le hizo una flecha cuya punta remataba en un tapón de cera. <sup>4</sup>Cuando tiraba al tronco de un árbol, todos los pájaros caían. <sup>5</sup>De este modo mató cantidades de pájaros. <sup>6</sup>Un día vio cinco araña sobre un árbol. Tatu -Tunpá tiró, pero sólo cuatro cayeron. <sup>7</sup>El que había quedado le dijo: «Mejor harías en buscar a tu madre que en matar pájaros».

<sup>8</sup>De regreso a su casa, pidió a su abuelo que le diese una macana <sup>370</sup>. <sup>9</sup>Después de haberle ensayado una que éste le hizo en madera blanda, pidió otra en madera dura <sup>371</sup>.

## IV

<sup>1</sup>Emprendió viaje en compañía de Dyori, ser mítico cuya única característica es una glotonería insaciable.

<sup>2</sup>Tatu-Tunpá se hizo una chozita donde se escondió. Dyori se disimuló detrás de él. <sup>3</sup>El primero que vino fue embaracayá (gato montes). <sup>4</sup>Tatu-Tunpá de un golpe le rompió la cabeza y entregó sus restos a Dyori que se los comió. <sup>5</sup>Del mismo modo mató a todos los gatos monteses. <sup>6</sup>Botaba los despojos a Dyori, quién los tragaba. <sup>7</sup>por fin vino el Tigre de dos cabezas. <sup>8</sup>Pidió a Inómu le diesen de beber, <sup>9</sup> Inómu le indicó el abrevadero. ¡No! dijo éste, servirme agua aquí, pues allí hay alguien que está escondido. <sup>10</sup>«No - contestó Inomu - allí no hay nadie, ¿cómo quieres que vaya a buscarte agua, si soy ciega y puedo caerme?»

<sup>11</sup>Yahueté se dirigió al abrevadero. <sup>12</sup>Tatu-Tunpá lo arremetió con su macana, pero sólo le alcanzó en la cabeza que tenía seca. <sup>13</sup>Yahueté huyó perseguido por Tatu -Tunpá y fue a esconderse debajo del tiru, de la luna. <sup>14</sup>«¿Dónde está Yahueté?» preguntó el hijo del Tatu -Tunpá. «No sé» contestó la luna. <sup>15</sup>Y esta fue su primera mentira.

---

<sup>370</sup> En la traducción hecha por Guillermo Pinkert Justiniano de la obra *Indianerleben* de Eriand Nordenskiöld dice «...le pidió al abuelo que le hiciera una macana de "Huirapucu (madera blanda (Salix Humboldtiana))". (Nordenskiöld 1984:202)

<sup>371</sup> Cfr traducción de Guillermo Pinkert Justiniano "...golpeó contra un tronco grueso, pero sólo con dos golpes pudo tumbar el tronco. Tatutumpa le dijo a su abuelo que esa macana no servía y que le hiciera otra de "Urunday" (quebracho rojo o algo cercano) con ella golpeó contra un tronco grueso y con ella derrumbó de un sólo golpe. «Esta sí que es buena», dijo Tatutumpa".(Nordenskiöld 1984:202)

<sup>16</sup>«Está deba jo de tu tiru», dijo Tatu -Tunpá, y se fue. <sup>17</sup>La luna gritó: «¡Yahueté me está comiendo!». <sup>18</sup>Pero cuando volvió Tatu -Tunpá le dijo ésta que no era cierto. <sup>19</sup>La luna gritó otra vez que Yahueté estaba por comerla; <sup>20</sup>pero Tatu-Tunpá ya no quiso molestarse. En ese momento, el Tigre de dos cabezas estaba realmente comiéndose a la luna.

## V

<sup>1</sup>Tatu-tunpá hizo ojos con arcilla para ponerlos en las órbitas vacías de su madre. <sup>2</sup>La llevó a casa"

### M2- Registros de Alfred Métraux. (Primera versión)

Registrado por A. Métraux (Métraux 1932:154-158) Recogida en lengua chiriguana de boca de la india Pascualina, sobrina del famoso capitán chiriguano Mandepora, en la misión franciscana de Macharetí.

«La informante era de edad avanzada, tenía tal vez sesenta años. Según me dijo, había oído este mito cuando chica, al tiempo que estaba encerrada con las otras niñas de su edad en la escuela de la misión. Por la noche cenían algunas ancianas que contaban cuentos a sus nietas para que durmiesen.

El texto chiriguano que reproduzco a continuación, fue vertido literalmente al castellano, por el R. P. conversor Juan Nicolai, de la misión de Macharetí.

## I

<sup>1</sup>Se dice que, antiguamente, **Tatu-tunpá** bajó del cielo. <sup>2</sup>Tenía relaciones íntimas con una mujer. <sup>3</sup>La madre de esta mujer no quería darla a ningún hombre. <sup>4</sup>La hija no salía afuera y su madre le traía agua para lavarse. <sup>5</sup>La hija se quedaba en casa hilando. <sup>6</sup>De repente estuvo encinta sin que ningún hombre la fecundase. <sup>7</sup>Se pintaba la cara porque estaba encinta. <sup>8</sup>Su madre estaba peinándola cuando vio que los posones de sus ubres estaban negras. <sup>9</sup>Le preguntó: «¿Con quién de noche acostumbras hablar?» – «Con nadie», le dijo ella. «Cada noche estás hablando a ocultas», le dijo la madre. <sup>10</sup>Entonces se dice que su vientre empezó a crecer. <sup>11</sup>Los hombres decían de ella: «Esta encinta ¿con quién vive? No vive con ningún hombre».

## II

<sup>1</sup>Tatu-tunpa dijo a la muchacha: «Cuando tu madre esté enojada, avísame, volveré dentro de un mes». <sup>2</sup>No había pasado un mes, cuando la madre se enojó con ella, la pegó y <sup>3</sup>le dijo, según cuentan: «vete a casa de tu marido, me das mucha vergüenza». <sup>4</sup>La mujer en el vientre de la cual estaban los muchachos se escapó: «¡vamonos!, les dijo, a casa de vuestro padre». <sup>5</sup>Los muchachos la llevaron por el camino de su padre.

<sup>6</sup>Cuando los muchachos veían flores en el camino, decían: «Recógelas para mí». <sup>7</sup>La madre les recogía flores. <sup>8</sup>La madre había recogido ya muchísimas flores. Sin embargo le pedían muchísimas más. <sup>9</sup>Entonces según cuentan, la madre les dijo: «¿Por qué quieren tantas flores?» <sup>10</sup>Por eso cuentan que los muchachos se enojaron contra ella. <sup>11</sup>La madre pregunta: «¿Por dónde está el camino de tu padre?» – <sup>12</sup>Pero no le avisaban en nada y no hablaban con la madre. <sup>13</sup>Entonces la madre se fue por el camino del tigre, Se quedó por el camino: «Iré no más por el camino de la tigra mala porque quiero hacerme comer».

<sup>14</sup>Entonces llegó a la casa de la tigra mala. <sup>15</sup>«ven - dijo la tigra a la mujer - ¿por qué has venido? Todos los que vienen por ese camino son sin Juicio». <sup>16</sup>Sin embargo la dio de comer. <sup>17</sup>Después de haberla dado de comer, la tigra dijo a la mujer: «¡ Anda!» - <sup>18</sup>«No sé cómo volverme», contestó ella <sup>19</sup>«vete en la troje de maíz». La mandó allá y la escondió. <sup>20</sup>Los jaguares vinieron gritando, <sup>21</sup>la mujer tenía miedo. <sup>22</sup>«Estate ahora callada », le dijo la tigra vieja. <sup>23</sup>Entonces vinieron los jaguares. <sup>24</sup>El jaguar de dos cabezas vino y dijo: «¿Qué cosa fraganciosa hay para comer aquí, mamita?» <sup>25</sup>Y así le dijeron todos. <sup>26</sup>«Qué le vamos hacer hijos míos - contestó la madre - no hay nada para comer».

## III

<sup>1</sup>Los tigres se fueron se echaron bajo el troje. Las ubres de la mujer goteaban sobre el brazo del tigre. Los tigres lamían la leche. Tres veces la leche goteó sobre ellos. <sup>2</sup>Subieron entonces a la troje, mataron a la mujer y se la comieron. <sup>3</sup>La tigra vieja dijo: «Tráiganme la matriz donde están los hijos de la mujer, la haré cocinar y la comeré porque es blanda». <sup>4</sup>Sus hijos se fueron y caminaban cuando ella los cocinaba. <sup>5</sup>Cuando los estaba cocinando los dos muchachos se sentaron sobre el borde de la olla. <sup>6</sup>Después, según cuentan, ella los sacó y los escondió. <sup>7</sup>Cuando los tigres no estaban, los sacaba a la plaza para que jugasen, <sup>8</sup>Cuando oía que los tigres venían los escondía. «Estén callados, no jueguen», le decía. Cuando estuvieron grandecitos le dijeron a la tigresa: «Hacémos un arco, iremos a matar pájaros». <sup>9</sup>Ella les hizo

un arco. Con eso se fueron y mataron pájaros. Tiraban a la planta y muchos pájaros caían.

<sup>10</sup>Entonces recogieron todos los pájaros y los trajeron - <sup>11</sup>Los dieron a la tigra vieja. Ella a los puso en un cedazo y después los asó, <sup>12</sup>Después guardó en un lugar ese asado de pájaros.

<sup>13</sup>Cuando los tigres vinieron, preguntaron a la madre: «¿Quién te los dió?». Cada día preguntaban: «¿Quién te los mató? muchísimos estás asando», le decían.

#### IV

<sup>1</sup>No se lo diré a ustedes, pues tal vez los matarán», contestaba ella - <sup>2</sup>«No los mataremos, dilo no más a nosotros» - «¡ No!» - <sup>3</sup>«son sus hermanitos» - <sup>4</sup>«No mataremos a nuestros hermanitos, tráelos para que lo veamos». <sup>5</sup>Entonces ella abrió un cántaro grande y, según cuentan, los hizo venir- <sup>6</sup>«Nuestros hermanitos son bonitos». Después se abrazaron. <sup>7</sup>Entonces ella volvió a hacer un arco para ellos. <sup>8</sup>«¿Cómo matan a los pájaros?» - preguntaron los tigres a los muchachos - vamos matarlos«. <sup>9</sup>Tres días les hicieron andar. <sup>10</sup>Los tigres tiraban inútilmente en las plantas, no mataban los pájaros, <sup>11</sup>Llamaron a los chicos para que tirasen para ellos. Los muchachos les mataban muchísimos pájaros.

#### V

<sup>1</sup>Muchísimos pájaros trajeron los tigres a casa- «Mañana los llevaremos y los engañaremos» - dijeron los chicos para sí - «Ellos han matado a nuestra madre» . Después los llevaron. <sup>2</sup>Primero les hicieron pasar por una laguna poco honda - Después les volvieron a hacer pasar una laguna muy honda. <sup>3</sup>Los muchachos hicieron crecer mucho el agua. <sup>4</sup>Los muchachos estaban en pie al otro lado de la laguna. <sup>5</sup>«vengan a llevarnos», dijeron los tigres <sup>6</sup>fueron, los llevaron y los tiraron al agua honda. <sup>7</sup>Los tigres murieron. <sup>8</sup>Los muchachos se fueron, se quedaron al otro lado de la laguna y se reían. <sup>9</sup>No todos los jaguares murieron, porque se dice que uno volvió a salir. <sup>10</sup>Los muchachos se fueron caminando al monte. <sup>11</sup>Tiraron con el arco al cielo y con eso subieron los dos al cielo.

<sup>12</sup>El tigre de dos cabezas, se huyó del agua y <sup>13</sup>subió a la luna corriendo detrás de los chicos y se los comió todos y quedó un poco de sangre que se fue creciendo y creciendo y volvió a formarse la luna. <sup>14</sup>Se comió también al sol y el sol también con la sangre (...se volvió a formarse).

## VI

<sup>1</sup>Cuando hay eclipse se está comiendo el sol y la luna. Cuando había comido el sol y la luna quedará un poco de sangre. <sup>2</sup>van a venir los murciélagos muy grandes (andira) <sup>3</sup>y matarán a los hombres. <sup>4</sup>Quedarán los más Juiciosos que se pondrán debajo de los cueros de las camas. <sup>5</sup>De noche, los yapepo (ollas), las plantas, las piedras cantarán, bailarán, caerán sobre los hombres y les harán mal. <sup>6</sup>Entonces los tizones volverán a brotar vuelta y no habrá fuego. <sup>7</sup>Los hombres harán fuego con los mates, <sup>8</sup>Acabados los mates, no tendrán fuego y se quedarán a oscuras. <sup>9</sup>Las piedras grandes se partirán, habrá temblor y todo se perderá. <sup>10</sup>El sol volverá otra vez y empezará otra época. <sup>11</sup>Cuando los hombres estaban a oscuras, rogaban a Dios para que vuelva el sol.

Según la informante Pascualina, ha oído hablar de los hombres que fueron al Iboca (según Métraux quiere decir "paraíso") en estas circunstancias.»

**M3- Registros de Alfred Métraux. (Segunda versión)**

«Dictada en castellano por el indio de la misión de Ivo que tuve por guía durante mi viaje al valle de Igüembé. Cipriano tenía más de 60 años.

## I

<sup>1</sup>Había una kuña [muchacha, joven] que tenía a su hija embarazada en la casa para que no saliese afuera. <sup>2</sup>La ponía en un rincón de la casa. <sup>3</sup>Vino Rei hablar con el taita y la mamá de la kuña para pedirles su hija como mujer. <sup>4</sup>El taita quería hacerla casar con Rei; pero la mamá no quería darle la hija. <sup>5</sup>De ahí venía Rei unas cuantas noches hablar con ellos y siempre la madre no quería darle su hija.

<sup>6</sup>Rei se fue a ver a su hermano Tatu -tunpá (Tatu-wasu-tunpá) - <sup>7</sup>«¿Te has casado?» - le preguntó Éste - <sup>8</sup>«No han querido darme la hija» - le respondió Rei. - <sup>9</sup>«Bueno, voy a verla yo» - dijo Tatú-tunpá. Se perdió en la tierra y salió justito donde estaba sentada la kuña y la metió (la fecundó). <sup>10</sup>A las dos noches estaba preñada la kuña. <sup>11</sup>Después Tatú-tunpá salió a dormir vuelta con ella. <sup>12</sup>De allí ha oído la mamá de la kuña el secreto, oyó que estaba hablando. <sup>13</sup>De eso ha sacado la hija a bajarse y le lavó la cabeza, entonces vio que sus ubres estaban llenas de leche y negras - <sup>14</sup>«¿Qué has hecho? ¿Con quién estabas conversando?» -

«Nada» - respondió ella. <sup>13</sup>«Con uno estabas conversando» - volvió a preguntar la madre, - «¡No! Sólita estaba» - «No ha de ser» - dijo la madre.

## II

<sup>1</sup>La madre la pegó y la botó. <sup>2</sup>De allí ella tomó un mate grande y dijo: «Me voy». Se fue quebrada arriba.

<sup>3</sup>El chico que llevaba en la panza la habló: «Vamos a lo de mi Taita». <sup>4</sup>Así a una cuarta legua, le dijo: «Vamos por el camino grande, no vayas por el camino chico que es el del tigre» - <sup>5</sup>El chico le dijo: «Aquí ha y flores, sacámelas» - Ella las sacó y siguió sacando todas las flores por todo el camino. <sup>6</sup>Así, sacando flores, sacando flores, se cansó; estando ya lleno el mate. <sup>7</sup>«Por qué quieres tantas flores?» - dijo así en voz baja ella. <sup>8</sup>El chico la oyó y se calló. <sup>9</sup>Pasando por un lugar donde habían muchas flores le dijo: «Aquí hay otra vez muchas flores». <sup>10</sup>Se callaba el chico y no quiso hablar más con su mamá. <sup>11</sup>Se fue la kuña y se tomó el camino del tigre. Llegó donde estaba la tigre vieja sólita. <sup>12</sup>«Ay! hija mía, ¿por qué te vienes aquí? Aquí hay picaros, yo estoy sólita aquí; <sup>13</sup>pero estoy oyendo que van a venir los picaros. Te esconderé para que no te coman los malos que no tardarán en llegar. Te voy a esconder». <sup>14</sup>La subió arriba del zarzo (avatió) la escondió debajo de un montón de cuero.

## III

<sup>1</sup>En este rato llegaron los tigres. <sup>2</sup>«Ay mamita! ¿qué comeré» - preguntó uno. - <sup>3</sup>«No hay nada, ¿qué te voy a dar?». - contestó la tigre vieja. <sup>4</sup>El tigre se sentó en el catre y le dijo a la mamá: «Veni espúlgame mamá». Y se sentaron juntos al palo del zarzo. La vieja le dijo: «Veni afuera al solcito». <sup>5</sup>El tigre no quiso venir afuera y quedándose sentado, dijo: «Aquí no más». Vino la vieja y lo espulgaba. <sup>6</sup>El tigre estaba sentado, las manos cruzadas sobre las rodillas, cuando goteó leche de la kuña de arriba sobre el brazo del tigre. <sup>7</sup>«¿Qué es lo que goteó de allí arriba? - preguntó. - <sup>8</sup>«¿Qué va haber allí arriba si no hay más que el cuero?» - contestó la madre. <sup>9</sup>Volvió a caer una gota más grande, el tigre lamió la leche esa y dijo: «Rico es, que ha de haber aquí». <sup>10</sup>Se levantó el tigre, brincó el tigre arriba y empezó a botar abajo los cueros que estaban encima de la kuña. Cuando hubo botado todos los cueros, halló la kuña abajo, <sup>11</sup>le pegó un garrotazo y la echó abajo muerta. <sup>12</sup>La sacó afuera donde había gente y los tigres se pusieron a comer la kuña. <sup>13</sup>El tigre sacó la pansa y dijo a la tigre vieja: «Veni abrirla, lavarla y hacerla hervir para comerla». - «Ahorita voy a venir lavarla» - dijo la

vieja. <sup>14</sup>«Vamos a ir al campo vuelta para ver lo que hallamos. Vamos a parar allí unos tres días», - dijeron los tigres y se fueron al campo vuelta. <sup>15</sup>Se levantó entonces la vieja, se fue a buscar un cuchillo y abrió la pansa. Sacó los dos chicos. «¡Ay! ¡Ay mamita!», - dijeron los chicos. <sup>16</sup>Ella los sacó, los bañó y los dejó encaprichados en la cama para que se sequen. <sup>17</sup>Esa noche los chicos durmieron con la vieja. <sup>18</sup>Amaneciendo al otro día dijeron a la vieja: Hacéme un arquito, haceme songo (flecha de punta roma para matar pájaros). <sup>19</sup>«Ella les hizo arco y songo». <sup>20</sup>Los chicos estaban jugando. <sup>21</sup>Al otro día dijeron: «Vamos a cazar palomas, mamita» y se fueron. <sup>22</sup>Llegaron a un lugar donde había tropa de palomas sobre algarrobo grande. <sup>23</sup>«Vos tiras primero» - dijo el mayor al menor. «No puedo, - contestó éste - tiras vos primero». <sup>24</sup>El mayor tiró sobre el árbol, pegó al palo y se cayeron todas las palomas muertas al suelo. El menor tiró también y volteó todas las palomas. <sup>25</sup>Ellos juntaron todas las palomas muertas y llevaron la carga a la tigre vieja. <sup>26</sup>La tigre vieja llenó un zarzo de palomas asadas. La vieja dijo: «¿Qué voy hacer con tantas palomas? ¿Qué voy a decir cuando vienen los otros? Viendo tantas palomas me preguntarán ¿cómo las he pillado? Voy hacer unas trampas y diré que así he pillado, a ver si me creen.» Y la tigre vieja se puso a hacer trampas.

<sup>27</sup>Al otro día barrió bien la plaza para borrar la huella de los chicos y para que no los vean los tigres los escondió en un yambui (tinaja grande para hacer chicha) embarrado grande. <sup>28</sup>A los tres días llegaron los tigres del campo con tantas carnes de muías, de suri (o ñandú) y de wasu (venado). Venían empujando: «Ha, ha ha». <sup>29</sup>Llegaron, pusieron las carnes encima del catre. <sup>30</sup>Ella oyó la bulla de los tigres y volvió a barrer la plaza, las plumas estaban blanqueando. <sup>31</sup>De allí llegaron los tigres: «y mamita, ¿qué estas comiendo?». - <sup>32</sup>«Nada, estoy pillando las palomas con trampas, con esto estoy manteniéndome». - <sup>33</sup>«Que vas a pillar tantas con trampas. ¿Qué tal está tu asado?»

#### IV

<sup>1</sup>Se dice que los probó, y en un rato los tigres que eran cinco se los comieron todos los asados que estaban en el zarzo. <sup>2</sup>Volviéron a preguntar: «¿Cómo has pillado tantas con trampas?» - «Con las trampas las he pillado». - «No ha de ser». <sup>3</sup>Y volviéron a preguntar la: «¡Avísame! ¡Avísame! - decían. <sup>4</sup>Tanto porfiaron hasta que ella acabó por avisarlos: <sup>5</sup>«Tengo dos hijitos, no los vayan a querer matar que son hermanitos vuestros». - <sup>6</sup>«¿Dónde están? Móstranoslo» - dijeron los tigres. <sup>7</sup>«No los vayan a querer matar que son hermanitos vuestros, - decía la vieja, - bueno vamos a verlos». <sup>8</sup>«Ella destapó el **yambui** y los alzó. <sup>9</sup>«¿Qué hermanitos bonitos! - decían ellos, - ¿hijitos tuyos son?» - <sup>10</sup>«Mis hijos son. Éstos me matan las palomas,

con ellas estoy pasando, sin ellos ¿qu é estoy comiendo? No los vayan a comer.» - <sup>11</sup>«Esta noche vamos a dormir con ellos» - dijeron los tigres. <sup>12</sup>«¡No!» - dijo la vieja y los puso en el tipoy y durmió con ellos. «Ricas han sido las palomas, vamos a pillar vuelta» - dijeron. <sup>14</sup>Se fueron y siguió la vieja también para que no los mataran a los chicos. <sup>15</sup>Se llenaron los tigres con las palomas y se volvieron a casa con los chicos.

## V

<sup>1</sup>Al otro día vuelta los llevaron a cazar palomas. <sup>2</sup>Entonces se dice que llegaron donde hablan hartos pavos (yakú). Pegó con el songo al árbol donde hablan yakú, uno se quedó del dedito. <sup>3</sup>«¿Por qué nos estáis matando? Éstos son los que han comido a vuestra madre.» <sup>4</sup>El chico conversó con su hermanito y le dijo: «Vamos hacer esto macana», - y se volvieron a casa. <sup>5</sup>De mañana se levantaron y dijeron: «Vamos a ir campear a ver donde hay harto palomas». <sup>6</sup>Se fueron los dos solos a campo y se fueron hacer flechas en el monte (ui: palo de flecha). Dejaron cada uno de ellos un montón. <sup>7</sup>Buscaron murukuya (especie de frutas) e hicieron con ellos un atado. «Con eso vamos a engañarlos lo tigres.» <sup>8</sup>Fueron a buscar bejucos e hicieron la chalana (barca) de caña hueca que dejaron a orillas del río. <sup>9</sup>«Vos vas a tirar el palo y yo empujándolo», - dijo el mayor al menor.

<sup>10</sup>Se volvieron a casa de los tigres con atado de murukuya. <sup>11</sup>«Ricos habían sido, - dijeron los tigres, - ¿dónde hay?» - <sup>12</sup>«En la banda del río hay hartos, vamos macana toditos, la vieja también». <sup>13</sup>Ellos se alegraban con lo que irán a hacer a los tigres.

<sup>14</sup>Al otro día llevaro n los tigres a orillas del río. <sup>15</sup>«¿Cómo vamos a pasar con esto aquí? - Atados con las manos hemos pasado ayer.» <sup>16</sup>Bueno, ataron ellos toditos a los tigres maneándolos en el palo. <sup>17</sup>De allí empezó el mayor, tiró la chalana en el medio del río. «Vamos al me dio del río». <sup>18</sup>El mayor dijo al menor: «Vos no más tiras, yo voy a empujar». <sup>19</sup>El menor no quería tirar (el palo) y antes de llegar al medio del río, soltó el menor la chalana y el otro (el mayor) tuvo que dejar no más. Se fue la chalana río abajo.

## VI

<sup>1</sup>Murieron toditos los tigres; <sup>2</sup>pero una tigre preñada se desmaneó, salió y parió tigres vuelta. <sup>3</sup>Ellos se fueron donde habían flechas. <sup>4</sup>«Ahora tiras al cielo» - decía el mayor. «Vos tiras» - decía el menor. <sup>5</sup>Tiró el mayor y flechó en el cielo y siguió flechan do las flechas puntitas a puntitas. <sup>6</sup>Cuando ya estaban cerca del cielo, para brincar, el mayor dijo: «brincas vos

primero». <sup>7</sup>No quiso el menor. <sup>8</sup>Brincó el mayor. <sup>9</sup>Brincando el mayor gritó el gallo a los tigres: «!Tunpá o rapé!» (Tunpa se fue al cielo) y los avisó. <sup>10</sup>Se juntaron los tigres, un tigre pilló al menor antes que brincó y se lo comió. <sup>11</sup>El mayor más arriba estaba mirando y esperándolo. «De picaro se hizo matar por el tigre», - dijo. <sup>12</sup>Y cuando se fueron vuelta el tigre bajó, buscó la sangrecita, tierra mojada, la juntó y después pasó encima en cruz con un palo de "coca y cabra" (las comillas son nuestras) pegándolo (iguovi). <sup>13</sup>Se levantó el menor. <sup>14</sup>«De sonso te has hecho pillar por el tigre, ahora no has de dejar que el tigre te siga no más.» <sup>15</sup>De allí se fueron al cielo. <sup>16</sup>El mayor es el sol, el menor la luna. <sup>17</sup>Los dos son hijos de Tatu-tunpa.

<sup>18</sup>A veces la luna se pierde un rato, se la come Yawarowi. <sup>19</sup>El sol, el hermano mayor, la componía vuelta <sup>20</sup>y el menor le decía: «Vos vas a cuidar los pobres, vas a ser el sol. <sup>21</sup>Yo me haré la luna, yo voy a preñar las mujeres. Cuando está la luna nueva saca la sangre de las mujeres». - <sup>22</sup>«Bueno» - dijo el sol.

<sup>23</sup>Cuando desaparece la luna, no se pierde; anda tres días con el sol y el cuarto día vuelve.».

#### **M4.- Registros Actuales. (primera versión)**

Este mito fue contado por Jacinto Calvimonte, de 24 años de la comunidad de Itayu, el 14 de Julio de 1989. El fue más que un informante. Ha sido una persona con la que se ha tenido un trato muy personal de trabajo en el chaco y de conversaciones al calor de las brasas. Al recolectar este mito, Jacinto dijo que nos iba a preguntar a la vez que contaba el cuento para saber otra manera de contar que, según él, no conocía. Además señaló que muchos de estos cuentos, tan como él los llama, le habían sido contados por su abuelita quién sabía muchos cuentos especiales para los niños y para las niñas. Incluso partes de un cuento sólo se cuentan a las niñas y otras partes a los niños. Sin embargo nunca nos dijo durante el relato qué parte era para niños y que parte para niñas - Después nos dijo que la historia de la mujer - Inambu - se las contaban a las niñas y la historia de los Mellizos a los niños en especial.

Para aclarar, hacemos notar que estos cuentos se registraron en Lengua castellana dejando que de forma espontánea el modo de narrar pues su registro se dio en momentos no oportunos con algunas interferencias. No insistí en que ellos sean contados en guaraní. Además se han hecho cortes en la cinta magnética (/.../) para hacer más inteligible lo relatado en el mito.

## I

<sup>1</sup>"Algunos de la primera comunidad", nos contaron que, <sup>2</sup>"Esa mujer /.../ que más antiguamente vivía dizque /.../ cuando se le baja su regla, /.../ se sientan así en el suelo así no más", sin nada, desnuda, <sup>3</sup>Entonces más antiguamente se sentaban durante el día. "La mujer se quedaba sentada en la oka y cuando tenía su regla tenía que irse al pelado, a la pampa a sentarse".

<sup>4</sup>Cuando esta mujer estaba sentada en la pampa, apareció una cosa por debajo la tierra que había movido a la mujer. <sup>5</sup>"Era alguien pero no sé quién era él, que por abajo de la mujer apareció. <sup>6</sup>De allí pasó el tiempo, pasó el tiempo. Y con el tiempo ya la mujer estaba esperando un varoncito. <sup>7</sup>Le han preguntado por - quién era - el padre y no sabía quién era.

## II

<sup>1</sup>Y así /.../ su papá y su mamá, de la mujer, no supieron qué hacer con la mujer. <sup>2</sup>Le habían pegado a la pobre, harto dizque, a mujer y la botaron. <sup>3</sup>Así dice que la mujer agarró y se iba, ya se estaba yendo por casi tres días ya estaba lejos . <sup>4</sup>Y a los tres días le había alcanzado su gallo de ella". <sup>5</sup>La mujer tenía un gallo» "Y después, dizque el gallo ya hacia el amanecer le cantaba/.../y (estaba) en el árbol. El gallo había volado y volado para alcanzarle". "Y al volar el gallo se chocó con una palo filudo de soto,/.../ que es un árbol, alguno es espinoso/.../ que le habían sunchado [clavado], aquí, en la pata (del gallo). <sup>6</sup>Entonces la mujer quiso sacarle la penca espinosa y no pudo. Desde ese entonces una espina se quedó en su pata como cach o. <sup>7</sup>Y así el gallo ya sanó por fin y sin embargo dizque la mujer ya había estado allá arriba (en el monte), ella no más, más allá. Sola no más estaba". El gallo ya no podía seguir a la mujer se había quedado en el árbol arriba.

<sup>8</sup>Bueno pues, ella sola no más estaba caminando por el monte, <sup>9</sup>pero de su vientre las criaturas que tenía ya le hablaban, dicen. <sup>10</sup>«Por dónde tenemos que ir hacia nuestro Padre» decían desde su barriga, «A dónde tenemos que ir». <sup>11</sup>Las criaturas que tenía la mujer ya le hablaban diciendo: «vamos donde nuestro papá». <sup>12</sup>Entonces los mellizos guiaban a su mamá. <sup>13</sup>Cuando la madre decía «vamos por allá», lo mellizos decían: «este camino no es, este otro es». /.../  
<sup>14</sup>Bueno pues los Mellizos les decían «Bueno por acá vamos», Y cuando ella se iba por otro camino le decían «Este no es». <sup>15</sup>Era como si los mellizos estuvieran afuera [del vientre de su madre].

<sup>16</sup>Había una planta con espinas, dizque, puro flores no más. <sup>17</sup>La criatura le había pedido que se les sacara algunas flores. <sup>18</sup>Y le iban guiando a su mamá y por el monte, lejos, le iban llevando a la mamá. <sup>19</sup>Los niños le habían dicho a su mamá: «Por éste camino te vas a ir. Es un camino grande, dizque, por allí no te vas a perder, pero por allí, no te vas a meter porque es el camino del tigre». <sup>20</sup>Y por el camino grande había muchas flores. Y le decían los niños a la madre: «sácamelo flores mamita». <sup>21</sup>Se había enojado la madre diciendo: «Qué tanto que me hacen sacar si tenés varias (flores)». <sup>22</sup>De aquí en adelante aunque la madre hablaba a los mellizos, éstos se quedaron callados. <sup>23</sup>Aunque lloró la madre no le hacían caso los mellizos. Por último había llorado la madre. <sup>24</sup>Entonces la mujer agarró un camino y se fue, se fue, se iba y se iba hasta llegar a la casa de la vieja, de la madre del tigre. <sup>25</sup>Y allí la vieja la había encontrado pero ya ella estaba desanimada de vivir.

### III

<sup>1</sup>Y allí le había desahuciado la tigresa porque dizque tenía que llegar por esos días o por esa tarde - creo -, sus hijos los tigres. /.../ <sup>2</sup>La vieja tigre le había dicho a la mujer que la iban a matar ya. <sup>3</sup>Y la mujer pobre cuando ya tenían que llegar los tigres, la tigre, la vieja era una tigre la había alzado en una chapapa. <sup>4</sup>Al poco rato llegaron los tigres que eran bastantes, como doce o quince, <sup>5</sup>venían los tigres a tomar agua, dizque, de un cántaro, <sup>6</sup>Eran hartos no más, dizque, eran quince creo. <sup>7</sup>Tomaba un tigre al rato otro venía a tomar, uno tras otro. <sup>8</sup>Y por último vino otro tigre, el *jagua rovi*. (tigre azul-verde). <sup>9</sup>Este se aproximó para tomar y de allí ya se le había caído su leche de la mujer. <sup>10</sup>Tras no más el tigre la había preguntado (a la vieja tigre) y le había respondido su madre: «No hay nada arriba»

<sup>11</sup>Pero el tigre había subido a la chapapa y allí había matado a la mujer

<sup>12</sup>Después dizque la mujer, la vieja (tigra) les dijo antes que (comieran) /.../ cuando le haya matado sus hijos, los tigres: «panza para mí», dizque le había dicho. <sup>13</sup>Así que se lo pasaron sacaron el vientre y de allí la vieja sacó a los mellizos. <sup>14</sup>Y los habían sacado y les habían metido a un cántaro hasta que se crezcan, en el fondo cubiertos con plantas secas. <sup>15</sup>Y después les había tapado el cántaro con una contratapa donde se quedaban los mellizos porque los tigres venían a comer y a beber del cántaro.

<sup>16</sup>Cuando ya se fueron los tigres, la vieja los había sacado a los dos mellizos, porque esos tigres se habían ido para quince días. <sup>17</sup>Y a los quince días (los mellizos) ya estaban grandes dizque, ya cazaban, dizque. <sup>18</sup>Y cuando ya iban a llegar (los tigres) los tapaba con el cántaro

otra vez y al lí le ponías hartas cosas de qué comer hasta que (los tigres) se iban otra vez. <sup>19</sup>Y cuando (el tigre) se iba recién (La vieja) destapaba otra vez y jugaban (los mellizos) en el patio. Y cuando ya estaban por llegar (los tigres) otra vez volvía (la vieja) sacar a los mellizos y ellos se ponían a Jugar otra vez. /.../ Y cuando otra vez volvía el tigre otra vez la vieja volvía a ocultar a los mellizos.

<sup>20</sup>Así que todos los tigres venían y no los veían (a los mellizos), no los habían visto a nadie de los mellizos, a nadie porque (los mellizos) estaban dentro de ese cántaro tapado (yambui). Y de allí esa vieja los había puesto aparte a los mellizos. /.../

<sup>21</sup>Y (los mellizos) se iban por allí ya. Y a las tres veces de que se iban (salían) los mellizos dizque ya estaban grandes. <sup>22</sup>Un día de esos, cuando estaban ya caminando los mellizos, dizque les habían venido una torcaza. <sup>23</sup>En la casa de esa vieja dizque había un árbol y había venido harta torcaza. <sup>24</sup>Entonces un mellizo habían venido a prestarse un palo. <sup>25</sup>Entonces el mellizo había le había dado con el palo al tronco del árbol /.../ y había matado a todas las torcazas.

<sup>26</sup>Y cuando habían llegado los tigres habían preguntado a la vieja: «¿Quién te lo ha matado?». «No, había ella respondido, el venado me lo ha matado». <sup>27</sup>Dizque había harta torcaza que se lo comían los tigres. <sup>28</sup>Igualmente los tigres traían dizque carne de cualquier clase.

#### IV

<sup>1</sup>Los mellizos iban por allí a pajarear. <sup>2</sup>La vieja les había dicho: «No vayan p' allá - hacia el naciente -, porque por allí hay un pájaro hablador, dizque les había dicho, no vayan». <sup>3</sup>Ya un día de esos (los mellizos) habían ido al lugar, para el naciente, para mirar lo que había.

<sup>4</sup>Vinieron (los mellizos) de allí tristes. <sup>5</sup>Pero la vieja había sabido de ello, «Seguramente han ido, habrá dicho (la vieja), donde el pájaro hablador». <sup>6</sup>«Seguramente habrán ido, habrá dicho (la vieja), y ¿qué les pasa (a los mellizos)?», porque los mellizos ya no regresaron.

<sup>7</sup>Los mellizos sin embargo ya iban haciendo para su machete. Los mellizos se fabricaban las armas.

<sup>8</sup>Un día de esos cuando los tigres volvieron a casa a tomar agua porque la vieja ya había sacado un gran plato con agua para que tomen esos tigres, <sup>9</sup>los mellizos habían votado a la

vieja y allí se quedaron. <sup>10</sup>Ellos (los mellizos) ya estaban esperando en la casa a los tigres con sus machetes para matar uno a uno a los tigres porque no llegaban todos de una sola vez.

<sup>11</sup>Los tigres entraban en la casa para tomar agua. <sup>12</sup>Mientras los tigres estaban tomando agua dizque, los mellizos tenían su palo y con el palo iban matando a los tigres cortándoles sus cabezas. <sup>13</sup>Y de este modo acabaron con la mayoría de los tigres menos con uno que tenía dos cabezas.

<sup>14</sup>El ultimo tigre es de dos cabezas, una de sus cabezas es secas como dormida - y la otra no.

<sup>15</sup>Para matar a este tigre, jagua rovi, el pájaro hablador les había dicho a los mellizos: «tienes que cortarle la cabeza del lado izquierdo, porque la otra cabeza, la derecha, es muerta».

## V

<sup>1</sup>Sin embargo cuando llegó el tigre, los mellizos no pudieron cortarle la cabeza viva del tigre de dos cabezas. Sólo le dieron en la cabeza seca. <sup>2</sup>Y se había escapado el tigre de dos cabezas.

<sup>3</sup>La luna estaba en su casa descansando en la sombra de su planta, abajo. <sup>4</sup>Era buena sombra dizque. <sup>5</sup>Era una planta bonita.

<sup>6</sup>Los mellizos vieron que el tigre de dos cabezas se escondía en la sombra de la luna.

<sup>7</sup>Entonces le preguntaron si había visto a un tigre de dos cabezas. <sup>8</sup>La luna respondió que no.

<sup>9</sup>Los mellizos se fueron y la luna comenzó a pedir ayuda, entonces los mellizos volvieron otra vez. Y cuando llegaron la luna no dijo nada. <sup>10</sup>Y así pasó tres veces, cuatro veces. <sup>11</sup>Entonces los mellizos dijeron a la luna: «Ahora ya no vamos a volver, que te coma y que te acabe el tigre y volverás a ser luna desde una gota de tu sangre, así te convertirás en luna otra vez»."

La explicación que hace Jacinto Calvimonte:

Pero según Jacinto Calvimonte dice que algunos cuentan este cuento de diferente modo aunque siempre la idea es la misma. Por ejemplo el dice que había escuchado contar este cuento indicando que "la vieja tigra" era la que se los había hecho los machetes a los mellizos. Además agregó que la primera parte de la mujer, que es *inámbu*, (*Inomu* según Nordenskiöld) era contada a las niñas y la segunda cuando los mellizos se cuenta a los niños especialmente.

Dice que cuando el tigre de dos cabezas se come a la luna sólo queda la sangre de donde nuevamente, como la semilla, vuelve a nacer la luna para formar una tierra nueva. Cuando la luna está grande o llena no hay que sembrar ni cosechar porque viene el tigre y se lo come

todo- Por eso cuando es luna llena no hay que cosechar porque las trojes se llenan de gorgojos o se humedece y no dura el maíz, los jocos se vuelven blandos y son malos para comer.

### **M5.- Registros de Victor Villavicencio. (segunda versión).**

Este mito fue contado en Itayu, el 13 de Julio de 1989, por don Pascual Flores y Daniel Flores de 56 años, que vive en la misma comunidad de Itayu, aunque originariamente él nació en El Ingre, departamento de Chuquisaca. Ambos vinieron a buscar carne para contarme en castellano algunos cuentos que sus "abuelos antiguos" contaban para pasar algunos momentos en torno a las brasas acompañados por unos poros.

«<sup>1</sup>Dice que antes había dos mellizos que eran *Tumpa*. Eran los hijos de *Tatú-Tumpa*. <sup>2</sup>*Tatú-tumpa* se había enamorado de una *kuña* muy bonita que era muy querida por sus padres. <sup>3</sup>Pero, apareció preñada. <sup>4</sup>Sus padres no sabían qué hacer porque ella era la vergüenza de la familia. Los padres estaban avergonzados frente a la comunidad. <sup>5</sup>Fue todo un problema que terminó abandonándola a la pobre mujer y botándola fuera de la casa diciéndole que vaya buscar a su padre de los niños.

## II

<sup>1</sup>La pobre mujer entonces había caminado en el monte, sola. <sup>2</sup>Cuando de pronto los niños que tenía dentro del vientre comenzaron a hablar a su pobre mujer. <sup>3</sup>La pobre mujer se consoló porque los niños comenzaron a jugar dentro del vientre e indicarle el camino para llegar donde su padre. <sup>4</sup>Los niños sabían todo porque eran los hijos del *Tumpa*. <sup>5</sup>Ellos eran *Tumpa*. <sup>6</sup>Mientras la pobre mujer caminaba por el monte los niños vieron unas flores y pidieron algunas a su madre. <sup>7</sup>Los niños eran *chovakiri* (mellizos). Por el camino cuando los *chovakiri* veían alguna flor, pedían a su madre que se las saque. <sup>8</sup>Pero pedían tantas que ella les dijo a los *chovakiri* «Qué piden flores no más, ya estoy cansada de llevar flores». <sup>9</sup>Y los *chovakiri* ya se callaron y no hablaron más con pobre mujer. Y la pobre mujer se quedó triste porque los *chovakiri* eran los que conocían el camino hacia el padre. <sup>10</sup>Entonces la pobre mujer decidió morir, ya no quería vivir más. <sup>11</sup>Entonces camino por unas sendas hasta que llegó cerca a la casa de los tigres. <sup>12</sup>Estaba caminando hasta que se encontró con una vieja. Dice que esta vieja era tigre. <sup>13</sup>La vieja le dijo que pronto vendrían sus hijos los tigres que la iban a comer.

<sup>14</sup>Entonces le llevó a la casa para darle algo de comer. <sup>15</sup>Allí de pronto llegaron sus hijos y la vieja ocultó a la mujer en un troje. <sup>16</sup>Los tigres no tenían nada qué comer.

### III

<sup>1</sup>Entonces dizque un feroz tigre se sentó bajo el troje y de repente cayó la leche de la pobre mujer en la pata del tigre y el tigre buscó de dónde salía la leche hasta que encontró a la mujer y la mató. <sup>2</sup>Entre todos los tigre comieron a la pobre mujer, <sup>3</sup>Entonces dice que a la vieja le había tocado la barriga. Entonces la vieja encontró a los Chovakiri. <sup>4</sup>Dice que le gustó y se los guardó. La vieja ocultó a los niños. <sup>5</sup>Al tercer día los niños eran ya grandes y pidieron a la vieja que se los haga flechas para cazar. <sup>6</sup>Y los Chovakiri traían toda clase de palomas que cazaban, <sup>7</sup>Los Chovakiri con sólo flechar al gajo de las plantas mataban a todos los pájaros que estaba asentados encima. <sup>8</sup>Los tigres cuando regresaban encontraban tanta comida que quedaban sorprendidos de la vieja hasta que le preguntaron de dónde sacaba tanto alimento. <sup>9</sup>Al principio al vieja les mentía diciendo que había preparado trampas para pájaros. Pero cuando empezaron a preguntarle insistentemente entonces ella les contó que se guardó a los niños.

### IV

<sup>1</sup>Al final los tigres querían conocer a los niños para que les enseñe a cazar. <sup>2</sup>Entonces los chovakiri les llevaban al campar a los tigres para cazar, <sup>3</sup>Pero los tigres no podían cazar por más que les enseñen los Chovakiri.

<sup>4</sup>Un día los Chovakiri fueron a cazar y casi llegaron hasta donde está el origen de los pájaros. <sup>5</sup>Allí encontraron un árbol grande lleno de pájaros y comenzaron a flechar a los gajos del árbol y cayeron muchos pájaros menos un pájaro que era el Choncho. <sup>6</sup>Los Chovakiri no se explicaban porque no había muerto ese pájaro.

### V

<sup>1</sup>El Choncho comenzó a hablarles a los niños sobre su historia. <sup>2</sup>Entonces los niños se entristecieron y buscaron a los tigres para matarlos. <sup>3</sup>Ya para entonces los tigres se habían ocultado de los Chovakiri. <sup>4</sup>Pero ellos conocían el lugar del bebedero de los tigres y allí se quedaron a esperarlos para matarlos uno por uno. Querían matar a los tigres que mataron a su madre.

<sup>5</sup>En el bebedero mataron a muchos tigres menos al tigre verde -azul (jagua rovi). Porque tiene dos cabezas y una está dormida. <sup>6</sup>Y sólo le dieron a la cabeza dormida. <sup>7</sup>Así que lo persiguieron siguiendo las huellas de la sangre que dejaba.

## VI

<sup>1</sup>El tigre subió al cielo y se ocultó bajo la luna y comenzó a comérsela. <sup>2</sup>Entonces los niños antes que ocurriese fueron tomaron sus flechas y flecharon al cielo una flecha tras otra hasta que las flechas permitieron ir hasta el cielo. «Se iban añadiendo una flecha tras otra», <sup>3</sup>Así siguieron al tigre que desde entonces se oculta en la luna. <sup>4</sup>Su figura aparece en la luna y luego se la come .

<sup>3</sup>Entonces los mellizos venían una y otra vez a preguntarle a la luna si no estaba el tigre. Y la luna siempre decía que no. <sup>6</sup>Pero una vez que los mellizos se iban, la luna gritaba y pedía ayuda porque el tigre se la estaba comiendo.

Entonces los mellizos volvían y preguntaba a la luna.

- «Qué pasa, ¿no ha pasado por aquí? ».

- «Nada, nada! No ves que yo estoy gritando no más», respondía la luna.

<sup>7</sup>De allí se comieron a la luna y los mellizos andan buscando al tigre para vengar a su madre.

<sup>8</sup>Así empieza un nuevo tiempo. <sup>9</sup>Por eso dice que cuando hay eclipse de luna se tiene que hacer bulla para espantar al tigre que se come a la luna. <sup>10</sup>Así aparece un nuevo tiempo de las sombras.

<sup>11</sup>Los *Chovakiri* entonces, en este momento de cambio se convierten en estrellas. <sup>12</sup>Uno es la estrella que sale en la macana y el otro sigue en búsqueda del tigre - <sup>13</sup>Así dice que Ñanderutumpa le hablaba a nuestros antiguos abuelos.

### **M6.- Registros de Victor Villavicencio. (tercera versión).**

Registré este mito en Santa Cruz. Fue contado por don Juan Arias (D. Juan "Peta") de la comunidad de El Espino. Hablando en castellano, él me contó una madrugada del 1 de julio de 1989, en la ciudad de Santa Cruz, antes de tomar el tren, más conocido como "el

Chabanquero", que salía hasta Charagua. En la claridad de aquella macana me fue contando lo que él llama "esta historia" :

## I

<sup>1</sup>Nuestros antiguos abuelos nos contaban estas cosas: Antes dicen que en un rancho antiguo vivía una mujer llamada *Inámbu*. <sup>2</sup>Ella era muy hermosa. <sup>3</sup>Su madre y su padre estaban orgullosos de ella porque era muy hermosa. <sup>4</sup>Todos los días al atardecer su madre le lavaba y peinaba su hermosa cabellera en un pauro (manantial) que estaba detrás de su casa.

<sup>5</sup>Un día sus padres creyeron que ya era tiempo para que su hija se case con alguien. <sup>6</sup>Entonces prepararon una fiesta. <sup>7</sup>A la fiesta se invitó a todos los jóvenes pretendientes. <sup>8</sup>A la fiesta estaban invitados toda clase de aves y animales. <sup>9</sup>Entre los animales estaba *Tatú Tumpa*, *Aguara Tumpa*, *Nāndu Tumpa*, *Ururuti* y otros también. <sup>10</sup>Esa tarde, porque estaba atardeciendo, *Inámbu* se puso un hermoso *tipoi*. Llevaba en la cabeza una *hopicuana*. <sup>11</sup>Entonces sus padres encargaron a la muchacha que sirva la chicha *kangui* para que los jóvenes apreciar mejor la belleza de la muchacha. <sup>12</sup>La fiesta estaba, a la vez que anochecía, mejor. <sup>13</sup>Al final algunos se emborracharon. La *oka* estaba llena de alegría. Se había hecho una fiesta. <sup>14</sup>Lo que nosotros llamamos *arete*. Dizque de todas partes siempre iban allí.

<sup>15</sup>Pero a *Inámbu* no le gustó mucho la fiesta y se metió dentro de la casa nuevamente.

<sup>16</sup>Entonces sus padres le dijeron que no se puede hacer éso, porque no hay que aburrir a la visita. <sup>17</sup>De tal modo convencieron a *Inámbu* que volvió a la *oka* y allí se sentó a mirar todo .

<sup>18</sup>Todos los jóvenes estaban disimuladamente atentos a *Inámbu*. <sup>19</sup>En una esquina de la *oka* estaba *Tatú Tumpa* y *Aguara Tumpa*. <sup>20</sup>Los dos querían conocer y hacerse amigos de *Inámbu*. <sup>21</sup>*Tatú Tumpa* dijo a *Aguara Tumpa* que él estaría con *Inámbu* y podría cortejarla. *Aguara Tumpa* no quiso creerle. <sup>22</sup>Al final los dos hicieron una prueba. *Tatú Tumpa* inició cabando un agujero en la tierra hasta llegar donde estaba sentada *Inámbu*. *Tatú Tumpa* se llevó bien con la joven.

Luego *Tatú Tumpa* regresó por el mismo agujero que hizo y llegó hasta donde estaba *Aguara Tumpa*. *Aguara Tumpa* quiso intentar lo que hizo su compañero. Entonces *Aguara Tumpa* quiso entrar por el agujero que hizo pero no pudo porque era un agujero pequeño y quedó trancado. Al final el mismo *Tatú Tumpa* lo ayudó a salir jalándole de la cola.

<sup>23</sup>Después de la fiesta dicen que *Tatú Tumpa* iba a visitar a *Inámbu* al atardecer. *Inámbu* a esta misma hora a el pauro que había detrás de su casa. *Tatú Tumpa* le visitaba. Así ella permanecía algún rato detrás de su casa.

<sup>24</sup>La madre de la *Inámbu* comenzó a sospechar y habló con su hija. <sup>25</sup>Le había dicho: «¿Con quién estás por el anochecer detrás de la casa?». *Inámbu* le respondió: «No estoy con nadie mamita». <sup>26</sup>La madre no confiaba en su hija. <sup>27</sup>Entonces dijo a su hija: «Seguramente con algún hombre estarás andando vos». La muchacha negó que estaba con algún hombre.

<sup>28</sup>Una tarde mientras su madre bañaba a su hija se fijó en los pezones de la muchacha y vio que estaban negros. <sup>29</sup>Luego la madre dijo a su hija: «¿Con quién estás saliendo por las tardes?». Ella respondió, «Con nadie». Otra vez la madre le dijo: «Me estás mintiendo, tu estás con algún hombre». <sup>30</sup>En ese mismo momento comenzó a crecer el vientre de la muchacha. Entonces la madre se asustó y se enojó con la hija.

<sup>31</sup>Cuando su padre se enteró sintió pena y dijo a su hija todos los esfuerzos que hacía para que ella tenga todo lo que tiene.

<sup>32</sup>*Inámbu* se convirtió en la vergüenza de la familia. <sup>33</sup>Sus padres la acusaron de hacerle quedar mal delante de su comunidad, que serían objeto de los comentarios de sus vecinos.

<sup>34</sup>Al final pegaron a *Inámbu* y finalmente la botaron de la casa. <sup>33</sup>Y le dijeron: «Ahora vaya a buscar al padre de esos niños».

## II

<sup>1</sup>Salió la mujer llorando de su casa en la que había vivido hasta ese entonces - <sup>2</sup>Salió y comenzó a andar por el monte sola sin nadie que le ayudara. <sup>3</sup>Cuando caminaba se escuchó una voz que eran de sus hijos que ya le hablaban desde su vientre. <sup>4</sup>Ellos les decían: «Por qué estás llorando mamita?, ¿Qué te ha pasado? », <sup>5</sup>Ella al escucharles se puso contenta, <sup>6</sup>Entonces los niños que tenía dentro del vientre le iban indicando el camino para llegar donde *Tatú Tumpa* su padre. <sup>7</sup>Estos niños ya sabían de todo ya para ese entonces.

<sup>8</sup>Mientras caminaban los niños Jugaban y cantaban. <sup>9</sup>Cuando su madre pasaba por un lugar donde había flores le decían que les saque algunas y se las ponga en el pecho. <sup>10</sup>Pasaban por tantos lugares con flores de modo que los niños iban pidiendo sin cansarse más flores hasta que <sup>11</sup>su madre se cansó y dijo: «Ya no sé donde poner esta flor más, por qué me piden flores

¿no ven que estoy cansada de tanto llevarles flores?», <sup>12</sup>Desde ese momento los niños, que eran mellizos, no volvieron a hablar a su madre.

<sup>13</sup>La madre quiso hablar a sus hijos pero éstos se callaron y no volvieron a hablar. <sup>14</sup>La pobre mujer cansada perdió las esperanzas y dijo que no servía de nada vivir, <sup>15</sup>De este modo la madre comenzó a vagar por el monte hasta que se encontró con una senda del tigre. Allí había una viejita tigresa. <sup>16</sup>Entonces la tigresa dijo a *Inámbu* que los que caminaban por ese camino sólo buscaban la muerte- <sup>17</sup>Los que iban por ese camino no tenían ninguna esperanza porque allí morían.

<sup>18</sup>La vieja tigresa la vio y le invitó a su casa para darle algo de comer. <sup>19</sup>En la casa de la vieja tigresa le dio algo que comer y le dijo que se vaya pronto porque en cualquier momento llegarían sus hijos los tigres. Por lo pronto sería mejor ocultar a la mujer porque ya era hora de que los tigres llegasen. <sup>20</sup>Entonces la tigresa ocultó a la mujer al entretecho de su casa para ponerla a salvo.

### III

<sup>1</sup>Cuando llegaron los tigres no trajeron nada que comer. <sup>2</sup>Estaban hambrientos. <sup>3</sup>Uno de ellos se echó en el suelo y de pronto le cayó una gota de leche del pecho de la mujer. Preguntó de dónde venía la gota. <sup>4</sup>La vieja tigresa decía que no era nada. Pero su hijo insistió y buscó por el entretecho y la encontró a la mujer.

<sup>5</sup>«Vamos a comémosla», dijeron todos los tigres, <sup>6</sup>Así pues mataron a la mujer entre todos. <sup>7</sup>La vieja se agarró la parte del vientre comenzó a comer y encontró a dos niños. <sup>8</sup>Sus hijos le dijeron que se lo coma, pero ella les respondió que los comería después. <sup>9</sup>En realidad la vieja luego ocultó a los niños en una cántaro. Así pues la vieja los crió a los gemelos.

<sup>10</sup>Los gemelos crecía rápido. <sup>11</sup>Y un día los gemelos pidieron a la tigresa que les haga arcos. <sup>12</sup>La tigresa les había hecho unos arcos con sus flechas *songo*, especiales para matar pájaros. <sup>13</sup>Pero la tigresa les había prevenido sólo podían ir hacia el poniente y nunca hacia el naciente, <sup>14</sup>Así pues los mellizos salía a camppear por el monte, <sup>15</sup>Ellos tomaban sus flechas y con sólo apuntar al tronco de un árbol, todas las aves morían. <sup>16</sup>Pronto traían para la tigresa muchas palomas para comer.

<sup>17</sup>Cuando llegaron sus hijos vieron que había abundante comida y preguntaron a su mamá cómo había conseguido tanta comida. <sup>18</sup>La vieja les respondió que había preparado algunas

trampas y con eso había cazado. <sup>19</sup>Y así paso muchas veces hasta que al final sus hijos le preguntaron a la madre el origen de las aves muertas.

#### IV

<sup>1</sup>Ella decidió contarles toda la verdad pidiendo que no se enojen. <sup>2</sup>Entonces ella les presentó a los mellizos y les dúo a los tigres, «Estos son sus hermanitos». <sup>3</sup>Los tigres quedaron asombrados de saber que eran ellos quienes cazaban tanto y tan bien. <sup>4</sup>Los tigres aceptaron a los mellizos y decían a su madre: «Qué hermosos son nuestros hermanitos, ellos pueden enseñarnos a cazar».

<sup>5</sup>Los mellizos aceptaron enseñarles a cazar a los tigres. <sup>6</sup>Pronto estaban saliendo a cazar hacia el poniente. <sup>7</sup>Los mellizos podían matar todo lo que estaba encima de tronco que había sido golpeado por una de sus flechas. <sup>8</sup>En cambio los tigres por más que intentaran matar un pájaro no podían. <sup>9</sup>Así pasaron los meses y los mellizos y los tigres iban matando a muchas aves».

#### V

<sup>1</sup>Un día los mellizos, que iban creciendo, se preguntaban, «¿Por qué la vieja Tigresa no querrá que vayamos hacia el naciente?». <sup>2</sup>Y después de charlar entre tallos fueron para el naciente donde encontraron un árbol lleno de pájaros. Todo era lindo. <sup>3</sup>Tomaron sus flechas y apuntaron al árbol. Cayeron casi todos los pájaros menos el loro hablador, el *ayuro* que se quedó y comenzó a hablarles a los mellizos.

«El *ayuro* le contó toda la historia de su madre y cómo los tigres habían matado a su madre y como si no fuera peor, los hijos de esa mujer, los mellizos, ayudaban a los tigres a arruinar el monte. Mataban aves sin sentido, <sup>5</sup>Así pues el *ayuro* no podía entender el mal que les habían hecho las aves para que ellos matasen tantas.

<sup>6</sup>Después que los mellizos recibieron el *arakuaa*, (consejo - sabiduría) de aquella ave, <sup>7</sup>planearon matar a los tigres. <sup>8</sup>Cuando llegaron a su casa estaban tristes los «pelados» (niños) y <sup>9</sup>la vieja tigresa como sus hijos notaron que había ocurrido algo con los mellizos .

<sup>10</sup>Sin embargo los mellizos llevaron a camppear a los tigres. <sup>11</sup>Los llevaron a un lugar donde había un río y comenzaron a cruzar. <sup>12</sup>Uno de los mellizos había creado una chalana para cruzar el río. <sup>13</sup>Y los tigres que les seguían entraron al río pensando que estaba pandito (bajo).

<sup>14</sup>Cuando los mellizos cruzaron el río encima de la chalana, los tigres intentaron cruzar pero la corriente era fuerte y los llevó a la parte más profunda donde se ahogaron casi todos los tigres.

## VI

<sup>1</sup>Uno de los tigres, que tenía dos cabezas, se dio cuenta de que los mellizos querían matar a los tigres y escapó.

<sup>2</sup>Los mellizos comenzaron a seguir al tigre. <sup>3</sup>Por estos lugares vivía una mujer que tenía una pollera grande. Ella estaba sentada y llegó el tigre y se ocultó debajo de su pollera. <sup>4</sup>Después llegaron los mellizos y preguntaron a la mujer si habían visto pasar a un tigre que tenía dos cabezas. <sup>5</sup>La mujer dijo que no había visto a ningún tigre, los mellizos siguieron adelante. Cuando estaban un poco más allá escucharon los gritos de la mujer pidiendo ayuda porque el tigre se la estaba comiendo. Rápidamente regresaron los mellizos y encontraron a la mujer sentada. Y le preguntaron qué había ocurrido y ella dijo que no pasó nada, que no había ningún tigre. Así ocurrió tres veces, <sup>6</sup>Al final los mellizos dijeron que si gritaba para pedir ayuda ya no iban volver y no les importaba si el tigre se comiera a la mujer. Y se marcharon. <sup>7</sup>Dicen que esta mujer es la luna. <sup>8</sup>Cuando el tigre se come a la luna ocurren los eclipses.

<sup>9</sup>Los mellizos dicen que están caminando por el mundo todavía en búsqueda del tigre para matarlo y buscando a su padre. <sup>10</sup>Dice que los mellizos hasta el cielo han llegado en su búsqueda.

Explicación que hace don Juan Arias.

Dicen que los mellizos representan a su pueblo. Hacía una comparación con el pueblo de Israel que había luchado y trabajado mucho, como el pueblo chiriguano que había 'guerreado' tanto. Es importante hacer notar que Don Juan regresaba de Cochabamba de un encuentro de las Comunidades Eclesiales de Base en el que participó.

Don Juan Arias también nos dijo que estos cuentos son importantes porque ellos sirven para la enseñanza de los niños, de la gente, en fin de su pueblo para profundizar su *Ñande reko*.

**M7-- Registros de Victor Villavicencio. (cuarta versión).**

Este mito fue contado el 16 de Julio de 1989, por Fidel Romero, de 17 años, nacido en la comunidad de Itayu. Me contó en lengua castellana.

Dice que estos cuentos le contó su abuelito, don Pascual. Don Pascual es conocido en su comunidad por tener unas brasas calientes dentro de su casa, alrededor de las cuales comienza a contar sus cuentos. Cuando fui a visitarlo me recibió sentado en su silla de cuero al lado de las brasas de su tronca. Según los comunarios de Itayu, es casi tradicional contar cuentos tomando un mate en ronda o alrededor de unas brasas ardiendo.

"La historia de Tatú Tumpa y los chovakiri

<sup>1</sup>Dice que había una vez *Tatú Tumpa* y la hija de una mujer que era una palomita. <sup>2</sup>Y la pelada era muy bonita, bonita. <sup>3</sup>Y esta pelada no le quiere a nadie. Todos los hombres la querían pero esa pelada no quiere a otras personas. <sup>4</sup>De repente cuando había un fiesta había harta gente. <sup>5</sup>Y había personas que decían «Para mí ha de ser esta pelada bonita», dizque había dicho. <sup>6</sup>Y *Tatu Tumpa* estaba calladito. Pero al último dijo «Para mí va a ser esa pelada, de verdad» . /.../

<sup>7</sup>Y cuando estaba sentada la pelada, *Tatú Tumpa* había hecho un agujero en la tierra y había llegado donde estaba la pelada. <sup>8</sup>Y había llegado y así que le hizo embarazar. <sup>9</sup>Y así que cuando ya habían nacido los mellizos. <sup>10</sup>La madre de ese hombre no quería a esa pelada. <sup>11</sup>Y cuando le quiso llevar a una fiesta, pero la pelada prefirió ir a buscar a casa de su padre. <sup>12</sup>Y así que había ido a buscar a *Tatú Tumpa*. <sup>13</sup>Los chiquitos que estaban con su madre le había llevado a ver a *Tatú Tumpa*, su padre. <sup>14</sup>Y lejos /.../ estaba el *Tatú Tumpa*. <sup>15</sup>Y los padres de la hija quería que vayan a traer a *Tatú Tumpa*. <sup>16</sup>Entonces los peladitos que fueron a buscar a su padre decían «Quién será mi padre». Querían conocer al padre que estaba en el otro lado lejos. <sup>17</sup>Y algunos los querían agarrar pero ellos escapaban. <sup>18</sup>Por último casi cien años habían pasado, y vieron a *Tatú Tumpa* y dijeron «Este es mi padre», dizque le había dicho a *Tatú Tumpa*. <sup>19</sup>Y lo agarraron y lo besaron. <sup>20</sup>Los otros familiares de los niños no creían que eran los hijos de *Tatú Tumpa*. <sup>21</sup>Y así que los hijos de *Tatú Tumpa* se casaron porque eran varón y mujer."

**M8.- Registros de Victor Villavicencio. (quinta versión).**

Registré este mito en la comunidad de Ivo. Fue contado, el 24 de diciembre de 1989, en lengua castellana por Cecilia Tejerina nacida en la comunidad de Ivo. Ella me dijo que estos

mitos fueron contados por los abuelos que antes estaban todavía luchando junto con el *Kampinta o Mburubicha Guasu* que antes hacía la guerra contra los *karai*. Este *Murubicha Guasu* estaba en Kurujukiyi, a unos dos kilómetros de Ivo, era Haioeeki Tumpa, el eunuco por Dios. Ella me contó este cuento de lo Chovakiri (los mellizos), de cuando los hombres eran *ijambae* y *kereimba*.

<sup>1</sup>Dice que antes existirá en un rancho de los antiguos, dos hermanitos, varón y mujer.

<sup>2</sup>Crecieron Juntos y a prendieron de sus padres.

<sup>3</sup>Pero una vez y por esas cosas que ocurren siempre con las *kuñas* en las familias, ocurrió que la *kuña* estaba esperando un hijo. <sup>4</sup>De quién sería, no se sabía.

<sup>5</sup>La pelada no se moderó (=no se portó bien). Entonces, dizque fue reproc hada por su familia.

<sup>6</sup>Su madre, dizque la botó de su casa diciéndole que era la vergüenza de la casa y qué iban a decir los amigos de la familia, y que era mejor que se vaya a buscar al Joven con el que había estado, <sup>7</sup>De modo que la muchacha tuvo que abandonar su casa para irse al monte a vivir sola.

<sup>8</sup>Su hermanito estaba muy apenado de lo había ocurrido. Estaba triste el hermanito. <sup>9</sup>El pensaba «¿Qué estará haciendo mi hermana solita en el monte, sin nadie?». Entonces dice que le había seguido a su hermana desde lejos. <sup>10</sup>El hermano conocía todas las sendas de monte donde siempre paraba su hermana.

<sup>11</sup>Pero con el paso del tiempo el hermanito comenzó a olvidar a su hermana. <sup>12</sup>Hasta eso dizque la hermana ya había tenido unos hijos que eran *Chovakiri*, que le habían enseñado a hacer de todo. <sup>13</sup>Eran valientes porque no se acobardaban (=eran trabajadores). <sup>14</sup>Ellos dice que andaban vestidos con cueros de animales de monte porque su madre así lo había hecho.

<sup>15</sup>No sentían frío, vivían en el monte como en su casa. Allí hirieron su casa. <sup>16</sup>Pero en el monte conocieron a los tigres. <sup>17</sup>Y su madre dice que los tigres se la comieron.

<sup>18</sup>Los niños ya entonces dice que habían luchado contra los tigres y habían matado a casi todo menos el *Jaguarete* que tenía dos cabezas. <sup>19</sup>A él lo habían ido a matar en su bebedero. Dizque ocultos estaban y allí, en las matas, y llegó el *Jaguarete* y lo pegaron pero no mataron sino a su cabeza que estaba de adorno no mas, <sup>20</sup>Así que los siguieron. <sup>21</sup>Al caminar se encontraron con la antigua casa de los padres de su madre.

<sup>22</sup>Dice que el hermano de la madre comenzó a decirles, «¿de dónde salieron ustedes?». Y ellos dijeron, «Del monte venimos». <sup>23</sup>Al final preguntó por sus padres y ellos dijeron que tenían

sólo una madre. <sup>24</sup>Entonces el hermano se dio cuenta que eran los hijos de su hermana gemela. <sup>25</sup>Y les había preguntado: «¿Qué están buscando?». Ellos contestaron que buscaban al tigre de dos cabezas, <sup>26</sup>Al final les dijo que si podía ayudarles pero los *chovakiri* no aceptaron. <sup>27</sup>Pero les dijeron que volverían a ver a la familia de su madre.

<sup>28</sup>Entonces se metieron en el monte y nunca más se los vio. <sup>29</sup>Dicen que llegaron hasta el cielo donde persiguieron al tigre que se comían la luna *Jase*. <sup>30</sup>Desde que el tigre comió la luna tiene sus cicatrices en su cara. <sup>31</sup>Así se indica la época en la que nacen las cosas de nuevo".

### **M9.- Registros de Victor Villavicencio. (sexta versión de explicación).**

Registré este mito en Arakuaarenda. Este mito fue contado por don Roberto Segundo José, de aproximadamente 30 años, de la comunidad de Comunidad del Rodeo que queda por el lado de Camiri, el día 21 de Julio de 1989. El me contó muchas historias que las tenía escritas en papel. Este trabajo de escritura lo hizo en Camiri, en la oficina de la APG, cuando era representante de su zona.

El siguiente relato que presento, es como explicación del cuento de los mellizos. Él contó que así se lo explicaron el cuento de los mellizos cuya versión ya ha sido mencionada por don Juan Arias del Espino. Esta versión fue registrada en lengua castellana.

#### **I**

<sup>1</sup>Antes no había nada que comer. <sup>2</sup>Entonces tenían hartos hijos pues las mujeres y los padres.

<sup>3</sup>Entonces siempre han ido a campear. Se los traía así, tatú...

<sup>4</sup>Entonces dice que se había levantado los hijos y le decían los chicos a la mamá

- «¿qué ha traído papá?».
- «No ha traído nada» dijo la mamá a los chicos

<sup>5</sup>Cuando se durmieron los hijos dicen de que de calladitos se levantaban los padres y hacían cosas y meta comer, entre ellos no más. <sup>6</sup>Los hijos mayores al final ya lo sabían /.../.

<sup>7</sup>Pero una vez que los sienten (los hijos), se levantan, comen y termina (la comida) así que papá sin comer se queda y mamá también sin comer porque tiene hartos hijos. /.../

<sup>8</sup>Entre ellos (los padres) no más hablan. Dos (hijos) dizque los había ido a dejar al campo. Los dositos dizque estaban, /.../ o sea, hermana y hermano.

## II

<sup>1</sup>Entonces dice que (los papas) habían ido a melear (recolectar miel silvestre) y los habían llevado (a los hermanos). Claro que entre ellos (los padres) ya hablaron diciendo «Yo lo voy a llevar a dejar los en el campo, los voy a llevar a melear y ...» dizque. Bueno lejos dizque los había llevado (el padre). <sup>2</sup>Y de repente no más dizque /.../ había encontrado pues miel. y ahí no más los había dejado.

- «Ahí no más quédense ustedes», les había dejado tranquilos comiendo.

<sup>3</sup>Y así que el papá ya les había dejado comiendo miel. Y cuando ya habían terminado de comer miel (los hijos) habían dicho.

- «¡Papá!, dónde se ha ido»

<sup>4</sup>Y su papá ya esta vuelta en su casa. Lejos dice que les había dejado. Y bueno, (los hijos ) lloraban, dice. Y ahí se han quedado, dice. <sup>5</sup>Y ya estaba media noche, dizque, y había buscado un árbol. Allí habían subido arriba los pobres dos hermanos /.../.

## III

<sup>1</sup>Entonces dice que había el pájaro *sumucucu*, que dicen. Dicen que ellos estaban dormidos. Y el pájaro les dijo

- «Mirá hijo, dizque había dicho, a ustedes los han traído tu papá y tu mamá. Entre ellos se hablaban, dizque había dicho, entonces yo les voy hacer un gran favor, dizque les había dicho. Y así, no lloren mucho, dizque les había dicho.

<sup>2</sup>Y dice que le había llevado una (comida), pero en sus sueños. Lo había comido, le había llevado cena, – lo que nosotros comemos (actualmente) – /.../

<sup>3</sup>Y estaba chiquito todavía el chango y el otro, la hermana también. Entonces dizque vivían así. De repente no más se vivían. /.../ no se morían.

<sup>4</sup>Pero el papá dizque había dicho

- «Se han muerto ya» le ha dicho (a la madre), ¡Claro pues!, cómo uno va vivir sin comer, pues»

<sup>5</sup>Entonces (el padre) estaban contento. /.../ como ya come tranquilo, nadie lo molesta ba.

<sup>6</sup>Así que ella ya estaban jóvenes, entonces se habían casado entre ellos no más. /.../, entre los chicos. <sup>7</sup>Y parece había otro *Jagua pope*, o Jukumari, y a ese lo querían y con ese, dizque, se habían casado (el muchacho). <sup>8</sup>Pero no sabía su hermana que lo quería. <sup>9</sup>Pero él siempre ya iba. Ya iba a cazar él solito. Ya tenía casa ahí. Y se lo dejaba ahí (a su hermana).

— «Qué habrá pasado a mi hermano» dizque había dicho. Siempre la dejaba en esa casa.

<sup>10</sup>Pero el palomito *sumucucu*, dizque había dicho de que

— «Hace casa aquí y vas a estar tranquilo y, yo soy tu abuela y yo voy a mirar todo. Y cuando ya sean grandes y cuando ya sean Jóvenes, ya no se van acordar de su mamá ni de su padre. Como su padre y su mamá entre ellos han hablado para que los traiga a botar por aquí, por el monte, dizque le había dicho. Bueno, ustedes no van a sufrir. Usted cuando sea hombre ya se van a dar cuenta por parte de quién están viviendo, dizque había dicho».

<sup>11</sup>Entonces le decía que había traído de todo no más para comer. Pero ya había hecho su casita, siquiera algo para vivir ahí. <sup>12</sup>Pero en el día no había sentido qué comían. Pero en su sueño le habían traído (comida). <sup>13</sup>De noche todo, dizque hay, y de día nada. Así que de repente no más, agua apareció. Y fuego de repente no más a pareció. Entonces dijo (el chico)

— «Como soy Joven ya voy a campear, hermana» dizque había dicho.

- «Ya, vaya» le dijo. Le había dejado para(a) su hermana, ahí.

#### IV

<sup>1</sup>De repente, dizque, un Joven había venido. Tenía el bigote así.., y lanudo había venido. Entonces le había dicho

— «Qué haces aquí», dizque le había dicho. — «/.../ Aquí vivo con mi hermano», y le había contado,

— «Y así que lléveme a su casa». Y había estado consultando ya.

– «y así, ¿no te falta nada?» dizque había dicho. - «No, comemos bien». - «y ¿quién te ha dado? - «Mi abuelita» - «¿Cuál es?»

– «No sé, nos habían dicho que tenemos abuelita» «¿y tu mamá?» «No sabemos de mamá», dizque había dicho.

– «pero yo sé, dizque le había dicho, mira, yo te voy a contar hija, dizque le había dicho, /.../ lo que ha pasado. Y yo te quiero mucho y por - eso te voy a contar. /.../ Yo les mande yuca para comer, dizque les había dicho.

<sup>2</sup>Entonces la chica piensa que él les estaba mandando cada día. Pero no es así, porque los estaba mandando la /.../ abuelita.

Ella hacía creer que le había mandado de verdad. Pero no es él. /.../ La chica le creyó que él le había mandado. Pero no es el hombre el que le había mandado sino la abuelita. Entonces por eso le aceptó.

<sup>3</sup>Entonces el hombre dijo

– «Entonces, quiero conocer donde estás viviendo ahorita» dizque había dicho.

Como la joven no sabía entonces le había traído (a la casa). Y así que este el que ha venido mentía no más. Sólo quería juntarse con la chica. Este Joven era *jagua pope*.

<sup>4</sup>Entonces *jagua pope* vino como persona. La chica pensó que era gente. Entonces la chica le dijo a *Jagua pope*.

– «Cuando está mi hermano no vas a venir».

El quería abusar de ella pero ella no quería. <sup>5</sup>La abuelita dice que siempre la miraba y entonces le decía.

– «Mira usted cuando se casa tiene que ver primero al hombre si (te puede) mantener, o derrepente se casa y lo va hacer matar a tu hermano. Eso también debes saber tú hija, dizque le había dicho. El hombre, a veces también, aborrece a su cuñado. Entonces algunos también quieren mucho a su cuñado como hermanos. *Entonce* éso vos tienes que ver hija. Como vos sos jovencita usted tiene que mirar bien o vas trabajar bien con otro hombre. /.../ Hay también otros hombres que una vez nos casamos se enoja y nos pegan. También nos pega a nuestra

familia, dizque había dicho. De repente le va aborrecer a su cuñado, dizque le había dicho. Su hermano unito no más. Entonces tiene que querer y tiene que amar a su cuñado también, dizque había dicho. Entonces hay que ver bien. Yo te estoy dando este consejo , hijita, dizque le había dicho».

– «Bueno abuelita, gracias, dizque había dicho. Yo voy a mirar todavía», dizque le había dicho.

– «Había venido un hombre, dizque había contado su abuelita, un hombre /.../ el que me ha traído siempre /.../cositas para comer, y otras cosas. Y no era él (quién trajo esas cositas). Aquí está tu abuelita. Yo he traído. Y sí le contó todo lo que ha pasado, (lo que le estaba pasando a la muchacha). Mira hija, dizque le había dicho, usted no es no es más mi hija, no es hija de mí . Por mí estás viviendo. Tu padre te ha traído /.../ con tu hermanito cuando estabas menor de nueve años y el otro de /.../ once años. Entonces así que yo les he subido cuando ya estaban llorando de noche . Yo he ido /.../ a las ocho de la noche he ido a verlos. Entonces yo he llegado para comerle a ustedes. Entonces yo le dije a su hermano «qué has hecho, su casa pedile» Entonces me ha hecho caso tu hermanita y era ésta adivino siempre. Te vas a casar a Camiri, dizque le había dicho.

<sup>6</sup>Hombre y mujer ya estaba por casarse. Uno chico con la Jucumari y la otra con el Jucumari.

<sup>7</sup>Entonces le habían dicho de que si es que se casan todos, entonces todo estos les voy a dejar.

Y le dejó pues. <sup>8</sup>Y así que cuando ya estaba cuando ya se estaban casando al cambio el Jucumari se casaba con la hermana y el hermano con la Jucumari por eso dizque nosotros salimos así. <sup>9</sup>Por eso salimos algunos así. Algunos hijos son bigotudos y otros nada. De allí salimos nosotros. Estos dos jovencitos conocieron a *jagua mokoi ñaka* , el tigre de dos cabezas".

## LAS NARRATIVAS DE LA DESTRUCCION DEL MUNDO Y DE LA CREACIÓN DE LA HUMANIDAD

### M10.- Registros de P. Fr. Bernardino De Nino.

Registrado por P. Fr . Bernardino de Nino en su obra ETNOGRAFIA CHIRIGUANA (Nino 1912:131-133)

#### «CREENCIA FABULOSA SOBRE EL DILUVIO

##### I

Voy á relatan una fábula que confirma la segunda propiedad de **Aguara Tumpa**, porque da también una idea del diluvio universal, hoy tan combatido y sobre el cual se emiten tantas opiniones admisibles unas, y mal ideadas otras. Hela aquí:

<sup>1</sup>Se cuenta que en tiempos muy remotos el **Aguara –Tumpa** se declaró en guerra con el verdadero Dios, criador de la raza chiriguana; <sup>2</sup>la razón de esta enemistad no es sabida, más parece que lo hacía por sistema ó espíritu de contradicción. <sup>3</sup>Para causar despecho en el verdadero Dios el **Aguara –Tumpa** pegó fuego a todos los campos y pastales á mediados ó a principios del otoño <sup>4</sup>y Juntamente con las hierbas y árboles murieron todos los animales que servían de comida á los chiriguanos, <sup>5</sup>de modo que éstos que no habían principiado las siembras de maíz y otros cereales, como lo practican en la actualidad, se hallaron próximos a perecer.

##### II

<sup>1</sup>Acudieron en este caso extremo á las orillas de los ríos y llenaron sus riberas para buscar en el agua, lo que ya no encontraban en la tierra; ésta humeaba todavía de la terrible y espantosa quemazón y <sup>2</sup>entonces el **Aguara -Tumpa** que se hallaba próximo a quedar burlado en su intento, ideó otro esfuerzo supremo, hizo caer desde los cielos aguas torrenciales, **Iporu** para perder completamente á la raza chiriguana, anegando á todos los hombres en las aguas.

<sup>3</sup>Habría conseguido destruir á todos los chiriguanos, más éstos en los casos extremos <sup>4</sup>y talvez por consejo del verdadero Dios, **Tumpaete**, buscaron un mate grande, **Chogua**, <sup>5</sup>colocaron

dos seres humanos pequeños, hijos de una misma mujer, macho y hembra **cuimbae, cuña** y dejaron que flote la chalanita sobre la superficie de las aguas .

<sup>6</sup>La lluvia siguió cayendo en toda su impetuosidad; <sup>7</sup>aumentárense las aguas sobre la superficie de la tierra, subieron a grandes alturas, anegaron a todos los chiriguano, <sup>8</sup>más los niños del **Chogua** o mate grande se salvaron de la catástrofe. <sup>9</sup>Luego dejó de llover, se secaron nuevamente las aguas, dejando un lodo completamente hediondo, <sup>10</sup>los niños salieron de su receptáculo que sino hubieran muerto de frío y de hambre.

### III

<sup>1</sup>Se comprende fácilmente que los peces y sus especies no perecieron en las aguas del **Iporu**, éstos pues tuvieron que ser por una larga temporada el alimento de los dos seres humanos, <sup>2</sup>mas ¿cómo cocerlos una vez que aún el fuego había desaparecido? <sup>3</sup>Antes que esto sucediera, hubo otro ser compasivo que no permitió la pérdida total de este benéfico elemento, este ser o esta causa segunda fue el **Cururu**, sapo.

<sup>4</sup>El **Cururu** pues antes de la inundación completa se internó en la tierra llevando brasas encendidas en su boca y allá a fuerza de soplar no las dejó apagar. <sup>5</sup>Cuando supo que de la superficie de la tierra había desaparecido el elemento líquido, tomó nuevamente en su boca las brasas de fuego, salió al aire libre, <sup>6</sup>buscó a los dos niños, les entregó el fuego y así pudieron así los peces que con paciencia iban extrayendo del agua dulce y poder así calentar sus entumidos miembros.

<sup>7</sup>Los dos hermanitos fueron creciendo en años hasta que tuvieron edad competente para propagarse, <sup>8</sup>como en efecto lo practicaron hasta multiplicarse nuevamente los chiriguano que según ellos descienden todos de aquellos dos seres.

Este relato, como he dicho, manifiesta a las claras con pequeña diferencia la idea del diluvio universal, del arca de Noé u del género humano que se salvó en ella, al mismo tiempo indica la maldad de **Aguara-Tumpa** contra Dios y sus criaturas y la nueva multiplicación de la raza a orillas de un río.»

---

## M11.- Registros de E. Nordenskiöld. (Primera versión)

«EL FIN DEL MUNDO Y EL ROBO DEL FUEGO, contado por el indio chané Batirayu, del río Parapiti. (Registrado por E. Nordenskiöld).

### I

<sup>1</sup>Había en la antigüedad un hombre muy pobre que vagaba por los bosques sin tener vivienda fija. <sup>2</sup>Cuando llegaba a los pueblos se lo expulsaba y le echaban los perros. <sup>3</sup>Cuando el hombre vio que no lo iban a dejar vivir en ningún pueblo, se construyó una choza, «tocay». <sup>4</sup>Allí venían variedad de aves hermosas y la mayoría se hizo tan mansa que podía tocarlas. <sup>5</sup>El hombre pensó: «Si voy a un pueblo con estas hermosas aves, con seguridad me van a consentir». Tomó las aves y se fue a los pueblos que encontraron las aves muy bellas pero nadie quería dejarlo radicarse. <sup>6</sup>El hombre regresó a su choza. <sup>7</sup>Uno de esos días llegó Aña Tumpa que dijo que había venido a ayudarlo, y le dio un par de alas.

<sup>8</sup>«Cuando llegues al pueblo debes mover las alas y entonces tronará» dijo Aña Tumpa. «Si a pesar de esto, no te dejan vivir con ellos, levanta las alas».

### II

<sup>1</sup>El hombre se fue a un pueblo donde se realizaba una gran fiesta, allí no lo quisieron recibir, él movió las alas y tronó; <sup>2</sup>Se creyó que fueron los hechiceros quienes hicieron tronar, y no se preocuparon por él. <sup>3</sup>Movió de nuevo las alas y volvió a tronar, creían todavía que eran los hechiceros quienes hacían tronar y no se importaron de él. <sup>4</sup>Cuando finalmente se convenció que no lo dejarían vivir allí y lo correrían, levantó las alas que tenía ocultas y se desencadenó una tormenta que arrasó con todos, menos dos niños y una niña.

### III

<sup>1</sup>Estos, que estaban solos, quisieron cocinar, pero no tenían fuego; tenían zapallo y maíz, pero no lo podían asar. <sup>2</sup>Entonces apareció un hombre viejo, el sol, con un tizón encendido, asó los zapallos y se los comió, <sup>3</sup>cuando se marchó, llevó nuevamente el fuego consigo y no quiso dejarlo. <sup>4</sup>La próxima vez que vino el viejo decidieron robarle el fuego. Se encontraba éste asando un zapallo con el fuego que trajo cuando uno de los muchachos pegó con un palo sobre la hoguera para que las brasas se dispersaran. <sup>5</sup>Rápidamente el viejo las recogió todas, pero los niños encontraron una pequeña chispa debajo de la mitad de un zapallo que estaba en

el suelo y con ella hicieron fuego. <sup>6</sup>*Huapi* (pájaro tejedor?) les dijo que lo conservaran muy bien, para que no se les apague; también les <sup>7</sup> dijo que si se les apagaba, frotasen hasta obtenerlo con el «tatay».

<sup>7</sup>El menor tomó a su hermana como mujer y el mayor no tenía compañera. <sup>8</sup>Pusieron un zapallo en una hamaca y lo mecieron; el zapallo creció y se transformó en una niña que muy pronto se desarrolló. El mayor la tomó para su mujer; <sup>9</sup>de estos dos pares descienden todos los Chané.»

### **M12.- Registros de E. Nordenskiöld- (Segunda versión)**

«EL FIN DEL MUNDO Y EL ROBO DEL FUEGO, contado por el cacique chané Vocapoy.  
(Registrado por E. Nordenskiöld)

#### **I**

<sup>1</sup>Un joven se dirigió hacia el bosque y en un lago vio la figura de una hermosa muchacha, él la siguió, permaneciendo largo tiempo con ella, tal vez un mes. <sup>2</sup>Su madre, creyendo que él había muerto, se cortó los cabellos; pensó que podría haberle picado un a víbora o algún daño parecido. <sup>3</sup>Un día regresó el hijo a casa y conversó que había encontrado una hermosa joven, con la cual se había casado. <sup>4</sup>La madre le pidió que fuera a traerla y para festejar su llegada, hizo una buena cantidad de chicha. <sup>5</sup>El hombre volvió con su mujer y todos vieron que era hermosa y bien vestida, pero durante la fiesta, se transformó y se hizo fea. <sup>6</sup>Sobre esto comentó la cuñada <sup>7</sup>y ella se enojó abandonando la casa, para regresar al lugar de donde había venido, advirtiéndole que se ven garía. <sup>8</sup>Para ello dijo que primero sienten a un niño y una niña en una vasija grande de barro; <sup>9</sup>dos hermanos, hombre y mujer, fueron sentados con semillas de maíz, zapallo y frijol, y el cántaro bien tapado.

#### **II**

<sup>1</sup>Cuando se hizo esto, empezó a llover torrencialmente, las casas y todo lo que estaba sobre la tierra se cubrió de agua; <sup>2</sup>sin embargo el cántaro flotó. <sup>3</sup>Todos los hombres y animales perecieron ahogados bajo las aguas que subían. <sup>4</sup>Largo tiempo flotó el cántaro en todas direcciones y los niños empezaron a hacerse grandes. <sup>5</sup>El agua bajaba, pero cuando quisieron salir, el suelo estaba todavía pantanoso y tuvieron que esperar hasta que hubo secado .

### III

<sup>1</sup>Cuando salieron a tierra, sembraron las semillas de maíz, zapallo y fríjol; <sup>2</sup>éstas maduraron en medio mes. <sup>3</sup>No tenían fuego; <sup>4</sup>a la distancia vieron una lumbre, era "Tosté" un ave de los pantanos, que canta a la orilla de los ríos y tenía el fuego. <sup>5</sup>Cuando se apegaron a la luz, ésta se distanciaba. <sup>6</sup>El sapo prometió robarles el fuego y se fue a saltos a la hoguera de Tosté, tiritando de frío, para calentarse. <sup>7</sup>De tiempo en tiempo atizaba el fuego y lo atraía hacia sí para calentarse mejor, y cuando nadie lo vio, echó una pequeña brasa a su boca y se fue a brincos.

<sup>8</sup>Habiendo llegado donde estaban los niños, hizo fuego, y desde entonces los Chañé tienen fuego, <sup>9</sup>Ambos hermanos llegaron a ser adultos y se casaron; <sup>10</sup>ella quedó embarazada. <sup>11</sup>Construyeron una choza, la muchacha tuvo hijos. <sup>12</sup>Cuando éstos crecieron y fueron mayores, se casaron entre ellos y de sus hijos descienden todos los Chañés. <sup>13</sup>De los hijos del mayor, provienen los caciques.

Add: Domenico del Campana dice que la última es una leyenda que tenían del río, en la cual dos niños se salvaron en un cántaro en la misma forma. (...) es evidente que la versión antropomórfica del sol es rara en sud america, (p. 196)

#### M13.- Registros de Alfred Métraux.

Registrado por Alfred Métraux contado por un indio de Masavi (valle de Igüembé) y traducido al castellano por Cipriano, de Ivu) (Métraux 1932:170-171).

#### «EL DILUVIO Y EL ORIGEN DE LA HUMANIDAD»<sup>20</sup>

(Contado por un indio de Masavi (valle de Igüembé) y traducido al castellano por Cipriano, de Ivu)

<sup>1</sup>El río ha crecido. Un **sambiy** (muchachito) con su hermanito se entraron en un **yambui** (tinaja). <sup>2</sup>Las aguas los llevaron. El cántaro se paró cuando acabaron las aguas. Dijeron que se iban a quedar aquí en un arenal.

<sup>3</sup>También se había salvado un muchacho **karai** (blanco) Junto con una muchachita. También se pararon allí.

<sup>4</sup>Dios (mas tarde mi informante dijo que era **Aguara -tunpa**) les dijo: «Hagan casitas sobre lomitas». Hicieron las casitas. Los **karai** lo mismo.

<sup>5</sup>Los niños se casaron entre ellos. <sup>6</sup>El **sambiay** con la **kuña** y el **karai** con la señorita.

<sup>7</sup>La **kuña** y la señorita estuvieron preñadas. <sup>8</sup>De dos niños estuvieron preñadas. <sup>9</sup>Nacieron dos chicos de una sola mano. <sup>10</sup>Éstos se casaron entre ellos. <sup>11</sup>El **karai** lo mismo, macho y hembra.

<sup>12</sup>Los **karai** se desparramaron.

<sup>13</sup>**Aguaira-tunpá** vino a componer la tierra. <sup>14</sup>Antes no morían las gentes y **Aguara -tunpá** dijo que tenían que morir porque sino no habría lugar dónde hacer casa.

<sup>15</sup>**Aguara-tunpa** es el padre de todos los hombres.»

#### **M14.- Registros de Victor Villavicencio. (Primera versión)**

Estos mitos fueron contados el 16 de Julio de 1989, por Fidel Romero, de 17 años de la comunidad de Itayu. Dice que estos mitos le contó su abuelito, don Pascual. Don pascual tiene unas brasas dentro de su casa alrededor de las cuales comienza a contar sus cuentos. Cuando fui a visitarlo me recibió sentado en su silla de cuero al lado de las brasas de su tronca. Según los comunarios de Itayu, es casi tradicional contar cuentos tomando un mate en ronda alrededor de unas brasas ardiendo.

#### **I**

«<sup>1</sup>Antes había un hombre que era muy bueno que compartía la comida a todas la personas y él amaba a Dios. Y tenía algo de animale s de lo que cuidaban. <sup>2</sup>Y así que de repente cuando ya iba a haber el fin del mundo le había dicho un adivinador que dijo que Dios había prometido un perro. <sup>3</sup>Y había ido casa por casa. Vino casa por casa a la tierra. <sup>4</sup>Y estaba enfermo y se había llenado de carachas y alguna persona que no quiere ver eso, y de eso no lo querían ver al perro. <sup>5</sup>Y últimamente llegó a la casa de ese señor que era bueno y /.../ le recibió y lo llevó y le hizo dormir en su casa <sup>6</sup>y /.../ le dio una colcha para que se tapara y así que venían y le curaron también a él y cuando le buscaron de mañana ya se había desaparecido porque era Dios (Tunpa). /.../

<sup>7</sup>Y la otra noche ya le había hecho soñar al hombre bien bonito y al hombre le había dicho el Dios Tumpa. <sup>8</sup>Y dizque le había dicho al hombre «Ahora puedes hacer una casa y póngale debajo de la casa unas tablas de maderas. Te voy a dar de plazo de seis meses para que usted acabe su trabajo y ya va a llegar el fin del mundo», dizque había dicho; <sup>9</sup>«Quién no ha amado al pobre, quién no ha amado al perro, El que ama se salvara y el que no ama perderá toda su vida», dizque había dicho.

## II

<sup>1</sup>Y así que le estaba enseñado la idea de cómo vendrá el fin del mundo. <sup>2</sup>Y cuando les preparó todos ya vino el fin. <sup>3</sup>Y los animales estaban lejos. Y la familia del hombre bueno estaban con pena de sus animales. <sup>4</sup>Pero ya le había dicho el Tumpa que «no tengan pena no va apasar nada con los animales ni con ustedes». <sup>5</sup>Y así que le preparó todo. <sup>6</sup>Y que llovió cuarenta días y cuarenta noches, ya todo se llenó de agua. <sup>7</sup>Y mientras se llenó el agua, mientras se llenó la tinaja o *jambui*, toda la tierra también se llenó. <sup>8</sup>Esta fue una indicación del Tumpa. <sup>9</sup>Y así casi el agua alcanza al cielo y desde allí poco a poco se vino bajando. <sup>10</sup>Y cuando ya terminó de bajar el agua, le había dicho Dios que saliera a ver de la casa y él lo hizo así. /.../ Y ya estaba secando pero todavía había barro.

## III

<sup>1</sup>Así que toda su familia estaba con pena de los animales que ellos habían criado. <sup>2</sup>Y cuando había pasado tres días, secó la tierra. <sup>3</sup>Y salieron a su casa a ver y vieron que en una loma seguían los animales. «Era una loma bien alta. De tropa andaban los animales /.../. Y así que ellos se quedaron así.»

### **M15.- Registros de Victor Villavicencio. (Segunda versión)**

Contado por el mismo Fidel Romero.

#### «I

<sup>1</sup>Dice que había dos chicos que les habían puesto en un *Iru* (tinaja) *Maruru*. <sup>2</sup>O sea que en esta tinaja les habían puesto a los dos chicos, <sup>3</sup>Así que se fueron flotando encima de las aguas, porque llovía mucho, iba avanzando sobre las agua. <sup>4</sup>Y cuando ya habían alcanzado el cielo, volvieron ya que bajaron las aguas. <sup>5</sup>Cuando llegaron al suelo, la tierra, ya ellos estaban grandecitos y eran hermanos, hombre y mujer.

## II

<sup>1</sup>Y cuando se bajaron a la tierra nuestra, ya Dios bajó también a la tierra. <sup>2</sup>Y así que Dios les había prometido que les iba a dar fuego, ya que los chicos no tenían qué comer. <sup>3</sup>Claro que había maíz y algo de sobras, pero para cocer, no había. <sup>4</sup>Todo era crudo. Sólo tenían sandías. <sup>5</sup>Y así que cuando terminó ésto, Dios se vino aquí a la tierra y que se bajó Dios. <sup>6</sup>Y había muerto Dios en la tierra para que sacaran fuego de las brasas del sol la rana. <sup>7</sup>Ellos dizque, eran los dueños de todo. Y había también la rana. <sup>8</sup>Y a éste le llamó para que hagan fuego y cuando les llegue, cuando les quiere llegar de vuelta, que se los trague élla. <sup>9</sup>La rana debería tragar el fuego cuando se quiere fuego de nuevo .

/.../ <sup>10</sup>Cuando dios ya estaba muerto /.../ hubo una señora alta, el cóndor ururuti , ya estaba llena de desánimo, <sup>11</sup>pero había un adivinador que se llamaba *Tarachi* pájaro, que era compañero de esta señora alta que era otro pájaro. <sup>12</sup>Y así que estaba muriendo Dios y el adivinador, dizque le había dicho, que no está muerto que le había conocido. <sup>13</sup>Así que él otro no le creía. /.../. <sup>14</sup>Y así que Dios le agarró a este pájaro más grande, lo agarró de la pata y lo mató. <sup>15</sup>Se le sacó su saco y le mandó de vuelta y así que el pájaro se fue sin saco. <sup>16</sup>Y así, chuparon del fuego. <sup>17</sup>La rana era la que chupó del fuego. <sup>18</sup>Por eso la rana se traga un carboncito ardiendo cuando se le da y cuando se lo traga queda temblando .»

## LAS NARRATIVAS DE LA VISITA AL MUNDO DE LOS MUERTOS

### M16.- Registro de E. Nordenskiöld

#### Visita a Aguararenta (Pueblo de los zorros)

«Batirayu me conversaba la creencia de los indios chanes sobre la vida y el reino de los muertos, Aguararenta. (aguara - zorro; tenta - pueblo), es un pueblo donde los muertos, (aña), habitan, y está situado al Este. Por la noche los muertos toman la forma de seres humanos y durante el día salen y andan, como zorros, ratas u otros animales, o se esconden en el tronco de algún árbol. Cada noche hay en Aguararenta grandes borracheras; todos los chanes, niños, mujeres y hombres, al morir van a dar allá. También los brujos (ipáyepótchí) y asesinos, van al nombrado pueblo. A nadie se castiga en el reino de los muertos.

También algunas personas vivientes han visitado Aguararenta y cuentan lo que han visto, Aquí quiero reproducir un par de estas narraciones, las cuales nos darán una buena idea sobre la concepción del más allá.

LA MUCHACHA QUE SIGUIÓ A SU MARIDO A AGUARARENTA, contado en Aguarati (zorro blanco), en el río Parapití, por un indio chané.

<sup>1</sup>Una muchacha quería casarse con un hombre, pero éste se murió; <sup>2</sup>ella lo quería mucho, <sup>3</sup>La macana del día siguiente a su muerte, cuando todavía estaba oscuro, estaba moliendo delante de la casa de sus padres y alguien le agarró la mano del mortero.

<sup>4</sup>"Quién eres tú?", preguntó ella.

<sup>3</sup>"Soy yo", respondió el que había sido su marido muerto, quien le preguntó:

<sup>6</sup>"Quieres venir conmigo?" <sup>7</sup>"Sí", contestó ella, que lo quería mucho.

<sup>8</sup>El se fue alejando en dirección por donde nace el sol, su cara estaba tapada para que nadie lo viera, <sup>9</sup>ella caminaba tras él. <sup>10</sup>Se fueron a través del bosque, cruzaron pampas y otra vez atravesaron bosques. <sup>11</sup>El dormía durante el día y por la noche estaba despierto.

<sup>12</sup>Cuando el padre extrañó a su hija, fue a buscarla y siguiendo sus huellas; por delante iba la trilla de un zorro. <sup>13</sup>"Aña se ha robado a mi hija", dijo el padre. <sup>14</sup>Por último la encontró muerta en el camino, <sup>15</sup>sin embargo, la hizo revivir y la llevó a su casa. <sup>16</sup>Cuando iban por las pampas, vieron vagando un zorro. <sup>17</sup>Al siguiente día murió ella; el padre lloraba. <sup>19</sup>En eso vino el cóndor blanco "Ururuti" y dijo que él no debería lamentarse. <sup>20</sup>Ururuti lo echó a su espalda y voló con él a Aguararenta.

<sup>21</sup> En Aguararenta se dormía durante el día y por la noche se estaba despierto. <sup>22</sup>Estaban tomando chicha cuando llegó el padre y <sup>23</sup>Ururuti lo llevó a la casa de su yerno. <sup>24</sup>El le habló a su hija pero ella no le contestaba; ella no parecía un ser humano. <sup>25</sup>Otra vez le habló, pero no recibió respuesta; <sup>26</sup>entonces él fue donde Ururuti, quien lo llevó a su casa. <sup>27</sup>Ni él ni su mujer lloraron a su hija, <sup>28</sup>al siguiente día murió el padre.

### **M17.- Registrado por E. Nordenskiöld (Segunda versión)**

«Contada por Batirayu.

<sup>1</sup>Era una mujer cuyo marido había muerto, <sup>2</sup>por la noche vino a su cama en forma de hombre y durmió con ella. <sup>3</sup>El le pidió que le acompañara al pueblo de Aguararenta <sup>4</sup>y ella lo siguió. <sup>5</sup>Cuando estuvieron alejados del pueblo, escucharon cantos y bailes, <sup>6</sup>ella se fue con su marido donde había una gran fiesta, <sup>7</sup>allí vio a muchos que ya habían fallecido, conocidos suyos, pero los muertos tenían miedo de su presencia y se mantenían alejados. <sup>9</sup>La mujer se quedó allí hasta que aclaró el día, <sup>10</sup>entonces desaparecieron las chozas y se encontró en una llanura llena de trillas de zorro, <sup>11</sup>y su marido se transformó una rata (anguya), <sup>12</sup>permaneció sentada todo el día en un tronco de algarrobo. <sup>13</sup>Cuando oscureció volvieron los hombres y hubo una gran borrachera. <sup>14</sup>Por la mañana, decían los muertos: "chéahata húirasécuera" (yo me transformo en tronco de árbol, "chéahata angúyura" (yo me transformo en rata), "chéahata cáracárra" (yo me transformo en águila), "chéahata águarára" (yo me transformo en zorro), "chéahata ándirára" (yo me transformo en murciélago), etc. <sup>15</sup>Ella volvió a su casa, su marido dijo que iría para llevarla de regreso; <sup>16</sup>después de tres días, murió ella. <sup>17</sup>La mujer había seguido a su marido a Aguararenta. »

### **M18.- Registrado por E. Nordenskiöld (Tercera versión)**

«<sup>1</sup>El cacique chiriguano Maringay, me contó de un hombre que había dormido en el camino, <sup>2</sup>durante el sueño vino una finada mujer <sup>3</sup>y él durmió con ella, <sup>4</sup>cuando despertó, ella había

desaparecido. <sup>5</sup>Tomó como realidad cuanto le había acontecido en el sueño. <sup>6</sup>Entre los chanés y chiriguanos, existe la creencia de una vida en el otro mundo fundada en los sueños, igual que otros indios. <sup>7</sup>Si en el sueño encuentran uno que ha muerto, piensan que han visitado el reino de los muertos. <sup>8</sup>Sin embargo, sería falso decir que los indios creen en la vida del más allá. <sup>9</sup>El sabe que existe tal vida porque personas vivientes han visto a los muertos, han practicado el amor con ellos, han tomado chicha y los han visto transformarse en zorros, ratas, troncos de árboles y otras cosas. »

### **M19. Registros de Victor Villavicencio**

Don Julián Chacae Pablo me comentaba acerca de la vida más allá de la muerte a propósito de la muerte de un compañero de trabajo, el recordado Julio Araos. Aquí presento estos relatos que son fragmentos que nos introducen a los mitos de que tiene que ver con la muerte en el mundo chiriguano. Esta conversación fue el 9 de febrero de 1990 en Cochabamba.

<sup>1</sup>El zorro es el alma del muerto. <sup>2</sup>Es difícil explicar esto <sup>3</sup>porque algunos siempre cuentan estos cuentos de zorro para asustar a los chicos entonces dicen que «va a venir *Aguara Tumpa*». <sup>4</sup>Y esto es para ahuyentar y por esto los chicos guaraní (chiriguano) <sup>5</sup>cuando comienzan a escuchar un aullido de algún zorro, que aparece siempre en el cementerio y ladra en el cementerio, se asustan.

<sup>6</sup>Por eso dicen que el *Aguara* (zorro) es mal agüero cuando hay muchos aullidos de zorro algo malo va a suceder.

<sup>7</sup>Si solo hace un ladrido (el zorro) es mala señal alguien va a morir o alguien se va a enfermar.

<sup>8</sup>A uno mismo lo asustan (los zorros) porque son picaros.

<sup>9</sup>Si uno ve al zorro, (el zorro) le hace soñar con las personas de los antepasados.

<sup>10</sup>Hay dos clases de zorros que son de la selva y hay zorros que son almas de la gente, que tienen la cara más amarilla.

<sup>11</sup>Esto contaron a mi mamá. Y su mamá le contó que dijo que ha visto zorro y comenzó a soñar con su padre que comenzaba a pedirle. Entonces su madre comenzó a llorar porque se iba a morir su marido.

<sup>12</sup>Si a su padre le gustaba la chicha o gustaba somó (refresco de maíz hervido), entonces comenzó a llevar ésto al lugar del muerto.

<sup>13</sup>A las viejitas siempre les dicen que va a venir el zorro. Pero ellas no le tienen miedo. En cambio cuando ésto se le dice a una Joven de 16 años, por ejemplo, éste tiene miedo.

<sup>14</sup>El sueño es importante: la gente lo cree bastante y dice que si ve al zorro es porque por alguien va a soñar .

<sup>15</sup>Por eso si se ve algo, algo va a pasar es como mala suerte: por ejemplo se dice que si el zorro ha pasado de izquierda o de de recha es malo o bueno.

<sup>16</sup>Con mi abuelo siempre me sueño como si estara en el pasado. Y lo mismo como me sabía atender mi abuelo así me sueño. <sup>17</sup>Esta es la creencia de uno.

<sup>18</sup>El grito del zorro es una mala seña, puede ser que el zorro grite por - hambre y es to pone susceptible de que va haber algo.

<sup>19</sup>Para antes de morirse dice que nuestra imagen sale como zorro y anda por todo lo que ha andado en la vida. Y se muere cuando completa el camino.

<sup>20</sup>Por eso hay gente que muere y vuelve a recuperarse, entonces se d ice que el zorro no ha completado su andanza.

<sup>21</sup>Esto es lo que ha pasado con «un compañero»<sup>21</sup> que soñó para mal, que tenía algo malo en su cuerpo y que iba a morir porque fue, además, embrujado y pronto murió. El creía en todo esto.

## LAS NARRATIVAS DE LA TÉCNICA Y EL TRABAJO HUMANO

### M20.- Registros de Nordenskiöld

Registrado por E, Nordenskiöld (Nordenskiöld 1984:199-201). Contada por Aguilera, indio chané del río Parapiti.

<sup>1</sup>Se cuenta que en algún lugar había un gran cacique llamado Chiquéri, y en la región también estaban **Tatú Tumpa** y **Aguara Tumpa**, quienes vivían distante uno de otro, lejos de este lugar de la narración y más lejos todavía, vivía el gran cacique. <sup>2</sup>Este hizo venir a **Tatú Tumpa** para darle su hija como mujer. <sup>3</sup>**Tatú Tumpa** conocía muchas artes y **Aguara Tumpa** también las conocía. <sup>4</sup>**Tatú Tumpa** hizo el camino, yendo muy despacio, lentamente, haciendo espera en muchos sitios del camino. <sup>5</sup>En el lugar en el que hacía fuego, nació el pasto alto. <sup>6</sup>Dos y hasta tres días después que **Tatú Tumpa** abandonó su casa, llegó a ella **Aguaya Tumpa** y preguntó adonde se había ido el dueño de casa, se le dijo que **Tatú Tumpa** había salido a visitar al gran cacique. <sup>7</sup>**Aguara Tumpa** lo siguió hasta alcanzarlo no muy lejos de allí. En el trayecto, encontraron al lado del camino una planta de nombre "ijuajuasu". <sup>8</sup>**Tatú Tumpa** le dijo a **Aguara Tumpa** que debía coger frutas para que ambos las comieran. <sup>9</sup>**Aguara Tumpa** se subió a la planta y **Tatú Tumpa** se quedó debajo de ella. Antes que **Tatú Tumpa** hubiera podido tocar unas de las frutas, el otro sacudió la planta para que cayeran sobre su amigo. <sup>10</sup>**Tatú Tumpa**, que era el más joven y hermoso, quedó convertido en viejo y tuerto. Ahora **Aguara Tumpa** era el más joven y simpático de los dos, <sup>11</sup>Se encaminaron hacia donde vivía el gran cacique. <sup>12</sup>**Tatú Tumpa** tenía un collar de cadena que antes de llegar, el dios zorro se lo sacó con engaño.

<sup>13</sup>El gran cacique confundió a **Tatú Tumpa**, que estaba viejo y feo, con **Aguara Tumpa**; <sup>14</sup>a éste le dio la más hermosa de sus hijas y al primero la más fea, que también era tuerta.

<sup>15</sup>**Aguara Tumpa** empezó a trabajar a rozar el campo y a sembrar. <sup>16</sup>Mientras trabajaba, sus largos cabellos los llevaba amarrados hacia arriba, y al regresar del trabajo, estaba completamente sucio. <sup>17</sup>**Tatú Tumpa** no hacía nada y se la pasaba echado todo el día, al lado de su mujer, tocando un instrumento circular de madera. <sup>18</sup>La suegra protestó al ver que él no trabajaba y dijo: «Este hombre no piensa en su familia».

<sup>19</sup>Al escuchar esto y saber que **Aguara Tumpa** había trabajado bastante, preguntó a su mujer si su padre no tendría un chaco viejo el cual pudiera cultivar él. <sup>20</sup>Al oír esto la suegra comentó con su hija: «Por qué preguntará esto este hombre, si es tan haragán, mejor sería si **Aguara Tumpa**, que es trabajador, hiciera esa pregunta».

## II

<sup>1</sup>**Tatú Tumpa** se fue con un palo, en compañía de su mujer, al barbecho abandonado del gran cacique; <sup>2</sup>llegó al gran terreno desierto, cabo un poco en la tierra, levantó un terrón y lo tiró al aire. El terrón cayó al suelo y se partió en pedazos: «Esta tierra no vale nada», dijo, y <sup>3</sup>preguntó a su compañera si conocía otra planicie que se pudiera cultivar. <sup>4</sup>Ella le dijo que había una gran llanura, se dirigieron allí ubicándose al medio del barbecho, <sup>5</sup>**Tatú Tumpa** cabo un poco de tierra, tiró nuevamente el terrón al aire, pero éste no se quebró y cayó entero al suelo, a lo cual dijo a su mujer que esta tierra era buena para trabajarla, y se fueron a la casa.

<sup>6</sup>La mañana siguiente se dirigió el viejo **Tatú Tumpa** al sitio donde había cavado un poco de tierra la última vez y metió la pala en el suelo. <sup>7</sup>En muy poco tiempo la pala sola fue limpiando la gran llanura; se seguida **Tatú Tumpa** llamó al viento que con gran fuerza sopló toda la maleza, solamente lo más delgado quedó en pie. <sup>9</sup>Después de esto llamó al torbellino para que terminara de limpiar el chaco. <sup>10</sup>**Tatú Tumpa** les pidió a los papagayos que le dieran semillas, pero la que estos trajeron era inservible y estaba partida. <sup>11</sup>Cuando vio que las semillas no servían, suplicó a los patos, a las palomas y a las palomitas más pequeñas que vinieran con toda clase de semilla y así lo hicieron. <sup>12</sup>Ellos mismo sembraron lo que trajeron y cuando la siembra estuvo terminada se dirigió por el camino que conducía a su casa. <sup>13</sup>No había recorrido mucho y se dio vuelta a mirar su obra para ver que las plantas comenzaban a brotar, avanzó otro poco y se dio vuelta otra vez y las plantas ya estaban crecidas. Otra vez prosiguió su marcha y volcó a mirar nuevamente su chaco, entonces vio que ya estaba todo en flor. Muy cerca de su casa **Tatú Tumpa** dio nuevamente un vistazo a su sementera y encontró que todo lo sembrado estaba cargado de frutas maduras.

<sup>14</sup>En el terreno de **Aguara Tumpa**, no había nada maduro ni en flor, a pesar de haber trabajado duro.

<sup>15</sup>Al siguiente día **Tatú Tumpa** dijo a su mujer: «Debemos ir a mirar nuestro chaco», se fueron y la mujer vio que todas las frutas estaban maduras. <sup>16</sup>**Tatú Tumpa** le pidió que

hiciera fuego para asar maíz tierno y otras frutas; <sup>17</sup>le dijo que debía cosechar una espiga, dos vainas de frijoles, un zapallo y nada más, pero ni siquiera esto pudieron terminar de comer.

<sup>18</sup>Llevando frutas del nuevo chaco se fueron a la casa y le dijeron a la vieja que viniera con ellos a cosechar cuando deseara; <sup>19</sup>La suegra no les creyó sino que pensó que todo eso era robado. <sup>20</sup>Ella no podía creer que tuvieran algo de cosechar si no los había visto trabajar. «Mejor me voy donde mi otra hija, que ha trabajado diligentemente», dijo al vieja.

<sup>21</sup>**Aguara Tumpa** fue al chaco de **Tatú Tumpa** y le robó zapallos que llevó a su plantación, con pa litos y espinas, aseguró los retoños de las plantas que todavía estaban en desarrollo.

<sup>22</sup>Cuando ya oscurecía, regresó a su casa y le dijo a su mujer que le pidiera a su madre que fuera a traer zapallos de su chaco. La hija fue a decirle a su madre: «vamos a la huerta a traer zapallos». <sup>23</sup>Alegremente se encaminó la vieja, porque había visto lo mucho que habían trabajado, por eso creía cuanto esta hija le decía. <sup>24</sup>Encontraron muy pocas calabazas, que entraron holgadamente en sus chipas de cosecha.

<sup>25</sup>Al día siguiente la mujer de **Tatú Tumpa** le rogó otra vez a su madre que fuera con ellos al campo y la vieja tampoco creyó. <sup>26</sup>Al ver su marido que era tan obstinada, le ordenó que fuera; enojada la vieja se hizo al camino. <sup>27</sup>**Tatú Tumpa** iba por delante tocando su pitío, cuando llegaron al chaco, la vieja se convenció que había toda clase de frutas: maíz, distintas clases de zapallos, frijoles, etc. <sup>28</sup>Por ese motivo la suegra se puso muy contenta que apenas podía controlar su alegría.

### III

<sup>1</sup>Desde la orilla del campo sembrado ella vio una calabaza enorme que colgaba de su rama, le dijo a su hija que la deseaba para ella. <sup>2</sup>Mientras conversaban bajo la planta, la calabaza cayó sobre la vieja y ésta se desplomó sin poder moverse por el peso que la tenía apretada. <sup>3</sup>La hija vino en su ayuda y probó a levantar el peso que la oprimía pero no pudo hacerlo, «llamó a su marido para que la ayudara y éste se demoró, viniendo cuando la vieja ya estaba al borde de la muerte, levantó la calabaza y la puso en el sitio donde estaba anteriormente, luego levantó a la vieja casi muerta.

<sup>5</sup>Después de un largo rato, recobró el conocimiento y siguieron contemplando el sembradío, la vieja quiso coger una espiga de maíz, <sup>6</sup>Tatú Tumpa le dijo que debería atender a la conversación del chaco y quebrar solamente la espiga. <sup>7</sup>Ella entonces cosechó dos, e igual

cantidad de cada una de las otras frutas, sin destruir nada. <sup>8</sup>A todo lo cosechado inmediatamente le crecía otra fruta madura. <sup>9</sup>Cargada con lo que había cosechado, regresó ella a la casa y le conversó a su marido que Tatú Tumpa tenía un gran cultivo. <sup>10</sup>«Este es el Tatú Tumpa que nosotros hicimos venir», dijo el viejo, «Aguara Tumpa nos ha engañado».

<sup>11</sup>Al siguiente día Tatú Tumpa le dijo a su mujer: «Debemos ir a nuestro chaco», y partieron hacia allá. <sup>12</sup>El hizo un hoyo en el suelo del cual salió fuego, cuando el hoyo estuvo bien caliente y al rojo, tomó una calabaza muy grande y se metió en ella; inmediatamente le pidió a su mujer que tapara bien la calabaza y la echara al hoyo caliente, en cuanto el silbo, que dé vuelta a la calabaza para que pueda salir. <sup>13</sup>La mujer cumplió las instrucciones ordenadas por el marido; al escuchar el silbo, ella dio vuelta a la calabaza y <sup>14</sup>Tatú Tumpa salió de allí joven y hermoso, adornado con todos sus atuendos anteriores.

<sup>15</sup>Después de un corto tiempo Tatú Tumpa calentó nuevamente el hoyo y entró su mujer en la calabaza, la tapó y la echó al hoyo caliente, cuando ella silbó, volteó la calabaza y en la misma forma salió, joven y hermosa.

<sup>16</sup>Regresaron a la casa, llevando consigo los palitos de quebracho para hacer fuego. <sup>17</sup>La vieja estaba ocupada en hacer chicha cuando llegaron: «Esta noche será muy fría y por eso he traído estos palitos para que tengamos con qué calentarnos», dijo Tatú Tumpa. Aguará Tumpa había traído a la casa leña de tártago, que no alcanzaría hasta el amanecer. <sup>19</sup>A media noche se le terminó la leña y fue a calentarse en la hoguera de la suegra, que estaba ocupada en cocer chicha. <sup>20</sup>Cuando la vieja vio que un zorro se arrastraba hacia el fuego, le metió un pedazo de leña en el trasero. <sup>21</sup>Con el palo metido, Aguará Tumpa brincó y huyó, transformado para siempre en zorro."

## **M20.- Registros de Nordenskiöld (versión no corregida)**

Registrado por E. Nordenskiöld 1984:199-201), Contado por Aguilera, indio chañé del río Parapiti.

«

1. Se cuenta que en algún lugar había un gran cacique llamado Chiquéri, y en la región también estaban Tatú Tumpa y Aguará Tumpa, quienes vivían distante uno del otro, lejos de este lugar de la narración y más lejos todavía vivía el gran cacique.
2. Este hizo venir a Tatú Tumpa para darle su hija como mujer.
3. Tatú Tumpa conocía muchas artes y Aguará Tumpa también las conocía.
4. Tatú Tumpa hizo el camino, yendo muy despacio, lentamente, haciendo espera en muchos sitios del camino,
5. En el lugar en el que hacía fuego, nacía pasto alto.
6. Dos y hasta tres días después que Tatu Tumpa abandonó su casa, llegó a ella Aguará Tumpa y preguntó adónde se había ido el dueño de casa, se le dijo que Tatú Tuimpa había salido a visitar al gran cacique.
7. Aguará Tumpa lo siguió hasta alcanzarlo no muy lejos de allí. En el trayecto, encontraron al lado del camino una planta de nombre 'ijuajuasu'.
8. Tatú Tumpa le dijo a Aguará Tumpa que debía coger frutas para que ambos las comieran.
9. Aguará Tumpa se subió a la planta y Tatú Tumpa se quedó debajo de ella. Antes que Tatú Tumpa hubiera podido tocar unas de las frutas, el otro sacudió la planta para que cayeran sobre su amigo.
10. **Tatú Tumpa**, que era el más joven y hermoso, quedó convertido en viejo y tuerto. Ahora Aguará Tumpa era el más Joven y simpático de los dos.
11. Se encaminaron hacia donde vivía el gran cacique.

12. **Tatú** Tumpa tenía un collar de cadena que antes de llegar, el dios zorro se lo sacó con engaño.
13. El gran cacique confundió a Tatú **Tumpa**, que estaba viejo y feo, con Aguara Tumpa;
14. a éste le dio la más hermosa de sus hijas y al primero la más fea, que también era tuerta.
15. **Aguara** Tumpa empezó a trabajar a rozar el campo y a sembrar.
16. Mientras trabajaba, sus largos cabellos los llevaba amarrados hacia arriba, y al regresar del trabajo, estaba completamente sucio.
17. **Tatú** Tumpa no hacía nada y se la pasaba echado todo el día, al lado de su mujer, tocando un instrumento circular de madera.
18. La suegra protestó al ver que él no trabajaba y dijo: «Este hombre no piensa en su familia».
19. Al escuchar esto y saber que Aguara Tumpa había trabajado bastante, preguntó a su mujer si su padre no tendría un chaco viejo el cual pudiera cultivar él.
20. Al oír esto la suegra comentó con su hija: «Por qué preguntará esto este hombre, si es tan haragán, mejor sería si Aguara Tumpa, que es trabajador, hiciera esa pregunta».

## II

1. Tatú Tumpa se fue con un palo, en compañía de su mujer, al barbecho abandonado del gran cacique;
2. llegó al gran terreno desierto, cabó un poco en la tierra, levantó un terrón y lo tiró al aire. El terrón cayó al suelo y se partió en pedazos: «Esta tierra no vale nada», dijo, y
3. preguntó a su compañera si conocía otra planicie que se pudiera cultivar.
4. Ella le dijo que había una gran llanura, se dirigieron allí ubicándose al medio del barbecho,
5. Tatú Tumpa cavó un poco de tierra, tiró nuevamente el terrón al aire, pero éste no se quebró y cayó entero al suelo, a lo cual dijo a su mujer que esta tierra era buena para trabajarla, y se fueron a la casa.
6. La mañana siguiente se dirigió el viejo Tatú Tumpa al sitio donde había cavado un poco de tierra la última vez y metió la pala en el suelo.
7. En muy poco tiempo la pala sola fue limpiando la gran llanura;
8. en seguida Tatú Tumpa llamó al viento que con gran fuerza sopló toda la maleza, solamente lo más delgado quedó en pie.
9. Después de esto llamó al torbellino para que terminara de limpiar el chaco.

10. Tatú Tumpa les pidió a los papagayos que le dieran semillas, pero la que estos trajeron era inservible y estaba partida.
11. Cuando vio que las semillas no servían, suplicó a los patos, a las palomas y a las palomitas más pequeñas que vinieran con toda clase de semilla y así lo hicieron.
12. Ellos mismo sembraron lo que trajeron y cuando la siembra estuvo terminada se dirigió por el camino que conducía a su casa.
13. No había recorrido mucho y se dio vuelta a mirar su obra para ver que las plantas comenzaban a brotar, avanzó otro poco y se dio vuelta otra vez y las plantas ya estaban crecidas. Otra vez prosiguió su marcha y volcó a mirar nuevamente su chaco, entonces vio que ya estaba todo en flor. Muy cerca de su casa Tatú **Tumpa** dio nuevamente un vistazo a su sementera y encontró que todo lo sembrado estaba cargado de frutas maduras.
14. En el terreno de Aguara **Tumpa**, no había nada maduro ni en flor, a pesar de haber trabajado duro.
15. Al siguiente día Tatú Tumpa dijo a su mujer: «Debemos ir a mirar nuestro chaco», se fueron y la mujer vio que todas las frutas estaban maduras.
16. **Tatú** Tumpa le pidió que hiciera fuego para asar maíz tierno y otras frutas;
17. le dijo que debía cosechar una espiga, dos vainas de frijoles, un zapallo y nada más, pero ni siquiera esto pudieron terminar de comer.
18. Llevando frutas del nuevo chaco se fueron a la casa y le dijeron a la vieja que viniera con ellos a cosechar cuando deseara;
19. La suegra no les creyó sino que pensó que todo eso era robado.
20. Ella no podía creer que tuvieran algo de cosechar si no los había visto trabajar. «Mejor me voy donde mi otra hija, que ha trabajado diligentemente», dijo la vieja.
21. Aguara Tumpa fue al chaco de Tatú Tumpa y le robó zapallos que llevó a su plantación, con palitos y espinas, aseguró los retoños de las plantas que todavía estaban en desarrollo.
22. «Cuando ya oscurecía, regresó a su casa y le dijo a su mujer que le pidiera a su madre que fuera a traer zapallos de su chaco. La hija fue a decirle a su madre: «Vamos a la huerta a traer zapallos».
23. Alegrementemente se encaminó la vieja, porque había visto lo mucho que habían trabajado, por eso creía cuanto esta hija le decía.
24. Encontraron muy pocas calabazas, que entraron holgadamente en sus chipas de cosecha.
25. Al día siguiente la mujer de Tatú Tumpa le rogó otra vez a su madre que fuera con ellos al campo y la vieja tampoco creyó.
26. Al ver su marido que era tan obstinada, le ordenó que fuera; enojada la vieja se hizo al camino.

27. Tatú Tumpa iba por delante tocando su pito, cuando llegaron al chaco, la vieja se convenció que había toda clase de frutas: maíz, distintas clases de zapallos, frijoles, etc.
28. Por ese motivo la suegra se puso muy contenta que apenas podía controlar su alegría.

### III

1. Desde la orilla del campo sembrado ella vio una calabaza enorme que colgaba de su rama, le dijo a su hija que la deseaba para ella.
2. Mientras conversaban bajo la planta, la calabaza cayó sobre la vieja y ésta se desplomó sin poder moverse por el peso que la tenía apretada.
3. La hija vino en su ayuda y probó a levantar el peso que la oprimía pero no pudo hacerlo,
4. llamó a su marido para que la ayudara y éste se demoró, viniendo cuando la vieja ya estaba al borde de la muerte, levantó la calabaza y la puso en el sitio donde estaba anteriormente, luego levantó a la vieja casi muerta.
5. Después de un largo rato, recobró el conocimiento y siguieron contemplando el sembrado, la vieja quiso coger una espiga de maíz,
6. **Tatú Tumpa** le dijo que debería atender a la conversación del chaco y quebrar solamente (una) la espiga.
7. Ella entonces cosechó dos, e igual cantidad de cada una de las otras frutas, sin desmenuar nada.
8. A todo lo cosechado inmediatamente le crecía otra fruta madura.
9. Cargada con lo que había cosechado, regresó ella a la casa y le conversó a su marido que Tatú Tumpa tenía un gran cultivo.
10. «Este es el Tatú Tumpa que nosotros hicimos venir», dijo el viejo, «Aguara Tumpa nos ha engañado».
11. Al siguiente día Tatú Tumpa le dijo a su mujer: «Debemos ir a nuestro chaco», y partieron hacia allá.
12. Él cavó un hoyo en el suelo del cual salió fuego, cuando el hoyo estuvo bien caliente y al rojo, tomó una calabaza muy grande y se metió en ella; inmediatamente le pidió a su mujer que tapara bien la calabaza y la echara al hoyo caliente, en cuanto él silbó, que dé vuelta a la calabaza para que pueda salir.
13. La mujer cumplió las instrucciones ordenadas por el marido; al escuchar el silbo, ella dio vuelta a la calabaza y
14. Tatú Tumpa salió de allí joven y hermoso, adornado con todos sus atuendos anteriores.

15. Después de un corto tiempo Tatú Tumpa calentó nuevamente el hoyo y entró su mujer en la calabaza, la tapó y la echó al hoyo caliente, cuando ella silbó, volteó la calabaza y en la misma forma salió, joven y hermosa.
16. Regresaron a la casa, llevando consigo palitos de quebracho para hacer fuego.
17. La vieja estaba ocupada en hacer chicha cuando llegaron: «Esta noche será muy fría y por eso he traído estos palitos par que tengamos con que calentarnos», dijo Tatú Tumpa.
18. **Aguara** Tumpa había traído a la casa leña de tártago, que no alcanzaría hasta el amanecer.
19. A media noche se le terminó la leña y fue a calentarse en la hoguera de la suegra, que estaba ocupada en cocer chicha.
20. Cuando la vieja vio que un zorro se arrastraba h acia el fuego, le metió un pedazo de leña en el trasero.
21. Con el palo metido, Aguara Tumpa brincó y huyó, transformado para siempre en zorro. »

### **M21.- Registro de Alfred Métraux**

Registrado por Alfred Métraux (Métraux 1932:175-77)

#### **« Rei y Aguara—Tunpá**

(Dictado en chiriguano por la India Pascualina, sobrina de Mandepora y traducido al castellano por el R. P. Juan Nicolai. Recogido en la misión de Macharetí).

1. El zorro Aguara vivía con un pájaro (**Yeruti**) especie de paloma. Este pájaro tenía una hermana que vivía con un Indio llamado Rei.
2. Entonces el zorro trabajaba muy mucho mientras Rei no hacía nada, durmiendo solamente en su casa.
3. Por lo que la madre de las dos palomas se puso muy brava con Rei. \*La mujer de Rei también se puso muy brava con su marido y le decía: «Andas (Andá) trabajar, ¿por qué no trabajas?».

4. Entonces Rei contesta a su mujer: «Iré a ver al potrero de Aguara, verás que voy a tener mucho maíz».
5. Una mañana bien de mañana Rei se fue al potrero de Aguara, volviendo dijo a su mujer. «El potrero de Aguara parece un hormiguero que no sirve, ahora vamos a ver nuestro potrero».
6. Y llevó a su mujer a ver su potrero y se dice que el maíz estaba ya en flor.

## II

1. **Yeruti** se llevó a su casa zapallos frescos.
2. Su madre le preguntó: «¿De dónde has traído esos zapallos?» - «De mi potrero», le contestó.
3. «¿Puede haber zapallos en tu potrero con ser tu marido tan flojo?». La hija se calló.
4. Entonces a los tres días, antes de que aclarara el día, Rei fue a ver vuelta su maíz y ya estaba maduro. Cuando volvió a casa avisó a su mujer que el maíz estaba maduro y la dijo: «Vamos a traerlos».
5. Esto no más oyó el zorro y entonces al día siguiente fue a robar zapallos y los arrancó con raíz y todo y lo parecido hizo con el maíz, lo mismo con las sandías y por dos días siguió robando maíz, zapallos, sandías.
6. Todo lo que llevaba el zorro era con raíz y todo lo plantaba en su potrero. Después volviendo a casa dijo a su mujer: «Ya está maduro el maíz, vamos a verlo».
7. Pero Rei se había dado cuenta que le faltaba maíz, zapallos y sandías y siguiendo las pisadas del zorro llegó a su potrero y se dio cuenta de todo.
8. Este Rei avisó a su mujer que el zorro le había robado maíz y otras cosas.
9. Entonces la mujer del zorro dijo a su madre: «El maíz de mi marido está maduro, vamos a verlo».
10. Y la llevó a su madre con la añapoka (red en la cual llevan la cosecha) y dijo que habían zapallos que se habían desprendido de la planta y el zorro los había atado con espinas.
11. Cuando la madre de la mujer de Aguara fue a ver el potrero dijo: «¿Por qué estos zapallos están prendidos con espinas?».
12. La vieja se enojó de eso, se volvió a su casa se enfadó con su hija y le decía: «Tu marido estaba trabajando todo el día, pero parece que en el lugar de trabajar se echaba al monte y dormía».
13. Rei también volviendo a su casa dijo a su mujer que su madre podía ir a traer maíz del potrero que estaba maduro.

14. La mujer de Rei dijo a su madre: «Andas (anda) traer maíz del potrero de mi marido, ya está maduro».
15. «No he de ir, contestó ella, tu marido es muy flojo. El zorro que todo el día trabaja no tiene maíz, menos debe tener tu marido que duerme todo el día».
16. La hija insistió - «No he de ir», contestaba la madre. «Vamos no más», dijo la hija. Se levantaron y se fueron.
17. Aunque enojada, la vieja se llevó la ñapoka y se fue. Entonces la mujer de Rei dijo a su marido: «Ya vamos a traer maíz, aunque mi madre esté muy enojada porque el zorro la engañó, por eso es que no quería ir».

### III

1. Entonces Rei le dijo: «En medio del potrero hay una planta de mate muy grande, no la toques porque puede caerte encima».
2. La madre se alegró mucho al ver el potrero de Rei tan lindo, sabiendo que Rei no había trabajado y que no había hecho nada más que plantar la pala en medio del potrero de manera que el maíz se había producido de por sí.
3. Entonces la vieja fue a ver la planta de mate y acarició el fruto. Este se desprendió y cayó encima de ella y la mató sacándole las entrañas.
4. La hija se puso a llorar y le decía a su madre: «Te decía que no tocaras el mate, que no lo acariciaras». Se fue a casa.
5. Llorando se fue avisar a su marido: «Mi madre se ha muerto». «¿Por qué se ha muerto?» «El mate grande le cayó encima».
6. Rei se rió.
7. Ella siguió llorando, dijo a su marido: «Vamos a verla».
8. «Tu madre no me creía, dijo el marido, me tachaba siempre de flojo y ahora el mate grande de mi potrero la ha matado» y se reía.
9. Fueron no más a verla. La hija decía a su marido: «¿Por qué te ries si mi madre ha muerto?» «Me rio porque el mate le ha caído sobre el vientre».
10. Entonces, llegados al potrero, Rei por tres veces saltó por encima del cadáver.
11. Con eso el mate volvió a subir de por sí y se prendió vuelta a la planta.
12. La mujer resucitó y muy alegre se levantó: «He dormido» dijo. «No! te habías muerto, el mate grande te había matado».
13. Entonces madre e hija regresaron a casa.
14. En casa, la madre volvió a enojarse con el zorro diciéndole: «Eres un grandísimo flojo, parecía que trabajabas mientras no hacías nada y no tienes nada de maíz».

15. **Rei** no trabajaba y tiene lindísimo potrero, lindo maíz y otras cosas. «No quiero que vivas más con mi hija».
16. Mientras tanto la madre estaba cocinando los zapallos, sacó agua hirviendo de la olla y la tiró al zorro que estaba durmiendo y lo quemó. El zorro se escapó.»

## M22.- Registro de Alfred Métraux

«EL MAIZ MAGICO (Fragmento de mito contado por el capitán Taruirí de Caipependi)

**Ts<sup>^</sup>ikere-tunpá** dijo a **Aguara-Tunpá**: «I a tu casa». Le dio una trojecita de maíz. La trojecita era chiquita. **Aguara—Tunpá** en el camino dejó la troj en el suelo. La troj se hizo grande y ya no lo podía llevar. Entonces se fue a su casa y dijo a su hermano: «Allá hay maíz y vamos buscarlo». El hermano mayor le preguntó: «¿Por qué lo has traído?» - «Era muy grande, contestó **Aguara-Tunpá**», «vamos los dos», le dijo su hermano. Se fueron y ya no había maíz. El maíz se había vuelto a casa de **Ts<sup>^</sup>ikere—tunpá**.»

## M23.- Registros de Victor Villavicencio (Primera versión)

Registré estos relatos en Arakuaarenda de voz de don Roberto Segundo José.

«

1. Dice que había una señora /.../ tenía dos hijas. Mayor y menor.
2. El padre dice que trabaja. Era trabajador.
3. Al día dice que siembra unas cinco hectáreas al día. Toma un turril ) de chicha al día.
4. Y así que había un Jeruti Tüpa a quien no le creían. También había un Chupakoti o Machuro, /.../ que es como una lagartija. Cuando se va al campo siempre se ve al Machuro que siempre está subiendo al palo.
5. Dizque el Machuro vivía con la chica mayor/.../. Entonces Jeruti Tüpa dijo «Entonces yo voy a vivir con la menor»./.../
6. Ellos (el Machuco y Jeruti Tumpa) decía «por cuál vamos a ir "hermano"». Porque dice que ya se habían hecho como hermanos, dizque.
7. « - Bueno, dizque el Machuro, yo voy a ir con la mayor. Bonita, jesaka (o sea que tiene los ojos claros)».

8. El otro también dijo, aunque la menor era morena y mas o menos no más, /.../ era choca (rubia). La menor era ipireyu tĩ, morena con cabello choco./.../ Y con ésa dizque vivía Jeruti Tumpa.
9. Entonces dizque también las chicas tenían una abuelita.
10. Y ella lo quería mucho al Chupakoti. /.../por que Chupakoti para /.../al lado de palos no más.
11. Entonces Jeruti Tüpa siempre iba a trabajar.
12. Pero una vez que trabaja, trabaja. Pero dizque tenía una capacidad unas mil quinientos hectáreas al día. O sea que kilómetros dizque trabaja al día. /.../
13. No necesitaba hacha ni machete. Dizque arrancaba y lo ponía pa' chaco. Y cuando estaba haciendo su chaco, dizque, así no más lo ha arrancado, allí no más. No necesitaba machete, no necesitaba hacha, así no más.
14. Igual dizque estaban chaqueando los dos /.../ (Chupakoti y Jeruti Tumpa), los cuñados que estaban trabajando.
15. « - Haber cuál de ellos "mi cuñado" se gana», dizque había dicho el Machuro.
16. Pero lo primero que dijo Jeruti Tüpa fue: « - !Ah, yo como!», dijo Jerui Tumpa.
17. Pero el Machuro no come mucho. /.../Dice que viene a las ocho de la noche.
18. El Jeruti Tüpa dizque viene como a esta hora, a las cinco de la tarde más o menos, porque solamente había ido a dormir y su trabajo ya estaba hecho. /.../ Entonces temprano venia. Pero come, dizque, harto. El otro, el Machuro, dizque no come porque está harto. Y cuatro de la mañana dizque a su trabajo, sin comer nada, y hasta las ocho de noche, así va. A las tres pues ya él despertaba.
19. « - Este mi yerno, dizque la suegra, trabaja, parece que trabaja. Viene de noche, va sin comer y vuelve otra noc he, dizque. Este mi yerno trabaja bien».

## II

1. El otro, Jerutu Tumpa, escuchando estaba. Pero él no lo ha sentido (como ofensa), pero siempre él sabia, cómo lo estaba haciendo, como lo estaba tratando la vieja.
2. Entonces dice que un día dizque, tenia pero tenia harto /.../ maíz /.../, sandia grandes, dizque tenia. Unas veintidós o veinticinco hectáreas tenia sandia, sapallos cumandas. De todo tenia.
3. Y dizque el Machuro había ido a robar del /.../ chaco de Jeruti Tumpa.
4. Le había robado pues sandia, lo habla tr áido las matas así vivita no más.

5. Y le había puesto al lado de su chaco y le había amarrado sus raíces de sandía, para que digan que tiene hartó.
6. Pero - en realidad - no tienen nada, no estaba madurando el fruto. Así que hojas de zapallo, dizque, lo había traído.
7. Pero en el chaco del otro, Jeruti Tumpa, grandes sandías tenía que ya estaban madurando.
8. Y Así un día dizque le había dicho a la hija menor « - Llévelo a tu mamá, dizque, al chaco»
9. Dice que el otro, el Machuro, siempre traía (algo del chaco), /.../ pero no era de él.
10. « - Parece guapo mi yerno, porque ha traído», dizque la vieja.
11. Pero no traía nada de él. Solamente traía del otro chaco, del chaco del Jeruti Tumpa. /.../
12. El Machuro del chaco de Jeruti Tüpa traía las cosas.
13. Y Jeruti Tüpa no le decía nada.
14. « - Para qué voy a ir, dizque le había dicho la madre de las dos hijas, qué voy a traer /.../»
15. Entonces bueno, al final y cuando ya había ido al chaco. Le habían llevado pero primero, dizque, la habían llevado pa' ande /.../ su potrero del Machuro .
16. Entonces allí dizque había traído poco, porque no había mucho, poco no más.
17. Entonces habían ido a traer /.../ del potrero de Jeruti Tumpa. Ya no quería ir, dizque la viejita.
18. « - ¿que voy a traer?, dizque había dicho, como no ha ido a trabajar. Este (e l Machuro) que ha ido a trabajar sin comer /.../, tiene este poco, peor éste Jeruti Tumpa) no debe tener nada».
19. La vieja no le creía que iba a tener Jeruti Tumpa.
20. Y había llegado pues al chaco de Jeruti Tüpa que tenía como dos mil quinientos hectáreas todo su chaco. Le había llevado su hija a la vieja.
21. « - ¡Ay!, dice que daba pena, pensé que este (Machuro) había trabajado mi yerno, dizque había dicho la vieja».
22. El chaco tenía parte también que ya estaba seco de maíz. Y parte también ya estaba seca la cumanda. Y de todo tenía parte seco. Todo tenía en abundancia.
23. Había dizque también un árbol donde estaban las tutumas. Había pues tanta tutuma. /.../

24. « - ¡Mierda!, dizque había dicho la vieja, tan grandes Tutu mas».

### III

1. Y cuando estaba allí se había soltado una tutuma y en su cabeza misma le aplastó, ahí no más, a la vieja y la había matado.
2. Dice que Jeruti Tumpa; le había hecho esto a la suegra porque no le creía la vieja.
3. Y así que como la suegra quería mucho la tutuma y así que la había soltado en su cabeza un grande, dizque, matesote (fruto del mate muy grande), que la vieja quería traer.
4. Entonces Jeruti Tüpa había ido y la vieja había recuperado vuelta y se ha venido.
5. Si no iba Jeruti Tumpa, entonces la mujer hubiera muerto de verdad, pues.
6. El, Jeruti Tumpa, necesita para la cosechada en un día no más, /.../ y para hacer chaco, también en un día no más. Así que en un día ha hecho troje, un día ha cosechado todo. En un día también ha amontonado todo. Grande, dizque, es su troje. Pero, dizque, no aguanta un turril de chicha, para un día no más. Porque para un turril de chicha para Jeruti Tumpa no es nada. Todo se lo acaba.
7. El otro, Machuro, dizque no come porque no trabaja. /.../ Enton ces /.../ la vieja al último ya lo ha aborrecido.

¡Caramba, Machuro padre!. como si estuviera trabajando fuerte, dizque, venia sucio, dizque, y el otro, Jeruti Tumpa, limpio siempre andaba."

La explicación que hace don Roberto Segundo j.

Dice que nosotros no somos como Jeruti Tumpa, es decir trabajado res por culpa de Aguara Tumpa. Jeruti Tumpa tiene su pala para carpir. La explicación de la historia de Jeruti Tumpa y el Machuro es parte del mito que generalmente es contado posteriormente y que aquí lo presentamos a modo de continuación del mito:

### IV.

1. "Jeruti Tumpa tiene, dizq ue, su pala para carpir.
2. Y cuentan que un día, Jeruti Tumpa dejó su pala en el chaco. /.../
3. Entonces dice que el yerno le había ido a hacer llamar trabajar con esa pala.

4. Entonces dice que esa pala cuando se toca ya comienza a trabajar /.../ de por si no más.
5. Uno que no sabia entonces tenia que carpir de todo pues.
6. Dizque está ya por oscurecer el chaco /.../ y estaba hierboso, dizque.
7. Entonces dijo, - «Cómo será éste si es que le voy a prestar a mi yerno mi pala», dizque había dicho Jeruti Tumpa. /.../
8. Entonces le había dado su pala y había sacado, había coqueado, había fumado y terminado de fumar comienza a trabajar.
9. Y hasta /.../ media hora ya estaba todo listo.
10. Y ya estaba cansado el hombre. (La pala) Lo había hecho cansar al hombre. Otra media vuelta, y otra media vuelta... la pala trabajó.
11. Entonces cuando ya no podía el hombre, cuando ya no tiene fuerza. Entonces le ha ganado la pala. Y dice que entonces (que la pala) comienza y le aventaja en todo.
12. Dizque ya todo lo había estado carpiendo. No a l a yerba sino al chaco mismo (lo que ya fue plantado).
13. Así que lejos dizque se había llevado. Todingo (todo) el chaco (área plantada) lo había terminado. Y el yerno había estado gritando «Uh, Mi chaco'».
14. Entonces dice que Jeruti Tumpa lo estaba mirando de lejos. Claro que Jeruti Tumpa lo había sentido que estaba gritando el yerno.
15. «Para qué será le habré dado mi pala», dizque había dicho. «¡Qué aprenda ya!, pues» dizque había dicho.
16. Pero dice que la pala ya estaba cortando casi la mitad de su chaco y /... / buenos chacos dizque tenía. Así que ya se cambió todo. No había más.
17. Tarde dizque había llegado el otro, Jeruti Tumpa: «Qué ha pasado, para qué lo ha llevado mi pala», le había dicho.
18. Y eso que el Jeruti Tumpa es bueno para su chacra, porque poco no más ya había carpido.
19. Cómo será pues, qué habrá pasado... más bien el otro también como dueño, Jeruti Tumpa, de la pala le habrá dado también. De allí /.../ no ha vuelto más allá a trabajar.
20. Después dice que nosotros hubiéramos trabajado así, pero ahora /.../ estamos como estamos nosotros trabajando porque si no hu biera venido a fregar Aguara Tumpa, porque tomó la pala del hombre y lo hizo como el yerno de Jeruti Tumpa, «nosotros hubiéramos comido harto, un turril de chicha no hubiera sino nada para nosotros, para nuestra sed. Por eso alguno que no trabajan no va a vivir, tiene que morir de hambre entonces en esa forma mejor se deja así, se siente así, y desde allí se ha quedado como

ahora. Por eso tienen que trabajar los que puede y los que no puede no van a trabajar y eso es útil".

#### **M24.- Registros de Victor Villavicencio (segunda versión).**

Registré esta versión en la comunidad de Itayu de voz de Fidel Romero.

### **I**

1. "Dicen que Jeruti Tumpa sabia mucho.
2. Antes que todo.
3. Y se había casado con una hija de una vieja que tenia dos hijas.
4. El zorro, Aguara Tumpa, se había casado con la hija mayor y Jeruti Tumpa con la Menor.
5. Así que Jeruti Tumpa paraba cantando todo el día. Y la vieja le había dicho que era muy flojo. /.../
6. El zorro era muy trabajador. Y así que le quería mucho a su hija. /.../
7. Así que - «Preséntese a mi hija para trabajar en mi chaco» le había dicho la vieja a Jeruti Tumpa y Aguara Tumpa. /.../.
8. Así que fueron los dos para su chaco. Había pasto, plantas, hierbas, que habían limpiado. Así que arrancaron el pasto y dejaron las plantas. /.../
9. Vieron que no había muchas especies y que no maduraban los chacos.
10. Entonces los dos fueron a buscar a otro chaco una piedra grande. Encontraron la piedra y la levantaron y había tenido hartas especies (semillas ).
11. Y así que comenzaron a trabajar.
12. Al rato ya habían terminado su trabajo y oraron a los kaa ija (dueños del monte) para que les diera de todo lo plantado.
13. Así que se llamó a la paloma para que fuera a buscar la semilla, que fuera a buscar al campo.
14. Vinieron también a ver sus amigos. /.../ Uno de ellos era el Leruleru o también se le llama Queruqueru. /.../ que habían ido y entonces dejó por detrás todo (toda la semilla) cuando le dijo (Jeruti Tumpa) «bonito me has dejado el chaco», bien estaba su chaco.

15. Y es cierto que para que tengan maíz, así se hace al Queruqueru.

## II

1. Y así que la paloma fue y le mando a traer todas las comidas que Jeruti Tumpa le pedía.
2. Y así que volvió /.../ y de toda la comida que le traía, también una semilla trata.
3. Y así que Jeruti Tumpa sembró todas la semillas.
4. Y había dado harto. Había dado, dizque, de todo. Y así que cuando terminó de trabajar /.../ se fue de su chaco.
5. Cuando fue, en diez minutos, a su mujer dizque dijo Jeruti Tumpa que se dedicaran a mirar su chaco, los frutos, y que le dejaran descansar.
6. Y dice que les dijo que ya estaba grande su chaco. /.../ Y esto en diez minutos.
7. Y más adelante, cuando (la mujer de Jeruti Tumpa) estaban en el chaco, vieron que estaban más grandecitos los frutos. Más adelante miraron y ya estaban por crecer los frutos. Y así que fueron más lejos ya estaban creciendo más, y más allá ya vetan los frutos. Y así que, cuando ya dieron los frutos, fueron /.../ para allá.
8. Le dieron para una semana para ver cómo estaba.
9. O sea que Jeruti Tumpa le había dicho a la hija para que le diga a la vieja para que le llevara a su chaco para que se traiga (los frutos), le había dicho.
10. /.../ Dice que la vieja no le creía dizque. «¿Cómo voy a ir a su chaco de tu marido, dizque le había dicho, si no es trabajador ése? ¿Cómo el zorro no me ha llevado todavía a ver su chaco, si él es trabajador?» - dizque le había dicho.
11. Y el zorro había sido el que no ha estado trabajando.
12. Y el que trabajó más tarde, él era el primero que tenía (producción en el chaco). Y el primero, el zorro, nadita.
13. Y dizque, el zorro había ido al monte y con un palo había ido a arrancar /.../ los chacos de Jeruti Tumpa.
14. Y primero iba a desplantar lo que ya estaba sembrado.

15. Entonces ya había sembrado en su chaco.
16. Y cuando le dijo a la hija para que traiga a la vieja para ver el chaco, dice que todo ya se estaba secando.

### III

1. Y /.../ después Jeruti Tumpa le llevó a su chaco.
2. Y /.../ todavía no le creía la vieja.
3. Y dice que le fastidió a la vieja.
4. Pero llegó a su chaco a la vieja, dizque se asombraron lo que daba el chaco y así que sacaron dos o tres bolsas y cuando ya había completado
5. dice que la vieja llegó a un mate, *andái* /.../ y era grande y estaba arriba. Dizque tiraba de abajo la vieja. Tiraba y así de repente que le aplastó al caer y la mató
6. Y cuando se encontraron la hija con su marido, Jeruti Tumpa, y le cuenta lo que se ha muerto su madre de la pelada.
7. Y Jeruti Tumpa le había dicho, antes a su madre, que de una en una tome los frutos, uno de cada especie no más. Y así que cuando comenzaron a buscarle y cuando le hallaron estaba aplastada por el *andái*.
8. Así que vino su hija y la quería alzar pero no podía. Era muy pesada, dizque.
9. Y vino Jeruti Tumpa y la alzó de una mano, dizque. Y de allí la vieja que había muerto se había levantado.
10. Y dice que había dicho «He soñado harto», dizque había dicho.
11. Entonces el yerno le había dicho «No has soñado harto, si estabas muerta, vos», dizque le había dicho.
12. Y así que se volvieron y cuando llegaron, dizque había dicho la vieja, «sido la verdad, había trabajado el Jeruti Tumpa, mi yerno, y éste, el zorro, no había estado trabajando»."

Similares versiones encontré en la comunidad de Ivo. Doña Cecilia Tejerina junto con doña Matilda me contaron que Jeruti Tumpa era un Je mbae, es decir infiel. No era un Jee mbaereta, es decir un cristiano. «Pero ése, dizque había hecho de todo, carpir, rosar, y en un rato no más, todo producía». Señalaron también que tenía una guirapupasa, que es una paloma que no habla pero vuela. Esta paloma le trajo el anair á o semilla de joco, el mui mankara o munankaraya, o semilla de zapallo. El también creó el iru, que según ellas, ahora ya no se fabrica, todavía por aden tro, es decir por el lado de Chuquisaca, en el Tenta yapi, toda vía hacen. El iru es una tinaja grande con una boca pequeña que sirve para conservar la semilla.

### **M25.- Registros de Victor Villavicencio (tercera versión)**

Registrado en Arakuaarenda, el 22 de julio en castellano, contado por don Juan Arias y don Roberto Segundo José,

#### **I**

1. "Dicen que había una vieja que tenía dos hijas, Jeruti Tumpa quería cazarse con la hija menor y Machuro (una especie de lagarto de la zona) quería cazarse con la hija mayor.
2. La vieja al fin consintió el matrimonio de sus dos hijas.
3. No pasó mucho tiempo y se notaron las características de los dos yernos de la vieja.
4. El Machuro, por su parte, salía de casa muy temprano para trabajar en el chaco. Parecía que trabajaba mucho porque no venía a almorzar y llegaba muy de noche, bien sucio de tierra.
5. Jeruti Tumpa, sin embargo, salía al trabajo con tranquilidad, silbando y, como no podía faltar, después de haber desayunado bastante. Jeruti Tumpa regresaba a almorzar. Comía demasiado y bebía abundante chicha. Después tendía su hamaca y se ponía a descansar mientras cantaba y silbaba. Por la tarde trabajaba no demasiado y volvía a la casa temprano. Siempre estaba cantando y silvando. Nunca estaba sucio. Tenía un traje blanco que siempre estaba muy pero muy limpio.
6. La vieja comenzó a apreciar más al Machuro.
7. Ella quería al Machuro porque era trabajador y nunca estaba 'flojeando' pues salía de madrugada al trabajo y volvía pringado (sucio, manchado) de tierra.
8. Mientras tanto Jeruti Tüpa siempre estaba descansando, no parecía que trabajara pues siempre estaba con el traje limpio y descansaba y comía demasiado.

9. Al fin que después de un tiempo la hija menor de la vieja, que estaba casada con Jeruti Tumpa, dijo a su madre que vaya al chaco de su marido porque el chaco tenía frutos para cosechar.
10. La vieja no podía creer lo que le dijo su hija menor.
11. La vieja dijo a su hija que era imposible cosechar en el chaco, y mucho más si era de su marido porque nunca lo vio trabajar.
12. Agregó que su marido sólo sabía comer y beber en abundancia; que sólo lo veía dormido en su hamaca.
13. Al final la hija menor convenció que la vieja que vaya al chaco de su marido.
14. Cuando el Machuro escuchó esto, fue al chaco de su cuñado Jeruti Tumpa para robar las matas de las plantas y tratar de introducirlas en la tierra de su chaco para demostrar que trabajó.
15. Dicen que el Machuro no trabajaba, salía temprano y no hacía nada, para volver a su casa se pringaba (manchar, ensuciar) con tierra para aparentar ser trabajador.

### III

1. Así pues Jeruti Tumpa dijo a su mujer que lleve a su madre al chaco.
2. Además Jeruti Tumpa advirtió a su suegra, la vieja, que no tomase más de un fruto de cada planta.
3. La vieja fue al chaco de Jeruti Tumpa y quedó perpleja al observar tal hermoso chaco,
4. Entonces la vieja, sin hacer caso a Jeruti Tumpa, comenzó a sacar de cada planta muchos frutos, porque quería tener mucho para sí misma.
5. En el recorrido por el chaco encontró un zapallo gigante (guandaka guasu) que estaba colgada de un bejuco de monte.
6. Ella quiso tomarlo porque era el más grande.
7. Pero al colocarse bajo el zapallo gigante, éste cayó aplastándola y matándola.
8. Jeruti Tumpa, que es el artífice para que la suegra muera como castigo a la desobediencia a su palabra,
9. fue al chaco y la hizo resucitar (¿revivir?) a su suegra.
10. La suegra al resucitar, dijo que tuvo un sueño, pero Jeruti Tumpa dijo que no estaba soñando sino que murió y que él mismo la resucitó.
11. Así pues la suegra comprendió al yerno y sólo llevó a la casa un fruto de cada planta.
12. Cuando llegó a la casa, colocó cada fruto en cada esquina del cuarto, según indicaciones de Jeruti Tumpa, y

13. en el mismo instante en que el fruto tocaba el suelo, este se multiplicaba en abundancia.
14. Mientras ocurría esto, el Machuro encontró la pala con la que Jeruti Tumpa trabajaba.
15. Era una pala que hacía cosas sola.
16. El Machuro sin tomar permiso a Jeruti Tumpa tomó su pala mágica.
17. Se la llevó a su chaco para demostrar que también podía hacer los prodigios de Jeruti Tumpa.
18. Machuro comenzó a tomar la pala y ella solita hacia el trabajo. El Machuro guiaba la pala.
19. El trabajo con esta pala era tan maravilloso que cuando se estaba terminando de hacer el primer surco, las semillas sembradas en el primer surco ya estaban dando fruto. Así pues Machuro comenzó a hacer su propio chaco con la pala.
20. Pero el ritmo de trabajo de la pala requería gente capaz de sostener el ritmo.
21. El Machuro no era gente trabajadora que pueda mantener el ritmo de la pala. Entonces dejó que la pala trabaje sola.
22. La pala trabajó sola y comenzó a chequear (labrar la tierra) en el chaco de Machuro hasta que terminó y continuó chequeando lo ya sembrado de manera que ya no quedó nada de lo trabajado.
23. Al ver tanto desastre que se estaba haciendo, pidió a gritos ayuda de Jeruti Tumpa.
24. Jeruti Tumpa lo ayudó y le dijo: "la pala sólo puede manejar gente que es trabajadora y que pueda sostener el ritmo de su trabajo. Por eso tu no sirves para manejarla.

Dicen que quién maneja la pala trabaja mucho en poco tiempo; realiza menor esfuerzo y mayor provecho; para quién maneje esta pala, un turril de chicha no es nada y come en abundancia, y descansa bien.

Dicen que los hombres eran como Jeruti Tumpa. Los hombres por culpa del Machuro, no son más trabajadores porque las herramientas de trabajo exigen trabajo y los hombres por su flojera no pueden sostener la exigencia de 'las palas mágicas' del hombre".