

La cosmogonía

y los mitos guaraníes, reducción misionera y presencia en la religiosidad popular

Rubén Barrios Saguto

Antes de entrar propiamente en el tema propuesto, cabe referirse a un cierto enfoque arbitrario de las culturas precolombinas de América. Me refiero al que, utilizando un criterio europeo centrista, las califican dividiéndolas entre las que son consideradas “las formas superiores de la cultura americana”, llamadas en consecuencia “altas culturas”, y las otras, las de “las latitudes tropicales, donde la vida primitiva parece que se haya estancado”, o cuando se es menos eufemístico, se las caracteriza como “manifestaciones de los salvajes”.

¿A qué regla obedece esta división? Sencillamente a la que esas “altas culturas” están más próximas, son más parecidas a las de los autores de la discutible clasificación etnocéntrica. La pretendida cultura “superior” es generalmente aquella cuyo sistema de división en castas o clases, estamentos orgánicos o manifestaciones pomposas del culto religioso, recuerdan de cerca a la situación jerarquizada y fragmentada que permitía una regular explotación económica en la sociedad europea de la época de la conquista.

La antropología y la etnología contemporáneas se han encargado de demostrar la falacia de esa división arbitraria, interesada e injusta.

Una vez más cabe señalar que existen diferencias entre unas y otras culturas de la época prehispánica, pero que las mismas no implican superioridad, o por el contrario inferioridad, de las unas con respecto a las otras, sino una distinta manera de concebir las relaciones sociales; significa ello la adopción de valores

disímiles, una práctica religiosa diferente, que en ningún caso encierra un criterio de valoración jerárquica.

Aquí cabe destacar las dos expresiones del patrimonio cultural. Hasta hace poco tiempo se consideraba tal solamente al material o tangible. Prueba de ello es que un organismo como la UNESCO, el más alto foro cultural internacional, se ocupaba únicamente de proteger o restaurar las expresiones de ese patrimonio, sin ocuparse del intangible o inmaterial, constituido por las riquezas más puras y espontáneas – o tanto como las anteriores – de las colectividades, como son la música, la formidable literatura oral (cosmogonía, mitos, relatos, poesía...), la danza, la artesanía (el tejido, la cerámica), la gastronomía – amontonados en el concepto ambiguo del folclor –, en suma esas producciones anónimas del pueblo, cuyos soportes son más frágiles y que, no obstante, constituyen un precioso fragmento del pasado de la humanidad, una admirable realidad de su presente y una proyección del futuro. “Ese patrimonio sin cesar recreado en función del entorno y de la evolución de las condiciones de vida, engloba tanto las expresiones artísticas y culturales como los símbolos y los valores que ellas vehiculan, el saber del cual han brotado y los procesos creativos que les han dado nacimiento”¹.

Es esta cultura intangible la que es marginada en la consideración de la absurda división evocada, pese a la importancia de la misma en el rol identitario de las sociedades, así como en el de proyección, de puente hacia el futuro.

Vuelvo a la asimilación de “alta cultura” con la existencia de elementos *materiales*. La UNESCO reaccionó contra tanta arbitrariedad y creó en 2001 – recién – la clasificación de las expresiones artísticas intangibles como parte del patrimonio cultural de la humanidad, habiendo inscripto ya 690 sitios “materiales” a comienzos del citado año.

Y bien, demostrada la arbitrariedad inaceptable, y rechazando el dislate de “baja cultura”, me propongo hablar de las manifestaciones de una sociedad, la guaraní, que por su práctica religiosa animista dejó muchas y muy “altas” expresiones de una valiosa cultura inmaterial a lo largo de su trayectoria histórica.

Pierre Clatres señala, con justeza, la diferencia que existe entre la “relativa pobreza” del corpus mitológico guaraní comparado con la exhuberancia que caracteriza el de la mayoría de las otras culturas amerindias. Desechando como causa de esta constatación una “menor imaginación poética, o un don de creación más débil”, el autor afirma: “Creemos que, pobres en mitos, los guaraníes son ricos en pensamientos, que la “pobreza” en mitos resulta de una pérdida consecutiva a la aparición del pensamiento”. Es decir que entre los Guaraníes se produce una concentración, que a manera de remolino se adentra hacia el fondo de la corriente, en vez de ir multiplicando los círculos

concéntricos en la superficie del río mítico. Los "teólogos de la selva", los llama Clastres al constatar la profundidad del pensamiento religioso guaraní, llegando a considerarlos casi "bizantinos" por las sutilezas del mismo.

Otra característica de la religión guaraní, con relación a la de otras culturas amerindias, es la de su larga marginación, su muy reciente revelación al conocimiento de extraños. Los mitos náhuatl, mayas o quechuas fueron conocidos desde antiguo; muchos de ellos han sido transcritos desde comienzos o mediados del siglo 16. No así los de los Guaraní-Tupí, a quienes los primeros colonizadores-evangelizadores consideraron "pueblos sin fe, sin ley, sin rey".

Esta circunstancia se debe a varias razones. En primer lugar a la falta de elementos evidentes de culto, a comenzar por la inexistencia de templos o altares. Las prácticas rituales no están marcadas por el boato o por un despliegue ceremonial con caracteres de excepción en la apariencia. Gran parte de las mismas se basa en un sistema de relación directa con la divinidad (oración, danza, canto). En segundo lugar, a la ausencia de una casta sacerdotal diferenciada, como en el seno de las otras culturas indígenas. El chamanismo guaraní es el resultado de una práctica, de un aprendizaje, accesible a cualquiera que se sienta con predisposiciones y dé pruebas de ellas. Por otro lado, ha existido siempre y hasta nuestros días, una resistencia profunda por parte del indígena guaraní a revelar a extraños el contenido de sus creencias religiosas, a librar el código mítico protegido por un sistema esotérico-críptico de lenguaje. En última instancia, hay que considerar asimismo las condiciones de la colonización en zona periférica —provincia pobre y mediterráneo— y entre indígenas semi-nómadas en los que la organización social se caracteriza por la fórmula feliz acuñada por Pierre Clastres: "la sociedad contra el estado".

Las condiciones citadas han determinado dos situaciones extremas en lo que concierne a los Guaraníes y el contacto. El primero configura la experiencia de las Misiones Jesuíticas, el ejemplo más acabado de "reducción" en la América colonial, es decir de evangelización exitosa, con su corolario de aceptación de los principios de la fe cristiana. En tanto que la otra situación da como consecuencia el rechazo firme y radical del contacto, por parte de no pocos grupos guaraníes.

En ambos casos, el resultado es el mismo en lo que concierne al conocimiento de los mitos guaraníes. Los jesuitas, habiendo utilizado en las Misiones la lengua indígena en forma exclusiva, proscribieron los mitos indígenas de manera categórica y sistemática, como expresiones de la idolatría a ser extirpada, como manifestaciones de un despreciable paganismo, cuando no de un diabólico satanismo. Lo cual no les impidió la utilización de algunos significantes, de ciertos conceptos resemantizados, luego de un cuidadoso vaciamiento del significado (práctica que se verá más adelante).

El primer conocimiento serio o responsable que se posee de auténticos textos míticos guaraníes data de 1914, en que el antropólogo alemán Kurt (Nimueñdajú) Unkel, adoptado por los Apapókuva-Guaraní de la frontera paraguay-brasileña, publicó en alemán una versión de la creación del mundo y del mito de los gemelos (traducida al castellano y al guaraní paraguayo por J. F. Recalde, en 1944 y publicada en versión mimeografiada de 100 ejemplares. Ha sido reeditada en Lima, en 1978).

El más completo corpus de esa mitología la debemos al paraguayo León Cadogan, quien había sido adoptado, incorporado como "miembro del genuino asiento de los fogones", por los Mbya-Guaraní del Paraguay, y que en 1959 publicó *Ayvu rapyta. Textos Míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*. (Universidade de Sao Paulo, Boletim 227, Antropología N° 5). Los elementos analizados en nuestra exposición son extraídos especialmente de este libro, que es sin duda el más completo y el más insospechable de "contaminación", dado el categórico rechazo del contacto por parte de los *Mbya*, hasta época reciente, en que tuvieron que aceptarlo a la fuerza.

Para comprender este juego dialéctico de aceptaciones o de ocultaciones y rechazos, es preciso conocer la esencia de los mitos capitales de los Guaraníes y ciertas prácticas rituales determinantes del comportamiento social, importantes para entender el fenómeno de la adhesión o la resistencia al contacto.

Se puede decir que la mitología guaraní se estructura sobre dos temas esenciales: el de la creación y el de la búsqueda de la tierra sin mal. Los demás temas se insertan o parten de estos ejes vectores.

La creación es obra de Ñamandu o Ñande Ruvusú, o Ñande Ru Pa Pa Tenondé (Nuestro Padre Último Último Primero), nombres equivalentes en los Mbya. Es interesante constatar que la creación como obra de un solo dios inicial coincide con las características anotadas por los pocos viajeros-cronistas evangelizadores que en el S. XVI se ocuparon de inquirir sobre el tema y consiguieron datos transcritos a comienzos del contacto tupí/guaraní-europeo. Estos verdaderos etnógrafos fueron Jean de Léry, André Thevet, Yves d'Evreux y Claude d'Abbeville. El nombre del dios creador cambia: Maira Moñá entre los *tupinambá* de la costa atlántica, pero puede ser un juego lingüístico: denominación a partir de la acción realizada *Moñá*: Hacer, engendrar, por el *Maira* ma'era= ser, sujeto. Esa recopilación de datos ha sido posible porque el contingente francés que llegó a las costas del Brasil, como resultado de las persecuciones a los hugonotes en las guerras de religión en Europa, venía no para colonizar a los indígenas, sino para entablar con ellos relaciones comerciales. Paso a describir el deslumbrante génesis guaraní.

La creación se hace por etapas sucesivas. En la primera, Ñamandú se crea a sí mismo en medio del caos, en medio de los vientos originarios, en medio de las tinieblas primigenias. Aunque el sol no existiera, el dios estaba

iluminado por el reflejo de su propio corazón; la sabiduría contenida dentro de su propia divinidad le servía de sol. Ñamandú se crea a manera de un vegetal que se va desarrollando, se dilata, de un árbol que se despliega (metáforas vegetales: *planta* de los pies, pequeño asiento redondo, manos con dedos que son *ramas florecidas*, cabeza como *copa de árbol en plena floración*). Su nacimiento pertenece al orden divino, es decir en sentido inverso al del ser humano: despliegue inicial de los pies-raíces para sostener su majestuosa figura, que está de pie desde el comienzo; está erguido. Luego el pequeño asiento redondo, el *apyká*, zoomórfico en general, que es un elemento importante del culto, que alude sin nombrar al jaguar, destinado al reposo del chamán. Este elemento ocupa, metonímicamente, un lugar importante en el universo religioso. Un niño no nace, se provee de asiento.

El análisis lingüístico de los elementos que describen la auto-creación de Ñamandú es altamente revelador de ese movimiento de despliegue en circularidad que caracteriza la teogonía suprema. Así el uso reiterado, combinado de 3 modalidades verbales: frecuentativo (acción a menudo reiterada), incoactivo (que expresa comienzo de una acción progresiva) y reflexivo pronominal (cuya acción recae en la misma persona que lo produce); las 3 combinadas con el prefijo factitivo guaraní *mbo*.

La utilización preponderante del recurso reflexivo-pronominal acuerda al acto de la creación la estructura circular, instaura el círculo como símbolo esencial del génesis guaraní. Un círculo cuyo punto central es la luz en el futuro pecho de Ñamandú, desde el que partirá la perfección, la homogeneidad del universo guaraní.

En el largo, ceremonioso, ritual acto de la creación por etapas sucesivas, a la teogonía suprema – Ñamandú – sigue la antropogonía. Pero no la creación del hombre como cifra individual, como integrante material del mundo, sino en tanto que parte de lo divino: el nacimiento de la *palabra*, el *ayvú*, es decir una fracción de la palabra sagrada y al mismo tiempo humana, que le confiere al Guaraní su condición de elegido, esto es, su posibilidad de acceder a la divinidad, de ser inmortal como los dioses, que es la suprema aspiración. Obtener el *aguyjé*, el estado de perfección, que hasta hoy empuja al Guaraní a buscar el *yvy maraê'y*, la tierra sin mal, la de la vida eterna. Hay que destacar que ese *ayvú* es la palabra de la relación humana, la de la sociabilidad, la de la comunicación colectiva, la de la solidaridad tribal, la destinada a reunir, a conglomerar. Vale decir, no es la palabra individual.

Después de crear ese fundamento de lo humano, la palabra, el *ayvú*, Ñamandú crea a los otros dioses principales que le ayudarán en su pesada tarea, que son cuatro: Ñamandú Corazón Grande (dueño de las palabras); Karaí (dueño de la llama, del fuego solar); Jakairá (dueño de la bruma, de la neblina, del humo de la pipa que inspira a los chamanes); Tupá (dueño

de las aguas, el agua inmensa y sus ramazones, el mar y su corona de ríos y de arroyos).

A continuación se realiza la creación de la primera tierra, sostenida por 5 palmeras *pindó*, una en el centro y 4 que la sostienen en cada uno de los 4 pétalos del viento y del tiempo². Es una idea muy material la que se da de esta tierra, que por primera vez es mancillada por la serpiente (curiosa coincidencia con la mitología judeo-cristiana). Con la tierra son creados: el mundo acuático, la llanura, el mundo subterráneo, la noche y el día.

Es el momento en que, dadas las condiciones materiales, el hombre aparece como figura real a la que se insufla, por la coronilla, la bruma —la palabra— que le permite vivir de acuerdo con su naturaleza.

La primera tierra, sin males, es el escenario feliz en que el hombre cohabita con los dioses, participa de una naturaleza humana/divina, gracias al *aguyjé*, la perfección que sin embargo debe ser alcanzada a precio de esfuerzos por mantenerse *erguidos*, tal como los dioses, para evitar *caer* en la condena de la animalidad. La ruptura de este equilibrio entre lo humano y lo divino se produce por causa de la transgresión máxima: el incesto. La cópula de Jeupié con la hermana de su padre desencadena el castigo del diluvio que destruye la primera tierra. Notablemente, los únicos que se salvan son los protagonistas de la transgresión incestuosa, que nadando y mediante plegarias, danzas y cantos, llegan a la palmera eterna y salvadora. No sólo sobreviven al diluvio, sino que Jeupié se vuelve Karáí, adquiere estatuto divino. Dice Clastres a este propósito: “Conviene en este caso admitir una ambigüedad en la violación de la prohibición mayor: ella condena a los hombres a no ser ya sino hombres, y al mismo tiempo permite al culpable ocupar un lugar entre los dioses. El incesto es pues a la vez la mediación hacia lo humano y el camino hacia lo divino. Decir que el incesto no se opone a lo divino es reconocer que estas reglas están hechas para los hombres y no para los dioses. Karáí Jeupié comete el incesto: por ello mismo rechaza la regla, rompe la condición humana, se iguala a los dioses que, ignorando la interdicción, se sitúan más allá de la culpabilidad”.

A fin de crear la nueva tierra, la imperfecta, Nuestro Padre Último Último Primero tiene dificultades para obtener de alguno de sus lugartenientes la responsabilidad de hacerlo. Es finalmente Jakairá quien accede a desparramar la bruma vivificante sobre la nueva tierra, “que anuncia ya la desgracia de la herida / para nuestros hijos y para los últimos de nuestros hijos”, como dice Jakairá cuando acepta el cometido.

Una vez instalada la existencia en la “patria de la mala vida”, en la nueva tierra imperfecta, la ruptura entre lo divino y lo humano se consuma. Esta ruptura engendra el segundo eje central de la mitología guaraní, la búsqueda del *yvy maraê'y*, la tierra sin mal, elemento que dinamiza la

vida colectiva con las grandes migraciones mesiánicas, situación de crisis que prefigura la formación del estado en momentos en que se realiza el encuentro hispano-guaraní.

La ruptura radical se produce, se cuenta en el mito de los gemelos, que en realidad no son tales. En efecto los dos hermanos son engendrados en el vientre de Nuestra Madre por dos padres diferentes. A ello hay que agregar que los Guaraníes reconocen una filiación patrilínea, con lo cual, la filiación materna no es suficiente para acordar la condición de gemelos. El mayor, el futuro Sol, será hijo de Ñamandú; en tanto que el menor, la futura Luna, lo será de Ñande Ru Mba'ekuá, (Nuestro Padre Conocedor de las cosas), un ambiguo dios que desaparece luego de tener relaciones subrepticias con Nuestra Madre. Al enterarse Ñamandú por boca de su esposa del "adulterio", Nuestro Padre Último Último Primero, toma sus collares, su maraca, coloca la corona de plumas sobre la cabeza y se marcha a su morada eterna.

El mito llamado de los gemelos cuenta las múltiples peripecias de ambos hermanos —primero en el vientre de la madre— para alcanzar la tierra sin mal, la morada del Padre. Es una larga sucesión de aventuras y desventuras, intentos y fracasos, un continuo recomenzar que sin embargo al final termina con el éxito, con la reunión de Ñamandú y sus hijos, en la morada eterna, desde donde manejan, uno el día, la noche el otro.

"Concepción pesimista, es verdad — dice Clastres —, pero que no crea sin embargo el desánimo entre los Guaraníes. Puesto que ellos pueden decirse: si nuestro hermano mayor y nuestro hermano menor han conseguido franquear victoriosamente los obstáculos que los separaban del Padre, ¿por qué nosotros, mediante la incansable voluntad de realizar el mismo deseo, por qué no lo conseguiríamos? La dura prueba de los niños-dioses prefigura la de los hombres, pero el éxito final devuelve a los indígenas la confianza en la certidumbre de escuchar un día el llamado de los dioses. Prueba que es preciso pasar para llegar a la luz: ¿no se trataría, quizá, en su versión salvaje, de esa búsqueda que angustia otras culturas, una búsqueda iniciática?"

La búsqueda infatigable de la tierra sin mal, mediante las migraciones mesiánicas con danzas, ayunos, plegarias, conducidas por grandes chamanes, *Karat*, constituye la expresión de esa confianza o de esa voluntad de los Guaraníes por recuperar la unidad esencial de la perfección —el *aguyjé*— que les acordaba la condición de divinos.

La esperanza de esa recuperación es la esencia de la plegaria que a diario dirige, hasta hoy, el indígena a sus dioses, interrogándoles ¿cuándo? ¿y por qué? Puesto que él es un elegido, uno de los últimos adornados. Y constituye sin duda el tema principal de la teología guaraní, la razón de ser de la comunidad, el fuego colectivo que sólo se extinguirá con el último representante de esa cultura.

Como decía más arriba, esta búsqueda constituye, con el gran tema fundacional de la creación, el otro eje central de la mitología guaraní, en el cual se van insertando otros motivos. Evoqué algunos: el mito de los gemelos (que es como el embrague entre los dos), el diluvio, la transgresión del incesto (tema de contradictorias consecuencias). A ellos se debe agregar el mito del origen del fuego (que el sapo roba a los cuervos para dárselo a los hombres), y ciertos mitos astrales (constelaciones) que en su mayoría se perdieron, o sólo son conservados fragmentariamente en ciertos grupos actuales. El mismo carácter fragmentario tienen los relatos a propósito de algunos héroes civilizadores, transmisores de técnicas que facilitan la caza o la agricultura. Entre estos héroes, quedó desde antiguo en testimonios de cronistas y evangelizadores uno llamado Sumé, que luego será reutilizado profusamente, como se verá.

Además de los anteriores, existen otros temas míticos. Los Guaraníes son animistas, establecen una relación entre los fenómenos de la naturaleza o de la vida cotidiana y ciertas formas de manifestación de los mismos representados por genios o personajes legendarios o fuerzas, benéficos o maléficos. Muchas de estas manifestaciones corresponden a las de las almas. Estas son de diferentes categorías, que se pueden dividir en dos grupos, las del cuerpo y las del espíritu. Los Guaraníes no son monoteístas; existe un panteón de dioses, héroes civilizadores y genios que norman las manifestaciones de este pueblo profundamente creyente y practicante. Y que sin embargo no llegó, se negó a constituir una religión estratificada, jerarquizada, con castas sacerdotales. La religión guaraní, en la que conviven dioses y hombres —éstos aspirando a equipararse a aquellos, a volverse inmortales— se caracteriza por un sentimiento, un fervor que impregna los hechos, los fenómenos naturales y las expresiones de la vida cotidiana en una simbiosis que acompasa, ritualiza la vida social, por un lado, y por el otro, el comportamiento individual en su inquebrantable búsqueda del *aguyjé*, de la perfección.

Lo que todos los investigadores destacan, inclusive los cronistas posteriores a los que superficialmente consideraron a los Guaraníes un pueblo "sin fe", es la fervorosa religiosidad de ese pueblo.

¿Cuáles fueron los resortes utilizados para la reconversión de los Guaraníes y la prolongación de los mitos fundadores en la religiosidad popular en el Paraguay de hoy en día? Es lo que trataré de esbozar aquí, comenzando por la reinterpretación de los temas míticos indígenas a los efectos de la "conquista espiritual", título del libro de Antonio Ruíz de Montoya, que define bien el sentido de la evangelización, componente ideológico de base en el proyecto colonial de sustitución de valores y pautas sociales, que se realiza a través de y en la lengua guaraní.

El primer cometido de esa empresa colonial fue el de quebrar el sentido de la divinidad que tenían los indígenas, que como se vió, entre los Guaraníes es parte inherente del mundo: el cosmos, la tierra, la vida social. Esa quiebra se hace en la óptica de jerarquías, de establecer grados de valores, que la concepción religiosa occidental judeo-cristiana tiene, y que no existe prácticamente en la religión guaraní.

Preocupación inicial fue la de buscar la correspondencia entre una divinidad guaraní y el Dios cristiano; la mejor manera de hacer pasar la idea de éste en la mentalidad indígena. El dios elegido para el efecto fue Tupá, cuya ubicación en el panteón guaraní ya se vió. En todo caso, no se usó el nombre, el símbolo del creador Último-Último-Primero, Ñamandú.

Alfred Métraux, que sigue las huellas de esta adopción desde el siglo XVI, se sorprende y considera más o menos una falsa apreciación cuando no un error de los evangelizadores. Personalmente creo que la elección de Tupá y no la de Ñamandú ha sido el resultado de una operación de sustitución bien pensada, astuta y eficaz. En primer lugar, se conseguía con ello desvalorizar al dios creador guaraní, instaurar el equívoco, desviar el sentido inicial del mito mayor fundacional indígena. En segundo lugar, se optó por una divinidad prestigiosa en la sociedad guaraní: amo de las aguas, cifra esencial en ese pueblo de agricultores; amo del trueno y del relámpago, considerados con respetuoso temor por la tempestad que podía desencadenar y de la cual eran manifestaciones incontroladas y temidas ciertos fenómenos naturales (relámpago, trueno y rayo). Están reunidas así las dos ideas centrales que se intentaba dar del dios cristiano: benefactor, generoso y dispensador, al mismo tiempo que temible, posible fuente de castigos, por sus poderes suprahumanos. Todopoderoso en ambos casos.

A partir de la nueva concepción, de la palabra adoptada, se crearon distintos derivados, gracias a la ductilidad polisintética del guaraní: tupaó (+ óga = casa de Dios, iglesia); Tupasý (+ sy = madre, la virgen); Tupamba'é (+ mba'é = cosa, limosna); tupâra'â (+ ra'â = gustar, probar a Dios, comulgar), etc.

Frente a esta idea del dios supremo era necesaria la del "enemigo", el diablo, Satán. Se ha visto que entre las creencias guaraníes existían seres sobrenaturales, espíritus que eran emanaciones o manifestaciones de fenómenos naturales o hechos humanos. Entre los Guaraníes, el espíritu asimilado al diablo cristiano era Añá. Métraux hace una larga enumeración de los atributos que tiene este personaje en los diferentes grupos; en algunos de ellos no poseía ninguna característica especialmente destacada como para representar el papel de diablo (por ejemplo entre los Apapokúva es más bien víctima de los gemelos). Y concluye diciendo que "un simple espíritu de la selva ha sido promovido a la dignidad de Diablo por los primeros misioneros, y éstos habrían estado tanto más persuadidos de la legitimidad de su

interpretación que, confundiendo Añá con las almas de los muertos, ellos no oían hablar a su alrededor sino de los daños causados a los hombres”. Es decir que Mètraux pone en tela de juicio el acierto de designar con el nombre de Añá al Diablo, lo mismo que afirmaba a propósito de Tupâ = Dios cristiano.

No obstante, Yuruparí entre los Tupí, Añá entre los Guaraníes, fueron los nombres adaptados a la idea del diablo. “Tan presentes y vivos en la vida cotidiana de los indígenas como el diablo en la de los misioneros, capaces de engañar hasta a los chamanes y conducirlos a hacer malas predicciones, ellos son de una cierta manera réplicas del Maligno; así la asimilación era fácil”. Con estas palabras, Helène Clastres explica bien la adopción de la noción Añá para identificar al diablo cristiano. Las palabras y conceptos derivados de Añá funcionaron con el mismo mecanismo que para Tupâ.

Se ha visto la adaptación nominal y conceptual concerniente a las dos figuras principales y contrapuestas de la religión cristiana: Dios y el Diablo (el bien y el mal). Con varios otros personajes, como los santos, se ha realizado una operación semejante. El caso más interesante es el de Santo Tomás, uno de los 12 apóstoles. Para demostrar que la eventual fracción de verdad que podía existir en el discurso guaraní era resultado de la prédica de los que debían llevar la “verdad” lejos y por todas partes, los evangelizadores hicieron uso de una ligera similitud fonética, mejor de un deslizamiento fónico intencionado. En efecto, habiendo descubierto la existencia de un héroe civilizador, llamado Sumé o Tomé (en la dialectología guaraní-tupí ambos fonemas – s/t – son fácilmente intercambiables), rápidamente coligieron que este personaje no era otro sino el “apóstol” Santo Tomás, quien vino a enseñar la agricultura a los indígenas, tarea que se le atribuye a Pa’í Sumé en la creencia tupí-guaraní. De ahí en más se encontraron a granel huellas del apóstol en distintas partes del área por ellos ocupada.

El diluvio que destruyó la primera tierra a causa de la trasgresión del incesto, fue utilizado por los misioneros, que se percataron de la existencia de esa creencia en todos los ámbitos del contacto guaraní-europeo, aunque hubieran diferencias de detalles. En este caso la utilización fue más bien en el sentido de aprovechar la coincidencia como argumento de apoyo para demostrar que, incluso a tierra de “salvajes”, las verdades contenidas en la Biblia habían llegado.

El tema de la *tierra sin mal* planteó un espinoso problema a los evangelizadores. La tentación de utilizar ese lugar paradisiaco, tan fervorosamente perseguido por los Guaraníes, como el equivalente del paraíso cristiano, surgió de inmediato. Pero algunas de las características de uno y otro eran profundamente diferentes y opuestas para poder realizar la asimilación. En primer lugar, la localización geográfica de ese *yvy marê’y*, en

un sitio físico de *esta* tierra, al cual se podía *acceder en vida*, o después de muerto. En segundo lugar, el régimen de existencia dionisíaca que se practica en ese sitio en donde todo está permitido, en el que la trasgresión es la regla, es decir la superación de las limitaciones propias a la condición humana, entre las cuales se destaca la inmortalidad.

Pese a esas disimilitudes sustanciales, los misioneros consiguieron convencer a los neófitos de que esa tierra sin mal, una vez practicadas ciertas adaptaciones necesarias, no era sino el paraíso cristiano. Y que el acceso al mismo no podría realizarse sino después de la muerte, y en pura alma, sin el cuerpo. Para obtener este resultado, los evangelizadores se basaron en los fracasos de las grandes migraciones mesiánicas, ya citadas, en que multitudes conducidas por los *Karai*, los grandes chamanes, terminaban diezmadas por el hambre, el cansancio, las enfermedades, luego de una intensa y penosa marcha forzada durante la cual la danza, la oración y el canto eran alimentos, casi únicos, de una masa enfervorizada y de más en más famélica. Este razonamiento, que ahorra a los misioneros la decepción del fracaso, pues nadie volvía del más allá para ratificar o desmentir las delicias del paraíso, fue de gran eficacia en las tareas de la conversión.

Hasta aquí las reinterpretaciones principales de figuras del panteón guaraní, de mitos o creencias indígenas a los efectos de la "extirpación de la idolatría". Es decir la conversión a la "fe verdadera", esa forma de suplantación cultural operada dentro del proceso colonial. A propósito, para entrar a analizar lo que queda en nuestros días de la religión guaraní en la religiosidad popular y mestiza del Paraguay, quiero citar algunos juicios de un testigo insospechable, que trabajó largamente con los grupos indígenas aún existentes. Se trata del Padre Bartomeu Meliá, jesuita y mallorquín, que es un estudioso de la lengua y de la cultura guaraní.

La religiosidad paraguaya, si es supersticiosa, si es fetichista, amarrada a sus santos de madera y papel, si es irracional e ilógica, si es por lo tanto incoherente y en fin de cuentas poco cristiana —o todavía no es cristiana o ya no es cristiana—, ello no se debe en ninguna manera a una pervivencia de un sistema religioso autóctono, sino al transplante de formas de cultura religiosa demasiados ligadas a la dominación colonial, que el pueblo nunca ha podido integrar y que ha rechazado como amenaza a su propia identidad.

Para la religión autóctona, la nueva religión tiene una triple actitud: de menosprecio (que conlleva ignorancia), de desprecio (que provoca rechazo) y de oposición (que requiere destrucción). Muy raramente se da un reconocimiento del otro que sería, sin embargo, el fundamento de una conversión verdaderamente cristiana...

(...)

No es raro que para los chamanes —hechiceros guaraníes, verdaderos sacerdotes que hallan en la inspiración y en la búsqueda de la perfección su razón de ser, la nueva religión, toda teñida de extranjería, foránea en sus términos, discriminatoria en sus relaciones sociales, sea una tentación rechazable, una pérdida de la libertad antigua, “tan opuesta a los retos y costumbres de nuestros antepasados...por cierto que es locura que dejadas las buenas costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir...”

La situación colonial y el contacto con los primeros conquistadores puede ser comparada, sin demasiado peligro de extrapolación, con lo que ocurre actualmente, según lo hemos podido comprobar en el trato asiduo con grupos de Guaraníes tribales actuales, concretamente los Paí del Amambay³.

Luego de escuchar la palabra medulosa de Bartomeu Meliá, quiero finalizar esta exposición con un último tema: la presencia de los mitos indígenas en la actual práctica religiosa, o más amplia, cultural, del pueblo mestizo del Paraguay.

Quiero distinguir dos niveles: el culto o ideológico, que se inspira en la supervivencia de una tradición, en su aprovechamiento, y el propiamente popular. En el primer caso cabe mencionar a la generación indigenista-nacionalista, surgida en Paraguay en la segunda y tercera décadas del siglo, que por razones diferentes: estéticas, políticas, literarias, reivindica los valores de la cultura indígena. O lo que ellos creen o pretenden que son esos valores, pues generalmente, en el caso de esa generación, son víctimas de la más total alienación colonial (algunos de buena fe, otros no). Me cupo hacer un estudio en función de la tradición reinterpretativa misionera de Tupã, que justamente concluye a la constatación de esa flagrante alienación⁴.

En el plano de la tradición popular, el Padre Meliá habla de la que se refiere a la práctica religiosa cristiana propiamente. El cree ver en tres manifestaciones de gran implantación popular la herencia escondida de una cierta forma ritual indígena:

- la letanía, con sus rezadores;
- la imagen, con sus santeros;
- la ofrenda, con sus promeseros.

Y el mismo concluye:

La religiosidad popular paraguaya, a pesar de su carácter fragmentario, muestra en líneas generales una religión popular distorsionada

por el proceso colonial que en gran parte expolia al pueblo de su palabra y de la posibilidad de su propia inteligibilidad, estableciendo dicotomías muy propias de toda colonización; junto a una variedad "alta" de religión oficial y jerárquica, el pueblo tiene que reinventar una expresión religiosa considerada "baja", poco formalizada, en gran parte despalabrada, sin formulaciones teológicas, que le dan un aspecto de caos, de confusión, de sincretismo y de superstición, que las élites culturales desprecian (...).

Y sin embargo, el pueblo ha encontrado y sigue teniendo en la religión, como lo tuvo el pueblo guaraní, una voluntad de ser comunidad y de ser fraternidad. La religión define esencialmente su modo de ser – *ñande rekó* –, en espera de encontrar la nueva palabra que, liberando, haga caer los muros de la división.⁵

Hay otro aspecto del mismo dominio, que pertenece al ámbito de las prácticas no ritualizadas a través de la iglesia. Esa franja de las creencias y prácticas populares que son llamadas con desprecio *supersticiones*, y que la única instancia que se anima a codificar es el folclor. Aquí, con la denominación vaga de mitos, cuentos, leyendas o casos se abarca una vasta materia que impregna la vida cotidiana –especialmente en el campo–, o una forma de la práctica religiosa católica en una mezcla ambigua que no llega a constituir propiamente un proceso de sincretismo, sino un caso de pluralismo cultural paralelo, con un matiz dominante colonial. Práctica que se emparenta mucho con lo que ha sido la religiosidad guaraní. Aunque aquí también la religión dominante es la cristiana, ésta se halla empapada por la indígena, ya sea en la práctica ritual que establece relaciones de misteriosa causalidad entre las acciones humanas y las fuerzas naturales (marcas del animismo), ya al nivel de las creencias o de los símbolos religiosos. Los personajes de la mitología guaraní tienen tanta vigencia como los de la cristiana.

NOTAS:

¹ K. Matsura, "Le Monde" . 18 de setiembre de 2002.

² Es interesante observar algunos rasgos de la *materialidad* de la mitología guaraní, una concepción espacio-temporal muy concreta:

- a) la manera de crear la primera tierra, *atada* a 5 pilares para protegerla del vendaval, de los sacudones del viento frío (el sur), el viento originario, letal...
- b) La añorada tierra sin mal está situada en un lugar preciso de *esta* tierra, y al mismo se accede después de muerto, es cierto, pero sobre todo en *vida*, mediante las plegarias, las danzas, los ayunos, en síntesis mediante la observancia de las reglas de Nuestros Padres.
- c) Branislava Susnick, investigadora de intensa y proficua labor, señala la posible relación de la búsqueda migratoria mesiánica con las necesidades de este pueblo semi-nómada de agricultores neolíticos por obtener nuevas tierras aptas para el cultivo cuando el sistema

de rosado que practicaban agotaba la fertilidad de sus chacras.

³ Bartolomeu Meliá, "De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución", en *Acción* (Asunción). Año IV, Tercera época, agosto de 1974.

⁴ Rubén Bareiro Saguier, "La generación nacionalista-indigenista y la cultura guaraní", en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Vol. IV, París, 1978.

⁵ Bartolomeu Meliá, *Ibid.*