

Teología y cultura vernáculas

El lenguaje y el quehacer teológico desde la palabra indígena

GRACIELA CHAMORRO

Resumen: La experiencia religiosa y teológica de los grupos guaraníes está centrada en el concepto-existencia “palabra”. El estudio de esa palabra es, pues, imprescindible para comprender y traducir la teología de esos grupos. Así, en esta primera conferencia reflexiono, a partir de mi trayectoria personal con esos grupos y con su lengua, sobre la dependencia entre teología y cultura, enfocando el lenguaje teológico, a partir de la lengua indígena. Presento también aspectos de esa palabra indígena y de la teología que en ella se trama, así como las implicaciones que eso trae para las iglesias cristianas dispuestas al diálogo.

Abstract: The religious and theological experience of guaraní groups is centered on the concept-existence of the “word”. Studying this word is, thus, necessary in order to translate the theology of these groups. In this first conference I reflect, from

Palabras clave: teología, cultura, indígena, guaraní, palabra.

Keywords: theology, culture, indigenous, guaraní, word.

my personal experience with these groups and their language, on the relationship between theology and culture, focusing on theological language- Indigenous language. I also present aspects of the Indigenous work and the theology that is expressed through it, as well as their implications for Christian churches open to dialogue.

INTRODUCCIÓN

En el continente americano, la actitud que predominó en las iglesias fue la de extirpar las cosmovisiones indígenas y los pueblos que creían en ellas, sea por etnocidio directo o por integración/ sometimiento a las iglesias y a los gobiernos “cristianos”. Si llevamos apenas en cuenta que esta “afirmación” exclusivista de la identidad “cristiana” redundó en el “silenciamiento” de indígenas y no indígenas que “protestaron” contra esa cruzada, estamos frente a la negación del evangelio. Pero esos pueblos destinados al silencio se hacen oír de nuevo en las últimas décadas. No sólo como ciudadanos y ciudadanas que luchan por ser “iguales” a los demás, sino también como “otros”, “alternos” a la población americana o extranjera oriunda de otras partes del mundo y de otros procesos de contacto inter-étnico y cultural.

El resurgimiento de los pueblos indígenas – que por casi cinco siglos fueron considerados “seres efímeros”, en transición hacia la cristiandad, la civilización, la asimilación y el desaparecimiento – es la prueba de que esos pueblos son parte del futuro de la humanidad y no sólo de su pasado.¹ Por lo tanto, también las iglesias, que fueron cómplices en las iniquidades cometidas contra esas sociedades, tienen ahora la oportunidad de establecer con ellas relaciones de complicidad en la justicia.

¹ Manuela Carneiro da Cunha. *História dos índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 22.

Lo que de ese resurgir y de esa esperanza yo podría proponer en el ámbito de este evento es que la busca de nuestra identidad (exclusiva) debería estar acompañada del interés de oír los sonidos de un discurso oral, todavía no formulado tan claramente, pero ya presente en los armonios de la memoria, como lo dijo cierta vez el escritor paraguayo, Augusto Roa Bastos. En ese sentido, presento, a raíz de mi propia experiencia como cristiana, latina, hablante y estudiante de una lengua indígena, el guaraní, y, sobretodo, como “cómplice” de los pueblos indígenas, aspectos de esa palabra que busca un lugar para sí entre nosotros y nosotras.

... la busca de nuestra identidad (exclusiva) debería estar acompañada del interés de oír los sonidos de un discurso oral, todavía no formulado tan claramente, pero ya presente en los armonios de la memoria ...

1. CUANDO HABLAR UNA LENGUA NOS HACE “MÁS” O “MENOS” - CULTURA Y TEOLOGÍA

Mi padre hablaba español y guaraní; mi madre, solo guaraní. Nuestra socialización se dio en guaraní. Fui a la escuela a los seis años sabiendo hablar solo mi lengua materna, pero tuve que ser alfabetizada en español. Aprendí a escribir y a leer, siendo que por algún tiempo no entendía lo que escribía ni lo que leía. Y... naturalmente me afectaba el reproche de mi padre y de mi maestra, que me llamaban “guaranga”, una hablante de guaraní, una que era “menos”. Esa era y es una situación todavía común en Paraguay. Para ser más hay que hablar español. En otros contextos, hay que hablar otras lenguas coloniales. En un periódico de la India, por ejemplo, contaba un reportero que en

Corea del Sur cirujanos expertos operaban la lengua de niños y niñas por 10 mil dólares garantizándoles a sus madres y padres que con ello sus hijos e hijas hablarían el inglés perfectamente. Como allá, por todas partes es tan importante el hablar bien el inglés para ser reconocido y reconocida en nuestro tiempo!²

La mentalidad colonial “eurocéntrica” y la ideología de la “unidad nacional” después de la independencia de los países americanos nos han impuesto no sólo una lengua, sino también una religión y una cultura, lo que nos llevó a despreciar o menospreciar los valores autóctonos de las tradiciones locales. Éstas, sino desaparecieron físicamente, sobrevivieron como “clandestinas” o, supuestamente, “desaparecidas”. En el ámbito religioso, junto a las cosmologías indígenas y a las prácticas religiosas de la población afrodescendiente, las iglesias protestantes, desde el siglo XIX, y pentecostales, desde el XX, son las que quiebran esa monotonía e interfieren de alguna forma en lo que se tornó hegemónico en el paisaje religioso en América Latina, la iglesia católica.

En cuanto a mí, he aprendido el español y he ingresado en una iglesia protestante. Fui a estudiar teología en el Brasil y cuando terminé el curso fui a trabajar en Mato Grosso do Sul. Cuando llegué a Dourados, después de haber hablado durante casi seis años exclusivamente portugués, en Recife – PE, me (re)encontré con unos “guarangos” y unas “guarangas”, eran grupos étnicos guaraníes hablantes llamados Kaiowá. Su idioma no me era completamente extraño, sus historias y sus esperanzas tampoco, eran unos “menos”, como yo lo fui. Cuando los visité la primera vez en su aldea, Lauro

² A la lengua guaraní se le dio semejante rango en el siglo XVI, XVII y XVIII, cuando -como al náhuatl en Centroamérica y México y al quechua en el Altiplano- fue declarada lengua franca para todas las personas, indígenas o no de las tierras bajas sudamericanas. Entonces el prestigio de un misionero residía en hablar el guaraní tan bien como lo hablaba la gente del lugar.

Confianza y Dolcía Pedro me saludaron, él con una cruz y una maraca en sus manos, ella con un bastón de ritmo, diciendo: “Somos hijos e hijas de la cruz de la buena palabra, somos adornos del universo”. La cruz tenía un apellido entre ellos y éste era Ñe’ëngatu, que significa “hablante”, de “buena palabra”. Yo quería comprender qué “buena palabra” era ésa que ellos decían ser. El aparato teológico y lingüístico que yo disponía poco me ayudó en esa tarea. Me sentí “aplazada” en teología y empecé todo otra vez. Ahora, ya no en bibliotecas sino en la penumbra de las casas de oración; ya no leyendo la palabra en libros, sino escuchándola de mis guías y acompañantes, compartiendo con ellos y con ellas su deseo de contemplar el Gran Decir.

Después de esa experiencia, todas las veces que leo o escucho “En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios ... Y el Verbo se hizo gente” (Jn 1:1, 14^a), no puedo dejar de pensar en esa pareja indígena³ y en sus esfuerzos por hacer en mí un lugar para la palabra. No puedo dejar de pensar que el Verbo hecho gente habla en vernáculo, que se manifiesta a través del Decir de los pueblos y que esos pueblos no pueden “ser menos” ni por causa de su lengua, ni de su cultura ni de su religión.

2- PALABRA PARA SER “VISTA” Y “OÍDA” - LA INSPIRACIÓN Y LA MÍSTICA

Si mi primera experiencia con el español se dio en el ámbito de la palabra leída y escrita, con el guaraní lo fue en el ámbito de la oralidad. En los grupos guaraníes hablantes esa experiencia es marcada por los verbos “escuchar”, *ñe’ëendu*, y “ver”, *ñe’ëecha*, que originan dos formas

³ Éstos son descendientes de los primeros pueblos contactados en el Sur de la América del Sur por los conquistadores europeos en el siglo XVI. Viven hoy en Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay. Su población actualmente en ascenso llega a 160 mil.

Para los pueblos guaraní hablantes, la mayor o menor predisposición para “oír” y “ver” es lo que le permite a la persona desarrollarse espiritualmente.

distintas de percibir, desarrollar y administrar la palabra. Así, pueden distinguirse dos tipos de personas: las *obendúva* -que son aquéllas que accedieron a la palabra por intermedio de otras personas hablantes, de quienes han oído los cantos, rezos, las historias y expectativas del grupo- y las *obecháva* -aquéllas que tuvieron una experiencia directa con la palabra, contemplándola en un acto místico o siendo inspiradas por ella, en sueños.

Para los pueblos guaraní hablantes, la mayor o menor predisposición para “oír” y “ver” es lo que le permite a la persona desarrollarse espiritualmente. Por lo general el “ver” es considerado el camino espiritual por excelencia y algunos grupos se “esfuerzan” por alcanzar “bellas y buenas palabras” por esa vía. Otros entienden que ese camino ya no les es accesible, sea porque el medio ambiente – tan diferente del tradicional – lo dificulta, sea porque las costumbres adquiridas les impiden desarrollar sensibilidad para la contemplación. Estos grupos indígenas no constatan sin más esta situación sino que les es motivo de crisis y cuestionamiento identitario.

Lo interesante es que tanto el “ver” como el “oír” convergen en el “decir” y en el “decirse”. De modo que aunque el “ver” parezca ser una experiencia más individual, la persona que ve la palabra es más cuando la comunica, cuando hace de lo suyo “nuestro”, *oñoñe’ẽ*. ¿Cómo nos interpela esa forma de pensar guaraní? A mí, particularmente, me interpela preguntando cómo podemos hoy proponer esa alianza entre “ver” y “oír” dentro en un curso de Teología. La tradición protestante nos ha legado un camino casi exclusivo de acceso a la palabra, el oír. Ese oír y la fe que viene por el oír han desplazado el ver, perdiéndose con ello una dimensión esencial de la palabra.

Silvia Schroer y Thomas Staubli⁴ han mostrado que en el tiempo del Antiguo Israel y el comienzo del cristianismo no era así. Dios tiene ojos y oídos para ver y oír, así como nosotros y nosotras. En el Salmo 94:9 se pregunta “¿acaso no oírás quien nos puso las orejas, ni podrá ver quien nos formó los ojos?” Lo interesante es que se habla más veces de los ojos de Yahvé que de sus oídos. La palabra más importante para “ver”, *r’ab*, aparece 1300 veces, en cuanto que para “oír” ocurre como 1160 veces. Semejantemente, “ojos”, *ajin*, consta 866 veces en la Biblia, mientras que “oído” sólo 187 veces. En el registro sacerdotal de la creación “Dios miró todo lo que había hecho y vio que era muy bueno”. En la toponimia de la Biblia, lugares importantes recibieron el nombre “Dios ve”. Así en el Monte Moría ese Dios que ve impide el sacrificio humano, el de Isaac. Cuando Job le dice a Dios: “Solo por oír decir te conocía antes, pero ahora mis ojos te vieron”, queda atestiguada una cierta preferencia por esta forma de acceder a la palabra. A pesar de referencias como éstas, en el Antiguo Testamento, G. Kittel (1933) ha colocado el “oír” como el medio esencial para apropiarse de la revelación de Dios, y H. W. Wolff dedicó al “ojo” apenas unas líneas en su detallada antropología bíblica, lo que para Schroer y Staubli conduce a cierta ceguera teológica.

*¿Cómo hacer que
nuestra fe, anclada
en una tradición de
la palabra escrita,
recupere la vitalidad
del decir ...*

¿Cómo hacer que nuestra fe, anclada en una tradición de la palabra escrita, recupere la vitalidad del decir, sea capaz de generar imágenes tan vivas en nuestras mentes y en nuestros corazones a punto de infundirnos el poder creador de ver una tierra nueva, hombres y mujeres nuevos, relaciones sociales y

⁴ Silvia Schroer y Thomas Staubli. *Körpersymbolik der Bibel*. Gütersloh, Güterloher Verlagshaus, 2005.

eclesiásticas nuevas, ... tan nuevos que tenemos ganas de luchar y trabajar por ello?

Proferir palabras sin haberlas visto es entrar en la lógica de la letra, de cierta forma es parte de la tradición considerada científica y profesional también en muchos ambientes protestantes. Pero también es motivo de nuestra carencia de visiones. Algunas mujeres con quienes estuve en un curso recientemente me han recordado el texto bíblico: “la letra mata, el espíritu vivifica” y me han dicho que la palabra no vista le saca a la palabra su fundamento espiritual.

3. LA PALABRA-ALMA

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

La historia

En la documentación colonial el arte de la palabra es registrada como condición para ejercer el liderazgo entre los guaraníes. Los misioneros lo percibieron e hicieron del aprendizaje del idioma indígena su primera tarea misionera. Se tornaron discípulos de los nativos y no se contentaron hasta conocerlo “con eminencia”, a fin de llegar a parecerse con los indígenas. Predicaron más de 300 años en la lengua indígena pero no experimentaron la palabra guaraní como paradigma ritual y fuente de inspiración. Ellos se aproximaron a esa palabra al notar la centralidad del canto y de la danza en las ceremonias indígenas. “Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados

en su religión, que algunos mueren en ellos” escribió Barzana⁵. El eminente misionero jesuíta nacido en Perú, Antonio Ruiz de Montoya, a su vez clasificó los cantares indígenas⁶ y describió que con ellos los indígenas se rebelaban y afirmaban agresivamente su identidad frente a los invasores. Los líderes religiosos eran los señores de la palabra y de las danzas; por medio de ellas proclamaban sus profecías cataclísmicas, convocaban a los suyos a buscar nuevos lugares o a exigir de los misioneros que abandonasen la tierra.⁷ Como su consigna afirmaban que también ellos eran sacerdotes que sabían proponer la palabra de Dios a los suyos.⁸ No sin razón, algunos registraron la resistencia indígena como un retorno de los mismos a sus “cantares pasados”, al tiempo en que sólo se oía el sonido de la maraca de los hombres y el bastón del ritmo de las mujeres.

La palabra guaraní como concepto-existencia, como paradigma ritual, sin embargo, cruza silenciosa las crónicas misioneras y la historiografía colonial. Los datos etnográficos al respecto proceden de los escritos de un indigenista alemán, Kurt Unkel, bautizado Nimuendaju⁹ por los indígenas, quien les acompañó a algunos grupos en sus andanzas a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX. Él publicó en 1914 la obra clave sobre la palabra guaraní.

⁵ Monumenta Peruana. Edición de Antonio de Egaña S.J. Romae. Apud “Monumenta Historica Societatis Iesu”, t. V, 1970, 590

⁶ Antonio Ruiz de Montoya. *Bocabulario de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876, 17, 134, 324.

⁷ Bartomeu Melià. *El guaraní conquistado y reducido*; ensayos de etnohistoria. 2. ed. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1988, 115, 118, 119.

⁸ *Cartas annas de la provincia del Paraguay (1632-1634)*. Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geo-Históricas, Conicet Foundanord, 1984, 94.

⁹ Kurt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocíva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987.

Dicha obra sin embargo, sólo fue traducida al español en 1978 y al portugués en 1987. Nimuendaju se ha dejado cautivar por la sabiduría poética de los guaraníes. Él no sólo ha oído lo que el guaraní dice, sino también cómo el guaraní dice lo que dice,¹⁰ no sólo ha escrito sobre la palabra guaraní, sino que ha osado pensar el pensamiento guaraní. Me fundamento pues en él y en sus seguidores.¹¹

Palabra soñada - La antropología

Los guaraníes entienden que todo ser humano es, en su origen, una palabra-alma soñada. La palabra-alma, *ñe'ẽ*, *ayvu*, es un elemento (embrión) constitutivo del ser humano, es su palabra divina y divinizadora. Ella da al ser humano la verticalidad que lo distingue tanto de sus congéneres enfermos como de los muertos y los animales. “Ser erguido” alude al status divino compartido por el ser humano, ya que “Nuestro Padre” se irguió para crear.

Hasta el segundo año de vida se procederá al ritual de nominación de las criaturas, a quienes se proveerá de “aquello que mantiene en pie el fluir del decir”, su *'ery mo'ã a*, su nombre. Éste ejerce una cierta autoridad sobre la persona. Para los grupos guaraní hablantes denominados Kaiowá y Nandeva es la porción divina y divinizadora del ser humano, *itupãrera*. Para el grupo Mbyá, también guaraní

¹⁰ Bartomeu Melià en Mark Münzel. *Die Mythen sehen: Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde, 1988, 633.

¹¹ Destaco a León Cadogan: 1) Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, 10 (1-2):43-91, 1962. 2) *Ayvu rapyta*; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. (Ed. Bartomeu Melià). Asunción, Fundación “León Cadogan”; CEADUC; CEPAG, 1992. 3) En torno al Bai ete-ri-va guayakí y el concepto guaraní del nombre. *Suplemento Antropológico*, Asunción, 1 (1):3-13, 1965. Egon Schaden. *Aspectos fundamentais da cultura guarani* [1954]. 3. ed. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974. Bartolomeu Melià, Georg Grünberg y Friedl Grünberg (1976), Friedl Grünberg (1995). En estas obras se ha revelado la centralidad de la “palabra” en la experiencia religiosa guaraní.

hablante, el nombre integra a los humanos al cosmos y marca en ellos su condición de ser dependiente del monte, *héra ka'aguy*. Lo más importante de esa psicología es la convicción de que la palabra no es recibida completamente terminada, sino como un designio inicial que debe desarrollarse y ritualizarse en el transcurrir de la vida.¹² Así, por ejemplo, en los rituales de rebautismo, cura y purificación, *nimongarai*, las personas celebrarán sus esfuerzos de ir “irguiéndose”, perfeccionándose en su palabra-alma; los niños, en particular, lo harán en el ritual de iniciación, *kunumi pepy*, en el cual recibirán su adorno labial o tembetá.

... *el ritual de curación se entiende como un “volver a sentar” en la persona su palabra divina o “redimirle el decir” y está a cargo de los erguidores de la palabra.*

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

Pero al lado de la palabra-alma divinizadora, los guaraníes creen poseer un alma de procedencia terrena, *ã*, *asygna*, que imprime en ellos el impulso hacia la horizontalidad y la tendencia a abandonar el fin último de su existencia, que es divinizarse. Eso les acarrea confusión y toda suerte de crisis – enfermedades, tristezas, enemistades, etc. – interpretados como fragmentación o bifurcación de la palabra. En ese contexto, el ritual de curación se entiende como un “volver a sentar” en la persona su palabra

¹² Bartomeu Melià. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC/CEPAG, 1991, 34.

divina o “redimirle el decir” y está a cargo de los erguidores de la palabra. El fracaso de una terapia y la apatía de algunos frente a las crisis son interpretados frecuentemente como *ñemyrõ*, que es el ensimismamiento y desinterés de la persona por los demás y por su palabra divinizadora. En este caso domina sobre ella su alma de origen terreno, *asy* o *ãng*.

Cuando una persona muere, su alma de origen terrenal vagará hasta encarnarse en algún animal o alguna planta y, en caso de intenso luto, en uno de los deudos desconsolados. Así, la vida de las personas en los pueblos guaraníes es marcada por la inestabilidad. De un lado, su palabra-alma de origen divino las impulsa a creer que como sus ancestros y los habitantes de la “primera tierra” alcanzarán la plenificación sin experimentar la muerte. Por otro, su alma de origen “terrenal” las aparta de ese fin último y las hace perezosas para empeñarse en desarrollar el impulso inicial hacia lo divino, que está inscrito en sus propios nombres. En la segunda conferencia me centraré en el desarrollo de este aspecto de la palabra guaraní.

“Naturaleza” con alma - la cosmoteología

En guaraní no existen términos que tracen una oposición entre “naturaleza” y “cultura; los dos ámbitos de la realidad hacen parte de un único proceso de evolución o desdoblamiento¹³ de la “palabra”, en última instancia. La sabiduría divina se desdobra en lo telúrico dotando de palabra-alma a los humanos y a los demás seres. Esta convicción ejerce una fuerza cósmica de tanto impacto sobre las personas que, según suponen, un contacto más intenso con un ser de la ‘naturaleza’ implica siempre relacionarse con el alma o los

¹³ León Cadogan, *Ayyu rapyta*; textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá. Asunción, CEPAG/CEADUC, p. 37-39, 80-82.

respectivos protectores de ese ser. Para los pueblos guaraníes, como escribe Friedl Grünberg, “el encuentro con la ‘naturaleza’ es siempre un encuentro con la divinidad”.¹⁴

Si el patrón dominante en las culturas llamadas occidentales concibe los seres humanos como fuerza exterior a la naturaleza, pudiendo actuar sobre ella a su antojo, en los pueblos guaraníes lo que llamamos naturaleza no se encuentra separado, sino que forma parte del sistema social y posee características humanas. La “naturaleza” ve, oye, habla, siente, se adorna, se despereza y acurruca, se cansa, se enferma y muere, como toma parte activa del proceso de su perfección. Así al principio la tierra, como un bebé, balbucea su palabra y se describe el ciclo que va desde el plantío del maíz hasta su cosecha con los mismos términos con que describen la evolución del ser humano.¹⁵

En sí, la naturaleza “virtual” incluye una gran cantidad de animales y plantas de origen divino que son objeto de especial consideración, una especie de modelo heredado de la “primera tierra” y hacia el cual evolucionan las respectivas especies de la “segunda tierra”. Yendo hacia el “platonismo”, los pueblos guaraníes entienden que los animales actuales son apenas “imágenes perecibles

Si el patrón dominante en las culturas llamadas occidentales concibe los seres humanos como fuerza exterior a la naturaleza, pudiendo actuar sobre ella a su antojo, en los pueblos guaraníes lo que llamamos naturaleza no se encuentra separado, sino que forma parte del sistema social y posee características humanas.

¹⁴ Friedl Grünberg, *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas*. Wuppertal, Peter Hammer, 1995, 8.

¹⁵ El término usado por ellos es *oñemongo'i*, que significa “moverse”, “hacerse audible”.

de los animales eternos”,¹⁶ como los seres humanos lo son de los ancestros y héroes culturales. Los seres humanos, los animales y las plantas hallan su razón de ser y su estatura plena en la respectiva divinidad de la que son reflejo. Para alcanzarlo, los seres que pueblan la tierra necesitan escuchar la historia de su origen – los mitos – y realizar plenamente la “capacidad de ser” que traen consigo. En el caso del maíz esa plenitud consiste en alcanzar la madurez de las espigas; en el de los humanos, en acceder a buenas y bellas palabras inspiradas. En ese sentido puede decirse que a los guaraníes se aplicaría bien la frase de Feuerbach: Si Dios fuese un objeto para un pájaro, Él sería un ser alado; el pájaro no conoce nada más alto y sublime que el de tener alas.¹⁷

La palabra que busca un lugar para sí - escatología

En los últimos cien años, muchos males extrasistémicos indujeron a los pueblos guaraníes a creer que serían aniquilados. Pero por lo general, cada amenaza de destrucción vino acompañada de la imagen de un mundo nuevo, también “primero” y “original”. Así, para los guarani hablantes llamados Apapokuva, que huían de las consecuencias de la Guerra de la Triple Alianza (1865-70) (Argentina, Brasil, Uruguay contra Paraguay), era como si el mundo estuviese a punto de sucumbir. Para evitar la destrucción, se marcharon hacia el este. Según el mito que funda sus andanzas, construyeron una casa de madera, entraron en ella y empezaron a danzar y a cantar, mientras la tierra se inundaba. “Nuestro Padre” les infundió coraje para sobreponerse al miedo. Al recitar la historia de la creación, entendían que le estaban dando a la tierra el soporte sin el cual sobrevendría su inminente destrucción. Entonces les sobreviene una visión: la casa se

¹⁶ L. Cadogan, Ñane Ramõi Jusu Papa Ñengarete: canto ritual de nuestro abuelo grande primigenio (el creador). *Suplemento Antropológico*, Asunción, 3/1-2(1968) 425-450.

¹⁷ L. Feuerbach. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997, 59-60.

movió, giró, fluctuó sobre la superficie del agua y partió rumbo a las esferas celestes, llegando al lugar denominado “tierra sin males”. Allí las plantas nacían y los frutos de la tierra se procesaban por sí mismos; las presas llegaban a los pies del cazador ya muertas, las personas no envejecían ni morían ni tampoco conocían el sufrimiento.¹⁸

4. CAMINAR CON LA PALABRA: APROXIMARSE — LA LITURGIA

Pero la experiencia aparentemente individual de ver la palabra tiene, a mi modo de ver, en el oír y en el caminar ritual del grupo su fundamento. Les doy un corto ejemplo. Mientras un grupo guaraní recita horas y horas la palabra (oída y aprendida de memoria) al compás de una caminata ritual, cada integrante rememora su historia personal, familiar y comunitaria. Activa la memoria colectiva y entran en ella, mezclando las historias de sus vidas con el origen. Los guías declaman versos de episodios míticos y aproximan el grupo de su origen, *roguatámo roñemboypy*. Los participantes se imaginan la tierra, primero pequeñita y luego ensanchándose, una tenue neblina la adorna. Seres divinos y cuidadores de los seres hacen en ella morada. Cantando y danzando los celebrantes enfrentan las vicisitudes del camino, cruzan las diversas plataformas superpuestas del universo y llegan psíquica y ritualmente a las moradas celestiales. Se abre la puerta del “cielo”. “Nuestro Padre” los recibe y les confía la tarea de cultivar el buen modo de ser, celebrar las fiestas, proferir buenas palabras.

¹⁸ Kurt Unkel Nimuendaju. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987, 154, 156.

En esas fiestas se actualizan de forma apoteósica los grandes principios del mundo mítico: la economía de reciprocidad, *jopói*, el amor mútuo, *joaybu*, el buen modo de ser, *teko katu*, la justicia, *teko joja*, la diligencia y el buen ánimo, *kyre'y*, la paz, *py'a guapy*, la serenidad, *teko ñemboro'y*, y la mutua palabra, *oñoñe'ẽ*.

En la historia de los diversos grupos guaraníes se repite esta visión. Así, los Mbyá contemporáneos, aunque no todos, cercados por los nuevos frentes de colonización en el oeste brasileño, el este del Paraguay y noreste argentino, buscan un lugar guardado y protegido, una tierra buena y fértil, donde existen las plantas y los animales “originarios”, donde es factible alcanzar la perfección personal porque allí existen las condiciones para eso: el agua, el viento, las casas, las personas, las plantas y los animales nuevos, originales (*marae'y*).¹⁹

Para otros grupos, la deforestación, monocultura, el destierro, anti-indigenismo y nuevas enfermedades son algunos de los infortunios que los impulsan a buscar una “tierra de tiempo-espacio perfecto”, *yvy araguayje*, una “tierra guardada”, *yvy ñomimbyre*.

*... la deforestación,
monocultura, el destierro,
anti-indigenismo y nuevas
enfermedades son algunos
de los infortunios que los
impulsan a buscar una
“tierra de tiempo-espacio
perfecto”...*

Aunque la aproximación de esa tierra no presuponga movilidad geográfica entre estos indígenas, el camino es entre ellos, como entre los Mbyá, un elemento fundamental para imaginar ese lugar. Su experiencia de viandantes, *tapeja*, ellos lo hacen sobretodo en sus ritos. Andar es el movimiento básico de sus danzas; la palabra, su viático. En sus celebraciones, ellos reelaboran las imágenes del pasado

¹⁹ Maria Inês Ladeira. “Yvy marãey; renovar o eterno”. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 34/2 (1999) 83-86.

en espacios imaginarios sobre los cuales proyectan sus esperanzas. El “estar a camino” es una forma de “aproximarse” a los lugares originales, donde ellos podrán cultivar la tierra a su modo y vivir de la tierra y en la tierra como verdaderos humanos, vivir sin el asedio y sin la indiferencia de la sociedad envolvente, y donde sus palabras se tornen “sin males”, *marane’ỹ*, en el sentido de verdadero y original. Mientras no lo alcancen, sus pasos seguirán consagrando, en su andar, el camino como metáfora (templo) de esperanza y libertad.

5. ¿QUE QUIERE DECIRNOS ESA PALABRA INDÍGENA? IMPLICACIONES AL QUEHACER TEOLÓGICO

La palabra guaraní me sugiere que hacer teología no puede partir de Dios sino orientarse hacia Dios, que la antropología no puede sacrificar las culturas humanas a lo humano y viceversa, y que nuestro saber teológico no puede pretender ser más que un dialecto.

Las teologías no pueden partir de Dios sino orientarse hacia Dios

La teología cristiana necesita bajarse del pedestal que se autoerigió. Ella definitivamente no es una suma de definiciones últimas ni de afirmaciones incuestionables sobre Dios. Y esto no tendría que ser recibido como empobrecimiento del cristianismo, como sugerido por Libânio,²⁰ sino como enriquecimiento y afirmación de los diversos cristianismos y de las religiones, que entonces tendrán menos motivos para ser fuentes de conflictos. Como indica Ex 3.14, Dios no es, Dios

²⁰ J. B. Libânio. “Diferentes paradigmas na história da teologia” en *Teologia e Novos Paradigmas*. São Paulo, Soter/Loyola. 1996, 48.

está,²¹ está con su pueblo. No se puede pues pretender hacer teología a partir del “ser” divino, sino del “actuar”, „estar” y “acontecer” divinos. Las teologías que pretendieron hablar desde el „ser“, se adjudicaron exclusividad y no solamente expusieron al descrédito las representaciones divinas de otras religiones, sino que sacrificaron la diversidad dentro de su misma tradición religiosa.

Por todo eso, los pueblos indios precisan tener la garantía de que las formas como ellos organizan sus experiencias religiosas y señalan los “estar-ahí” divinos no serán descalificadas por el cristianismo. Ellos son conscientes de que sus cosmovisiones y proyectos de vida fueron rechazados por los colonizadores y por la religión colonial, y que hasta hoy predomina en las teologías cristianas la idea de que lo indígena no se orienta hacia Dios.

Detenernos sobre la experiencia histórica de los pueblos indígenas saca a la luz que, como a esos pueblos, también a otros sectores de la humanidad las grandes teologías les han negado su condición de protagonistas sociales y sujetos de fe. El ejercicio destaca también el poco esfuerzo de teologías, de teólogos y teólogas y de instituciones teológicas hegemónicas por hacer de los problemas, de las cuestiones y preocupaciones humanas concretas y cotidianas el punto de partida -el lugar- para su reflexión, prefiriendo conceptos abstractos, a veces “momias conceptuales”, por usar la expresión prestada por Juan José Tamayo²² de Nietzsche.

Frente a la aspiración humana por lo infinito, a la teología que se orienta hacia Dios le cabe también hablar de Dios como de alguien que rebasa a todos los “estar-ahí-divinos”, como de alguien universal.

²¹ Teniendo en cuenta que el verbo *hayá*, omitido en la frase, no significa “ser”, sino “estar ahí”.

²² Juan José Tamayo. *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid, Trotta, 2003.

Pero como nadie puede hablar de Dios de forma absoluta, y como el Uno o la Trascendencia absoluta que rebasa a todos los “estar-ahí-divinos”, solo puede ser visto en actitudes y nombres inclusivos, una teología que se orienta hacia Dios solo puede anticipar ese punto de convergencia a través de símbolos escatológicos y místicos.

En ese sentido, la mística es el grado sumo de la experiencia religiosa y el elemento de mayor convergencia entre las religiones. En ella se besan el intelecto y la afectividad, la espiritualidad y resistencia, la experiencia y reflexión, el pensar y el amar, orar y silenciar, luchar por la justicia y esperanza.²³

Antropología, en cuanto “ciencia de lo humano y de las culturas”

Aquí me gustaría pensar en la necesidad de asegurar la diversidad cultural como pluralidad de visiones de mundo, donde los pueblos tienen algo que decir a todos y a todas. Contra eso están las transformaciones en curso en nuestra sociedad, que no ofrecen espacio y condiciones y, sobre todo, que no incentivan el mantenimiento de las fronteras de diferenciación cultural, ni el protagonismo de todos los actores sociales en la misma medida en que fomentan la apertura de las fronteras.

Cabe recordar que la cultura es una expresión humana universal y particular a la vez. Todos los grupos humanos existen gracias a la cultura que asimilaron o crearon, y cada pueblo, sociedad o grupo existe y da sentido a su existencia en la/s cultura/s que ha asimilado, creado o recreado. *Iguals en lo universal*: somos humanos y nos necesitamos mutuamente. *Diferentes en lo particular*: trabajamos sobre un legado que

²³ Dorothee Sölle. *Mystik und Widerstand*. Piper Verlag, 1997.

*... la única
universalidad posible
está en afirmar que
todas las realidades
culturales son
particulares.*

consideramos propio y muchas veces somos sujetos de historias y proyectos distintos. De modo que, parafraseando a Boaventura de Souza Santos²⁴, se puede decir que la única universalidad posible está en afirmar que todas las realidades culturales son particulares. De modo que la “universalización” de una determinada cultura es la absolutización de una realidad cultural particular, que se sobrepone a otras por su poder económico, político, tecnológico, intelectual, religioso, etc.

El testimonio que sigue, muestra que los pueblos indios están atentos a esa nueva forma de relacionamiento. “Cada tradición, cada costumbre - sea guaraní o de otros pueblos, sea de blancos - tiene valor. (Tiene valor) porque Dios (la) creó para cada nación, para cada etnia, para cada pueblo, para cada país. (...) Cada costumbre (...) es una riqueza que tenemos. (Es una riqueza) de la fuerza de Dios”. Nótese que para los pueblos guaraníes, la cultura como la naturaleza se desarrolló a partir del Ser divino, eso es muy importante para afirmar la diversidad étnica y cultural de la humanidad como algo bueno.²⁵

Lo mismo se constata en las teologías indias mesoamericanas y andinas. Sus proponentes reivindican el reconocimiento y el derecho a la diferencia, sin que tal redunde en su marginalización. Perciben que la pluralidad religiosa, lingüística y cultural en que

²⁴ Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo, Cortez Editora, 2006.

²⁵ *Memória Viva Guarani, Ñande Reko Arandu* - Cantos gravados por crianças mbyá-guarani das aldeias de Rio Silveira (São Sebastião - São Paulo), Sapucaí (Angra dos Reis - Rio de Janeiro), Morro da Saudade (Parrelheiros - São Paulo), Jaexaá porã (Ubatuba - São Paulo). São Paulo, Zabumba, 1998.

viven es más ecológica que la monocultura imperante en la sociedad circundante.

Como señala de Souza Santos, para que esa “ecología del reconocimiento” continúe viva, es fundamental que los otros actores sociales se asocien a la experiencia que los indígenas vienen haciendo para que su contacto con la sociedad hegemónica circundante no los convierta en ciudadanos genéricos. Estamos de nuevo frente a la necesidad de impulsar, por un lado, el eje que dinamiza la identidad religiosa y cultural de los pueblos, y que promueva la libertad de expresión de esas convicciones y, por otro lado, frente a la necesidad de colocar en movimiento el eje que dinamiza la responsabilidad global de las teologías y de las culturas, en el sentido de reconocimiento mutuo de la condición de “iguales” en derechos, de “diferentes” en sus culturas y afirmaciones doctrinarias, de “corresponsables” en el compromiso de erradicar la injusticia que rige el mundo.

Saber teológico como dialecto frente al Verbo Universal

La psicoteología de la Palabra guaraní adorna los labios de Pedro Casaldáliga cuando dice: “el Verbo Universal sólo habla dialectos“. El verso resume en dosis poética la “ecología de saberes“ de Boaventura de Souza Santos (2006), y propone que la teología sólo puede hacerse a partir de las conjugaciones humanas del Verbo Universal. Y más una vez, esto acopla la teología a las culturas, lo humano a los pueblos. Como afirmó el sacerdote kuna panameño Aiban Wagua “el Evangelio no nos va a liberar desde afuera, sino desde adentro y en el ‘adentro’ es donde precisamente están las raíces de nuestras culturas“. Eso no significa que “nuestras culturas” sean libres de ambivalencias, sino que Dios se aproxima a nosotros y nosotras no en

lo metafísico sino “a partir de nuestras circunstancias”, “por medio de nuestro saber e idiomas vernáculos” y “en el tiempo-espacio de nuestra existencia”.²⁶

De modo que a Dios, a lo Humano y al Verbo Universal solo hemos de llegar a través del diálogo. Hablo del diálogo interreligioso e intercultural, paso seguro hacia la disminución de sufrimientos sin sentido y hacia la convivencia y amistad entre los pueblos. Este diálogo no debería excluir la crítica, a fin de que en todos los dialectos se descubran los elementos liberadores de la palabra.

El diálogo con los pueblos indios reubica a la teología frente al reto de recuperar algunos caminos viejos no más transitados por ella desde que el logos desplazó al mito. Como propone el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt²⁷, hay que ensanchar los senderos por donde andamos para que en ellos quepan el **logos**, que fundamenta la ciencia occidental, y el **mito**, que fundamenta el saber indígena, aunque no de forma exclusiva. Eso significa que nuestra tarea en los estudios y diálogos culturales y religiosos no es la de someter la memoria simbólica del imaginario indígena a los conceptos lógicos, no es sujetar el mito a la razón instrumental, como si ésta fuese superior a aquél. El desafío es promover las tradiciones autóctonas como saberes que tienen algo a decir a todos y todas, y como métodos que nos desafían a salir de la palabra escrita, a desarrollarnos en la palabra que nace del “saber decir” y del “saber oír”, que promueve el sueño y la fantasía, el “saber ver”, la visión del Buen Decir, de la Cruz Hablante, *Kurusu Ñe’ëngatu*.

²⁶ A ese respecto: La nueva evangelización, la globalización y los pueblos indígenas. 2ª. Parte, *Abia Yala*, 4 (1998) 7-11. <http://www.coopa.org/abia%20yala/r4/Pastoral.html> 23.03.04.

²⁷ Raúl Fornet-Betancourt. *Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt am Main: IKO; San José, Costa Rica: DEI, 2000, 55.