

Bifurcación y redención del decir

Antropología teológica desde la palabra indígena

GRACIELA CHAMORRO

Resumen: Esta segunda conferencia desarrolla el concepto-existencia “palabra” como centro de la antropología guaraní, de lo que podríamos considerar su concepción del mal, la “bifurcación del decir”, y su superación, la “redención del decir”. Considera además las preguntas que esa reflexión coloca a la cristología.

Abstract: This second conference develops the concept-existence of the “Word” as the center of Guaraní anthropology, of what we might consider their understanding of evil, the “bifurcation of the word” and going beyond it, the “redemption of the word”. It also considers the questions that this reflection presents our Christology.

Palabras Clave: palabra guaraní, bifurcación del decir, redención del decir, cristología

Key words: Word, guaraní, bifurcation of saying, redemption of the word, Christology

1. EL SER HUMANO: LA PALABRA SOÑADA

Para los grupos llamados guaraníes el ser humano es, en su origen, una palabra soñada. La mujer para embarazarse sueña la palabra. Cuando llega la hora de dar a luz, el Verdadero Padre y la Verdadera Madre de las palabras-almas le dicen a la palabra-alma que está por nacer: “Ve a la tierra, mi hijo (hija), yo haré que mi palabra circule por tus huesos y tú te acordarás de mí en tu ser erguido”.¹ Hasta el segundo año de vida se procederá al ritual de nominación de las criaturas, a quienes se les proveerá de “aquello que mantiene en pie el fluir del decir”, su nombre. Ésta es la palabra que, por un lado, sintetiza la porción divina y divinizadora del ser humano, *itupãrera*; la que lo mantiene en posición vertical. Por otro lado, esa palabra integra a los humanos al cosmos y marca en ellos su condición de seres dependientes

... la palabra no es recibida completamente terminada, sino como un impulso inicial o proyecto que debe desarrollarse en el transcurrir de la vida, por medio de la dedicación y de los esfuerzos personales.

de los otros seres, en este caso, del monte, *beraka'aguy*. Lo más importante de esa psicología es la convicción de que la palabra no es recibida completamente terminada, sino como un impulso inicial o proyecto que debe desarrollarse en el transcurrir de la vida, por medio de la dedicación y de los esfuerzos personales.

Pero al lado de esa palabra-alma divinizadora, los pueblos guaraníes creen poseer un alma de procedencia terrena/

¹ L. Cadogan. “*Ayyu rapyta* ‘fundamento del decir’: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”. *Boletim*, São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959, (227), 1-227. “El culto al árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes.” *América Indígena*, México, 10:4, 327-333. F. Grünberg, *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas*. Wuppertal: Peter Hammer, 1995, 7, 8.

animal, que imprime en ellos el impulso hacia la horizontalidad; entiéndase conformismo y tendencia a abandonar la gran tarea, que es desarrollarse en la palabra divina, parecerse cada vez más con Dios.

De modo que el ser humano se agazapa entre el optimismo de “erguirse” como alguien por cuyos huesos corre “el fluido del decir”, y el pesimismo de temer que, dominado por la ignorancia o la mala ciencia, “se arrastre” confirmando su condición terrena/animal, simbolizada en el jaguar.²

Es interesante observar que también en el Génesis bíblico el humano es un ser entre la animalidad y la divinidad. En Gn 1, los términos *tsäläm*, “imagen”, y *demüt*, “ semejanza”, indican la humanidad creada en base al modelo de Dios, resaltando así la dignidad que le cabe entre los demás seres de la creación. La criatura humana - a pesar de su posición privilegiada - no llega a ser identificada con Dios y - a pesar de pertenecer al género animal - no es igualada a los animales, sino colocada para señorear sobre ellos. Para el biblista G. Fohrer la “humanidad original”, *adam*, no es Dios ni animal. Ella sólo llega al nivel de los instintos animales, cuando, soñando ser igual a Dios, recurre a la violencia y al despotismo para llegar a la victoria por la fuerza.³

2. EL PECADO EN LA CATEQUESIS COLONIAL

En las lenguas tupi-guaraníes, obviamente, no había palabras equivalentes a las categorías teológicas cristianas. Pero la no existencia

² En los relatos indígenas, el jaguar es quien desvía a “Nuestra Madre” de su objetivo de reencontrarse con “Nuestro Padre” y hace de ella la primera víctima de la muerte. Contra él luchan “Nuestros Hermanos” hasta vencerlo.

³ Georg Fohrer. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982, 277, 285.

del término “pecado”, por ejemplo, no debe significar que los grupos hablantes de esas lenguas no hayan conocido, antes de la conquista europea, experiencias fundadoras del mal y no hayan expresado en sus lenguas esas experiencias epónimas. Por creer que esas lenguas eran insuficientes para comunicar la fe cristiana, y porque definitivamente ellos no tuvieron acceso a los valores centrales de las culturas indígenas, los misioneros mantuvieron sus conceptos y taxonomías teológicas en latín, español o portugués, incorporándolos como neologismos en las lenguas indígenas.

Sin embargo, los más inculturados en los saberes indígenas, usaron también las categorías del vernáculo. Destaco dos términos. *Marã* significa “maldad, crimen, enfermedad, guerra y aficción”. Este es uno de los más usados hasta hoy por los indígenas para referirse al mal. Entre los ejemplos construidos por Antonio Ruiz de Montoya en base a ese término sobresalen los pecados contra la virginidad. Otro término es *kuña*, ‘mujer’, con el que se traduce el concepto “pecado carnal” en la lengua indígena. De las más de 60 expresiones que Montoya dedica a la mujer en su léxico, *Tesoro de la lengua guaraní*, 32 la presentan como protagonista de los llamados “pecados carnales”. Algunos ejemplos: ella da su cuerpo a todos, toma brebaje para abortar, es disoluta, prostituta, puta, lesbiana, tentadora, trampa del diablo, corrompida, deshonesta, fornicadora, sin paz, induce al varón a tener deseos carnales, etc.⁴

⁴ En otras oraciones la mujer menstruante aparece como sucia y peligrosa; la que está embarazada, la que está sometida a un solo marido, es la que es casta y piadosa. Conviene recordar sobre todo que la imagen terrenal de la mujer fue compensada con la imagen celestial de la virtuosa María. Ella es el ser inmaculado, sin mancha ni pecado, *kuña marãne* ÿ, y el misionero se sirve de esta condición de no pecado para destacar al pecado. No podemos olvidar que la mujer idealizada, María, fue el prototipo de la humanidad redimida en la retórica misionera, pero eso no libró a sus congéneres de la condición de “hijas de Eva” (Ruiz de Montoya. *Tesoro de la lengua guaraní* [1639]. Leipzig: Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876c, f. 107).

Lo curioso es que el jesuita recurrió básicamente al término “mujer” para introducir en la lengua indígena estos calificativos negativos, tanto cuando se hacía referencia a las mujeres como cuando a los varones. Al término “hombre” él asoció, a través de un procedimiento semejante, con “virtud”. Esa identificación del hombre con la virtud y de la mujer con el pecado prevalece en los léxicos modernos. Basta conferir, por ejemplo, las entradas “hombre” y “mujer” en el *Novo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa*.

... el jesuita recurrió básicamente al término “mujer” para introducir en la lengua indígena estos calificativos negativos, tanto cuando se hacía referencia a las mujeres como cuando a los varones.

3. LA BIFURCACIÓN DE LA PALABRA

Son los datos recogidos entre indígenas guaraní-hablantes en los últimos cien años los que muestran que en esos grupos el mal se expresa como “bifurcación del decir, de la palabra”. El caer en esa situación se adjudica a la ignorancia, ira o cólera.

3.1 La bifurcación de la palabra como ignorancia

En el génesis guaraní, la primera tierra es un lugar donde todos los humanos podrían haber alcanzado la perfección, si hubieran resistido a los ímpetus de su alma animal. Por su ascendencia divina los humanos conocieron la buena ciencia pero la animalidad les privó de tal facultad. Así brotó la ignorancia humana - la irracionalidad - y se rompió la amistad y el parentesco entre humanos y divinos. En los relatos compilados en el *Ayvu rapyta*, “Fundamento del lenguaje humano”, de los grupos *mbyá*, los que

*... la separación
entre el Ser
Creador y sus
criaturas, diferente
de la tradición
bíblica referida
arriba, es causada
por la ignorancia,
por el no saber.*

carecieron de entendimiento,⁵ se inspiraron en la mala ciencia, se alejaron de los preceptos dejados por “Nuestros Ancestros”, sufrieron la metempsicosis y se convirtieron en pájaros, ratas, escarabajos y venados.⁶

Ya la segunda tierra fue poblada por una humanidad imperfecta. Las generaciones de los que eran portadores del símbolo de la masculinidad, los hombres, y las que llevaban el símbolo de la feminidad, las mujeres, eran perturbadas por todo tipo de mal.⁷ Comparando este episodio con Génesis 3, nos enfrentamos con una situación exactamente opuesta. Los humanos conocen el pecado a causa de querer conocer el bien y el mal (Gn 3:5). “Entonces, dijo ... Dios: he aquí que el humano se convirtió en uno de nosotros, conocedor del bien y del mal, así, que nos extienda la mano y tome también del árbol de la vida y coma, y viva eternamente. El Señor Dios lo lanzó fuera del jardín del Edén” (Gn 3:22-23a).

En todo caso, la separación entre el Ser Creador y sus criaturas, diferente de la tradición bíblica referida arriba, es causada por la ignorancia, por el no saber. Eso se relaciona más con la tradición sapiencial en la Biblia, donde se incentiva a las personas a estar

⁵ *Ijarakuaae*ŷ significa literalmente “sin (*e*ŷ) conocimiento (*kuaa*) de su (*i*) tiempo-espacio (*ána*)”. La otra posibilidad de composición etimológica es “no (*e*ŷ) ser (*i*) dueño (*jára*) de conocimiento (*kuaa*)”; o sea, “no tener dominio sobre sí mismo”.

⁶ León Cadogan. *Ayru rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación “León Cadogan”; CEADUC; CEPAG, 1992, 27. En la metempsicosis, dejarse dominar por la irracionalidad de los seres inferiores puede representar, como la serpiente del Génesis bíblico y de otros mitos del Antiguo Oriente, las tendencias dinámicas destructoras en la naturaleza humana.

⁷ Cadogan, *Ayru rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, 154-155.

abiertas a la sabiduría, que es eterna y estaba con Dios, incluso, ya antes de la creación del mundo. Según esa tradición, quien encuentra la sabiduría y la escucha encuentra la vida y el favor de Dios; quien peca contra ella violenta su propia alma y ama la muerte (Prov. 8:22-30; 22:17-23, 34).

La humanidad empezó a experimentar, al contrario de la serenidad, el sentimiento de pérdida; en vez del buen vivir, la nostalgia. La palabra que constituye al ser humano se bifurca. La mala ciencia ingresa en la historia, no porque los humanos desearan ser iguales a Dios y conocer los secretos del bien y del mal, sino porque ellos perdieron la buena ciencia, porque la intimidad con Dios dejó de serles natural.

Probablemente esta reflexión indígena, si fuera colocada al arbitrio de la teología cristiana, merecería la misma crítica que mereció el episodio entre Eva y la serpiente. Tillich, por ejemplo, interpreta esta saga como *Hybris*; o sea, como “autoelevación de los humanos a la esfera de lo divino [...] el pecado en su forma total [...] es replegarse en sí mismo, [...] es el hecho de que el hombre (ser humano) no reconoce su calidad de finito”.⁸ Aunque Tillich hable de la centralidad estructural del ser humano en Dios, como raíz de su grandeza y dignidad divinas, él entiende que la decisión de Eva al pie del árbol de la vida fue una autoelevación por encima de los límites de su ser finito, ocasionando la ira divina.⁹ Para los guaraníes, al contrario de lo que sucede en el desenlace de la historia en Gn 3, Dios no castiga a aquéllos que alcanzaron la sabiduría, sino que los lleva a la morada incorruptible.

En el Génesis bíblico, en Gn. 3.5, la argumentación con la cual el tentador “engañó” a la mujer fue que ella y su marido serían como

⁸ Paul Tillich. *Teología Sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984, 282.

⁹ Paul Tillich, *Teología Sistemática*, 282-183.

Dios, conocedores del bien y del mal. La interpretación que muchos léxicos dan a este episodio reafirma la misma idea. El deseo de los humanos hubiera sido una “impía” aspiración, “el más blasfemo de los asaltos contra la integridad divina”. El detonador del mal es la propia concupiscencia humana, ya que el lugar de donde procede el mal es el corazón y la mente de la persona.¹⁰

Otros estudios proponen interrogantes como: “Hombre y mujer, la criatura ¿debe ser y permanecer un ser irresponsable, infantil e ingenuo, como fue concebido al principio, o se desarrollará hasta persona plenamente consciente que, al mismo tiempo, se tope con la posibilidad de desobedecer a Dios?”¹¹

Fohrer ve la metáfora de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal como un paso al frente dado por la primera humanidad, “un inesperado desarrollo de la vida” que se repite biográficamente en cada hombre y en cada mujer. El ser humano, al adquirir conocimiento de todo, toma conciencia plena de sí mismo, pasa de la fase infantil a la adulta, del ser natural e instintivo al ser que vive una existencia histórica y humana.¹²

3.2 La bifurcación de la palabra como “ira” y “acto de ofender”

En el *Ayyu Rapyta* está escrito que los que carecen de entendimiento, los que poseen la mala ciencia, permiten que se bifurque sobremanera su amor, e incluso aquellas cosas que no lo debían alterar lo enfurecen

¹⁰ J. D. Douglas, (ed. org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 3.ed. São Paulo, 1979. v. III, 1079, 1235.

¹¹ G. Fohrer, *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*, 281.

¹² G. Fohrer, *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*, 282.

en extremo. Esta actitud se refiere no solo a los humanos sino también a los personajes míticos, siendo algunos divinizados. Siguen algunos ejemplos.

La ira de Nuestro Padre

“Nuestro Padre”, El Gran Hablar, preparó la tierra y plantó en ella maíz. Fue a la casa y pidió a “Nuestra Madre” que fuera a cosechar el maíz, ella no creyó que los frutos estuvieran ya maduros, causando con esto la cólera y la indignación de “Nuestro Padre”. Por lo que él la abandonó”.¹³ En otros relatos la ira entra al mundo cuando “Nuestra Madre”, acusa a “Nuestro Padre” de haberse emborrachado en una fiesta y de haber causado la primera muerte en la tierra.¹⁴

La ira de “Nuestra Madre” y de “Nuestro Hermano Mayor”

Estando aún en el vientre de “Nuestra Madre”, “Nuestro Hermano Mayor” quiso coger una flor, para sí. [...] quiso jugar con la flor, “Nuestra Madre” tomó la flor y se la dio a su hijo. Llegando a un cruce, el niño quiso que su madre le arrancara la misma flor. Al intentarlo, la madre fue picada por una abeja. Enojada, cogió la flor y la dio al hijo. En otro lugar cuando el hijo nuevamente le pidió la flor, ella le reprochó diciendo: “Aún no estás fuera (del vientre) para jugar con una flor, [...]”. Le golpeó en la mano y él se sintió muy ofendido. Enfurecido, abandonó a su madre y se fue, solo, en pos de su padre.¹⁵

¹³ L. Cadogan, “*Ayyu rapyta*, fundamento del decir: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”, 91.

¹⁴ B. Melià & F. Grünberg & G. Grünberg. “Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paĩ-Tavyterã.” *Suplemento Antropológico*, Asunción, CEADUC, 11:1-2 (1976) 235.

¹⁵ G. Chamorro. *Kurusu ñe'ëngatu*: palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: CEADUC; São Leopoldo: IEPG/COMIN, 1995, 95-96.

La ira es señal de ignorancia en los grupos guaraníes. Para ellos, la rebeldía básica de la humanidad es resultado de la inspiración de la ciencia nociva, que incita la cólera desde la más tierna edad, induciendo a los niños y a las niñas a enfurecerse contra los senos de sus propias madres.¹⁶ En algunos grupos se llega a personificar la cólera, al traducir el demonio cristiano por “Ser Colérico”.

La ira contra sí mismo

La cólera implica también la idea de autoviolencia, autoagresividad, apatía, “desafecto” por la vida. Es frecuentemente mencionada para interpretar los suicidios que ocurrieron en la aldea de Dourados, no Mato Grosso do Sul y alrededores. La transcripción de lo que dijeron algunos informantes *paĩ-tavyterã* de Paraguay confirma lo anotado por Melià sobre ese grupo hace más de 30 años, que los niños no bendecidos con su nombre divino estaban expuestos a conflictos, furias, peleas y a los “Seres Inquietos”. Por haber crecido sin afecto, esos niños son tristes, enfermizos y tienden a practicar suicidio. Cuando los niños no son adornados, crecen pensando tan sólo en sí, se olvidan del dueño del ser. *Ñemyrõ* es tristeza, nostalgia, crecer sin la oración y sin los versos de los antiguos, estar a merced de las coyunturas, al azar, es no escuchar a nadie. Es el estado de ánimo característico de las personas que reprimen la cólera, tornándose pasivas. Un líder religioso *kaioná* afirma que el suicidio es una crisis del nombre. El niño, no siendo iniciado en las buenas costumbres guaraníes, es alguien que carece del “adorno”, del nombre que es su palabra divinizadora y algo esencial que lo apega a la vida. No habiendo recibido su adorno, “son como maíz gorgojoso, no sirven más como semilla”.

¹⁶ *Mbochy ñane moarandu, ñande chy kã gepewe jaropochy* (L. Cadogan, *Aynu rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, 68-69)

Para grupos *paĩ-tavyterã* la cólera es el “pecado original”. Figura pues entre sus consejos diarios y prescripciones rituales la búsqueda de la longanimidad: “No lleguen a acalorarse, manifiesten nuestra alegría. No sean intratables, peleoneros, levantándose unos contra otros. Esta es la palabra de las divinidades”.¹⁷ Por eso al nacer, los niños deben ser bendecidos para que enfrenten con serenidad los conflictos, peleas y furias que los rodean. El padre y la madre que así aconsejan no verán a sus hijos convertirse en presas de los Seres Inquietos.¹⁸

... los niños deben ser bendecidos para que enfrenten con serenidad los conflictos, peleas y furias que los rodean.

Longanimidad, moderación y serenidad son exigencias básicas para dirigir los ritos o participar en éstos. Hay que estar libre de toda ira o cólera para disfrutar de la alegría. La palabra de ira, las palabras sombrías, las cabezas encolerizadas y los corazones divididos alejan a la gente de Dios, de la paz y de la fuente de alegría.¹⁹

El adulterio

El adulterio viene enseguida después de la ira en el orden de los pecados capitales para los *paĩ-tavyterã*. El supuesto adulterio de “Nuestra Madre” perturbó el orden social en el sentido de que provocó el alejamiento de su esposo, “Nuestro Padre”. Según el relato, ella se puso furiosa con su compañero y le provocó celos, diciéndole que no era de él el hijo que ella esperaba, sino de Aquel-que-sabe. Este impropio de “Nuestra Madre” recuerda la actitud de la rebelde Lilit, la primera mujer de Adán. El desacato de “Nuestra Madre” al marido y al hijo les hubiera costado a las indígenas del

¹⁷ Melià & Grünberg, “Etnografía guarani”, 272-273.

¹⁸ Melià & Grünberg, “Etnografía guarani”, 277.

¹⁹ Melià & Grünberg, “Etnografía guarani”, 235.

grupo la mala fama de ser consideradas como “naturalmente malas” y propagadoras del mal. Sin embargo, no existe en los grupos guaraníes un discurso que saque, como en la tradición judeo-cristiana, una consecuencia de esa naturaleza de la supuesta “insubordinación” e “infidelidad” de “Nuestra Madre”. Eso vale también para el papel de “Nuestro Padre”, en ese episodio. A pesar de haber abandonado a la familia y sometido a su esposa e hijos a muchas peripecias, él no es tratado como un chivo expiatorio ni considerado un “perjudicado” por la “traición” de la esposa.

3.4 El mal “moderno” en la tierra

En su concepción del mal los guaraníes no se limitan a repetir estos clásicos episodios. Ellos están concientes también de los males exteriores a su sistema: las enfermedades, contra las cuales las terapias tradicionales nada pueden hacer; la tala de la selva; los productos químicos y la monocultura que secularizan muchos de sus hábitos y de sus culturas; las escuelas y las iglesias, que muchas veces desconsideran el saber milenario indígena, y hacen de los pueblos indios unos paganos para después poder convertirlos en cristianos; las ciudades, que los atraen con sus luces y quieren hacer de ellos “ciudadanos comunes”; la televisión y otros fetiches del “desarrollo”; el prejuicio de la sociedad circundante; el destierro y el desalojo (despejo),²⁰ entre otros. Según los indígenas estos males cansaron a la tierra que, sin fuerza, se acerca a su fin. Y siguen las historias de la destrucción del mundo y de su nueva creación, ya que en este mundo lleno de cosas nefastas sólo la palabra redimida es capaz de dar coraje a los indígenas para superar esta situación.²¹

²⁰ Término usado en Mato Grosso do Sul para describir la acción de transportar como basura a los indígenas de un área en litigio a otro lugar, donde ellos tiene que agregarse a la población local.

²¹ B. Melià. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC/CEPAG, 1991, 96.

Una importante observación es referente a la forma con que estos males son aprehendidos e interpretados por los portavoces de la comunidad, especialmente por los más conservadores. Esos males son muchas veces adjudicados a un malhechor, a un experto en la ciencia mala; unas veces es llamado “hechicero” y otras veces “curandero”. Pero él no cura, sino que lanza plaga y muerte con su saber nocivo. La comunidad no sólo no duda de su poder, sino que también lo teme y lo considera un ser sin legitimidad. Él es casi siempre mencionado de forma bastante imprecisa y misteriosa, como si no fuera posible ubicarlo social e históricamente.

4. SALVACIÓN EN EL LENGUAJE CRISTIANO VERTIDO AL GUARANÍ

Ahora, veamos cómo los misioneros anunciaron “salvación” a los pueblos guaraníes.

4.1 “Cristianizarse” como humanizarse

La salvación, en la catequesis colonial, fue predicada como un proceso de humanización. Cuando el líder Guyravera se convirtió, en el siglo XVII, los misioneros escribieron: “Él va perdiendo su ser y se va humanando”.²² Datos procedentes de otros contextos ratifican que, en la semántica colonial, salvarse es humanizarse, amansarse.

La salvación, en la catequesis colonial, fue predicada como un proceso de humanización.

¿Son ustedes perritos o carneros para que machos y hembras anden por ahí sin regla? Por este pecado y por otros que ustedes hacen, permitió Dios que sean perseguidos

²² Jaime Cortesao. *Manuscritos da Coleção de Angelis, v. IV: Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, 96.

*y esclavizados como si fueran bestias porque no quieren vivir como hombres, sino como caballos y carneros de potrero, sin orden ni limpieza en sus almas ni en sus cuerpos.*²³

Para ser “humanizados” los indios debían abandonar la selva. “Orden y limpieza” son virtudes que solamente viviendo en “ciudades” los indios podrían experimentar. Suponía juntar a los indios en un lugar para “establecer costumbres entre ellos”, crear una ley, dar una calidad de ser a las cosas,²⁴ “dar un estado”, “ordenar la vida”.²⁵ El propio Montoya explica por qué los indios deberían ser reducidos: para convertirse en cristianos y civilizados, “de gente rústica a cristianos civilizados con la continua predicación del Evangelio”.²⁶

4.2 “Cristianizarse” como tornarse varón

Al vocablo *kuimba’e*, varón, los jesuitas agregaron los significados de “valor”, “coraje”, “conquista” y “capacidad”. Así, de la expresión *che kuimba’e*, por ejemplo, que literalmente significaba “soy varón”, es derivado “soy varón valiente”. De igual manera de *kuimba’ebápe* “entre varones” y *kuimba’évo* “asumirse como hombre” fueron derivados “en forma varonil” y “triumfo” o “trofeo”. El misionero lingüista llega a usar el término “*kuimba’e*” con el significado de virtud cristiana, manteniendo así la lógica de la lengua latina, en que *vir/virís* significa “hombre, varón constante y recto, hombre distinguido”,

²³ Pedro Borges. *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra, 1987, 177.

²⁴ Antonio Ruiz de Montoya. *Bocabulario de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876aII, 369.

²⁵ Antonio Ruiz de Montoya. *Tesoro de la lengua guaraní*. [1640]. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876aI, 119.

²⁶ Antonio Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* [1639]. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, 19-20.

virilis/virile “propio de varón” y *virtus/virtutis* “virtud”. Así, en los léxicos de Montoya, “el buen cristiano triunfa, *oñemokuimba’évo*, sobre el demonio vencéndolo”, “Jesús Nuestro Señor triunfó, *oñemokuimba’évo*, sobre la muerte”, los cristianos son amonestados a convertirse en varones, *chañemokuimba’e*, en el sentido de ser pacientes en las dificultades. El término “varón” adquiere así el significado de “valor”, “coraje” y “victoria”; “hacerse varón” es vencer la muerte, “ser resucitado”. Así, Montoya, bajo el imperativo de traducir el conjunto de ideas de su época, acabó cambiando y en algunos casos falsificando el sentido de las palabras. La moral cristiana de la época lo llevó a emparentar, en la lengua indígena, a la “mujer” con el “pecado” y al “varón” con la “virtud”.

La moral cristiana de la época lo llevó a emparentar, en la lengua indígena, a la “mujer” con el “pecado” y al “varón” con la “virtud”.

4.3 “Cristianizarse” como despojarse de chamanidad

Para salvarse, los pueblos indios debían abandonar la forma distraída y amedrentada de ser, cambiar de vida, cambiar de piel, cambiar de costumbres, sacar la forma de ser indígena y sustituirla por otra, desarraigando vicios antiguos, eliminar la forma de ser furioso, era sobre todo sacar del chamán su ser de chamán.

Pero muchos chamanes guaraníes se resistían a la misión, que quería hacer de ellos cristianos y afirmaban que nadie podría sacarlos de su proceder “ordinario”.²⁷ Mientras éstos se enfrentaban con los conquistadores en verdaderos duelos chamánicos, otros resistían a la reducción con su actitud flemática o pasiva de ser, lo cual provocaba una íntima indignación al misionero, que decía

²⁷ Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní*, 1876c, f. 291.

Nada podía ser más incompatible con una misión que apuntaba a la suplantación del ser indígena que la ferocidad, la agresividad, la altivez, la actitud inquiridora de los catecúmenos.

que se sentía afligido con esa flema de los indígenas.²⁸ De quienes resistían a la reducción se decía que “parecían haber vuelto a sus primitivas costumbres y ferocidad²⁹, convirtiendo aquellos lugares en campo “inculto y estéril”.³⁰

Pero si los guaraníes no sucumbieron fue gracias a esa “ferocidad” que les abrió camino para la libertad. Nada podía ser más incompatible con una misión que apuntaba a la suplantación del ser indígena que la ferocidad, la agresividad, la altivez, la actitud inquiridora de los catecúmenos. No es casual que una de las expresiones claves para describir la conversión indígena sea *pochy*, que significa directamente “ira”, pero que, por otro lado, expresa gestos de “coraje”. Quien se reducía al cristianismo debía despedirse, eliminar esa “ira” (valor);³¹ debía “sacar afuera el mal vivir”.³² Estamos frente a una forma de criminalización de la resistencia.

²⁸ Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní*, 1876c, f. 285.

²⁹ La comparación de los indígenas con animales es muy frecuente en las Américas. El dominico Tomás Ortiz escribe al Consejo de Indias sobre los Aztecas: “Cuanto más envejecen, peores son. A los diez o doce años, pensamos que tendrán algo de civilizado, alguna virtud, pero más tarde se convierten en verdaderas bestias brutas. Así puedo afirmar que Dios nunca creó a ninguna raza más llena de vicios y bestialidad sin mezcla alguna de bondad y cultura” (Ap. Tzvetan Todorov. *A conquista da América*; a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983, 148).

³⁰ Nicolás del Techo. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid: A. de Uribe, IV, 1897, 72.

³¹ Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní*, 1876c, f. 153.

³² Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní*, 1876c, f. 180.

5. LA REDENCIÓN DEL DECIR

Arruinada la unidad original, los pueblos guaraníes entienden que la generación actual vive bajo la constante amenaza de fragmentación. El alma de origen terreno/animal les acarrea enfermedades, tristezas, enemistades, ímpetus violentos, etc. Para “curar” esa situación hay que “redimirle el decir a la persona”. A seguir, algunas metáforas que aclaran este gran objetivo de la vida humana.

5.1 Erguirse: *e*

La comprensión que uno de los pueblos guaraní hablantes - el *mbyá* - tiene de “redención del decir” es *jeepyá*. El vocablo central en ella es *e*, “palabra, verticalidad, vida”. En el ámbito religioso, *jeepyá* se traduce por “recuperación del hablar”, “resurrección”, “restitución del decir”.³³ La expresión *jeepyá* aparece en las oraciones indígenas que buscan buenas y bellas palabras. Erguirse, se aplica al ser humano que ha superado la horizontalidad animal y adquirido la verticalidad de las divinidades. Aparece también en el contexto de la curación, como se puede ver en esta frase: “Ustedes reúnen innumerables restituidores de la palabra, y así hacen escuchar sus voces, hacen escuchar sus gritos; e incluso, cuando nos hallamos en los umbrales de la muerte, nos infunden repetidamente valor y nos hacen estar nuevamente erguidos”.³⁴ Erguirse y ser restituido en el decir, era entre los guaraníes la culminación de una serie de pasos hacia la perfección que se daba en la comunidad.

³³ Cadogan, *Ayyu rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, 166,172.

³⁴ Cadogan, *Ayyu rapyta*, 154-155.

5.2 Alcanzar grandeza del corazón: *py'a guasu*

Otra metáfora para “redención del decir” es “alcanzar grandeza del corazón”, “corazón frío”, “valor” y “pureza de corazón”. Quien lo alcanza, recupera la integridad original. *Py'a*, “estómago”, en la antropología guaraní es la base de sentimientos, afectos y emociones. Es por tanto central para la experiencia aquí destacada. Ella aparece en instrucciones como ésta “Si permitimos que nuestro amor se bifurque, no iremos a alcanzar valor, fortaleza.”³⁵ También en preces como:

*Por haber sido tú el primero en erguirse, haz que nosotros (que nos acordamos de ti erguido), también seamos erguidos con grandeza de corazón y así permanezcamos en la tierra. Siendo este el objetivo de nuestras plegarias, considerando en nuestro corazón todas las cosas con el único objetivo de obtener valor, alcanzaremos grandeza de corazón.*³⁶

Frente a una persona enferma, de la cual se dice que el meollo de su palabra está por ascender, debe pedirse por la venida de los que redimen el decir:

Heme aquí, Nuestro Padre Pa'i Ñamandu, invocando a tus innumerables hijos, rescatadores del decir. En ellos yo confío y pido que envíen su palabra a la tierra, [...] envía a tus hijos que redimen al decir frente a la tierra, haz que ellos escuchen sus clamores en nuestras mentes [...]; que en virtud de eso se produzca la redención del decir. De esta manera, concédeme grandeza de corazón, grandeza de corazón que nunca se bifurcará” (Cadogan, 1992, p. 164-167).

A la grandeza de corazón sólo se llega a través del “esfuerzo” personal por alcanzar dos virtudes que se arraigan en la Palabra: la templanza y la serenidad. El itinerario para alcanzarlo es el mismo recorrido por los chamanes ya que, en el fondo, en esos pueblos, es el

³⁵ Cadogan, “*Ayvu rapyta* `fundamento del decir””, 92.

³⁶ Cadogan, *Ayvu rapyta*, 163.

chamán el que representa el ideal de persona y uno de los pilares del mundo.³⁷ Siendo que en teoría este chamanismo está más cerca del “sacerdocio universal de todos los creyentes”, cuya recuperación fue propuesta por Lutero, que del “sacerdocio” entendido como un “estatuto sacramental” de la “Iglesia Católica”.

5.3 Llegar a la plenitud: *agyyje*

Agyyje es el término más inclusivo y de uso más generalizado para expresar lo que puede considerarse “salvación” en los grupos guaraníes. Traducido con los términos “plenitud, perfección, calidad de completo” se aproxima al término griego *pléroma*, usado en el Segundo Testamento con el significado de plenitud (Rm 11, 12), cumplimiento, abundancia, como la plenitud de aquel (el verbo divino) que llenó todo en todos (Ef 1.23). Mientras que las expresiones “erguirse” y “grandeza de corazón” se refieren más a salvación personal y social, *agyyje* se aplica a los humanos y a los demás seres, inclusive a la tierra. Todos los seres contienen en sí el impulso para transformarse hasta alcanzar la perfección de los modelos incorruptibles que inspiraron su creación. De manera que si, por un lado, la salvación guaraní requiere un empeño individual, por otro, tiene que ver con la plenitud del sistema social y religioso, lo que sólo puede acontecer en una tierra renovada. Eso puede observarse claramente en la expresión *yvy aragyyje*, “tierra de tiempo-espacio maduro, perfecto”, con la cual los *kaiová* y los *paĩ-tavyterã* extienden la “redención del decir”

... por un lado, la salvación guaraní requiere un empeño individual, por otro, tiene que ver con la plenitud del sistema social y religioso, lo que sólo puede acontecer en una tierra renovada.

³⁷ E. Viveiros de Castro. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986, 628.

al ámbito cosmológico. Los humanos deben “moderar su mutuo hablar”, *oñoñe’ẽ emboro’j*; la “tierra debe alegrarse”, *embobory jvy*.

6. LA RESTITUCIÓN DE LA PALABRA Y LA SOTERIOLOGÍA CRISTIANA

Comparando la “restitución del decir” de los pueblos guaraníes con la cristología, me gustaría destacar el hecho de que, para esos pueblos, “redención” y “restitución” prescinden de los méritos de un Salvador.

6.1 Sin la figura de un Salvador

No existe en el imaginario religioso guaraní un personaje que haya cargado sobre sí el pecado de la humanidad. No hay, en este sentido, un ser análogo a Jesús interpretado por algunas comunidades primitivas como una persona que, con su muerte, prestó un servicio extremo a la humanidad, sacrificándose por ella. Entre los personajes que más se destacan en las narrativas indígenas están los dos hermanos, especialmente el “Nuestro Hermano Mayor”. Pero él no es un salvador, es un ejemplo que puede inspirar a los seres humanos para que se esfuercen en alcanzar la plenitud. Su “vuelta al Padre” por un camino de flechas fulgurantes es la metáfora por medio de la cual el mito afirma la legitimidad y la viabilidad del deseo humano de plena autorrealización y de una re-unión con los seres sobrenaturales. El mito da aliento a las personas para que persistan en el camino de la buena ciencia y resistan a la concupiscencia de la ignorancia.

El hecho de que “Nuestros Hermanos” hayan superado victoriosamente los obstáculos de la existencia es un buen augurio para la humanidad. “Si ellos volvieron al Padre, si ellos se encontraron con él, ¿por qué nosotros no lo conseguiríamos?”, preguntan en tono

desafiante hombres y mujeres guaraníes. En este mismo espíritu ellos también recuerdan a los antepasados que, habiendo vencido grandes dificultades, fueron divinizados y divinizadas, convirtiéndose en ejemplos para los demás. *Ñande Jári Pire*, “Nuestra Abuela” para los *mbyá*, sobrevivió a las aguas del diluvio sobre las hojas de una palmera.³⁸

La soteriología sin salvador de los guaraníes nos hace recordar una cristología casi olvidada en la teología cristiana. Como se sabe, por lo menos dos tendencias interpretativas de Jesucristo se delinearon ya en los primeros años del cristianismo: la divinización o glorificación del ser humano (*theosis*), según el ejemplo de Jesús, y la justificación del ser humano mediante la pasión de Cristo (*pro nobis*). La primera concepción de salvación parte del principio de que el meollo salvífico final está en la divinización y glorificación de la humanidad. O sea, en su ascensión, Jesucristo resucitado habría arrebatado consigo simbólicamente al ser humano hacia el cielo, ocasionando una *theosis*.³⁹ Atanasio decía que Dios se convirtió en humano para que fuéramos divinizados. Uno de los textos que sirve de base para la *theosis* es 1 Jn 3.1s: “Vean que gran amor nos ha demostrado el Padre, al punto que debemos ser llamados hijos de Dios, como de hecho lo somos. [...] Amados, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que habemos de ser. Pero, sabemos que cuando Él se manifieste, seremos iguales a Él; pues lo veremos como Él es”.

De modo que la teología que entiende la muerte de Jesús como sacrificio por los pecados de la humanidad es apenas una posibilidad de interpretación entre otras. Como es sabido, en el judaísmo tardío y en el helenístico ya circulaba la idea de que el martirio, incluso el

³⁸ Cadogan, *Ayvu rapyta*, 97-99

³⁹ Georg Kretschmar. “A salvação como libertação - a cristologia pascal da primeira igreja”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST, 31:3 (1991)255-269.

de niños, podría asumir carácter representativo y redentor en favor de los pecadores. Así, el valor expiatorio de los sufrimientos de los mártires judíos es celebrado en 2Mac 6.28; 7.18, 32, 37. Pero el texto clásico retomado por el Nuevo Testamento es Is 53, especialmente los versículos 10-12: “Y quiso el Señor consumirle con trabajos: mas luego que El ofrezca su Vid como ostia por el pecado, verá una descendencia larga y duradera, [...] Este mismo justo, mi siervo, dice el Señor, justificará a muchos con su doctrina; y cargará sobre sí los pecados de ellos [...]; pues que ha entregado su vida a la muerte, y ha sido confundido con los facinerosos, y ha tomado sobre sí los pecados de todos, y ha rogado por los transgresores”.

Este es el texto clave por el cual se ha interpretado la muerte de Jesús como servicio y rescate en el Segundo Testamento: “ya que el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida para rescate de muchos” (Mc 10.45).

Como puede verse, prevalece en estos textos la idea de la sustitución, del único en favor de los muchos. En la lengua hebrea, la idea de un redentor estaba vinculada a la de un vengador (*gô'el*). Esta concepción puede derivar de prácticas restitutivas de la época tribal. J. J. Stam se sirve de los estudios de Koch y Procksch para afirmar que, en la expresión *gô'el haddâm* (“vengador de la sangre derramada”), *gô'el* se refería originariamente al pariente más próximo como aquel que debería devolver a la comunidad la sangre de la víctima que pertenecía a tal comunidad.⁴⁰ Así, interpretada por esta antigua concepción de sacrificio, la muerte de Jesús llegó a ser una muerte sustituta, “en rescate de muchos”. Jesús es el *gô'el*, aquel que “por su propia sangre entró en el Santo de los Santos, una vez por todas, habiendo obtenido una eterna redención” (Heb 9.12b). Ese también fue el meollo de

⁴⁰ Ernst Jenni & Claus Westermann. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978, v. II, col. 554.

la forma más antigua de la proclamación deutero-testamentaria, que decía: “Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras” (1Co 15.3).

Me gustaría retomar aquí un hecho de la cultura indígena que, al menos aparentemente, se aproxima a la interpretación de Jesús como redentor: el ritual antropofágico de la venganza. Con relativa seguridad se puede afirmar que éste era practicado en especial por grupos hablantes de lenguas tupi-guaraníes de la costa atlántica en las primeras décadas de la conquista europea.

Un enemigo era capturado con tal propósito, y era alguien que a su vez había sacrificado a parientes de sus capturadores. La víctima era objeto de la estima de sus “anfitriones” y en algunos casos era honrado con una esposa. En el día de sacrificio era adornado y presentado a su verdugo, que mantenía con él un diálogo ritual. Durante el coloquio se recordaban las venganzas pasadas, se atestiguaba el valor de la víctima y se prometían nuevas venganzas. Terminado el diálogo se procedía al sacrificio de la víctima y al banquete antropofágico, en el cual participaba toda la aldea, menos el verdugo. Este, luego de cumplir su papel, iniciaba un período de retiro, al final del cual pasaba por un ritual de nueva nominación. Luego volvía a convivir con la comunidad con un nombre adicional, con todas las implicaciones que la recepción del nombre significaba en esos grupos. Pero mientras él era “nuevamente nombrado”, su víctima se convertía en un “sin nombre”. La comunidad que lo sacrificara lo había apropiado.⁴¹

⁴¹ La mejor documentación al respecto se refiere a los tupi-guaraní del litoral. Consultar José de Anchieta. *Cartas; informações, fragmentos históricos e sermões* (1554-1594). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, 55s; Fernão Cardim. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980, 95s; Claude D’Abbeville. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circumvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975, 228s; Hans Staden. *Duas viagens ao Brasil (1547-1548; 1550-1555)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974, 82s; André Thevet. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp. 1978, 135s.

La teología que interpreta la muerte de Jesús como un acto sustitutivo a favor de la humanidad parece hacer parte de la lógica de la venganza. ... Al sacrificar a su propio hijo, Dios quiso convertir la religión de la venganza (gô'el baddâm) en religión del perdón.

Este rito dejó de ser practicado pocas décadas después del inicio de la conquista espiritual, en el siglo XVI, y con su desaparición parece haber eliminado las posibilidades de que esos grupos indígenas imaginaran que alguien se había sacrificado para dar nombre a otros, o sea, la salvación mediante un redentor.

Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro, en sus análisis del rito de la venganza entre los grupos históricos guarani-hablantes, interpretan esta práctica como una forma de la víctima alcanzar una tierra escatológica sin males y el verdugo, la inmortalidad. La ceremonia impregnaba el destino escatológico y la realización terrena de los individuos.⁴² La compensación para el sacrificado consistía en mantener abierta la puerta para el más allá; para el verdugo significaba su reconocimiento como héroe social, persona ejemplar de el grupo, habilitada para “saldar” las cuentas, aunque temporalmente, con su enemigo.⁴³

La teología que interpreta la muerte de Jesús como un acto sustitutivo a favor de la humanidad parece hacer parte de la lógica de la venganza. “El salario del pecado es la muerte”, leemos en Rom 3.23. La diferencia estaría en el hecho de que el ritual indígena saldaba tan sólo ritualmente la “deuda”, no la borraba verdadera

⁴² Manuela Carneiro da Cunha & Eduardo Viveiros de Castro. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá.” *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 71 (1985) 191-208, 196s

⁴³ Paulo Süss. “Menschwerdung als Vorgabe und Aufgabe; die Initiation der Tupinambá vor der Glaubensverkündigung des José de Anchieta” en Thomas Schreijäck (ed.). *Menschwerden im Kulturwandel; Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz*. Luzern: Exodus. 1999, 331-332.

y definitivamente; al contrario, la confirmaba.⁴⁴ Ya el sacrificio de Jesús pretende ser la postrera venganza propiciada *pro nobis*. Al sacrificar a su propio hijo, Dios quiso convertir la religión de la venganza (*gô'el baddâm*) en religión del perdón. Pero la absoluta ausencia de esta concepción entre los indígenas sugiere que, para los grupos guaraníes, así como para los tupinambá, la religión del perdón se opone a la religión de la venganza.⁴⁵ Es como si al ser erradicada del comportamiento de los guaraníes, la venganza llevara consigo la posibilidad de imaginar a Dios como a alguien que decidió vengar, en su hijo, la deuda de la humanidad. Es la imposibilidad de que ellos imaginen a un Salvador como a alguien que, con su muerte, puso a disposición de los demás las virtudes redentoras (su nombre) que lo distinguen de los otros humanos.

Los numerosos grupos tupi-guaraníes de la costa desaparecieron, víctimas de las guerras de conquista. A los descendientes de los que huyeron hacia el interior de las selvas subtropicales y de los que allá vivían y consiguieron librarse de las sucesivas invasiones, debemos las informaciones etnográficas expuestas aquí. Quienes no sucumbieron a la voracidad avasalladora de los conquistadores confrontan hoy la propia religión que los “evangelizó” con

Quienes no sucumbieron a la voracidad avasalladora de los conquistadores confrontan hoy la propia religión que los “evangelizó” con mensajes de paz e intentan, con la perseverancia de un místico, alcanzar la perfección humana, si no en el ámbito de la “tierra sin males”, en el ámbito de la “palabra sin mal”.

⁴⁴ Carlos Fausto, *Fragments de história e cultura tupinambá*; da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico en: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, 393.

⁴⁵ Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985, 196.

mensajes de paz e intentan, con la perseverancia de un místico, alcanzar la perfección humana, si no en el ámbito de la “tierra sin males”, en el ámbito de la “palabra sin mal”.

6.2 Jesús resucitado y Nuestros Hermanos

La reflexión guaraní parece sintonizarse en algunos aspectos con la vertiente cristológica que considera a Jesús resucitado como la realización de la gloria que aguarda a los seres humanos. Así, como Jesús resucitado, “Nuestros Hermanos” prefiguran el destino de la humanidad. Es como si toda la experiencia humana se realizara anticipadamente en estos personajes. La antropología trascendental supuesta en esta perspectiva salvífica repercute en la doctrina cristiana de la encarnación y la gracia. La teología cristiana tradicional presenta a Jesús como la encarnación de la Palabra de Dios. Ya la cristología de los pensadores medievales, de la cual Leonardo Boff considera a Juan Duns Scoto como su principal representante, tiene como tesis fundamental el hecho de que la encarnación de Jesús

significa la realización exhaustiva y total de una posibilidad que Dios colocó para la creación dentro de la existencia humana [...]. El ser humano puede, por amor, abrirse de tal modo a Dios y a los otros, que llega a vaciarse totalmente de sí mismo y a obtener la plenitud en la misma proporción, por la realidad de los otros y de Dios. Ahora bien: eso se dio exactamente con Jesucristo. Nosotros, hermanos y hermanas de Jesús, hemos recibido de Dios y de él el mismo desafío: de abrirnos más y más a todo y a todos, para poder estar, a semejanza de Cristo, repletos de la comunicación divina y humana.⁴⁶

En otras palabras, es por la encarnación de Dios en Jesucristo que nosotros y nosotras llegaremos a saber quienes somos de hecho y a qué estamos destinados. La encarnación es la plenitud de la manifestación

⁴⁶ Leonardo Boff. *Jesús Cristo libertador; ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, Vozes, 1983, 221.

divina en el ser humano. Dios se manifestó absoluta y exhaustivamente en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, en la peregrinación de los héroes culturales de los guaraníes y en los personajes ejemplares de otros pueblos. Estos epónimos señalan, para nosotros, nuestro destino común: ser plenificados y plenificadas de Dios.

... para los guaraníes, cada palabra es como el bábito divino que infunde la vida.

El fundamento de cada persona, su unidad vital, es la palabra. Todas las personas son portadoras de virtudes salvadoras. Para los teólogos de proceso⁴⁷, hay un “diseño inicial” al cual todos los seres están destinados, sin que su propia subjetividad sea perjudicada. La Naturaleza Primordial de Dios es la proveedora de esta cualidad, que es la mejor opción potencial para los seres. Dios intenta hacer que cada ocasión de la vida sea aprovechada por las personas de la mejor manera posible para la realización y el desarrollo del impulso inicial que ellas tienen; la autorrealización final de esta iniciativa, sin embargo, no está en sus manos.⁴⁸ De una manera semejante, para los guaraníes, cada palabra es como el hábito divino que infunde la vida. Mediante esta palabra, el ser humano está constituido de la misma naturaleza que la divinidad. Es como si cada persona fuera una centella divina. La salvación o la restauración de la palabra es, en esta lógica, la restauración y la realización de los atributos divinos en los seres humanos; es realizar al máximo las posibilidades de la existencia.

No solamente los seres humanos, sino todos los demás aspiran a alcanzar la plenitud para la cual están destinados. Siendo la palabra

⁴⁷ John Cobb & Herman E. Daly. *For the common Good; redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*. 2.ed. Boston: Beacon. Johan Cobb & David R. Griffin. *Prozess-Theologie; eine einführende Darstellung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979. (Theologie der Ökumene, 17).

⁴⁸ Cobb & Griffin, 1979, 52s

la naturaleza primordial que constituye los seres,⁴⁹ en ellos existe una ansia universal para la plenitud y ésta es la dinámica intrínseca de la vida, según los guaraníes. En este sentido, es un reto a las teologías de nuestro tiempo para que reconsideren la dimensión cosmológica de la soteriología.

El cristianismo hoy enfrenta la profecía de que, sin la resurrección de la naturaleza, no habrá vida en el mundo venidero,⁵⁰ ya que no existe redención personal sin la redención de la naturaleza humana y de la naturaleza de la tierra con la cual las personas están ligadas inseparablemente, porque conviven en ella y con ella. El eslabón entre la redención experimentada personalmente en la fe y la redención de toda la creación es la corporalidad de los seres humanos, como ha insistido Jürgen Moltmann⁵¹ y las teólogas feministas.

6.3 Los límites del heroísmo

Dejarse desafiar por el heroísmo de los Hermanos es una tarea cada vez más difícil de realizar. En esta situación crítica, el “optimismo” con que, aparentemente, los grupos guaraníes encaran su propia redención los afectó, no pocas veces, con una obsesión que les invadió y que en momentos de crisis, los llevó a la alienación compulsiva de este mundo, como se muestra en los ejemplos que siguen.

⁴⁹ También los animales y los árboles tienen alma. Un ejemplo nos es dado en el cuarto capítulo del *Ayyu rapyta*. En él un mbyá-guaraní del Guairá afirma que el *ype* es, entre los árboles de alma indócil, el más feroz y que el cedro es el árbol dócil por excelencia. Éste es el árbol de *Ñamandu* (Cadogan, “*Ayyu rapyta* 'fundamento del decir'”, 90).

⁵⁰ Jürgen Moltmann. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Trad. Ilson Kayser. Petrópolis: Vozes, 1993, 364.

⁵¹ Moltmann, 378.

Nimuendaju,⁵² al inicio del siglo veinte, se refirió varias veces a los grupos guarani-hablantes que acompañó como una tribu dominada por una “melancolía profunda”, un “pesimismo inconsolable”, un “desaliento senil”, una “elegíaca apatía” que encontró, en la huída para el más allá, el único camino de la salvación. Egon Schaden (1974, 177) verificó, en los años cuarenta, entre los guaraníes del Mato Grosso do Sul, que el resultado negativo de las ceremonias religiosas muchas veces ocasionaban una depresión psíquica general, una manía de persecución, la huída y, en algunos casos, tanatomía y suicidio. En el entonces Mato Grosso hubo varios suicidios en las familias de los más fervorosos rezadores que incentivaban a su grupo, con ritos especiales, a obtener la *aguyje*, “plenitud”, para librarse así de la invasión de los extraños y de la tristeza de ver sus tierras lotizadas y sus familias recluidas en reservas. Las cifras alarmantes de suicidios entre guarani-hablantes hoy⁵³ nos colocan frente a frente con el lado trágico de la teología y la historia del grupo. ¿No se les presentaría la muerte a los indígenas – en muchos casos desterrados o sin autonomía en las tierras que ocupan – como el único camino para entrar en contacto con la divinidad y alcanzar la vida perfecta y buena que buscan?

Frente a esta situación, la teología de la justificación por la gracia diría: “Aquel que cuida de sí mismo e intenta medir su relación con Dios a través de sus propias conquistas, aumenta aún más su alineación y ansiedad de culpa y desesperación” (Tillich, 1984, p. 381). Pero los indígenas no tienen miedo de la muerte. Ésta, como el gran mar, se les

⁵² Kurt Unkel Nimuendaju. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocína-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: EDUSP/Hucitec, 1987, 70-71, 129

⁵³ Los índices más elevados son: 1986, en una población de 3,900 kaiová, fueron registrados 16 casos consumados y 20 intentos; en 1990, 19 casos consumados y 31 intentos (Maria Aparecida da Costa Pereira, Maria Aparecida da. *Uma rebelião cultural silenciosa. Investigações sobre os suicídios entre os Guarani (Nbandéva e Kaiwá) do Mato Grosso do Sul*. Brasília: FUNAI, 1995, 45).

presenta como el límite que, transpuesto, les abrirá el entendimiento para la vida perfecta y plena. Es conocido el comportamiento de los chamanes guaraníes que buscan y aceptan la muerte para vivir con mayor perfección.⁵⁴

Aunque trágica, esta muerte es una forma de vencer los obstáculos de la existencia y llegar a la morada de “Nuestro Padre”. Es el desenlace de una historia que exigió de los indígenas una resistencia exacerbada. De todos modos, esta trágica forma de buscar la restitución del decir no se convertirá en “más vida” para los guaraníes, si ellos no tuviesen la oportunidad de reconstruir social y ecológicamente modelos de producción y consumo, de restauración y recreación que sean adecuados a su modo de ser y den sentido a su existencia.

⁵⁴ Bartomeu Melià, ¿Por qué se suicidan los Guaraníes? *Avión*, Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo, Asunción, CEPAG, 27/154 (1995) (154): 30-33.