

Sobre tierra viva y la búsqueda de la “tierra sin mal”

Cosmoteología desde la palabra indígena

GRACIELA CHAMORRO

Resumen: Esta conferencia enfoca la Palabra como origen, fundamento y sostén del universo. Empieza con la versión guaraní de una tierra viva. Presenta a seguir la visión de una tierra “sin mal” guaraní, las circunstancias donde ella irrumpe y los desafíos que de ella emergen para nuestro quehacer teológico. Finalmente marca algunas convergencias entre esa cosmoteología indígena y las teologías ecofeministas.

Abstract: This conference focuses on the Word as origen, foundation and support of the universe. It begins with the Guaraní version of a living land. Second it presents the Guaraní vision of a land “of no evil”, the circumstances through which it developed and the theological challenges it presents. Third it presents some of the convergence between this Indigenous cosmoteology and ecofeminist theologies.

Palabras clave: palabra, guaraní, tierra sin mal, cosmoteología

Key words: Word, guaraní, land of no evil, cosmoteology

1. IMÁGENES DE UNA TIERRA VIVA: SÍMBOLOS DEL SER CREADOR EN LA CREACIÓN

La “naturaleza”, para los grupos guaraníes, forma parte del sistema social y teológico, ella posee características humanas. Ve, oye, habla, siente, se adorna, se despereza y acurruca, se cansa, se enferma y muere, cómo 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 se describe la evolución del ser humano. Veamos algunas metáforas.

1.1 La tierra como cuerpo (de Dios) que murmura su palabra

Para las comunidades kaiová, en el principio la tierra y el maíz balbuceaban, ensayaban su palabra. Así indican los versos de la canción “*yvy (o)ñemongo'i vaekue, itymby oñemongo'i vaekue*”. *Oñemongo'i* tiene el sentido de movimiento y sonoridad. Con él, la tierra y el maíz apuntan a la Palabra Primordial, la voz del universo, con la cual los demás seres, las palabras individuales, intentan sintonizarse. Ya el término *itymby* se refiere directamente al brotar de los vegetales, especialmente del maíz y, en sentido figurado, al acto por lo cual los demás seres llegan a la existencia. Este acontecimiento es frecuentemente explicado como un murmullo, un balbuceo. El simbolismo de *itymby* se percibe con toda plasticidad en un recitativo proferido durante una especie de procesión llevada a cabo en la fiesta del maíz nuevo. Sigue un fragmento.

*La “naturaleza”,
para los grupos
guaraníes, forma
parte del sistema
social y teológico, ella
posee características
humanas.*

<i>Itymbyra Jasuka</i>	<i>Brota el principio de vida (del universo)</i>
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	<i>Yo te cuento, yo te cuento tu historia</i>
<i>Itymby Mba'ekuaa</i>	<i>Brota la sabiduría</i>
<i>Che jereropapa</i>	<i>Mi mutuo contar</i>
<i>Itymbyra Jeguaka</i>	<i>Brota la diadema masculina</i>
<i>Che jereropapa</i>	<i>Mi mutuo contar</i>
<i>Itymbyra Ryapu</i>	<i>Brota la palabra (el trueno)</i>
<i>Che jereropapa</i>	<i>Mi mutuo contar</i>
<i>Itymbyra Ñandua</i>	<i>Brota el adorno de plumas</i>
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	<i>Yo te cuento, yo te cuento tu historia</i>
<i>Itymbyra Kurusu</i>	<i>Brota la cruz, eje del mundo</i>
<i>Che jereropapa</i>	<i>Mi mutuo contar</i>
<i>Itymby Kurundaju</i>	<i>Brota el adorno de la cruz</i>
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	<i>Yo te cuento, yo te cuento tu historia</i>

Obsérvese que primero surge *Jasuka*, principio activo del universo y símbolo de la feminidad. Luego surgen la sabiduría, el símbolo de la masculinidad y la palabra. Se estructura la tierra, que va siendo adornada como se adorna un cuerpo.

En el génesis *mbyá*, la creación de la palabra original y de las que serían luego Padres y Madres de las palabras fundadoras de la humanidad, precedió a la creación de la primera tierra. Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, *Jasuka*, antes de tenerse conocimiento de las cosas, Nuestro Padre Último-Primero creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano, concibió el fundamento del amor al prójimo, creó para sí el origen de un himno sagrado.¹

¹ León Cadogan. *Ayvu rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación “León Cadogan”; CEADUC; CEPAG, 1992, 33-35.

1.2 Los adornos del universo

La tierra aparece en los cantos kaiová como un cuerpo adornado. No sólo la tierra, sino también las personas y los demás seres, son descritos como seres “paramentados”, cuando se quiere destacar su buena constitución, su buen crecimiento, su madurez, “Adórname, adórname”, canta la comunidad indígena, en la fiesta del choclo.

Las divinidades son los seres adornados por excelencia. El adorno no es un accesorio, algo superfluo, sino algo esencial, el corazón de los seres. Por eso el proceso de perfeccionamiento es un proceso de paulatino adornarse. Cabe recordar que, entre los epítetos que los grupos paĩ-tavyterã y kaiová se adjudican está el de “adornos del universo”, *arajeguaka ore*. Adornarse es crecer hacia lo que se está destinado a ser: en el caso del maíz, llegar a la madurez de las espigas, en el caso de las personas, ejercitarse en la agricultura, alcanzar buenas palabras y grandeza de corazón.²

Adornarse es crecer hacia lo que se está destinado a ser: en el caso del maíz, llegar a la madurez de las espigas, en el caso de las personas, ejercitarse en la agricultura, alcanzar buenas palabras y grandeza de corazón.

Un vocablo mediante el cual se dice que la tierra es como un cuerpo que precisa ser adornado es *omongy*, hacer llover, adornar, fertilizar, fortalecer y bautizar. Como las semillas no adornadas por la lluvia mueren, morirán también los seres que no llegan a conocer su origen, la palabra que reposa en su corazón, *itymbýra ryapu*.

² Graciela Chamorro. *Kurusu ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción: CEADUC; São Leopoldo: IEPG/COMIN, 1995, capítulo III.

1.3 Protectores y protectoras del ser: las plantas y los animales

Los pueblos guaraníes mantienen un fuerte vínculo con lo que llamamos “naturaleza”, y su capacidad de creer y mantener la fe y la esperanza en medio a la desolación viene de esa naturaleza, de la tierra, del agua, de los bosques, y de quienes los cuidan.³ Estos cuidadores y cuidadoras de los seres son hoy comúnmente llamados espíritus, “cuidadores del ser”, *tekojára*. Además de los espíritus de plantas y animales de caza, hay también los guardias de las selvas y de los montes, lo que es bastante significativo ya que la vegetación es concebida como una especie de piel o de vello del cuerpo de la tierra. Esos *tekojára* cuidan, vigilan, protegen el modo de ser de una determinada especie animal o vegetal, así como de alguna facultad del ser humano. Estos guardianes de la naturaleza suelen ser invocados en ritos que celebran una especie de funeral en favor del protector y del animal que quieren cazar. Es probable que estos guardianes de la naturaleza “representen las creencias religiosas más arcaicas, relacionadas con una forma de vida y una economía de recolectores y cazadores”.⁴

Debemos tomar muy en cuenta, en este sentido, que estas formas “arcaicas” de relación con la naturaleza son experiencias en el nivel de conciencia de la no-dualidad entre objeto-sujeto, ser humano-divinidad, ser humano-naturaleza. Hay en ellas una vivencia religiosa en que la naturaleza es teofánica y la acción humana es ritual. De modo que el sentimiento de pertenencia entre los seres humanos y los otros seres no implica necesariamente que aquéllos sacralicen a

³ Friedl Grünberg. *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas*. Wuppertal: Peter Hammer, 1995, 8, 19.

⁴ Bartomeu Melià. “A experiência religiosa guarani” en Manuel Marzal (Coord.). *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989, 328.

los animales, al maíz o al sol. Mucho más se expresa en esa actitud que la exposición de Dios en lo inmanente a la conciencia humana. El mundo es hierofánico y los mitos etiológicos completan la concepción de una naturaleza sagrada. Dios crea al mundo con una parte de su sabiduría. Eso nos remite a la gran fuerza de la naturaleza de Gn 1.3, 6, 11, 20, 21.

Y dijo Dios: hágase la luz. Y hubo luz. [...] Haya un firmamento en medio de las aguas [...] y así fue. [...] Y dijo Dios: Hierba verde, hierba que den semillas según su especie, y árboles que den fruto según su especie, cuya semilla sea blanda sobre la tierra. Y así fue. [...] Y dijo Dios: produzca la tierra enjambres de seres vivientes. [...] Y vio Dios que eso era bueno.

Aunque este relato bíblico proceda de una generación que ya había empezado a desencantar la naturaleza, leído con los mitos guaraníes encontramos en él una proximidad mucho mayor entre el Creador y la Creación de lo que nuestro objetivismo nos deja suponer. Dios pone las semillas de su Ser Creador en todas las cosas. Esa “naturaleza” incluye una gran cantidad de animales y plantas de origen divino, que son objeto de especial consideración. La taxonomía mítica tiene como principal valor el de proporcionar una “razón de estar en el mundo” a los animales y las plantas. Hay que adornarse, hacer desarrollar lo que cada ser trae inscrito en su naturaleza. Por eso, no sólo la conducta humana, sino también la conducta de los animales y las plantas encuentran su razón de ser y su estatura plena en la Divinidad.

1.4 La sabiduría en la construcción del mundo

Es frecuente la aplicación del término “sabiduría” (*arakuaa*, *kuaarara*) a la cosmogonía y cosmología de los grupos guaraníes. Traducido por “entendimiento”, *arakuaa* es usado por los guaraníes y kaiová como sinónimo de espíritu, refiriéndose a aquél o aquélla que conoce el tiempo-espacio, que ausculta las historias (mitos de origen) de los seres. Así, se expresa un guaraní al respecto: “existe

el *Arakuaa* que ustedes llaman espíritu”.⁵ Y en el relato kaiová se indica con él que el universo es más que la suma de las plantas, los animales y las personas que en él habitan. “Si no existiera el *Arakuaa* (inteligencia, sentido) el mundo sería sin gracia”. En las tradiciones míticas mbyá, la sabiduría es la arquitecta del universo. Ya que “el verdadero Padre Ñamandu, el primero, de una pequeña porción de su propia divinidad, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que se engendraran llamas y tenue neblina”.⁶

El texto citado es comparable a la tradición sapiencial del Primer Testamento, al “génesis” según el libro de Proverbios.

El Señor me poseyó en el principio de sus caminos, antes de sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui ungida, desde el principio, antes del comienzo de la tierra. Antes de que hubiera océanos, fui generada, y antes de que hubiera manantiales llenos de agua; antes de que los montes fueran afirmados, colinas, yo nací antes de que él hiciera la tierra [...] yo estaba allá cuando él hizo los cielos: cuando trajo el horizonte sobre la faz del abismo, cuando puso al mar su término, para que las aguas no desobedecieran su orden, cuando formó los fundamentos de la tierra. Entonces yo estaba con él, y era su arquitecta (Prov. 8:22-30).

El término hebreo traducido aquí por “sabiduría” es *hokmah*. Recurriendo a los trabajos de Fohrer, M. Saebo resalta que aquí el término es la personificación de los atributos creadores de Dios.⁷ En Proverbios, la sabiduría habla en primera persona y hace una referencia externa a Dios; en la tradición de los *mbyá*, se expresa en tercera persona, como parte de la Divinidad. Sin embargo, en ambos textos la

⁵ José A. Perasso. *Ava gyra kambi*. Notas sobre la etnografía de los Ava-kue-chiripa del Paraguay Oriental. Asunción, 1986, 56.

⁶ Cadogan, 1992, capítulo II.

⁷ M. Saebo. “Hkm” em Erst Jenni & Claus Westermann. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978, v. I, col. 776-789.

*En la cosmogonía
mbyá, la sabiduría,
en su condición
divina, crea e
infunde divinidad
a todas las cosas.*

sabiduría es creadora. Partiendo “de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que se engendrasen”, dice el texto indígena. En Prov 8.30s, la sabiduría es una arquitecta (*‘ámon*) de la creación. Ella se alegra de su obra, está absolutamente feliz y danza frente a Dios. *Hokmah* es “la hija primogénita de Dios”.⁸

En la cosmogonía *mbyá*, la sabiduría, en su condición divina, crea e infunde divinidad a todas las cosas. Generando las llamas, la neblina y el fundamento del lenguaje humano, tornó hierofánica toda la naturaleza. La materia es sagrada, sabia y divina. Este es el principio para imaginar al mundo como un cuerpo murmurante, provisto de palabra. El mundo habla. Sin eso no existiría revelación.⁹

La sabiduría divina se desdobra en lo telúrico dotando de palabra-alma a los humanos y a los demás seres. Esa convicción ejerce una fuerza cósmica de tanto impacto sobre los pueblos guaraníes que, para ellos, un contacto más intenso con un ser de la ‘naturaleza’ implica siempre relacionarse con el alma o los respectivos protectores de ese ser. Y es ese contacto al nivel del alma que es la fuente para una relación cualitativa, de alma para alma, entre un guaraní y su mundo exterior.

⁸ Othmar Keel. *Die Weisheit spielt vor Gott*; ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahäqät in Sprüche 8,30f. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 68.

⁹ Eso nos recuerda una teología combativa del segundo siglo, cuando el teólogo cristiano Irineo luchó contra el gnosticismo que predicaba el anticosmismo, la naturaleza mala. En el intento de combatir esa doctrina, Irineo imaginó al cosmos entero como un hacerse cuerpo de la Palabra y del Espíritu de Dios.

Para los guaraníes, *araknaa* se explica también como la capacidad con la cual todos los seres están dotados para desarrollar la potencia de ser que llevan en sí. Se trata de la misma sabiduría creadora de Dios, infundida a todos en la creación. El sentido soteriológico de *araknaa* consiste en la corresponsabilidad que todas las criaturas tienen, por ser dotadas de ciencia, de hacer que la creación evolucione hasta la plenitud. Y los seres hallan su razón de ser y su estatura plena en la respectiva divinidad de la que son reflejos. Para alcanzarlo, ellos necesitan escuchar la historia de su origen y desarrollar el impulso inicial que traen consigo.

1.5 El agua como madre y materia primordial

Los guaraníes creen en un fluido vital, un principio activo del universo, *Jasuka*, del cual se originaron y originan todas las cosas. Me gustaría situar esa convicción en el contexto de la discusión teológica de la “materia”. *Jasuka* es la fuente de donde emergieron todos los seres, incluso las divinidades y los ancestros. La tiniebla, neblina, lluvia perpetua y clara, el manantial son algunas de las señales de su presencia. Esta fuente de vida es referida, en el mito *mbyá* como las tinieblas primordiales,¹⁰ lo que recuerda las tinieblas del vacío original de Gn 1.2. Así, los grupos aché-guajakí de Paraguay se afilian a *Jasuka* cuando dicen que salieron del interior de la tierra siguiendo el curso de una bella corriente de agua.¹¹ Los *mbyá*, a su vez, cuentan que “Nuestro Padre” apareció misteriosamente al pie de una palmera eterna situada al borde de un manantial, en el centro de la tierra. En otra

¹⁰ *Ayru rapyta* (o fundamento do dizer); “Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”, *Boletim*, São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, (227), 1959, 13.

¹¹ Mark Münzel. “Kware veja puku: Dejamos lejos al gran oso hormiguero; notas preliminares sobre cinco canciones axé”, en Augusto Roa Bastos (org.). *Las culturas condenadas*. Introdução de Augusto Roa Bastos. México: Siglo XXI, 1978. 240-250. Pierre Clastres. “El arco y el cesto” en Roa Bastos, *Las culturas condenadas*, 207-230.

El simbolismo del agua como elemento primordial a partir del cual se constituyó el mundo se suele asociar con la madre.

versión, la Verdadera Madre, la gran abuela de los humanos, surgió, sin ser generada, del fluido vital y salió de las entrañas de la tierra mediante un bonito manantial subterráneo que corría desde el ombligo hacia la superficie de la tierra. De él nacen las primeras semillas de vida y las especies que se desarrollaron posteriormente.

En los grupos kaiová, *Jasuka* da sustento a la creación y la repone de su desgaste. Para marcar su carácter renovador la comparan con la bebida de maíz servido en las fiestas. El nombre sagrado de esta bebida es *Jasuka rekory*, “savia del modo de ser de *Jasuka*”. El simbolismo del agua como elemento primordial a partir del cual se constituyó el mundo se suele asociar con la madre. Según parece, esta asociación corresponde a formas de organización de la experiencia humana que rebasan los límites de una determinada cultura. En el génesis bíblico, por ejemplo, tenemos la reinterpretación de un mito de origen babilónico. La referencia clásica se remonta a los siglos VI o V a.C. Los autores bíblicos sacerdotales conocían muy bien la interpretación babilónica del mito de la gran madre y la adoptaron con importantes innovaciones. Así, en Gn 1.2 leemos que “la tierra era sin forma y vacía”. Los términos hebraicos *tohu* (“sin forma”) y *bohu* (“desierta”) remiten, junto con las tinieblas (*hosheke*) y las aguas (*tehom*), al caos primordial. En el segundo día de la creación en Gn 1.6-8, el creador bíblico, como el héroe babilónico Marduk, separó las aguas en dos partes creando el cielo y la tierra. El agua se convierte así de madre primordial, en materia primordial.

No puede ser casualidad el hecho de que en las lenguas indoeuropeas los términos “materia” y “madre” tengan la misma raíz etimológica (*mater*). Según Rosemary Radford-Ruether, el origen de esta “coincidencia” se remonta a la transformación de la

madre elemental en materia a partir de la cual el cosmos es formado.¹² También en las lenguas guaraníes se percibe semejanza entre los términos “agua” (y, yy) y “madre” (y, xyy). Además, en los grupos guaraníes se suele decir que el agua es la madre. En este sentido, en el lenguaje religioso, *poty’y* – que podría ser traducido como “agua o árbol de las flores” – se traduce con la palabra “madre”, por ser *poty* el término sagrado que indica el seno materno.

La concepción guaraní de un mundo que surge partiendo de un elemento primordial dotado de subjetividad, independiente de la acción humana y venerado eventualmente como madre se contrapone al lugar ocupado por la materia en el cristianismo. En aquélla, se rescata a Dios como fuente creadora y sostén de la vida, en cuanto que en el cristianismo, la materia perdió su dimensión teológica.

2. EL CAMINAR Y LA BÚSQUEDA DE LA “TIERRA SIN MALES” EN LOS RELATOS INDÍGENAS

“Gran y Primer Maestro, sea fuerte y tenga valor para llevarnos por el camino sagrado”,¹³ cantan niños y niñas guaraníes de la región de São Paulo. Con sus voces alientan a las generaciones más viejas y a las propias divinidades que conducen la peregrinación, a continuar la búsqueda de una tierra renovada, un lugar donde les sea posible vivir según su modo de ser con dignidad y seguridad, sin el asedio pero también sin la indiferencia de la sociedad circundante. Hasta no

¹² Rosemary Radford Ruether. “Ecofeminismo: Conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST/IEPG, 32:3 (1992) 240-252, 243.

¹³ 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, 1999, Canto 5.

poseer este lugar, los pies que lo buscan consagran, caminando, al camino como templo de esperanza y libertad. De la fascinación que estas imágenes ejercen sobre los guaraníes y sobre nosotros y nosotras trato en esta conferencia. En los últimos cien años se puede hablar por lo menos de tres momentos históricos en que las imágenes espaciales tomaron particular importancia en el imaginario religioso guaraní.

2.1 La “tierra sin males” de los grupos apapokuva-guaraníes

Nimuendaju relata que entre los guaraníes que le tocó acompañar al comienzo del siglo XX había dos opiniones sobre la “tierra sin males”. Algunos la imaginaban situada sobre las esferas celestes, al otro lado del océano, *para rovái*, inaccesible para los caminantes. Éstos eran desafiados a reducir el peso específico de sus cuerpos, con el fin de poder volar hasta ese lugar. Otros, sin embargo, afirmaban que la “tierra sin males” se situaba en el centro de la superficie de la tierra, *yvy mbyte*, y que en ella se realizaban las virtudes autocreadoras de los orígenes. Como en los primeros tiempos y en la primera tierra, allí el sembradío se planta solo y da frutos de inmediato.

La tierra sin mal es anunciada generalmente en el contexto de los peligros y de la destrucción de la segunda tierra, que habitamos.

La tierra sin mal es anunciada generalmente en el contexto de los peligros y de la destrucción de la segunda tierra, que habitamos. Históricamente, los grupos acompañados por Nimuendaju huían de las consecuencias de la Gran Guerra entre Paraguay y Brasil (1864-70), huían de esa destrucción hacia el litoral. En sus relatos, ellos conjugaban en el pasado su deseo de pisar la tierra sin males. Cuentan que construyeron

una casa de madera, entraron en ella y empezaron a danzar y cantar, mientras la tierra era inundada. “Nuestro Padre” les dijo: “Cuídense, para no tener miedo”, y ellos resistieron valientemente contra las aguas que inundaban la tierra. “La casa se movió, viró y flotó sobre el agua, subió y partió. Finalmente llegaron a la puerta de las esferas celestes”. Este lugar fue llamado *yvy marãe’ÿ*, “tierra sin males”. En ella las plantas nacen por sí solas, los frutos de la tierra se procesan por sí solos, la caza llega a los pies del cazador ya muerta, la gente no envejece ni se muere, así como tampoco conoce el sufrimiento.¹⁴

2.2 La “tierra sin males” de los grupos mbyá-guaraníes

Para los *mbyá* contemporáneos la “tierra sin males” es un lugar guardado y protegido, una tierra buena y fértil, un lugar donde existen las plantas y los animales que forman el mundo original de los guaraníes, donde las propias personas experimentan las condiciones favorables a su plenitud. Esta tierra produce no sólo alimento, sino también inspiración para rezar y cantar. Dos señales confirman el camino hacia esa tierra: la selva y la ruina. La selva, la floresta atlántica, representa el espacio anterior a la ocupación europea, mientras que la ruina indica el espacio en el cual los guaraníes, en el período colonial, construyeron casas de piedra para habitar.¹⁵

Cercados por los nuevos frentes de colonización en el oeste brasileño, el este paraguayo y el noreste argentino, los grupos *mbyá* tenían que escoger entre convertirse en mano de obra esclava¹⁶

¹⁴ 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.

¹⁵ Celeste Ciccarone. “A viagem anterior”, *Suplemento Antropológico*. Asunción: CEADUC, 34:2 (1999) 44-47.

¹⁶ Stefannie Burri. “Un pueblo en dispersión, los Mbyá”, *Acción. Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, CEPAG, 1:137 (1993) 30.

*Dentro de las especies
cultivadas en esta tierra
es particularmente
importante el maíz
verdadero, cuya siembra
y cosecha aseguran la
perpetuación de los ciclos
de la vida social a través
del ritual de la atribución
del nombre a los niños.*

para los nuevos guardianes de la tierra, exponerse a la humillación de convivir con los representantes del desarrollo agrícola que los consideran “trabas para el progreso” o salir en busca de la “tierra sin males”, que se encuentra al otro lado del océano. Caminando, los *mbyá* vuelven al lugar habitado antaño por otros grupos guaraníes y formulan, frente a las autoridades y la población brasileña, que para vivir se necesita de tierra.

Maria Inés Ladeira recogió entre los *mbyá* del litoral brasileño algunas expresiones que describen la forma en que estos indígenas imaginan la “tierra sin males”. En primer lugar, es una tierra buena, bonita, dorada. Es el lugar donde nace el sol. Todos los que viven allá y todo lo que existe en ella están adornados con la cualidad *marãne’ỹ*, sin males. Así, la vegetación de este lugar es perenne, eterna y siempre cuidada, con especial importancia para la palmera eterna. Dentro de las especies cultivadas en esta tierra es particularmente importante el maíz verdadero, cuya siembra y cosecha aseguran la perpetuación de los ciclos de la vida social a través del ritual de la atribución del nombre a los niños. Allá todas las plantas nacen y se esparcen solas sobre la tierra. Así, cuando el camote es cosechado, ya nace otro en su lugar. Y ésta es la forma de ser de todas las plantaciones. En la “tierra sin males” existe un manantial de agua iluminado por el sol naciente, el viento que sopla en este lugar es bueno porque es *marãne’ỹ*, y el agua que corre sobre su superficie es saludable. Allá no existe suciedad, la casa para rezar esta siempre limpia, porque es *marãne’ỹ*, no existe enfermedad, todo es siempre saludable porque todo es *marãne’ỹ*, no hay tristeza, uno siempre vive allá

feliz. La gente se levanta siempre de buen humor y se saluda con alegría, nadie está bravo, ni pelea.¹⁷

La “tierra sin males” no es una mera utopía en el sentido de un no-lugar, como muchos quieren concebirla, para desvincularse de las incomodidades que la reivindicación de los indígenas puede desencadenar. Los grupos *mbyá* están convencidos de que para entrar en la “tierra sin males” deben cazar, plantar, hacer fiestas y vivir como *mbyá-guaraníes*. Por eso les es imprescindible una tierra. Pero la “tierra sin males” tampoco puede ser reducida a la dimensión terrenal y social en vista de que, en muchos casos, las áreas que los indígenas dejan atrás presentan mayor equilibrio desde el punto de vista ecológico que las áreas que ellos empiezan a ocupar a lo largo del litoral brasileño. En este caso hay que tomar en cuenta dos elementos: la compulsión que provocó la salida de los *mbyá* de las áreas que ocupaban en Paraguay, Brasil y Argentina, y el significado del hecho de “estar en camino” como una forma de “aproximarse” a los lugares verdaderos.

Así, no solamente la “tierra sin males” es un lugar teológico, sino también el hecho de “estar en camino”, según el relato de algunos *mbyá* contemporáneos. “Quien no pone pie en el camino no puede pretender llegar al *yvy marãney*”. El camino es el punto de partida para aproximarse a ese lugar. Quien está en camino y mantiene la forma de ser guaraní enfrentará pruebas, incluso alimenticias. Solamente aquéllos que, a pesar de las pruebas, permanecieran fieles, solamente a los que protagonizaron un buen caminar, un

Así, no solamente la “tierra sin males” es un lugar teológico, sino también el hecho de “estar en camino”, según el relato de algunos mbyá contemporáneos.

¹⁷ Maria Inês Ladeira. “*Yvy marãney*; renovar o eterno”, *Suplemento Antropológico*. CEADUC, 34:2 (1999) 83-86.

oguata porã, será revelado el rumbo que deben seguir para llegar a la “tierra sin males”.¹⁸

2.3 La “tierra sin males” de los grupos kaiová y de los guaraníes (ñandeva)

En los grupos kaiová y guaraníes (ñandeva), la imagen espacial hacia donde son proyectadas las esperanzas es la “tierra plenificada, madura”, la tierra “del tiempo-espacio perfecto”, *yvy araguyje*. Es la “tierra guardada”, *yvy ñomimbyre*. En estos grupos la expresión *marãne ÿ* aparece como un atributo conferido a las semillas, los paramentos rituales, las personas y la palabra, en el sentido de que estos son verdaderos, originales o que lograron la plenitud.

Lo curioso es que, aunque esa tierra madura o guardada no presuponga la movilidad geográfica, el camino es un elemento fundamental en el imaginario de estos grupos. En varias de sus obras Egon Schaden consideraba a los guaraníes verdaderos caminantes, *tapeja*. Hoy, especialmente los kaiová y los paĩ-tavyterã, ritualizan en distintas formas el hecho de “estar en camino”. Cuando erradicados de esta tierra, los guaraníes se imaginan andando por “caminos de luz”, en los que se transfiguran los deseos por una tierra pródiga con sus hijos e hijas, que sea fértil, un lugar de abundancia, que sea propicia para las palabras.

3. ESTAR EN CAMINO:

SÍMBOLO DE LIBERTAD Y DESTIERRO

La tierra se presenta para los guaraníes como un espacio que debe ser recorrido. *Oguata* es caminar. Una tierra recorrida es un

¹⁸ Ladeira, 92

espacio cultivado, ocupado, humanizado. El pensamiento mítico y religioso de los guaraníes integra en la idea creacional una tierra que se expande en nuevos horizontes, que es ocupada en forma humana y plena.¹⁹ Desde el mito de los gemelos hasta hoy, para los guaraníes la tierra habitable por los humanos es un espacio donde se puede abrir caminos, donde uno es libre para caminar. Mirada en esta óptica, la búsqueda de la “tierra sin males”, el hecho de estar en camino, es símbolo de libertad y presupone un espacio de libertad, lugares adecuados para sus cultivos, selvas con la fauna y flora que ellos manejan desde hace cientos de años, ríos y climas a los cuales se adaptaron. Como esos lugares ya no existen, como las últimas selvas fueron transformadas en campo para ganados, plantación de soja o en “reserva ecológica”, el estar en camino en pos de la “tierra sin males” es también símbolo de destierro.

El pensamiento mítico y religioso de los guaraníes integra en la idea creacional una tierra que se expande en nuevos horizontes, que es ocupada en forma humana y plena.

La verdadera obsesión que se percibe entre líderes *mbýá* por alcanzar la “tierra sin males”, indica que, en el ámbito religioso, se ritualiza lo que no se puede transformar. Teológicamente, sin embargo, el camino hacia la “tierra sin males” no debería desviar de la “tierra sin males”, sino acercar a ella. Debería propiciar la vivencia de esa utopía aquí y ahora, por medio de pequeñas transformaciones que son señales de un sueño mayor.

La importancia que el camino asume en el pensamiento-existencia guaraní nos hace recordar a las tribus palestinas seminómadas. Para ellas también la experiencia de estar en camino

¹⁹ Bartomeu Melià. *La tierra sin mal de los Guaraní. Economía y profecía*. Paraguay/Brasil, 1987, 6. (mimeo).

fue reveladora y llegó a ser un punto de referencia de su confesión de fe. Milton Schwantes escribe que el hecho de “estar en camino” no permitía vivir sin la cohesión y la inserción grupal; al mismo tiempo fortalecía la identidad del grupo y su vínculo con una divinidad que acontecía en la experiencia de lo colectivo, sin mediaciones complejas tales como el templo o el sacerdocio. Ese Dios no era Dios de un lugar. Era un caminante, como las tribus.

*Se lo celebra en la partida. Se lo identifica en la llegada. Todos cuentan con él en el camino, durante la migración. Al partir, se conmemora, por ejemplo, la pascua, un típico rito de partida de los grupos seminómadas. Al llegar, se improvisa un altar para agradecer la compañía.*²⁰

La actitud de los grupos guaraníes nos recuerda que hay un orden primordial en la constitución del mundo. Al evocar la tierra original e insistir en alcanzarla, ellos muestran a la sociedad que los rodea, que hay un descompás entre el mundo que hoy habitamos y el de los orígenes. Transitando geográfica y simbólicamente esta tierra, ellos contradicen el destino al que fueron relegados por el desarrollo implantado en Paraguay, Brasil y Argentina. Llevando en sus alforjas sólo lo indispensable para no “perderse”, los grupos *mbyá* amplían²¹ sus espacios y se aproximan por lo menos psicológicamente a los orígenes. Los grupos *kaiová* y los *ñandeva*, a su vez, después de haber sido parcialmente reducidos en “reservas” y ver sus tierras siendo vendidas o siendo objeto de reforma agraria, en los últimos años vienen recuperando sus territorios que estaban en manos de los hacendados de ganado y de soya.

²⁰ Milton Schwantes. “As tribos de Javé - uma experiência paradigmática”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 47:185 (1987)111.

²¹ En 1998 ellos ocupaban efectivamente 63 localidades distintas en los estados sureños (Valéria Assis & Ivori Garlet. “Diagnóstico da população mbyá-guarani no sul do Brasil” en *Cadernos do COMIN* 7 (1999) 255s.

4. DESAFÍOS DE LA COSMOTEOLOGÍA GUARANÍ PARA LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Las características de la cosmología guaraní aquí presentadas traen algunos interrogantes para el cristianismo. Lo expresado al hablar de la tierra como “cuerpo”, “sabiduría” y “palabra” divina interpela no solamente nuestra visión del mundo, sino también nuestra teología. Me concentro aquí en la secularización y el intento de recosmificación de Dios en el cristianismo.

4.1 Verdugos y víctimas de la secularización

Como vimos, el cristianismo heredó la simbología babilónica a través del mundo hebreo. La imagen de Dios como único, masculino y trascendente, así como anterior a la naturaleza, dislocó la relación simbólica de la consciencia masculina con la vida material.²² Esa es la conciencia que prevaleció en el cristianismo, a pesar de pasajes bíblicos como: “Y vio Dios que eso (la naturaleza) era bueno”, “Y vio Dios que eso (el cuerpo humano) era muy bueno”.

Esta conciencia está marcada por la voluntad de dominar la naturaleza y por el sentimiento de repugnancia de la materia. Desde el “pecado de Adán y Eva” no se reconocía valor intrínseco alguno ni a los humanos, ni a la tierra, ni a los otros seres vivos e inertes. La valoración de los humanos residía en Dios y la de los demás seres en su utilización por parte de los seres humanos. Se ignoraba así la autonomía que tales seres disfrutaban durante el tiempo que la tierra no era habitada por ningún humano.

²² Radford Ruether, “Ecofeminismo: Conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza”, 244

El pensamiento griego se encargó de radicalizar tal separación, lo que elevó la conciencia (masculina) al mismo estatus trascendente de Dios, fuera de la naturaleza y por encima de ésta. La conciencia humana (masculina) participa en este ámbito trascendente del espíritu masculino, que es el ámbito original y eterno del ser.²³ Esa trascendentalización de la conciencia humana redundó en la creciente alienación del ser humano de la base biológica que lo sustenta: su cuerpo, los demás seres humanos, la naturaleza no humana, la materia.

A pesar de que los primeros esfuerzos humanos por controlar la naturaleza hayan ocurrido hace unos doce mil años, los hechos que acarrearón las consecuencias más drásticas para el cosmos se sitúan entre los siglos XVI y XVIII. En ese período las tradiciones culturales que venían justificando y sacralizando las relaciones de dominación acabaron ampliando y profundizando el ámbito del señorío humano sobre la naturaleza. En la revolución científica la conciencia masculina se revela contra la satanización de la naturaleza²⁴ y reclama para sí el control sobre la misma. Entonces se seculariza definitivamente la naturaleza, proclamándola sin vida y sin alma. Se llegó a la conclusión de que, definitivamente, el poder divino no interferiría en ella. La ciencia

²³ Rosemary Radford Ruether. *Sexismo e religião. Rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 1993b, 71.

²⁴ La concepción de Dios en la Edad Media estaba íntimamente ligada a un universo verticalmente organizado: infierno, tierra y cielo, que pretendía ser una síntesis científico-teológica. El “Anciano Eterno de mirada severa”, como lo representaba el arte de la época, ocupaba la parte alta del edificio de tres pisos, cercado por las huestes celestiales. Como ser trascendente, no ocupaba la esfera natural. Incluso, el cristiano tenía los ojos vueltos lánguida y beatíficamente hacia lo alto, hacia las estructuras celestiales habitadas por Dios. El ámbito comprendido entre la tierra y la luna era dominado por una legión de demonios. Ellos reinaban sobre la naturaleza caída, el mundo no-humano y no-cristiano. Solamente a través de la iglesia esa naturaleza podía ser restaurada. Así, aventurarse a entrar en esferas de la naturaleza fuera del control de la iglesia era correr el riesgo de encontrarse con los demonios e intentar investigar los secretos de la naturaleza era firmar el pacto con el diablo (Ruether, *Sexismo e religião*, 74).

destituyó al Dios masculino y a la jerarquía eclesiástica de su posición de intérpretes de la naturaleza y asumió el papel de investigadora de las leyes de la naturaleza, dispuesta a conocer y manipular los secretos del universo. Las antiguas metáforas se derrumbaron y la tierra empezó a ser vista como materia esencialmente estática e inerte.

Desde entonces la ciencia continúa reproduciendo la versión secular de las imágenes y de las concepciones que en el pasado victimizaron a las mujeres y la materia. Como escribió Dorothee Sölle, no hay escapatoria, “todos crecemos bajo la religión patriarcal y autoritaria o, en su sustitución, bajo la fe en la ciencia”.²⁵ Por un lado, el cristianismo, que se afirma en la autoridad de un Dios autoritario que en algún momento irá a intervenir con fuerza en la historia humana; por otro la fe postreligiosa en una ciencia que actúa sobre los subyugados como una antigua divinidad del destino²⁶ “que predispone a ver al espíritu como algo separado del mundo material y del mundo de la acción política, económica y del medio ambiente”.²⁷

Hoy, viviendo en un mundo en que el patrón cultural dominante modificó de tal manera el medio ambiente hasta hacernos perder el contacto con nuestra base biológica y ecológica, más que en cualquier otra cultura del pasado, los “avances” se deparan con la finitud y con los límites de la naturaleza, con las consecuencias de la explotación humana que costó la expansión de la elite occidental. A partir de la modernidad las elites de las culturas llamadas occidentales se apoderaron de las proezas tecnológicas para alejarnos cada vez más de los límites impuestos por la propia naturaleza.

²⁵ Dorothee Sölle. “Búsqueda feminista de los nombres de Dios”, en Mary Judith RESS et al. *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. Santiago - Chile, 1994, 318.

²⁶ Sölle, “Búsqueda feminista de los nombres de Dios”, p. 319

²⁷ Anne Primavesi. “Poder jerárquico y poder ecológico” en Mary Judith RISS et al. *Del cielo a la tierra*, 473.

Con esta postura se radicalizó el antropocentrismo y se enriqueció el patriarcalismo, ya que el proyecto de dominación fue concebido e implantado por el hombre, marginando a la mujer, identificándola con la naturaleza y criminalizando sus formas de saber a través de la “justicia de la inquisición”.

Hoy la teología, minada por cuestiones bioéticas cruciales que tienen que ver con la supervivencia del planeta, precisa reencontrar en el mundo la porción de la sabiduría-creadora-de-Dios. La teología feminista, crítica frente a la imagen de un Dios único y trascendente, modelado según la conciencia alienada de la naturaleza, quiere volver a la imagen de Dios como fuente inmanente de la vida, que sustenta toda la comunidad planetaria, volviendo al Dios como manantial del cual brota, en cada nueva generación, la variedad de plantas y animales. Ella quiere recuperar a Dios como la matriz que sustenta la interdependencia de los seres.

La teología en perspectiva ecológica nos pone la tarea de reformular la teología de la creación y de las relaciones Dios-mundo a través de la imagen del mundo como “cuerpo de Dios”, desarrollada muy creativamente por la teóloga norteamericana Sallie McFague. “Esta metáfora subraya algunos aspectos de la creación descuidados en la teología tradicional. Uno de ellos, quizá el más importante, es el amor de Dios al mundo, al cosmos, a la naturaleza, al ser humano como hombre y como mujer” nos recuerda oportunamente Juan José Tamayo.²⁸

Me gustaría concluir señalando algunas convergencias entre la cosmología guaraní y una de las teologías feministas.

²⁸ Juan José Tamayo. *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Trotta, 2003.

4.2 La recosmificación de lo divino

El establecimiento del monoteísmo exclusivo empezó desacralizando a todas las divinidades, menos una; desembocó en la “secularización sistemática de todos aquellos objetos simbólicos que el politeísmo y el henoteísmo consideraban como una mezcla de alegría y temor sagrado” y acabó desacralizando el mundo y despreciando la materia, hasta llegar en su idealismo a negar la existencia del único Dios. Los pueblos y las culturas que continuaron desarrollándose al margen de este proceso presentan hasta hoy otro panorama. Hemos visto que en la reflexión teológica guaraní, por ejemplo, creador y criatura, mundo y divinidad, no se excluyen, al contrario, se correlacionan. El mundo es la morada de la divinidad y la divinidad no es exterior al universo.

Por una parte, esta concepción pone en discusión uno de los dogmas cristianos radicalizado por la teología moderna, según el cual el espíritu es destituido de naturaleza porque es capaz de conocer y dominar la naturaleza y que la naturaleza es destituida de espíritu porque puede ser sujeta y dominada por el espíritu.²⁹ Por otra parte, esta concepción nos remite a una tradición cristológica disidente en la iglesia occidental, en cuya teología Cristo era considerado la manifestación cósmica de Dios. Ambos eran “la fuente divina inmanente y la base de la creación, así como su última recuperación redentora”.³⁰ La cristología cósmica muestra

El establecimiento del monoteísmo exclusivo empezó desacralizando a todas las divinidades, menos una ... y acabó desacralizando el mundo y despreciando la materia ...

²⁹ Jürgen Moltmann. *O caminho de Jesus Cristo. Cristologia em dimensões messiánicas*. Trad. Ilson Kayser. Petrópolis: Vozes, 1993, 330.

³⁰ Rosemary Radford Ruether. *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México: Documentación y Estudios de Mujeres, A.C. 1993a, 236.

la relevancia cósmica de Cristo y sobrepasa el antropocentrismo subyacente a la mayoría de las cristologías, interesadas exclusivamente en la salvación de la humanidad y ajenas a los clamores del cosmos. Las primeras comunidades cristianas, sin embargo, reflexionaron sobre Cristo en perspectiva cósmico-universal. Lo mismo se dio en algunas comunidades indígenas cristianizadas. A ello nos remite María del Socorro Fragoso Nevares cuando nos cuenta de una apropiación cosmológica y femenina de Cristo, en Mesoamérica, hasta hoy. Para ella, la experiencia religiosa del Cristo que ha sostenido a los pueblos indígenas en su resistencia se abre a la Tierra, al Manantial, al Cerro, al Sol, a la Luna. Es cósmica. El Cristo es celebrado de forma especial y valiosa como mujer por hombres y mujeres indígenas, desde su nacimiento y, aún en la cruz, ellos la llaman Salvadora, Misericordiosa y Tierna Mamacita.

De la cristología cósmica de las primeras iglesias se ha desarrollado una concepción sacramental del universo que el cristianismo occidental empezó a olvidar, desde el final de la Edad Media y la Reforma, en forma paulatina y cada vez más veloz. Solamente en las últimas décadas del siglo pasado, frente a la crisis ecológica y la emergencia de teologías alternativas que refutan la supuesta oposición entre espíritu y materia, historia humana y naturaleza, religión e historia, hombre y mujer, esa visión de Dios y de mundo empezó a ser recuperada.

La teología ecofeminista³¹ es una de esas teologías cristianas que se esmera en pensar cosmológicamente. Sus inquietudes éticas y su imaginario teológico presentan analogías con la teocosmoantropología

³¹ El concepto de “ecofeminismo” fue acuñado por la francesa Françoise d'Eubonne en 1974 y se caracteriza, grosso modo, por la unión del movimiento ecológico radical, también llamado “ecología profunda”, con el feminismo. Se propone estudiar las conexiones simbólicas, sociales y éticas entre la opresión de las mujeres y la dominación masculina de la naturaleza. El ecofeminismo puede ser considerado un movimiento que intenta imaginar “un nuevo sistema socioeconómico y una nueva conciencia cultural que sustentarían relaciones de mutualidad y no de poder competidor” (Radford Ruether, “Ecofeminismo: Conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza”, 241).

indígena. En ella convergen imágenes parecidas a las usadas por los indígenas para hablar del mundo: la tierra con todas y todos los que la habitan es vista dialógicamente, como un cuerpo que murmura su palabra. Todo ser es parte de la sabiduría creadora de Dios y la divinidad es fuente de vida y renovación para todos los seres.

Una de sus proponentes, Rosemary Radford Ruether, quiere ir más allá de las teologías feministas que propusieron una divinidad que fuera el revés del Dios heredado de las tradiciones semíticas monoteístas. Ruether habla de una “solución más imaginativa” en lugar de estas “oposiciones tradicionales”. Lo que importa no es corregir la imagen divina transformándola de trascendente a inmanente, de macho a hembra, de dominadora a relacional, de uniforme monocentrada a pluriforme policentrada. Debe construirse una espiritualidad ecológica sobre tres premisas: “la transitoriedad de los seres, la interdependencia de la vida de todas las cosas y el valor de lo personal para la comunidad”. Eso resulta en una necesidad urgente de “afirmar la integridad de nuestro centro personal de existencia en correspondencia con los centros personales de todos los seres de todas las especies y, al mismo tiempo, aceptar la transitoriedad de nuestra existencia”. La conciencia de nuestra transitoriedad nos llevará a la conciencia de que somos parientes de los demás organismos. Como ellos, nosotros existimos por un tiempo apenas. Pero las sustancias materiales de nuestro cuerpo continúan, independiente de nuestra condición de mortales, viviendo en plantas y animales, “así como nuestros propios cuerpos se componen minuto a minuto de sustancias que alguna vez fueron parte de otros animales y plantas, remontándose a través del tiempo a los bichos y reptiles prehistóricos, a la antigua biota que flotaba en los mares primitivos de la tierra”.

Esta conciencia de la transitoriedad humana debe llevar a una revalorización del centro personal de cada ser y al reconocimiento de todas las cosas como Yo y Tú. Para Ruether, al revalorizar el centro personal de cada ser, “la compasión por todas las cosas vivientes

puede llenar nuestro espíritu y romper la ilusión de la alteridad. En ese momento, podemos encontrar la matriz de energía del universo que sustenta la disolución y la recomposición de la materia, así como también un corazón que nos conoce exactamente como somos”. Sólo entonces conoceremos a Dios como el Gran Tú, como la divinidad creadora. Dios será reconocido como el manantial de vida y creatividad del cual todas las cosas brotaron y al cual todas las cosas regresarán. Él es el centro personal del proceso universal. En él convergen todos los pequeños centros del ser personal, en un diálogo que crea y recrea continuamente al mundo.³²

Me gustaría concluir esta conferencia destacando por fin que la enorme atracción que la “tierra sin males” viene ejerciendo sobre personas y grupos de las más diversas procedencias culturales y académicas, parece mostrar que el sueño y la esperanza de un mundo mejorado no son hechos insignificantes de la experiencia humana. Para Melià, la fascinación generada por la “tierra sin males” muestra “cómo una experiencia indígena puede llegar a ser ejemplar y paradigmática para conseguir y trabajar una realidad más amplia y general, como el proyecto – la utopía – de una sociedad más solidaria y más humana”. Según él, apoyado en el estudio de la etnóloga Judith Shapiro, la incorporación del tema de la “tierra sin males”, es “un ‘lugar teológico’ que sirve providencialmente para entender y hacer actual la búsqueda del verdadero Reino de Dios”.³³ Mientras no lo habitemos, que la virtud “sin mal” adorne nuestros sueños. Mientras ese sueño no se realice, nadie será más real que aquéllos y aquéllas que profieren buenas palabras; ninguna tarea será más imprescindible que la de aproximarnos, caminando hacia el Reino de Dios, celebrando la vida hacia la Tierra sin mal.

*Graciela Chamorro, paraguaya, es antropóloga y teóloga
y profesora en la Universidade Federal da Grande Dourados en Brasil.*

³² Ruether, *Gaia y Dios*, 253, 257, 258, 259.

³³ Melià, *La tierra sin mal de los Guaraní*, 335.