

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Desafíos de las cosmologías indígenas

-
- 3 JOSÉ E. RAMÍREZ: Presentación
-
- 7 GRACIELA CHAMORRO: Teología y cultura vernáculas.
El lenguaje y el quehacer teológico desde la palabra indígena
- 29 Bifurcación y redención del decir.
Antropología teológica desde la palabra indígena
- 59 Sobre tierra viva y la búsqueda de la "tierra sin mal".
Cosmoteología desde la palabra indígena
-
- 85 ANTONIO OTZOY: La armonía entre los pueblos
-
- 101 JANET MAY: Origen y destino del ser: tres perspectivas
-
- 127 EUNICE ARIAS: Caminando en esperanza
Comentario 3ª conferencia: sobre tierra viva
y la búsqueda de la "tierra sin males"
-
- 143 JOSÉ ESTERMANN: Equilibrio y cuidado.
Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal

Desafíos de las cosmologías indígenas

Vida y pensamiento
Primer Semestre
Vol. 29, No. 1

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución de educación e investigación bíblica, teológica y pastoral de carácter ecuménico y latinoamericano. En esta revista se presentan aportes en las áreas afines al quehacer institucional, en diálogo con los desafíos de la realidad contemporánea. Las y los autores son responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL. Se permite reproducir el material citando la fuente.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.



JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ,
Director



Comité Editorial
JOSÉ E. RAMÍREZ (Director)
ROY H. MAY
ELISABETH COOK
DAMARIS ALVAREZ



Comité Editorial Internacional
DRA. OFELIA ORTEGA
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba
DR. PLUTARCO BONILLA
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica
DR. JUAN JOSÉ TAMALLO
Universidad Carlos III, España



Diagramación
DAMARIS ALVAREZ



Copyright © 2009

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net



Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

ISSN 1019-6366

Presentación

Presentamos en este número de nuestra Revista, la serie de conferencias pronunciadas por la Dra. Graciela Chamorro en el marco de la “Cátedra Juan A. Mackay” del año 2008, acompañadas de las tres reacciones que tuvieron lugar durante esta semana (A. Otzoy, J. May, E. Arias), y un artículo adicional de J. Estermann en el que se profundiza acerca de la posición del ser humano en la cosmovisión indígena. En las páginas de este número se delinean pues, los rasgos de una nueva antropología teológica a partir de la palabra indígena, la palabra soñada.

Vale la pena recordar, a modo de introducción, que en el siglo XVI se inicia un importante movimiento de expansión colonial europea. El descubridor percibirá las culturas que encuentra como técnicamente inferiores, culturalmente primitivas y religiosamente paganas. Esta infravaloración

era una condición previa para la legitimación del proceso de conquista que, inevitablemente, seguiría. El regateo de la humanidad del indígena se nota en algunas instituciones fundamentales del periodo colonial. Los indígenas son relegados de sus antiguas posesiones a espacios limitados en los que -además- debían pagar impuestos: las llamadas “Reducciones”; regidas por una autoridad eclesiástica y otra civil, ambas españolas. Los indígenas son “reducidos” así, no sólo en su espacio vital sino también en su humanidad. Con la “Encomienda” sucede algo similar. El trato dado al indígena suponía a éste como un ser inferior, incapaz de regirse por sí mismo, y por esto mismo “encomendado” a otro, para ser regido por él.

Es por ello que la salvación en la catequesis colonial, fue predicada como un proceso de “humanización”: los indios debían cambiar de vida y de costumbres, sacar la forma de ser indígena y sustituirla por otra. La desobediencia era severamente castigada, la resistencia fue criminalizada. Arruinada la estructura económica y la visión de mundo original, enfrentados con un mundo marcado por la inestabilidad, la fragmentación cultural y, posteriormente, con enfermedades desconocidas hasta entonces, con el destierro y la esclavitud, se consolida la imagen apocalíptica de “una tierra sin males”. Un lugar guardado y protegido, una tierra buena y fértil, un lugar donde existen las plantas y los animales que forman el mundo original, donde las propias personas experimentan las condiciones favorables a su plenitud (Chamorro, Bifurcación 41ss).

En tres artículos, en los que se respira no sólo un conocimiento profundo e íntimo del tema, sino también un delicado equilibrio entre sensibilidad

humana y narrativa poética, la prof. Graciela Chamorro nos muestra una visión distinta de este interesante aunque doloroso proceso: el punto de vista guaraní, de su cosmovisión, de su lengua, de sus esperanzas. El primer párrafo de este trabajo dibuja esto con claridad meridiana: “En el continente americano, la actitud que predominó en las iglesias fue la de extirpar las cosmovisiones indígenas y los pueblos que creían en ellas .. Pero esos pueblos destinados al silencio se hacen oír de nuevo en las últimas décadas. No sólo como ciudadanos y ciudadanas que luchan por ser “iguales” a los demás, sino también como “otros”, “alternos” a la población americana o extranjera oriunda de otras partes del mundo y de otros procesos de contacto inter-étnico y cultural” (pág. 8).

Las tres ponencias son acompañadas por cuatro artículos adicionales.

A partir de la categoría de conocimiento como clave de relación (autoconocimiento, reconocimiento y reconocimiento mutuo), A. Otzoy plantea el tema de la armonía entre los pueblos. Diálogo que establece desde la perspectiva de su propia cultura maya.

A partir de la categoría fundamental de alma, como es desarrollada en la obra de O. Rank, J. May plantea la posibilidad de un diálogo fecundo y constructivo entre dos visiones de mundo, vistas previamente en forma antagonica: la guaraní y la cristiana.

Reconociendo que el diálogo no siempre resulta fácil debido al interés común en ser escuchados más que en escuchar, E. Arias retoma la imagen

guaraní de una “tierra sin males”, para establecer una interesante analogía con la categoría cristiana del “Reino de Dios”. En ambas, las pequeñas transformaciones son señales de un sueño mayor.

En “Equilibrio y cuidado”, J. Estermann profundiza la posición del ser humano en la cosmovisión indígena, una postura —no central sino— de puente entre diferentes ámbitos de la realidad que cobija a todos los seres. La comunidad humana es esencialmente un reflejo de la comunidad cósmica que se rige por los principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad histórica. Un análisis detenido de estos principios permite al autor desarrollar, con profundidad, las nociones de solidaridad y diaconía en perspectiva indígena.

Invitamos a nuestras lectoras y lectores a disfrutar de este número.

*José Enrique Ramírez
Director*

Teología y cultura vernáculas

El lenguaje y el quehacer teológico desde la palabra indígena

GRACIELA CHAMORRO

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

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

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

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

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

INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. LA PALABRA-ALMA

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

La historia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Palabra soñada - La antropología

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“Naturaleza” con alma - la cosmoteología

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La palabra que busca un lugar para sí - escatología

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

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

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

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

4. CAMINAR CON LA PALABRA: APROXIMARSE — LA LITURGIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las teologías no pueden partir de Dios sino orientarse hacia Dios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Saber teológico como dialecto frente al Verbo Universal

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

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

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

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

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

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

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. “*Ayvu 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 aflicción”. 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 *Ijaraknaaeʼy* significa literalmente “sin (*eʼy*) conocimiento (*knaa*) de su (*i*) tiempo-espacio (*ára*)”. La otra posibilidad de composición etimológica es “no (*eʼy*) ser (*i*) dueño (*jára*) de conocimiento (*knaa*)”; o sea, “no tener dominio sobre sí mismo”.

⁶ León Cadogan. *Aynu 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, *Aynu 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 “engaño” 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, concededores 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 *Ayvu 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, “*Ayvu 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. *Nemyrõ* 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 ohy kã gepeve jaropochy* (L. Cadogan, *Ayvu 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 guaraní”, 272-273.

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

¹⁹ Melià & Grünberg, “Etnografía guaraní”, 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/viris* 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 venciénolo”, “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, desarraigar 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 ferocidad”²⁹, 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: *aguyje*

Aguyje 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, *aguyje* 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 araguyje*, “tierra de tiempo-espacio maduro, perfecto”, con la cual los *kaiová* y los *pãñ-tanyterã* 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”, *oñõñe'ẽ emboro'y*; la “tierra debe alegrarse”, *embobory yvy*.

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 delinearón 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, *Aynu 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 Vida 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 expropiado.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 circunvizinhas*. 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 Suess. “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 hálito 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 “designio 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 hálito 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. John 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 un 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 encararon 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 *Ayvu 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, “*Ayvu rapyta* 'fundamento del decir'”, 90).

⁵⁰ Jürgen Moltmann. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiánicas*. 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, tanatología 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 Apapocúva-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 (Nhandêva e Kaimá) 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? *Acción*; Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo, Asunción, CEPAG, 27/154 (1995) (154): 30-33.

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 cosmotheology and ecofeminist theologies.

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

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

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 “*yry (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>Itymbýra 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>Itymbýra Jeguaka</i>	<i>Brota la diadema masculina</i>
<i>Che jereropapa</i>	<i>Mi mutuo contar</i>
<i>Itymbýra Ryaɓu</i>	<i>Brota la palabra (el trueno)</i>
<i>Che jereropapa</i>	<i>Mi mutuo contar</i>
<i>Itymbýra 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>Itymbýra 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. *Ayru 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 experiència 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*, *kenaarara*) 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 allí 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 *bokmah*. 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 guyra kambí*. Notas sobre la etnografía de los Ava-kue-chiripa del Paraguay Oriental. Asunción, 1986, 56.

⁶ Cadogan, 1992, capítulo II.

⁷ M. Saebo. “Hkm” en 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 *Ayvu 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 (*hosbeké*) 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 aquella, 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. *Nãnde 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: “Cúidense, 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 *yny 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.

María 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 *marâne’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 *marâne’ỹ*, y el agua que corre sobre su superficie es saludable. Allá no existe suciedad, la casa para rezar esta siempre limpia, porque es *marâne’ỹ*, no existe enfermedad, todo es siempre saludable porque todo es *marâne’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.

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 marãne’y*”. 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

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

ogwata 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 araguayje*. 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. *Ogwata* 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 *mbyá* 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 consciencia (masculina) al mismo estatus trascendente de Dios, fuera de la naturaleza y por encima de ésta. La consciencia humana (masculina) participa en este ámbito trascendente del espíritu masculino, que es el ámbito original y eterno del ser.²³ Esa trascendentalización de la consciencia 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 consciencia 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 élites 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 messiânicas*. 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 Frago 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 Francoise 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 sustentarán 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.

La armonía entre los pueblos

ANTONIO OTZOY

Resumen: Reconocerse es abrir todos los sentidos humanos que tenemos a la vida. Es ver y despojarnos de nuestros prejuicios que nos separan del otro, para iniciar el proceso que nos lleva al encuentro con nosotros mismos y con los demás. Ser reconocido con sus potencialidades y debilidades es un ideal intrínseco del ser humano; es una necesidad ser escuchado, admirado, respetado, acompañado en todas las áreas de la vida. Se llega al reconocimiento mutuo, este es el espacio que potencia la relación fraterna y sincera. Es descubrirnos para tejer nuestras grandezas humanas. Pasar de un humano fragmentado a una humanidad colectiva, hermanada que preserva la vida de todos, de todas y de toda la creación; gracias al auto-reconocimiento, al ser reconocidos y al reconocimiento mutuo.

Abstract: Self-recognition is to open all the human senses we have in our lives. It is to see and divest ourselves of the prejudices that separate us from the other, to begin the process that leads us to encounter ourselves and others. To be recognized with our potential and weaknesses is the intrinsic ideal of the human being; to be listened to, admired, respected and accompanied in all areas of life is a human

*Es importante
en primer lugar:
auto-conocernos,
en segundo lugar:
ser reconocidos y
en tercer lugar:
el reconocimiento
mutuo.*

need. Thus we arrive at mutual recognition, that space that makes possible sincere and fraternal relationships. We discover ourselves to knit together our human greatness. As human beings with fragmented self-recognition, mutual recognition and being recognized moves us to a collective humanity that preserves that life of all and of creation.

INTRODUCCIÓN

A partir de la presentación de la doctora Graciela Chamorro, en la Cátedra Mackay en la Universidad Bíblica Latinoamericana, agosto de este año 2008, se despertó en mí la idea de escribir estas líneas sobre tres momentos en un proceso que nos ubica en realidades concretas de unidad o de división. Es importante en primer lugar: auto-conocernos, en segundo lugar: ser reconocidos y en tercer lugar: el reconocimiento mutuo. No es algo nuevo; el hecho de reconocerse nos abre a las posibilidades que poseemos, porque el Creador puso en nosotros dones para la vida. También nos conduce a las posibilidades que nos rodean y nos lleva a conocer al otro/a.

Inicio con el conocerse, consiste en ver el sujeto constituido, capaz de decir su palabra y escuchar las palabras que le rodean. De sentir los sentimientos profundos de la vida. En la segunda parte el ser reconocido, tal como uno es, como piensa, se reconoce, produce y comparte. En la tercera parte el reconocimiento mutuo, que permite construir juntos nuevas realidades sociales a partir del ser humano con los dones que ha recibido del Creador. Por último algunas ideas respecto al sujeto indígena como conclusiones.

Palabras claves: auto-reconocimiento, prejuicios, reconocimiento mutuo.

Key words: self-recognition, prejudice, mutual recognition.

1. AUTO RECONOCIMIENTO

Quiero comenzar esta sección con algunas preguntas puntuales que nos permitan ver la importancia de conocerse, como paso básico. ¿Cómo entrenar a nuestra mente para que desarrolle su capacidad de pensar integralmente? ¿Cómo entrenar los oídos para que desarrollen su capacidad de escuchar? ¿Cómo entrenar los ojos para percibir las partes y a la vez el conjunto de todo lo que nos rodea? ¿Cómo entrenar nuestro corazón para generar sentimientos de solidaridad, de esperanza y de vida? ¿Cómo entrenar la boca para que las palabras sean agradables, de apoyo y motivadoras?

Abrir todos nuestros sentidos es necesario para iniciar el proceso de conocerse. Es oportuno señalar que hay una estrecha relación entre esto y conocer y entender a las demás personas. El primer conocimiento de uno mismo y del otro es superficial, la forma profunda se da en la medida que se adentra en su interior; esta experiencia permitirá adentrarse en el mundo del otro/a. Este autoconocimiento hace reconocer las realidades en que nos movemos, descubre el rumbo de las relaciones humanas que creamos. Con los sentidos desarrollados, al contemplar todo lo que nos rodea, nos daremos cuenta de que este proceso estimula el desarrollo del encuentro consigo mismo y con los demás. Conocerse es experimentar la vida junto con los otros seres humanos.

Conocernos es una experiencia particular, es un proceso, es una lucha que aclara el panorama que llevamos dentro, hasta pensar y sentir la integración de los distintos aspectos de la vida. Esta integración se da en

Conocernos es una experiencia particular; es un proceso, es una lucha que aclara el panorama que llevamos dentro, hasta pensar y sentir la integración de los distintos aspectos de la vida.

la totalidad del ser humano, los distintos aspectos se interrelacionan y se afectan mutuamente, desde la mente hasta las acciones. En este caso tenemos un ejemplo particular de los andinos, la relación entre el pensamiento y masticar (*chacchar*) coca. Al masticar la hoja de coca, deben salir buenos pensamientos, esta es la señal de que la coca ha derramado su dulzura en la boca.¹

Conocerse es aprender a cocinar los deseos, el entusiasmo, la visión que llevamos por dentro, con los que nos rodean. Esto da una fuerza inquebrantable, se comparte con firmeza, desafía las condiciones inhumanas, aflora el sentimiento profundo de ser, de existir. Esto lo evidencian las palabras de los hermanos kaoiwa que dicen: “Somos hijos e hijas de la cruz de la buena palabra, somos adornos del universo.”²

Conocerse permite tener una conciencia de sentirse a sí mismo y sentir la fuerza de la pertenencia a la buena palabra; es el verdadero sentido de la vida. Los indígenas, con distintos niveles de fuerzas e intereses manifiestan su pertenencia a su cultura y a sus ancestros, esto es visible.

La bondad del encuentro consigo mismo es abrir nuevas posibilidades de entenderse, capacita a adentrar en el entendimiento del otro. Esta es la experiencia de Linda Schele, David Freidel y Joy Parker, que lo expresan después de veinticinco años de estar entre los indígenas mayas. Descifran su proceso, comparten su confesión de la necesidad de identificarse consigo mismos, para lograr identificar e identificarse con el otro/a.

¹ Enrique López. *Cuentos andinos. Biblioteca de literatura peruana*, 2003, 32.

² Graciela Chamorro. “Teología y cultura vernáculos”. Ponencia, UBL, Costa Rica, agosto 2008.

Hicimos lo que se supone que deben hacer los científicos: mantener la distancia objetiva. Como la mayor parte de nuestros colegas, nos sentíamos seguros en la superioridad de nuestra propia visión del mundo. La preparación de este libro ha modificado nuestra actitud. Ahora llegamos a este mundo ajeno con respeto y admiración teñida de temor, sabiendo que la visión que de él crearon los mayas era, y sigue siendo, tan poderosa, significativa y viable como la nuestra.³

Este testimonio de Schele, Freidel y Parker, nos invita a hacer un alto en el camino y abrirnos al primer momento, el de volver la vista hacia nosotros mismos para interiorizar una nueva experiencia, la del otro. Es la preparación, es el prelude del nacimiento de algo nuevo y distinto. Es el tejido de las experiencias de vida. Lo nuevo aparece en un tiempo y espacio específico; el conocerse profundiza y puntualiza con mayor intensidad lo humano que hay en uno mismo y en el otro/a. La profundización activa la sensibilidad para percibir de manera integral, va afirmando la necesidad e importancia de una comprensión recíproca del yo y del otro/a, culmina con el compartir de manera complementaria.

El esfuerzo necesario para lograr esto es mayor porque, dejar de lado nuestras concepciones de superioridad implica despojarnos de las corazas impenetrables que no nos permiten sentir el estímulo de las otras experiencias de vida en que estamos inmersos. Este es el paso de mayor importancia, *despojarnos*, vernos tal como somos, sin máscaras. Es la clave para poder llegar a conocer al otro, al diferente, al humano.

Por esa razón el avance se da en el momento de habernos reconocido a nosotros y nosotras mismas; y en permitir ser despojados de nuestros prejuicios, en ponernos a la vista de los demás y sentirnos

³ David Freidel, Linda Schele, Joy Parker. *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, 10.

*Es evidente que
para comprender
o conocer al otro/a
se hace necesario
penetrar en
nosotros mismos ...*

iguales. Schele, Freidel y Parker nos ayudan a entender este proceso, dicen:

Para escribirlo tuvimos que penetrar en nosotros mismos, a fin de hallar tanta empatía por su manera de ser como un método de comunicar esta visión del mundo a los demás. Debido a que esta manera de ser es profundamente espiritual, tuvimos que descubrir nuestros sentimientos reales acerca de la espiritualidad y la fe en la sabiduría compartida que guía la vida y la conducta cotidianas.”⁴

Es evidente que para comprender o conocer al otro/a se hace necesario *penetrar en nosotros mismos*, como dice Schele. No es el estudio del otro/a, ni el entendimiento de sus comportamientos o las interpretaciones de sus ideas y prácticas. Conocernos es, pues, el camino por andar; ese camino para llegar al otro, al diferente, para compartir nuestra humanidad, *está en nosotros*.

Es ilustrativo lo que Graciela Chamorro nos señala en su ponencia sobre la experiencia de los misioneros:

La historia: En la documentación colonial el arte de la palabra es registrada como condición para ejercer el liderazgo entre los guaraníes. Los misioneros lo percibieron e hicieron del aprendizaje del idioma indígena su primera tarea misionera. Se tornaron discípulos de los nativos y no se contentaron hasta conocerlo “con eminencia”, a fin de llegar a parecerse con los indígenas. Predicaron más de 300 años en la lengua indígena pero no experimentaron la palabra guaraní como paradigma ritual y fuente de inspiración.”⁵

Se hace indiscutible la importancia de aprender el lenguaje del otro y parecerse al otro. Es bueno, es interesante, pero, sólo es

⁴ Freidel, Schele, Parker, *El cosmos maya*, 10.

⁵ Chamorro, “Teología y cultura vernáculos”.

un primer paso. Chamorro expresa con claridad que la palabra cobra vida si pasa por la experiencia, por la mente y el corazón, por la razón y el sentimiento. No es parecerse, la importancia está en el ser, asumir totalmente nuestra condición humana para ser complementarios el uno para el otro.

En distintas áreas del conocimiento humano se nota el valor de cada paso que se da para conocerse; se necesitan los mismos pasos para conocer al otro. El conocimiento de sí mismo conduce al conocimiento del significado de las realidades en que está inmerso el otro.

Por eso Schele y colegas nos muestran que entrar en el mundo del otro es también entrar por la lógica propia en que se desarrollan sus realidades y aprender a jugar esas reglas.

Para escribir acerca del cosmos maya tuvimos que aceptar la significación de su realidad sobrenatural y aprender a jugar según las reglas de su propia lógica interna.⁶

Aprender de sí mismo nos permite aprender del otro/a; debe estar marcado con el respeto mutuo, se generan las relaciones que potencian la humanidad de ambos. Se supera la práctica de la superioridad de unos sobre otros, rompiendo las relaciones asimétricas. Jugar las reglas del otro es reconocer que hemos recibido riqueza cultural del otro, para aportar a la riqueza de esa cultura y del otro/a.

Esta experiencia de aprender del otro, que nos interpela a vernos, nos comparte Chamorro con detalle; la necesidad e importancia del autoconocimiento, esto hace reconocer las limitaciones y potencialidades. Debemos saber cuánto de despierto están todos

⁶ Freidel, Schele, Parker, *El cosmos maya*, 10.

nuestros sentidos y cuánto de consciente estamos de que somos iguales con los demás humanos.

Yo quería comprender qué “buena palabra” era ésa que ellos decían ser. El aparato teológico y lingüístico que yo disponía poco me ayudaron en esa tarea. Me sentí “aplazada” en teología y empecé todo otra vez. Ahora, ya no en bibliotecas sino en la penumbra de las casas de oración; ya no leyendo la palabra en libros, sino escuchándola de mis guías y acompañantes, compartiendo con ellos y con ellas su deseo de contemplar el Gran Decir.⁷

Es de suma importancia conocerse y conocer la utilidad de los instrumentos con que contamos para el intercambio de conocimientos. El valor está en ponerlo al servicio de los demás para formar comunidad. Es importante el conocimiento de sí mismo y de nuestros saberes. Es oportuno señalar que el profundo conocimiento de sí mismo, nos permite ver los instrumentos con que contamos para acercarnos al otro.

2. SER RECONOCIDO

Los pueblos indígenas por varios siglos han levantado sus voces para ser visualizados, considerados y aceptados. Diciendo aquí estamos, así somos, así debemos ser reconocidos, tal como somos. Comparten sus palabras, mas no son aceptadas, sino interpretadas de acuerdo a los parámetros ajenos del origen de esas palabras. Esa interpretación no refleja la realidad que transmiten las palabras que parten de las experiencias singulares. Es humano el querer ser reconocidos como iguales, semejantes, con lo que sienten, lo que piensan. Chamorro nos refresca la razón, con su descripción de esta realidad, que hace importante reconocer al otro, y que el otro se sienta reconocido.

⁷ Chamorro, “Teología y cultura vernáculas”.

Pero esos pueblos destinados al silencio se hacen oír de nuevo en las últimas décadas. No sólo como ciudadanos y ciudadanas que luchan por ser “iguales” a los demás, sino también como “otros”, “alternos” a la población americana o extranjera oriunda de otras partes del mundo y de otros procesos de contacto inter-étnico y cultural.⁸

En el mundo en que vivimos el contacto humano se pierde entre tantas circunstancias condicionantes; el otro se desfigura, es tiempo de volver a nuestra humanidad para ser reconocido y escuchado desde nuestras palabras y prácticas. Hay tantas expresiones de armonía que se abandonan porque no encuentran un lugar en nuestras relaciones socioculturales. Sin embargo, muchas se resisten al abandono, por eso, esas expresiones están presentes, siguen portando esperanza y vida. Este es el caso que nos presenta Chamorro.

En el mundo en que vivimos el contacto humano se pierde entre tantas circunstancias condicionantes; el otro se desfigura, es tiempo de volver a nuestra humanidad ...

El saludo de Lauro Confianza y Dolícia Pedro: él con una cruz y una maraca en sus manos, ella con un bastón de ritmo diciendo: “Somos hijos e hijas de la cruz de la buena palabra, somos adornos del universo.”⁹

Es una virtud poder contemplar la cruz y la maraca que acompañan con su propio lenguaje el saludo al visitante. Sonido y gesto sencillos, pueden pasar desapercibidas; sin embargo, debemos reconocer que son las puertas para entrar a la mansión de la sabiduría, para escuchar el lenguaje humano, su sentimiento profundo, de su historia y de su naturaleza en este mundo. Es una visión distinta, que nos señala la fuerza de la vida. Estamos ante los actos sencillos de convivencia, estas manifiestan un deseo de

⁸ Chamorro, “Teología y cultura vernáculas”.

⁹ Chamorro, “Teología y cultura vernáculas”.

vivir profundamente humano. Con convicción de pertenencia, de provenir de la luz y de su sombra ancestral; sombra que cobija, que ampara, que estimula y que acompaña. Luz que resplandece, aclara y refleja la vida tal como se desarrolla.

Ese saludo que incluye, que cobija la diversidad, vemos los unos a los otros para darnos cuenta de que “somos hijos e hijas” del mismo Creador, le pertenecemos y nos ha colocado entre toda su creación. En este sentido podemos comprender la importancia de la convivencia entre los distintos pueblos. Ser reconocidos como pueblos indígenas con historia, que no termina de hacerse presente. Pero son considerados “efímeros” como dice Chamorro, y que necesitan de la religión del otro para ser. El ser reconocido reclama una escucha detenida para comprender a los pueblos.

Los pueblos y su sabiduría están presentes, hace falta conocerlas en su totalidad, superar la miopía y la visión fragmentaria. Esto hará que los pueblos den a conocer lo que saben, lo que conocen, lo que viven; es superar la idea de que la diferencia es obstáculo. Es importante potencializar nuestra razón y sentimiento para ver esta realidad de percibir, cultivar y disfrutar la riqueza que encierra la diferencia. Es el momento de abrir las puertas de nuestro entendimiento para ser reconocidos y reconocer al otro.

Ante las realidades en que estamos sumergidos los pueblos indígenas, el ser reconocido es un proceso, una búsqueda permanente. Es también una búsqueda el reconocer al otro, aprender y comprenderlo, para unir las partes, ver más amplio y cada vez con mayor atención tanto las particularidades como la globalidad. Nuestro aprendizaje y nuestra comprensión es un proceso, nunca se termina de aprender y comprender, es nuestro desafío. Encontramos en las palabras de

Schele, Freidel y Parker ese proceso de aprendizaje que trasciende
*... no sólo encontrar al indio tras el objeto...*¹⁰

En nuestra interpretación simbólica, es común hablar de sitios arqueológicos y pensar en los pueblos indígenas del pasado. Razón que anula a los presentes, con quienes convivimos hoy. Esta misma situación se da con los museos; es más, en este caso la admiración de los objetos en los museos anula a los pueblos indígenas, genera otro indígena recreado por los museos. Cautiva tanto que no salimos del asombro de un pasado y poco nos interesa el presente.

El indígena-ser humano es lo fundamental. Reconocer al ser humano, el otro, es una parte de encontrarlo. La otra parte corresponde a buscarlo dentro de sí mismos, reconocerse humano, para conocer y reconocer al otro. Ser reconocido es una tarea ardua; es un desafío que exige fuerza de voluntad para seguir adelante.

Ser reconocido es ser entendido desde el sentimiento de ser indígena. Sentimiento que se nutre con la visión de ser parte de este mundo. Esta fue la experiencia de Schele, Freidel y Parker, por eso dijeron: *...sino entender cómo ve él. Pues este libro trata del modo de ver de los mayas...*¹¹

Este entendimiento, es una interrelación entre razón y experiencia de ambos, del que quiere ser reconocido y del que reconoce. El ser reconocido, exige despojarse del ropaje y revelar la riqueza cultural, los valores que

*En nuestra
 interpretación
 simbólica, es común
 hablar de sitios
 arqueológicos y
 pensar en los pueblos
 indígenas del pasado.
 Razón que anula a los
 presentes, con quienes
 convivimos hoy.*

¹⁰ Freidel, Schele, Parker, *El cosmos maya*, 10.

¹¹ Freidel, Schele, Parker, *El cosmos maya*, 10.

potencian las relaciones humanas. El que reconoce necesita limpiar sus ojos para ver las imágenes que van sucediendo una tras otra, todas son portadoras de la experiencia de vida. Cada imagen hace apreciar el sentido propio de la vivencia y convivencia; todas hacen volar la imaginación.

Ser reconocido es dejar verse como persona en toda su dimensión, con sueños, con tesoros espirituales, con el significado de las actividades que se desarrollan en todo momento, en las adversidades, en armonía y en los desencuentros que se experimentan cotidianamente.

El camino del ser reconocido lo han recorrido alternadamente los pueblos indígenas de generación a generación, hombres y mujeres. En cada momento y en cada pueblo hay aspectos propios, distintivos. Me parece importante ser reconocidos con nuestro propio saber cultural, con nuestra manera de ser. Debemos masticar una y otra vez la idea de reconocer al otro y ser reconocidos hasta que surjan los buenos y agradables pensamientos fruto del aprecio al otro.

3. RECONOCIMIENTO MUTUO

El reconocimiento mutuo es una palabra que invita a descubrir la belleza en la diversidad. Es un espacio para que resplandezca cada uno. Da a la persona el sentimiento de ser parte de todos y todas en dignidad humana, en su valor, con su identidad propia, con sus emociones, con todas las acciones que regeneran la vida. Cuando cada uno se sienta *adorno del universo*, se da la señal del comienzo del fluir de la vida en su plenitud. La interrelación de unos con otros es una experiencia de la profanidad de la vida. En esta condición la persona no es contaminada con facilidad por las situaciones ni por las circunstancias. Trasciende lugar y espacio, crea una dinámica de convivencia distinta; acerca al que está lejos, se hace parte de todo,

propicia el deleite de vivir, como el que generan la música y la poesía al alma cuando ésta las escucha.

En este reconocimiento mutuo hay un tesoro, hay una fuerza que nos vigoriza, hace brotar la sabiduría. Nuestro compromiso es con la vida, ésta nos impulsa a nuestra humanidad. Mientras más nos reconocemos mutuamente, más nos necesitamos, sin tiempo y sin edad; nuestras acciones se tejen con muchas otras para la vida. Esto nos indica la diferencia de pensamiento que hay con los filósofos y psicólogos que consideraron que al llegar a la mayoría de edad nos independizamos.

Es una invitación a alejarnos de acciones que atentan contra la vida, como la discriminación, el rechazo del otro por ser diferente o considerarlos menos, condenados a ser “simples guarangos y guarangas”¹², “efímeros”, silenciados, extirpados, denigrados, asimilados, combatidos hasta el desaparecimiento. Hoy Chamorro nos viene a recordar, que en los pueblos indígenas, en pequeñas unidades, vibra el gesto no codificado: salen al encuentro del otro, aún del verdugo, del enemigo, del sabio en su opinión, del conocimiento excluyente. Se sale al encuentro con música, con la *buena palabra*. El conocimiento mutuo permite ser capaz de potenciar esa fuerza de la vida en los pueblos, ahora y en el futuro.

En la mutualidad cada pueblo sale con su buena palabra y su sentimiento de ser adorno del universo. Cada pueblo se adorna para adornar a otros pueblos. Desarrolla

Es una invitación a alejarnos de acciones que atentan contra la vida, como la discriminación, el rechazo del otro por ser diferente o considerarlos menos, condenados a ser “simples guarangos y guarangas, “efímeros”, silenciados, extirpados, denigrados, asimilados, combatidos hasta el desaparecimiento.

¹² Chamorro, “Teología y cultura vernáculas”.

una actitud de vida, los pueblos no serán presa fácil de mentalidades opresoras, de esquemas esclavizantes, de estructuras autoritarias; ni se convertirán unos en máquinas crueles de muerte contra sus hermanos, porque preserva la vida ante la muerte.

El panorama de los hechos se hace más humano, porque implica estar dispuesto a compartir los pecados del condenado “pecador-indígena” en la percepción religiosa. Políticamente es solidarizarnos, como amigos y amigas, juntos vencer y destruir lo que nos separa, nos incita a la violencia contra el otro, porque somos iguales. Jurídicamente debemos de constituirnos en cómplices del “delincuente-indígena”, liberarnos de la condena, hermanados. Una actitud socio-cultural, es atender la invitación de fraternizarnos con los considerados “desadaptados socialmente y culturalmente.”

En la mutualidad nuestras palabras se van uniendo y nos unen, las sabidurías se diversifican y cada vez nos infunden sabiduría para trascender las imposiciones. Esas palabras y sabiduría son como susurro de viento que refresca la experiencia de vida cotidianamente. Son como flores que brotan con toda su belleza en medio de la aridez. No reconocen límites, brotan y brotan, sin más. Son capaces de hacernos mujeres y hombres sensibles a buscar y mantener la vida en su plenitud. Son una fuerza capaz de derribar los muros de la indiferencia, de la razón ciega socio-cultural, enfermiza, descalificadora y amenazante.

Llegamos a la mutualidad con todos los sentidos sensibles en su máxima capacidad y expresión humana. Esta mutualidad es parte del ser humano, algo que se ha perdido en algún momento, algo que a otros los abandona o los minimiza. Convivencia mutua, reconocimiento mutuo generan imágenes de vida, de belleza humana. Hacen superar la superficialidad, el de anteponer los intereses sectarios y egoístas.

Es una práctica que hace fluir la hermandad que tanto necesitamos en nuestros días.

La vida en colectividad se revitaliza con la comprensión, la amistad, la solidaridad, el respeto, traducidos en palabras y acciones, sin arrogancia. Esta fuerza acompañará, fortalecerá e indicará el camino por transitar. Hace ver al ser humano con trascendencia, como “imagen y semejanza” del Creador, según la tradición hebrea, que se parece a muchas tradiciones indígenas.

No debemos romper el espacio de la palabra en la mutualidad, para mantener la vida, para evitar los desastres, esto nos indica Chamorro de la tradición guarani: *Cuando la palabra no tiene más lugar, la persona muere.*¹³

En la mutualidad nos sentiremos verdaderas mujeres y verdaderos hombres de naturaleza social, creativos, dinámicos, todos formando parte del jardín de Dios en este mundo. Con esta etapa, debemos asegurarnos que todo se fundamente en el Creador, en la fuerza interior que viene de ese Creador, para que el florecimiento del Espíritu armonice la totalidad de nuestro ser.

CONCLUSIÓN

Cabe mencionar en esta conclusión, la urgente necesidad de reconocer las limitaciones que tenemos para aproximarnos unos a otros. Esta es una exigencia de unos a otros; aceptarla es el desafío que nos lleva a la transformación integral individual y colectiva. También reclama que lo confesemos; sin este paso, no lo reconocemos. Sin reconocimiento, mi mundo se configura de manera dominante, como

¹³ Chamorro, “Teología y cultura vernáculas”.

“la verdad”, y eso exige legitimarlo por cualquier medio; en muchos casos nos lastimamos unos a otros. Requiere autoafirmarlo como superior, con eso matamos lo humano que hay en nosotros y en los demás.

Hemos hecho el recorrido para darnos cuenta de que reconocernos es un requisito para reconocer al otro. De igual manera, el ser reconocido es posible si nosotros reconocemos al otro, para llegar con ánimo, fuerza y creatividad al reconocimiento mutuo. Tomemos el tiempo necesario para ver qué nos hace falta para recrear las relaciones sociales con dignidad en su más profunda expresión humana.

Bibliografía

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker. *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

López, Enrique. *Cuentos andinos*. Lima: Biblioteca de literatura peruana, 2003.

Chamorro, Graciela. “Teología y cultura vernáculas”. Ponencia, UBL, Costa Rica, agosto 2008.

Antonio Otzoy, guatemalteco, es profesor de la UBL en el área de Pastoral Indígena.

Origen y destino del ser: tres perspectivas

JANET MAY

Resumen: El concepto del alma es una creencia común en muchas religiones. Generalmente, se entiende el alma como el elemento más profundo de la identidad personal y como una extensión personal del ser, la cual es capaz de caminar aparte del cuerpo durante los sueños y en una vida posterior a la muerte. Utilizando como recurso los insumos del psicólogo austriaco del Siglo XX, Otto Rank, en cuanto a los significados y orígenes psicológicos del alma, su relación con la voluntad humana y los procesos de redención y salvación, se comparan los aspectos seleccionados en los sistemas religiosos guaraní y cristiano. A partir de esta comparación, es posible sugerir maneras en que las dos religiones pueden ser entendidas de forma complementaria, de manera beneficiosa para las comunidades guaraníes y para cristianos no-guaraníes que valoran la diversidad religiosa.

Palabras claves: Otto Rank, guaraní, alma, redención, salvación.

Summary: The belief in the soul is an element that is common in many religions. The soul is usually seen both as the most profound expression of personal identity and as a spiritual extension of being that is capable of wandering separate from the body in dreams and in an afterlife. Drawing upon the insights of the twentieth-century Austrian psychologist Otto Rank regarding the meaning and psychological origins of the soul, its relation to human will and the processes of redemption and salvation, select aspects of the Guaraní and Christian belief systems are compared. As a result, it is possible to identify ways in which the two belief systems can complement each other in a way that could be beneficial to the Guaraní people and to non-Guaraní Christians that value religious diversity.

INTRODUCCIÓN

La temática de la segunda conferencia de Graciela Chamorro me interesa de manera especial por una variedad de razones. Primero, el concepto del alma es muy relevante por su efecto en importantes discusiones para mujeres y hombres, como la planificación familiar, la interrupción del embarazo, la fertilización *in Vitro* y la fertilización asistida. En términos prácticos, si no fuera por el concepto “alma”, no habría debate. Segundo, me parece importante porque hablar del alma es hablar de conceptos más profundos de auto-identidad y destino de la vida.

El psicólogo austriaco de inicios del Siglo XX, Otto Rank (1884-1939), en su libro *Psicología y el alma: un estudio de los orígenes, la evolución conceptual y la naturaleza del alma*, brindó aportes muy valiosos para nuestra reflexión. Rank fue uno de los primeros discípulos de Sigmund Freud en el campo del psicoanálisis, pero esta relación se rompió cuando Rank empezó a realizar interpretaciones psicoanalíticas que

desafiaron los dogmas freudianos establecidos, como por ejemplo, el complejo de Edipo. Sobre las diferencias en cuanto al alma entre él y Freud, Rank comenta:

Al reconocer el inconsciente, Freud admite el alma; pero, con su explicación materialista, niega su existencia. La consciencia contiene más que datos recogidos del mundo exterior. Freud explica ese "algo más" en términos del inconsciente, que él interpreta como reflejos de la realidad, remanentes del mundo exterior. Pero el inconsciente contiene más que la realidad vivida; contiene algo irreal, extrasensorial, antes atribuido al alma. Veremos que la mentalidad y la filosofía de nuestros antiguos ancestros eran de una naturaleza espiritual y no dependían de la realidad. Para nuestros ancestros, el alma era completamente interna, espiritual y sobrenatural. Solamente en sus presentaciones más modernas se convierte en un problema externo, un objeto de la ciencia.¹

Es por el interés de Rank en interpretar el alma desde las perspectivas histórico-culturales cambiantes, que él ofrece pistas para esta reflexión.

En la cosmovisión guaraní, el alma juega un papel importante, tanto para los seres humanos como para la naturaleza entera. Hasta el momento, esta cosmovisión ha logrado resistir tanto las embestidas de la conquista española-portuguesa como las de las religiones evangélicas enajenantes. Encierra mucha sabiduría propia que ha guiado por siglos el peregrinaje espiritual y físico del pueblo. A la vez, refleja una correspondencia muy cercana con las propuestas de Rank, en cuanto a orígenes y propósitos del alma.

La religión cristiana es de por sí una multitud de tradiciones religiosas, y no una sola. En la amplitud de sus creencias, posee tradiciones muy negativas en cuanto a la naturaleza humana y al mundo natural. Pero, a

¹ Otto Rank. *Psychology and the soul. A study of the origin, conceptual evolution, and nature of the soul.* Traducido del alemán por Gregory C. Richter y E. James Lieberman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, 3.

la vez, sobreviven otras vetas que apuntan hacia una comprensión más sana del alma, la redención y la salvación. Como la Dra. Chamorro ya ha señalado muchas tradiciones negativas, en esta reflexión quiero mencionar algunas de las vetas más prometedoras. Es sorprendente cómo estas tradiciones reflejan el análisis de Rank y complementan la cosmovisión guaraní. Elementos de las tres tradiciones pueden resultar inspiradores tanto para guaraníes cristianos y no cristianos como para cristianos no guaraníes.

1. OTTO RANK

Otto Rank propone que la creencia en el alma surge en casi todas las culturas antiguas. El alma se entiende como espíritu, la fuerza vital inicial que anima y energiza a cada ser viviente. Esta fuerza vital es parte integral de uno mismo y puede apartarse del cuerpo durante los sueños y después de la muerte. A la vez, el alma es una manera de hablar de la auto-conciencia y de auto-identidad.

Entre las razones por las que surgió esta creencia, es fundamental el reconocimiento de lo inevitable de la muerte. Como Rank comenta:

Interpreté la antigua creencia en el alma como una expresión profundamente arraigada en la inmortalidad. Originalmente concebido como algo puramente material, el “segundo” ser, el alma, continúa vivo cuando el cuerpo muere. El hecho que esa alma inmortal fue inicialmente conceptualizada como si estuviera personificada en un “ser-en-sombra” o “reflejo como en un espejo” indica que la pérdida del ser, de la individualidad personal, fue insostenible, inimaginable, para nuestros ancestros más antiguos. Así que, en las creencias más antiguas sobre el alma, vemos, en vez de

El alma se entiende como espíritu, la fuerza vital inicial que anima y energiza a cada ser viviente.

una ansiedad sobre la muerte, una negación total de la muerte y de la pérdida de la individualidad, expresada en la idea del alma que sobrevive aun cuando el cuerpo cesa de existir.

El hecho de la muerte y su negación por parte del individuo dio lugar al alma. El problema de la muerte y su negación mediante la afirmación de la existencia del alma que sobrevive a la muerte es central en todos nuestros sistemas de creencias.²

Rank identifica el mundo de los sueños como un segundo elemento en el desarrollo del concepto del alma. La aparición en los sueños de otras personas, conocidas y desconocidas, además de uno mismo, se entendió como evidencia de que las almas perduran. Más tarde vino la creencia de que en los sueños el alma podía separarse del cuerpo y tomar la forma de animales, como aves o serpientes, o ser como aliento que escapa por la boca. Así que, el sueño no fue originalmente un problema de psicología sino un fenómeno del alma.³

Jesús y Cristo representan para Rank una forma de hablar del cuerpo y del alma, como representativos de un mismo ser en esta vida física y en la vida del espíritu.

Cristo, en quien el espíritu totémico supremo vive de nuevo, personifica el alma inmortal, que explica sus características no humanas. Como alma, puede morir y ser resucitado; morir y regresar son la esencia del alma espiritual como el "doble" de nuestro cuerpo perecedero.⁴

La creencia en el alma se complica por la ansiedad. Además de la ansiedad provocada por la negación de lo inevitable de la muerte, la ansiedad también surge porque no todas las personas que aparecen

² Rank, 11.

³ Rank, 12.

⁴ Rank, 21.

El poder del alma de los muertos para alcanzar la virtud o la maldad tiene consecuencias para la comunidad.

en los sueños son benévolas, sino que algunas son malévolas. Se interpreta que esas almas representan “el deseo exagerado de vivir y la sed de venganza.”⁵ Para continuar viviendo, estos “demonios” o espíritus malvados desean apoderarse de algún otro ser o vengarse, y para ello le quitan violentamente la vida a alguien. Esta creencia condujo al primer tabú, la prohibición de asesinar, porque la víctima del asesinato no encuentra descanso sino hasta vengar su muerte. Mediante la venganza, el asesino está privado de la inmortalidad y la víctima recupera la suya.

El poder del alma de los muertos para alcanzar la virtud o la maldad tiene consecuencias para la comunidad. Los espíritus ancestrales pueden causar muerte, plagas y otras maldades. O, pueden ser propicios y mantenerse como espíritus protectores. Así que, durante la vida, las personas deben recibir una formación que contribuya a la buena voluntad, para que después, en la vida espiritual, bendigan a los vivos.⁶

A diferencia de su explicación psicológica de los orígenes de las creencias en el alma, Rank también sugiere diferentes maneras en que las comunidades antiguas explicaban de dónde provienen las almas, o cómo un ser recibe su alma. Al inicio, está la creencia de que el alma que vivifica al nuevo ser (humano, animal o planta) es un espíritu ancestral que retorna al ciclo de vida. Para nacer, el alma toma forma de algún animal pequeño, como un colibrí o serpiente, que entra en el vientre de la mujer o de la hembra del animal. En períodos posteriores, algunas culturas creyeron que era

⁵ Rank, 12.

⁶ Rank, 107.

el espíritu totémico de la familia o comunidad quien enviaba las almas a los vientres. Ese espíritu totémico es femenino, y se reconoce así que el niño o el animal nacen del vientre de la madre. Para Rank, ella es la primera representante totémica humana, que reemplaza a los ancestros, animales y plantas, como fuente del alma. La creencia en ella conduce a las sociedades matriarcales y a la adoración de las diosas maternas.

Hasta ese punto el padre no juega ningún papel, porque la única alma que él posee es la suya y la necesita para seguir vivo. Fue más tarde, con el reconocimiento del papel masculino en la procreación, que el sistema de creencias cambió. Creyendo que el semen portaba seres vivientes completos, similares a las semillas de las plantas, se propuso que era el varón quien implantaba el ser vivo en el vientre. Pero, aún sigue siendo el espíritu totémico femenino el que envía el alma y eso explica por qué no todo acto sexual resulta en embarazo. La madre física es solamente el recipiente en el que la criatura reposa hasta nacer. Con la devaluación del papel de la mujer en la procreación se da un paso corto a la elevación del papel masculino; la proposición de un dios masculino, como en la tradición judía, y la estructura patriarcal tal como se expresó en la sociedad romana.

Según Rank, en sus primeros siglos la fe cristiana combinó el monoteísmo judío, la estructura patriarcal romana y el espíritu totémico femenino⁷. Esta combinación contribuye a la creencia de que las nuevas y los nuevos creyentes, además de las niñas y los niños recién nacidas y recién nacidos, reciben su alma cristiana mediante el bautismo, símbolo del nacimiento espiritual. El germen de la vida es el alma, no el cuerpo. Sin el bautismo, un ser viviente no tiene

⁷ Recordemos que “el” espíritu santo proviene de personificaciones femeninas de la sabiduría en el Antiguo Testamento, tal como se retrata en Proverbios 8 y 9. Jesús es concebido, o como propone Rank, recibe su espíritu vivificante, por la divinidad totémica que resulta ser LA espíritu, representada por su símbolo, la paloma. Rank, 21.

vida inmortal. Dada la creencia en la fuerza espiritual del bautismo, la iglesia refuerza actitudes negativas hacia la corporeidad física y la sexualidad en particular. La abstinencia fue promovida como ideal en vez de la bendición de ser fructífero. El sexo se redujo a un placer superfluo y cargado de culpa. Comenta Rank que:

Ese significado espiritual enfatiza la vida eterna y disminuye la importancia de la vida física, que solamente nos prepara para la muerte. ... La religión cristiana elevó a la madre, devaluó al padre y dio alma al hijo, adaptando y restaurando ideas antiguas a nuevas condiciones.⁸

Pero, según Rank, si la religión cristiana devaluó al padre en su concordancia con el estado romano, en el siglo cuarto la iglesia empezó a incorporar toda la pompa, estructura y poder del gobierno civil. Se construyó como institución que sobrevivió a la caída del Imperio Romano y lo reemplazó en términos de poder político e espiritual, tanto en el Occidente como en el Oriente. Esa estructura jerárquica reforzó en cada oportunidad histórica la estructura patriarcal y buscó por sí misma una hegemonía totalizadora.

A la vez, la religión cristiana devaluó aún más el papel de lo femenino, ensalzando una imagen de virgen/madre imaginaria, dotada de cualidades que refuerzan el poder eclesial masculino, y buscando reducir a la servidumbre la participación de las mujeres verdaderas. Sus actitudes negativas hacia la mujer son muy obvias en lo que la Dra. Chamorro nos citó respecto a la traducción de “mujer”: “disoluta, prostituta, puta, lesbiana, tentadora, trampa del diablo,

⁸ Rank, 21.

corrompida, deshonesta, fornicadora, sin paz, induce al varón a tener deseos carnales, etc.”.⁹

Estos términos ilustran otro concepto que Rank propone en su psicología: la proyección. Para no tener que confrontar sus propios malos deseos, la persona los proyecta hacia otra persona, grupo social o animal. Así que el otro o la otra es culpable de la muerte y otras maldades, y no la persona que inicialmente niega sus propios deseos.

*Mediante la proyección, se distancia o se niega la voluntad de cometer la maldad; ese mecanismo ayuda a explicar cómo el concepto de maldad colectiva crece desde su representación inicial para representar un sistema religioso moral de virtud y maldad.*¹⁰

La proyección permite la negación de la responsabilidad del malhechor. Se reduce la ansiedad que se siente por tener deseos que pueden no solamente traer sufrimiento a la comunidad sino también poner en peligro el alma del malhechor. Permite a las y los culpables “autojustificarse” y pretender escapar de las consecuencias de sus deseos y malas acciones.

La comunidad necesita neutralizar estas peligrosas fuerzas negativas. Crear rituales y sistemas de creencias para intentar salvar a las personas de estas equivocaciones durante la vida y para bloquear o convertir su poder después de la muerte. Estos rituales y creencias son un factor en la construcción de las religiones. En este sentido, el espíritu carismático salvífico, como por ejemplo Cristo, juega un papel importante. Ayuda a las personas vivas a encontrar o a reencontrar

⁹ Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní* [1639]. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876c, f. 107 citado en Graciela Chamorro, *Bifurcación y redención del decir: antropología teológica desde la palabra indígena. Cátedra Mackay* 2008. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana. 6 de agosto de 2008.

¹⁰ Rank, 106.

el camino hacia la salvación. La repetición de los ritos recuerda a las y los participantes su identidad colectiva y restaura el balance cuando la maldad amenaza a los individuos o a la comunidad entera. En esto encontramos los conceptos de redención y salvación, tanto en la religión cristiana como en otras.¹¹

Habiendo pasado por este resumen rápido de los conceptos de alma que propone Otto Rank, veamos ahora como éstos nos ayudan a comprender las cosmovisiones guaraní y cristianas.

2. LA COSMOVISIÓN GUARANÍ

En su primera conferencia, Graciela Chamorro describe el concepto guaraní de la persona como “en su origen, una palabra-alma soñada. La palabra-alma... es un elemento (embrión) constitutivo del ser humano; es su palabra divina y divinizadora”.¹² Explica que la palabra-alma no está completa en su momento de creación, sino que pasa por un proceso que perdura toda la vida. “Lo más importante... es la convicción de que la palabra no es recibida completamente terminada, sino como un designio inicial que debe desarrollarse y ritualizarse en el transcurrir de la vida”.¹³ El alma tiene que ser adornada y nutrida, para que crezca y se

La repetición de los ritos recuerda a las y los participantes su identidad colectiva y restaura el balance cuando la maldad amenaza a los individuos o a la comunidad entera.

¹¹ Rank, 94-110.

¹² Graciela Chamorro. *Teología y cultura vernáculas: el lenguaje y el quehacer teológico desde la palabra indígena. Cátedra Mackay 2008*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana. 5 de agosto de 2008.

¹³ B. Melià, 1991: 34 citado en Chamorro, *Teología y cultura vernáculas*.

perfección. Chamorro aclara que la perfección es “hasta alcanzar la perfección de los modelos incorruptibles”.¹⁴ Esa perfección o plenitud se entiende como la templanza y la sabiduría que se expresa en la poesía y en la elegancia de la palabra. Pero es una perfección integral porque se expresa en la plenitud del ser como desarrollo corporal, mental, sentimental, moral y emocional.

La fe cristiana tiene una larga tradición de desprecio a la realidad diaria en favor de la contemplación de “lo eterno”.

El símbolo de la naturaleza humana y divina de la palabra/alma es la cruz. Como el eje vertical de la cruz simboliza la relación con el Verdadero Padre, se puede intuir que el eje horizontal simboliza la relación con la Verdadera Madre, por lo menos hasta que la intervención del cristianismo misógino la desfiguró. Los ejes de la cruz, a la vez, pueden simbolizar la relación con lo sagrado y con el mundo diario. Allí me parece que valdría la pena reflexionar más profundamente. Puede ser que la influencia cristiana haya desbalanceado la relación entre los dos ejes de la cruz. La fe cristiana tiene una larga tradición de desprecio a la realidad diaria en favor de la contemplación de “lo eterno”. Recuperar el valor del eje horizontal, tanto para guaraníes como para cristianos, podría ayudarnos a recuperar una valoración de la vida presente y de este mundo con toda su belleza y fealdad, sus alegrías y sus tragedias, sus anhelos y sus fracasos. Volver a valorar este mundo es optar por la vida y afirmar la esperanza.

Como señala Chamorro, el alma que no recibe adorno muere. Se puede suponer, entonces, que el alma que no recibe el adorno adecuado, mediante su nombramiento, la participación en los ritos comunitarios, el amor y la enseñanza de los adultos, crecerá deformada, necesitada de sanación, redención y salvación. Los

¹⁴ Chamorro, *Bifurcación*.

ritos comunitarios, las danzas y los cantos, los relatos de la Verdadera Madre, el Verdadero Padre y los Hermanos, enseñan el camino que mantiene la sanidad y corrige el camino para las personas que están en riesgo de desviarse de su destino de perfección.

El concepto de la bifurcación del alma me hace pensar en dos cosas: la lengua de la serpiente o la bifurcación del camino. Cualquiera de los dos significados sirve para hablar de la maldad, pero, en particular, la imagen del camino me parece más significativa porque sugiere que la persona toma un camino equivocado. En mi propia experiencia, esto me parece muy adecuado porque sospecho que aun las personas más malévolas que he conocido no nacieron así, sino que poco a poco se fueron alejando de la verdad y la bondad.

Pero hay otras maldades que amenazan a la comunidad guaraní. Alrededor de las comunidades existen las haciendas antiguas con sus sistemas de peonaje. Dentro de las comunidades hay contratistas para las zafras de la caña de azúcar. Lo que estas dos situaciones tienen en común es una forma de endeudamiento sistemático y permanente, que reduce a sus víctimas a una virtual esclavitud. Además, privan a la comunidad de la mano de obra necesaria para trabajar en la producción de sus propias huertas y jardines, reducen la cantidad de comida que puede producirse, aumentan las necesidades de compra de productos ajenos y hacen crecer el endeudamiento.¹⁵ Estas y otras maldades sistémicas, como las creencias religiosas fundamentalistas y exclusivistas, supuestamente cristianas que amenazan la cosmovisión guaraní, pueden constituir amenazas peores que las maldades pequeñas individuales. No conozco cuáles son recursos se encuentran dentro

¹⁵ Xavier Albó y Francisco Pifarré, “Mundo Guaraní-Chiriguano” en Xavier Albó, Kitula Libermann, Armando Godínez, Francisco Pifarré. *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. Serie: Bolivia pluricultural y multilingüe. La Paz: Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF. 1989, 233-298, especialmente las páginas 243-252. Estos autores escriben sobre las comunidades guaraníes que se encuentran en el sureste de Bolivia.

de la cosmovisión guaraní para confrontar las maldades sistémicas internas y externas.

La espiritualidad guaraní se entiende con el deseo de que el ser humano y toda la creación se adorne. El carnaval, o festejo de maíz tierno que menciona Chamorro, es un tiempo de reciprocidad y abundancia, de adornamiento y convite. En este período especial de abundancia, la Madre Verdadera, el Padre Verdadero, los Hermanos Sol y Luna y las almas ancestrales visitan y convidan a los vivos. Ellos también adornan a la comunidad y la bendicen. Juntos, los vivos y los muertos comparten la espiritualidad del caminar y cantar, repiten las sabias palabras ancestrales, y guían a la comunidad para que se identifique como parte de una historia que sigue desplegándose.

La espiritualidad guaraní se entiende con el deseo de que el ser humano y toda la creación se adorne.

En la vida individual, la palabra-alma encuentra la muerte como la plenitud, como irse al Padre y a la Madre. Allí permanece o puede ser enviada de nuevo a habitar en una planta o un animal, o hasta retomar forma humana. Combinando la fe guaraní con la fe cristiana, Chamorro afirma que:

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.¹⁶

En términos comunitarios de salvación, la plenitud de la historia conduce a la tierra sin mal, concepto tratado más ampliamente en la tercera conferencia.

¹⁶ Chamorro, *Bifurcación*.

La espiritualidad guaraní es rica y amplia. Es fascinante ver cómo esa espiritualidad ilustra las teorías de Otto Rank. Pero más importante es notar cómo ayuda a los guaraníes a vivir y mantener su identidad frente a las embestidas de otras culturas y los desafíos históricos.

3. LA COSMOVISIÓN CRISTIANA

Entre las múltiples tradiciones cristianas hay algunos conceptos que creo que complementan muy bien las creencias guaraníes. Entre ellas, quisiera señalar la doctrina de la gracia preveniente, la perfección como un proceso colaborador entre el Espíritu Santo y el “espíritu humano”/voluntad, la importancia de discernir entre los dones del Espíritu y los de la maldad.

Otros puntos de convergencia como compartir, recordar y ejercer sabiduría, se encuentran en el banquete de la sabiduría (Prov. 9:1-6) y en la Santa Cena. Asimismo, en el peregrinaje espiritual, particularmente según la antigua tradición del laberinto, y en una teología de la naturaleza que celebra la creación y su belleza, con maravilla y admiración, testimonio de la abundancia y la generosidad del amor divino. Finalmente, encontramos ejes comunes entre la visión de la Tierra sin mal y las visiones utópicas bíblicas, desde los profetas hasta el Apocalipsis. Aunque no hay tiempo para desarrollar plenamente cada uno de estos puntos, algunas características de cada uno servirán de ejemplo.

La doctrina cristiana de la gracia preveniente es útil para permitirnos cierta libertad en entrever la acción divina en culturas no cristianas. El teólogo que más elaboró esta doctrina fue Juan Wesley, fundador del movimiento que se convirtió en la Iglesia Metodista. Según Wesley, la gracia divina está dentro de cada persona, inspirándola a hacer buenas obras. Insistió en que:

*La gracia de Dios siempre toma la iniciativa y se acerca al ser humano antes de que éste responda. ... Busca restaurar la capacidad para poder empezar a cooperar con el Espíritu de Dios. ... Además de estas capacidades, el Espíritu Santo está obrando a menudo en la persona para llevarla a Dios. ... Todas estas capacidades, regalos y anhelos... están presentes aun antes de que las personas posean la fe necesaria para la salvación, y el propósito es el de llevarlas hasta esa fe, o sea llevar a los seres humanos a la salvación completa.*¹⁷

Si, como cristianas y cristianos, afirmamos que el Espíritu Santo está obrando en todo el mundo, estamos obligados a considerar la posibilidad de que, desde la perspectiva cristiana, la sabiduría guaraní refleje esa presencia y obra del Espíritu.

Me llama la atención la similitud entre el concepto de palabra-alma soñada y la doctrina cristiana de la perfección. Otra vez, el proponente más importante de esta doctrina es Juan Wesley.

La doctrina completamente desarrollada de Wesley es postulada en su libro Una clara explicación de la perfección cristiana, que fue publicado por primera vez en 1766. Su cuarta edición, publicada en 1777, representa la declaración definitiva de su posición. La perfección cristiana (título abreviado con que se conoce esa obra) incluye las declaraciones completas de casi todo lo que Wesley escribió sobre el tema, antes de la publicación del libro. Aquí está la doctrina de la perfección tal como él la proclamó y la defendió. ... Es en la parte final del libro donde descubrimos la comprensión madura de Wesley en cuanto a la perfección cristiana:

- 1. Existe la perfección cristiana, porque se menciona vez tras vez en las Escrituras.*
- 2. No se recibe tan pronto como la justificación, porque los justificados deben seguir adelante hacia la perfección (He. 6:1).*

¹⁷ Celsa Garrastegui y William Jones. S.f. *Estas doctrinas enseñó: Guía de estudio para las Obras de Wesley* disponible en <http://wesleyheritagefoundation.org/studyguide.html>. Fecha de acceso: 31 de julio de 2008, 69-71.

3. *Se recibe antes de la muerte, porque San Pablo habló de hombres que eran perfectos en esta vida (Fil. 3:15).*
4. *No es absoluta. La perfección absoluta no pertenece a hombres ni a ángeles, sino sólo a Dios.*
5. *No hace al ser humano infalible; ninguno es infalible mientras permanezca en este mundo.*
6. *¿Es sin pecado? No vale la pena discutir sobre un término o palabra. Es “salvación del pecado”.*
7. *Es amor perfecto (1 Jn 4:18). Esta es su esencia; sus frutos o propiedades inseparables son: estar siempre gozosos, orar sin cesar y dar gracias en todo (1 Ts. 5:16).*
8. *Ayuda al crecimiento. El que goza de la perfección cristiana no se encuentra en un estado que no pueda desarrollarse. Por el contrario, puede crecer en gracia más rápidamente que antes.*
9. *Puede perderse. El que goza de la perfección cristiana puede, sin embargo, errar, y también perderla, de lo cual tenemos unos casos.*
10. *Es siempre precedida y seguida por una obra gradual.*
11. *Algunos preguntan: “¿Es en sí instantánea o no?”... A menudo es difícil percibir el momento en que un hombre muere, sin embargo hay un instante en que cesa la vida. De la misma manera, si cesa el pecado, debe haber un último momento de su existencia, y un primer momento de nuestra liberación del pecado.¹⁸*

¹⁸ John Wesley, “A Plain Account of Christian Perfection As Believed and Taught by The Reverend Mr. John Wesley, From the Year 1725, to the Year 1777” en *The Works of John Wesley* (1872 ed. by Thomas Jackson), vol. 11, # 29, pp. 366-446. Editado por George Lyons para el Wesley Center for Applied Theology at Northwest Nazarene University. Disponible en http://wesley.nnu.edu/john_wesley/plain_account/index.htm. Fecha de acceso: 31 de julio de 2008.

Aunque no refleja exactamente el concepto de palabra-alma soñada de la cultura guaraní, comparte la creencia que el ser humano y toda la naturaleza están en vías de perfección. Esta perfección no es una divinización del ser sino una perfección según su especie y género y es una perfección hacia la cual procedemos en esta vida. Tampoco es una perfección según un modelo perfecto preestablecido, sino la perfección de una potencialidad individual de cada ser. El ideal no radica en que todos y todas seamos iguales, sino en que cada uno y una responda para promover el bienestar del mundo, según sus dones y el impulso del Espíritu, en el contexto y momento en que se encuentra.

El ideal no radica en que todos y todas seamos iguales, sino en que cada uno y una responda para promover el bienestar del mundo, según sus dones y el impulso del Espíritu, en el contexto y momento en que se encuentra.

Tanto en la tradición cristiana como en la guaraní existe el reconocimiento del discernimiento de espíritus. San Pablo nos presenta ejemplos del espíritu de amor y del espíritu de maldad en la Carta a los Gálatas:

Ahora bien, las obras de la carne son evidentes. Estas son: fornicación, impureza, desenfreno, idolatría, hechicería, enemistades, pleitos, celos, ira, contiendas, disensiones, partidismos, envidia, borracheras, orgías y cosas semejantes a éstas, de las cuales os advierto, como ya lo hice antes, que los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios.

Pero el fruto del Espíritu es: amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre y dominio propio. Contra tales cosas no hay ley, porque los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y deseos (Gál 5:19-24).

Cada cultura y período histórico tendría sus propias listas de dones espirituales. Quizás hoy entre las maldades daríamos

más énfasis a torturadores, asesinos, traficantes de drogas y de personas, y otras cosas. Pero creo que tanto los dones del Espíritu Santo como las características de una persona palabra-alma adornada tendrían en común amor, gozo, paz, paciencia, tolerancia, bondad, fe, templanza y dominio propio.¹⁹

Es este proceso de crecimiento en el Espíritu lo que se refleja en los banquetes de las dos tradiciones. Conocemos la Santa Cena como celebración y recuerdo de Cristo. Es menos conocido el banquete de la Sabiduría Divina que se encuentra en Proverbios 9:1-6. En este último, se ve que la “comida” del banquete es la sabiduría que conduce a la vida en armonía con Dios y con la humanidad. Igualmente, la fiesta del maíz tierno es el ritual central para celebrar y recordar la sabiduría ancestral que conduce a la vida plena.

Aun antes de su práctica como ejercicio espiritual cristiano, el laberinto ha sido una forma de meditación y enseñanza, por ejemplo, en Creta, Egipto y entre los celtas de las Islas Británicas. Aunque la cultura guaraní no danza un laberinto visible, los movimientos rituales y la recitación de los textos sagrados corresponden a esa misma actividad. En la fe cristiana, un ejemplo importante del laberinto se encuentra en el templo de la ciudad francesa de



Laberinto de la catedral de Chartres, Siglo XIII.

¹⁹ Mi propia modificación del texto de San Pablo.

Chartres.²⁰ Todas estas variantes ayudan a las y los participantes a afirmarse en su identidad personal y cultural y a encontrar un camino hacia la vida plena.

Parecen poco conocidas en el mundo cristiano latinoamericano las diversidades de enseñanzas sobre la creación. Las que parecen más conocidas son las teologías que se usan para justificar la dominación y explotación de la naturaleza. Pero, existen tradiciones alternas a éstas y bastante anteriores a las eco-teologías muy populares hoy. Fue en el siglo XIII cuando Francisco de Asís escribió su bellissimo “Cántico del Hermano Sol”:

Altísimo, omnipotente, buen Señor,
tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición. ...

Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,
especialmente el señor hermano sol,
el cual es día, y por el cual nos alumbras. ...

Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas,
en el cielo las has formado luminosas y preciosas y bellas.

Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire y el nublado y el sereno y todo tiempo,
por el cual a tus criaturas das sustento.

Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,
la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta.

Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
por el cual alumbras la noche,
y él es bello y alegre y robusto y fuerte.

Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra,
la cual nos sustenta y gobierna,
y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba. ...

²⁰ Laberinto de Chartres: <http://www.lashabichuelas.com>. Fecha de acceso: 23-VII-2008.

Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal,
de la cual ningún hombre viviente puede escapar. ...

Load y bendecid a mi Señor,
y dadle gracias y servidle con gran humildad.²¹

Una canción favorita de mis padres fue traducida al español por el Obispo Federico Pagura. Aquí está la primera estrofa:

El mundo entero es del Padre Celestial;
Su alabanza en la creación escucho resonar.
¡De Dios el mundo es! ¡Qué grato es recordar
Que en el autor de tanto bien podemos descansar!²²

Otro himno que aprendí de niña afirma:

Por la excelsa majestad de los cielos, tierra y mar,
Por las alas de tu amor que nos cubren sin cesar,
Te ofrecemos, oh Señor, alabanzas con fervor.²³

Hay muchísimos ejemplos más pertenecientes a una variedad de períodos históricos y culturales. Creo que ellos aportan una visión mucho más sana de la relación entre la naturaleza y la humanidad que las doctrinas más conocidas.

Otra área doctrinal que poco conocen los grupos cristianos que se han dispersado por todas partes tiene que ver con las doctrinas

²¹ Francisco Bernardone. (1182 - 1226) “Cántico del Hermano Sol”. Franciscanos.org/esfa/cant.html. Fecha de acceso: 23-VII-2008.

²² Maltbie D. Babcock. “El mundo entero es”. Traducido del inglés por Federico J. Pagura. En *Mil Voces para celebrar: Hymnario Metodista*. Abingdon Press. Nashville: United Methodist Publishing House. 1996, 47.

²³ Folliot S. Pierpoint. “Por la excelsa majestad”. Traducido del inglés por Federico J. Pagura. En *Mil Voces para celebrar: Hymnario Metodista*. Abingdon Press. Nashville: United Methodist Publishing House. 1996, 8.

de redención y salvación. Parece que lo que más se conoce son las tradiciones centradas en el sacrificio de Jesús para salvar a la humanidad del pecado. Pero éstas no son las únicas maneras de comprender redención y salvación.

*Tan temprano como el final del Siglo 1^{er}, San Clemente escribió que, mediante su vida, Jesús “nos ha llamado de la oscuridad a la luz, desde la ignorancia a la gloria de su nombre”. El Pastor de Hermas, a mediados del 2^{do} Siglo, propuso que la vida de Jesús nos revela al Dios verdadero. Pero es en el Siglo XIII cuando el profesor de teología conocido como Abelardo propuso lo que hoy se conoce como la teoría de salvación por influencia moral. Abelardo estuvo en desacuerdo con otras teorías dominantes – como, por ejemplo, que el sacrificio de Jesús es un rescate pagado a Satanás, o que Jesús murió para restaurar el honor ofendido del Dios Padre. A diferencia de éstos, propuso que la vida y muerte de Jesús sirven para inspirar a los cristianos y deben ser entendidos como un ejemplo para seguir. El enfoque de su teoría no está en Satanás o en Dios sino en el cristiano individual en búsqueda de salvación. Como ejemplos, la vida, muerte y resurrección de Jesús deben inspirar a cada seguidor a levantar su cruz y a servir a la humanidad, y así buscar el camino a la salvación.*²⁴

Finalmente, también encontramos ejes comunes entre la visión de la Tierra sin mal y las visiones utópicas bíblicas, desde los profetas hasta el Apocalipsis. Sin embargo, ese tema se explorará más en la tercera conferencia.

CONCLUSIÓN

Creo que estas doctrinas cristianas ofrecen posibilidades para un diálogo sano y respetuoso con la comunidad guaraní. La cosmovisión guaraní no tiene que ser considerada como contradictoria a las

²⁴ Ontario Consultants on Religious Tolerance. “The Christian concept of atonement: The Moral Theory (a.k.a. Moral Influence Theory)”. http://www.religioustolerance.org/hr_atone1.htm. Fecha de acceso: 31-VII-2008.

La cosmóvisión guaraní no tiene que ser considerada como contradictoria a las creencias cristianas, cuando se busca espacio para experimentar la presencia y acción de lo sagrado dentro de múltiples culturas y religiones.

creencias cristianas, cuando se busca espacio para experimentar la presencia y acción de lo sagrado dentro de múltiples culturas y religiones. Creo que los conceptos de la gracia preveniente, la perfección cristiana, el banquete conmemorativo, el peregrinaje espiritual, la salvación por la influencia moral, la teología de la creación como manifestación de la gloria de Dios y las visiones utópicas proféticas, todos, pueden inspirar y complementar la cosmovisión guaraní, mientras las creencias guaraníes pueden hacer lo mismo con el mundo cristiano.

Creo que la espiritualidad y las prácticas culturales guaraníes tienen mucho que enseñar a personas de otras culturas. Un ejemplo de esto que Chamorro no menciona, pero que mencionan Francisco Pifarré y Xavier Albó, es la costumbre de que el varón se traslada a vivir con la familia de la mujer y no al revés. Esta práctica garantiza cierta protección a la mujer por sus propios parientes y, en el caso de divorcio, asegura que la mujer, los hijos y las hijas estén rodeados por una comunidad que no les deja en desamparo.²⁵

Otra sabiduría que percibo del pueblo guaraní es una actitud más integral ante la muerte. Con la influencia de la medicina moderna, que trae muchos beneficios, también llegan las llamadas “medidas heroicas” para extender la vida más allá de cuando tiene sentido. Existe en el mundo moderno una negación de la muerte y una ansiedad sobre el envejecimiento que, sospecho, es parte de la negación de la muerte. Entender la muerte como

²⁵ Albó y Pifarré, 255-265.

menciona Chamorro, como la plenitud del ser, es algo positivo, especialmente cuando se trata de una persona que ha vivido largos años y se ha adornado con bondad y belleza. Cuando se trata de la problemática de una alta tasa de suicidios, sin embargo, podría ser que la muerte aparezca demasiado atractiva frente a las dificultades y frustraciones de la vida. Allí falta investigar más para descubrir las razones a fondo y reconstruir la esperanza de la plenitud en esta vida. Quizás la doctrina cristiana de la perfección podría ayudar en esto.

En fin, el diálogo entre guaraníes y cristianos sobre la espiritualidad ecuménica puede desafiar a ambos grupos y ser mutuamente enriquecedor.

Para cerrar, quiero retomar lo que sugerí al inicio: que el concepto del alma es muy relevante por su efecto en discusiones importantes para mujeres y hombres hoy. Como persona del mundo postmoderno, feminista y occidental, conozco la experiencia de la pérdida de fe en las creencias mágicas. Creo que hay que tratar con sumo respeto a las personas de creencias diferentes, pero en la búsqueda de sentido, en toda la amplitud que se encuentra en el concepto de reflexividad²⁶, ya, para algunas y algunos, no es posible creer en la magia. Es una pérdida que puede dejar sentimientos de tristeza, desilusión y cinismo. Pero también puede abrir la puerta para apreciar la verdadera magia de

²⁶ Reflexividad: replanteamiento holístico continuo a lo largo de la vida. Juan Fernández, en relación con la distinción entre conceptos de género y sexualidad, dice: Sus dos características más esenciales, tal cual destacamos en otra ocasión, son la de «ser consciente», asumiendo bajo esta expresión tanto los aspectos intelectivos como afectivos del ser humano, y su «carácter holístico», entendiendo que la reflexividad es «algo más» que la suma de todos sus componentes --cognitivos, metacognitivos, afectivos, corporales--, aunque no puede ser correctamente entendida sino mediante la consideración de todos y cada uno de ellos. Gracias precisamente a la reflexividad cada sujeto humano ha de ir elaborando pertinentes imágenes de su identificación. Estas imágenes son la síntesis personal entre lo que el sujeto percibe de su peculiar morfismo sexual y lo que el contexto social en el que se desarrolla le trata de imponer. Juan Fernández. “Introducción” en Fernández 1999, 19-40.

estas creencias; que ellas, sin abrazarlas literalmente, nos comunican valores profundos espirituales. Se convierten en metáforas. A partir del aprecio por las metáforas, podemos llegar a reafirmar que hablar del alma es hablar de los conceptos más profundos de auto-identidad y destino de la vida.

Bibliografía

Abingdon Press. *Mil voces para celebrar: Himmario Metodista*. Nashville: United Methodist Publishing House, 1996.

Albó, Xavier, Kitula Libermann, Armando Godínez, Francisco Pifarré. *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. Serie: Bolivia pluricultural y multilingüe. La Paz: Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF, 1989.

Albó, Xavier. *Los Guaraní-Chiriguano*. Vol. 3: *La comunidad hoy*. Cuadernos de investigación 32. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 1990.

Babcock, Maltbie D. "El mundo entero es". Traducido del inglés por Federico J. Pagura. En *Mil Voces para celebrar: Himmario Metodista*. Abingdon Press. Nashville: United Methodist Publishing House, 1996, 47.

Bernardone, Francisco. (1182 - 1226) "Cántico del Hermano Sol". <http://www.franciscanos.org/esfa/cant.html>. Fecha de acceso: 23-VII-2008.

Biblia de Jerusalén. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1978.

Chamorro, Graciela. *Teología y cultura vernáculas: el lenguaje y el quehacer teológico desde la palabra indígena. Cátedra Mackay 2008*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana. 5 de agosto de 2008.

_____. *Bifurcación y redención del decir: antropología teológica desde la palabra indígena. Cátedra Mackay 2008*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana. 6 de agosto de 2008.

_____. *Sobre tierra viva y la búsqueda de la "Tierra sin mal": cosmoteología desde la palabra indígena, Cátedra Mackay 2008*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana. 7 de agosto de 2008.

Fernández, Juan. "Introducción" en Fernández 1999, 19-40.

Fernández, Juan, editor. *Género y sociedad*. Madrid: Ediciones Pirámide, 1999.

Garrastegui, Celsa y William Jones. S.f. *Estas doctrinas enseñó: Guía de estudio para las Obras de Wesley* disponible en <http://wesleyheritagefoundation.org>. Fecha de acceso: 31 de julio de 2008.

González, Justo L. y Zaida Maldonado Pérez. *Introducción a la teología cristiana*. Nashville: Abingdon, 2003.

Laberinto de Chartres: <http://www.lashabichuelas.com>. Fecha de acceso: 23-VII-2008.

Marzal, Manuel, Ricardo Robles, Eugenio Maurer, Xavier Albó, Bartolomé Melía. *Rostros indios de Dios: los amerindios cristianos*. Quito: Abya Yala, 1991.

Ontario Consultants on Religious Tolerance. “The Christian concept of atonement: The Moral Theory (a.k.a. Moral Influence Theory)”. http://www.religioustolerance.org/hr_atone1.htm. Fecha de acceso: 31-VII-2008.

Pierpoint, Folliot S. “Por la excelsa majestad”. Traducido del inglés por Federico J. Pagura. En *Mil Voces para celebrar: Hymnario Metodista*. Abingdon Press. Nashville: United Methodist Publishing House, 1996, 8.

Rank, Otto. *Psychology and the soul. A study of the origin, conceptual evolution, and nature of the soul*. Traducido del alemán por Gregory C. Richter y E. James Lieberman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

Staller, John Edward, ed. *Pre-columbian landscapes of creation and origin*. Chicago: Springer, 2008.

Wesley, John. “A Plain Account of Christian Perfection As Believed and Taught by The Reverend Mr. John Wesley, From the Year 1725, to the Year 1777” en *The Works of John Wesley* (1872 ed. by Thomas Jackson), vol. 11, # 29, pp. 366-446. Editado por George Lyons para el Wesley Center for Applied Theology at Northwest Nazarene University. Disponible en http://wesley.nnu.edu/john_wesley/plain_account/index.htm. Fecha de acceso: 31 de julio de 2008.

Janet May es profesora de la UBL, en la Escuela de Ciencias Teológicas.

Caminando en esperanza

Comentario 3^a conferencia: sobre tierra viva y la búsqueda de la “tierra sin males”

EUNICE ARIAS

Resumen: La búsqueda de la Tierra Sin Males por parte del pueblo guaraní, en cuanto movimiento histórico y de fe, tiene bastante que aportar a la reflexión teológica en América Latina. Un diálogo fecundo, en el cual todas las partes crezcamos, supone despojarnos de las limitaciones impuestas o auto-impuestas por un sistema patriarcal que llevamos dentro de nosotros. En el camino por justicia para nuestros pueblos, todas las voces y vivencias son valiosas. La esperanza en la plenitud del Reinado de Dios anima y fortalece a los peregrinos y peregrinas.

Abstract: The Guaraní peoples search for the Land of No Evil is a historic and faith movement that has much to contribute to Latin American theological reflection. A fruitful dialogue in which all parts grow, requires that we divest ourselves of the imposed and self-imposed limitations of the patriarchal system we carry in us. In the path toward justice for our peoples, all experiences and voices have value. The hope in the fullness of the Kingdom of God strengthens and encourages pilgrims along the way.

Palabras claves: guaraní, buen decir, Reinado de Dios, Tierra sin Males.

Key words: Guaraní, good word, Kingdom of God, Land of No Evil

Es un privilegio estar aquí presente, comentando la tercera conferencia de la Dra. Chamorro, resultado de sus vivencias e investigaciones junto a la nación guaraní, en el sur de Brasil. Agradezco al Consejo Universitario que me honró con su confianza al invitarme. Y agradezco a Dios, Maíra y Tupá, que me trajo aquí en este preciso momento.

De su trabajo surgen varios temas importantes y desafiantes. En esta oportunidad he tomado en cuenta la propuesta que está detrás de este evento: escuchar la polifonía de voces de América Latina y el Caribe y comentarlo desde una perspectiva personal.

1. APERTURA Y SENSIBILIDAD

Soy de Uruguay y a pesar que hasta hace pocos años se nos enseñó que todas las etnias originales fueron diezmadas en su totalidad antes de la época republicana, siento que mi lado uruguayo tiene un algo de guaraní que, además de infundirme el gusto por el *mate*¹, contribuye a sensibilizarme y a que pueda escuchar con corazón abierto las voces diversas de nuestra Abya Yala. Por esto, en un primer momento me dejé encantar con esa “buena palabra” guaraní, palabra para ser hablada y escuchada- vista, palabra que contribuye a generar imágenes, visiones y sueños de tierra, mujeres y hombres nuevos, nuevas relaciones. Un “buen decir” que además es inclusivo desde siempre. Disfruté también con la asertividad de un doble nosotros/nosotras –que también se encuentra en el aymara y quechua-, con el Padre y la Madre y las abuelas y abuelos en el origen.

¹ Infusión preparada con hojas de yerba mate (*Ilex paraguayensis*) secadas, cortadas y molidas. *Mati* es vocablo quechua para recipiente o vaso en el que la infusión se prepara.

La imagen de tierra viva, naturaleza que ve, oye, habla, siente, se adorna, se despreza y acurruca, se cansa, se enferma y muere no me resultó extraña ni disonante. Desde diversas fuentes me ha llegado y la he incorporado, como dice una amiga dominicana, suavemente: en los Andes, la Pachamama, madre tierra que se cuida, que no se vende, que no se lastima ni siquiera con arados que se hundan de manera innecesaria; en Centro América, la cultura maya, muy respetuosa del conjunto de la creación que se entiende está dotada de sentimientos y valores.

Despierta, oh Tierra, despierta ya
 Escucha el gozo al despertar
 Hoy entonan la canción
 El cielo, estrellas y la creación.²

Quedé encantada porque las palabras dichas por la Dra. Chamorro no sólo se oyen sino que se ven. Por una parte, vemos todo lo bueno y bello, por otra, podemos ver lo que sucede cuando la tierra es erosionada porque no le dejan descansar; podemos ver lo que sucede con la fauna, la flora y con los pueblos cuando los bosques son depredados, cuando las personas son privadas de su espacio vital. Son palabras para ser vistas y oídas, como ese pasaje tan poderoso que encontramos en la carta del apóstol Pablo a los Romanos (y que no siempre tomamos en cuenta): “La creación aguarda con ansiedad la revelación de los hijos (e hijas) de Dios porque fue sometida a la frustración... Pero queda firme la esperanza de que la creación misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza... la creación todavía gime a una, como si tuviera dolores de parto... en nuestra debilidad el Espíritu acude a ayudarnos..” (Rom.8.19-22,26)

² Familia Aramayo-Arias, recopiladores. *Con Himnos y Canciones Adoremos, Quito*, 2004,43. Fotocopia.

¿Qué tal retomar, renovar, re-crear y crear teologías sobre el Espíritu? ¿Por qué no animarnos a superar los límites de nuestras reflexiones teológicas en relación a aquello de que Dios no está lejos puesto que en Dios *vivimos, nos movemos y existimos*? ¿Por qué, si no tenemos problema en decir que Dios está en medio nuestro, que tenemos a Cristo en nuestro corazón y que Dios es nuestra fortaleza y que en Cristo somos uno, nos estremecemos si alguien dice que Dios es energía o que compartimos la divinidad?

Decía Ignacio de Latakiaia, patriarca ortodoxo:
Sin el Espíritu Santo, Dios es lejano
Cristo permanece en el pasado,
El Evangelio es una letra muerta,
La iglesia una simple organización,
La autoridad un poder,
La misión una propaganda,
El culto un arcaísmo
Y la actuación moral una conducta de esclavos.
En cambio en Él:
El cosmos se encuentra ennoblecido
Y movilizado por la generación del Reino,
Cristo resucitado se hace presente,
El Evangelio se vuelve potencia y vida,
La iglesia realiza la comunión trinitaria,
La autoridad se transforma en un servicio liberador,
La acción humana es deificada.³

³ Fr. Hermann Schalück , “Conventus Cardinalium Et Episcoporum Ofm- Reflexiones acerca del carácter eclesial del carisma Franciscano”. Consultado 20 de octubre del 2008 en [http:// www.ofm.org/01docum/vescovi/070619SchaluckSPA.doc](http://www.ofm.org/01docum/vescovi/070619SchaluckSPA.doc)

2. RACIONALIDAD Y LIMITACIÓN

Pero por mi formación cultural recibida no soy guaraní, ni quechua, ni aymara, ni maya. Es más, reconozco y valoro bastante las oportunidades que he tenido de ir “adornando”, como dice la Dra. Chamorro, mi capacidad de entender, de analizar, de investigar y profundizar dentro del ambivalente mundo occidental; desarrollo y manera de ser que a veces me ha dificultado la tarea de relacionar e integrar equitativamente las diferentes cosmovisiones con las que convivo a diario. Y desde esa formación surgieron otras preguntas: ¿Es que no existe en el pueblo guaraní el pecado? ¿Es que viven en plena armonía entre sí y con otros pueblos? ¿Será que es válida en todo tiempo y lugar la resistencia pasiva? ¿Será que la pasividad es resistencia? Y, no pude dejar de preguntarme: ¿cómo ser en ese contexto iglesia cristiana, ser fiel al Evangelio y al mismo tiempo aceptar lo diferente, lo propio, lo que hace a un pueblo, pueblo? ¿Cuánto de esto es “verdad-verdadera” y cuánto palabra que lleva el viento, romanticismo, escapismo?

Al poner por escrito algunas de estas preguntas me di cuenta que aunque mucho hablamos de diálogo, en realidad muchas veces no nos interesa dialogar. Estamos interesadas/ interesados en que nos escuchen, pero no en escuchar; queremos decir nuestras verdades y que las acepten, nos cuesta abrirnos y aceptar las experiencias y conocimientos ajenos. Queremos dialogar en nuestro propio idioma y lenguaje y no en el de la otra persona o grupo; no siempre percibimos que ese legado patriarcal y su capacidad de deformar, invisibilizar, ensordecir y anular que denuncia Graciela Chamorro, está en nosotros y nosotras, no sólo en el sistema.

*Estamos interesadas/
interesados en que nos
escuchen, pero no en
escuchar; queremos
decir nuestras verdades
y que las acepten, nos
cuesta abrirnos y aceptar
las experiencias y
conocimientos ajenos.*

Estoy convencida que sólo cuando intentemos arrancarlo de raíz de nuestro ser, podremos gozarnos con la comprensión de un Dios que es Creador y al mismo tiempo es el corazón universal que late y palpita en nosotras y nosotros y que permite que nos conectemos con la naturaleza y el cosmos.

Los pueblos indígenas y las mujeres han hecho aportes significativos y valiosos para mostrarnos que hay otras maneras de razonar y lo hace ahora también la propia ciencia que está cambiando sus paradigmas, como podemos ver en el libro de Lothar Schäfer “En busca de la realidad divina; la ciencia como fuente de inspiración”. En el prefacio, escrito por Guillermo Hansen leemos que

*Un repaso por las más recientes reflexiones cosmológicas da cuenta de que la sensibilidad religiosa ante el universo y el misterio de la vida no es ajena al emprendimiento metódico, sistemático y crítico. (...) Desde una perspectiva científica (Schäfer) nos invita a explorar los esbozos de trascendencia que se insinúan desde las fronteras de la física, la química y la biología contemporáneas. No se trata de una trascendencia impuesta desde afuera o una apología de una tradición teológica particular, sino de concebir lo trascendente como la hipótesis más plausible en la interpretación del cúmulo de datos que aportan distintos órdenes del saber científico.*⁴

Liberarnos de los resabios del sistema patriarcal que organizó y controló nuestra manera de oír, ver y reflexionar –entre otras muchas cosas- supone una acción explícita, determinada, valiente; correr riesgos, aceptar consecuencias, nuevas discriminaciones, superar temores. En otras palabras, voluntad política.

Cuando logro liberarme, aunque sea parcialmente, del fantasma y la influencia de la supuesta neutralidad objetiva, de las dicotomías

⁴ Lothar Schäfer. *En busca de la realidad divina – La ciencia como fuente de inspiración*”. Buenos Aires: Lumen, 2007,17.

razón-corazón, sagrado-profano, religión-ciencia y otras más, cambian mis preguntas, cambia mi mirada y mi oído se afina y escucha no sólo a la otra persona, sino que me veo y me escucho en ella; me reconozco en ella. Es significativo no sólo ver el rostro de Cristo en la persona diferente, sino descubrir que en ese rostro también estoy yo.

Superando las dicotomías podemos asumirnos de manera íntegra e integral. En cierto sentido, esto es lo que dice Juan Mackay, el teólogo que da nombre a esta cátedra:

El teólogo cristiano, digno de tal nombre, debe combinar el papel y cualidades del profesor con las del apóstol. En él, el testimonio, el pensamiento y la acción cristianos deben ser una sola cosa, como lo fueron en San Pablo, como lo fueron en Martín Lutero.⁵

Cuando logro liberarme, aunque sea parcialmente, del fantasma y la influencia de la supuesta neutralidad objetiva, de las dicotomías razón-corazón, sagrado-profano, religión-ciencia y otras más, cambian mis preguntas, cambia mi mirada y mi oído se afina y escucha no sólo a la otra persona, sino que me veo y me escucho en ella; me reconozco en ella.

3. DIFERENTES Y VALIOSOS

Pude entonces oír y ver, leer entre líneas los relatos y estudios y reconocí el valor que reside en el pueblo guaraní, pequeño en población, sobreviviente de guerras no buscadas ni declaradas, de exterminios, de enfermedad y opresión, con sus contradicciones y bifurcaciones del alma y la palabra (pecado). Reconocí que es a la vez depositario de sabiduría y conocimiento bueno que logra

⁵ Juan A. Mackay. *Prefacio a la Teología Cristiana*. México, D.F: Casa Unida de Publicaciones-Publicaciones El Faro, S.A, 1984,32.

preservar de manera creativa y también bella. Entonces mis preguntas cambiaron porque no pude sino reconocer allí la presencia divina, la misma que acompañó al pueblo hebreo y a la comunidad cristiana y me acompaña a mí y a la gente con la que convivo en el día a día. Y no puedo sino intuir que Dios tiene un propósito especial para ese pueblo...y no necesariamente que yo le convierta en una copia mía o del mío.

Mackay dice también que:

En un sentido formal, el conocimiento de las cosas divinas puede ser obtenido solamente por aquellos en quienes ha surgido un serio interés personal y se ha producido una adhesión absoluta, una absoluta entrega de sí mismos.(...) Por otra parte(...) pueden existir tanto el interés como la adhesión, sin que sean conocidos Dios y su propósito para la vida humana. ¿Cuál es ese interés, cuál es esa adhesión y entrega, que nos conducen a un verdadero conocimiento de Dios y de Su voluntad? Nuestra respuesta es ésta: el interés por la justicia, la completa adhesión a la justicia.⁶ (Destaque mío)

Considero que el de Mackay es un “buen decir”, el decir de un hermano mayor que me permite controlar mi posible compulsión cristianizadora y “hacerme cómplice en la justicia” con otras personas, otros pueblos, como dijo Graciela el primer día.

4. MAÍRA NAS ORIGENS, NO FIM MARANA-THA⁷

En 1982 mi esposo Luis y yo estudiábamos en la Universidad Metodista de Piracicaba, en San Pablo, Brasil y el grupo de teatro decidió escenificar la “Misa de la Tierra Sin Males”, de Pedro

⁶ Mackay, *Prefacio*, 58.

⁷ Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Terra, Martín Coplas. *Missa da Terra sem Males*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980, 65. Original en portugués.

Casaldáliga, Pedro Tierra y Martín Coplas. Luis participó como solista. La misa recuerda la muerte de millares de indígenas, sacrificados por los imperios cristianos de España y Portugal, masacrados en nombre de Cristo y del emperador. Uno de los autores dijo que fue el pueblo guaraní, buscador incansable de la Tierra Sin Males, el que dio el tono político y escatológico de la misa. El éxodo del pueblo guaraní fue y es un éxodo conmovedor, porque la Tierra sin Males es una tierra posible, un deber fundamental de la historia humana, una tensa alegría de nuestra esperanza en Jesús el Cristo, el Señor resucitado; el nuevo cielo y la nueva tierra que el Padre Dios, juró dar a sus hijos e hijas.

El éxodo del pueblo guaraní fue y es un éxodo conmovedor, porque la Tierra sin Males es una tierra posible, un deber fundamental de la historia humana, una tensa alegría de nuestra esperanza en Jesús el Cristo ...

Em nome do Pai de todos os Povos,
 Máira de tudo,
 Excelso Tupá.
 Em nome do Filho,
 Que a todos os povos nos faz ser irmãos.
 No sangue mesclado com todos os sangues.
 Em nome da Aliança da Libertação.

Em nome da Luz de toda Cultura.
 Em nome do Amor que está em todo amor.

Em nome da Terra-sem-males,
 Perdida no lucro, ganhada na dor,
 Em nome da Morte vencida,
 Em nome da Vida, cantamos, Senhor!⁸

⁸ Casaldáliga y otros, Misa, 33.

Diez años más tarde, ya en Bolivia, Luis escenificó la misma obra con niños y niñas de 7 a 12 años, en el marco de los eventos que recordaron 500 años de conquista, exclusión, opresión y dolor. Esta fue una alternativa a las clases aburridas y lecciones rutinarias de la historia contada desde los vencedores; un pequeño aporte a la formación de nuevas generaciones que puedan conocer la memoria de sus pueblos y vivir la celebración litúrgica cristiana como una ruptura, un sacrificio, un pasaje liberador de la muerte a la vida, una verdadera pascua de resurrección.

Hoy, en medio de una comunidad diversa y solidaria, me reencuentro con este pueblo guaraní que aún camina buscando la Tierra Sin Males. Este es un tiempo y lugar propicios para renovar el compromiso...

Unidos na memória
 Da Páscoa do Senhor
 Voltamos para história
 Com um dever maior
 Unidos na memória
 Da Antigua escravidão
 Juramos a vitória
 Na nova servidão
 América, Ameríndia
 Ainda na Paixão
 Um dia tua morte
 Será resurreição
 A Páscoa que comemos
 Nos nutre de porvir
 Seremos nos teus povos
 O Povo que ha de vir
 Os pobres desta terra
 Queremos inventar
 Essa Terra-sem-males

Que vem toda manhã.
 Uirá's sempre a procura
 Da Terra que virá
 Maíra, nas origens
 No fim, Marana-tha!⁹

5. CAMINO A LA TIERRA SIN MALES

Comienza la Dra. Chamorro el tema de la Tierra sin Males, con un cántico infantil: “Gran y Primer Maestro, sea fuerte y tenga valor para llevarnos por el camino sagrado”. Es alentador saber que los niños y niñas guaraníes de la región de San Pablo son quienes animan a las generaciones mayores a continuar la marcha en búsqueda de una tierra renovada. Las palabras suenan incluso a reclamo, demanda: *¡Sea fuerte! ¡Tenga valor! ¡Llévennos por el camino sagrado!* Protagonismo infantil, protagonismo recomendado por Jesús a sus discípulos; protagonismo que en la mayoría de nuestras comunidades y comunidades de fe negamos por una u otra razón. A veces ni siquiera el silencio de los niños y niñas, el silencio y apatía de la juventud nos conmueve: tienen primero que “aprender”, crecer y “tener experiencia”... luego podrán ser protagonistas, podrán decir “la Palabra”. (La pedagoga en mí sale a preguntar si esto forma parte de una propuesta alternativa a la educación vigente en la sociedad).

Caminar, camino, caminante... tres palabras que se repiten una y otra vez en la descripción que Graciela nos hace de la comprensión y relación de la Tierra Sin Males con el pueblo guaraní. La Tierra Sin Males tiene significado no sólo por lo que ella es y ofrece, sino también por el camino que se recorre en su búsqueda, por el aliento y la esperanza que provoca en el pueblo: “Hasta no poseer este lugar,

⁹ Casaldáliga y otros, *Misa*, 65.

los pies que lo buscan consagran, caminando, al camino como templo de esperanza y libertad”...

Por eso de las asociaciones rápidas recordé versos de Antonio Machado y que tan bello canta Joan Manuel Serrat:

Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.

Al andar se hace camino
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.

Caminante no hay camino
sino estelas en la mar...¹⁰

Y me dije: ¡qué hermoso y qué triste a la vez! Por una parte es bueno caminar haciendo caminos, pero por otra... ¡no quedan huellas!

En cuanto al pueblo guaraní, parece que camina y va dejando huellas en la tierra... y si no hay tierra, hay que luchar por conseguirla, porque para entrar a la Tierra sin Males hay que cazar, plantar, hacer fiesta y vivir como mbya-guaraní... Llegar a ser aquello para lo que fuimos creadas, creados; desarrollar la plenitud del ser como personas y como pueblo.

Digan si estas palabras no hacen resonar en ustedes palabras que una y otra vez Jesús dijo en relación al Reinado de Dios: comida,

¹⁰ Antonio Machado, *Cantares*. Consultado 22 de octubre del 2008 en <http://personal.telefonica.terra.es/web/arbe2002/cantares.htm>

fiesta, vivir como hijos e hijas de Dios. Entrar, ser parte del Reinado de Dios es ponerse en camino, es no mirar atrás una vez que se ha puesto la mano en el arado. Es, como diría Mackay, bajar del balcón y unirse a quienes van por el Camino,

*...el lugar en que la vida se vive tensamente, donde el pensamiento nace del conflicto y el serio interés, donde se efectúan elecciones y se llevan a cabo decisiones. Lugar de acción, de peregrinación, de cruzada, donde jamás está ausente del corazón del caminante un interés serio y profundo. En el camino se busca una meta, se corren peligros, se derrama a cada paso la vida.*¹¹

Tierra sin Males, Tierra plenificada, tierra madura...tierra del tiempo y espacio perfecto. El camino es elemento fundamental y si no, que lo digan los pueblos indígenas del oriente y la amazonía boliviana que el año 1990 marcharon por más de 600 kilómetros, desde la ciudad de Trinidad en las tierras bajas de la amazonía hasta la ciudad de La Paz a 4000 metros de altura. Cruzando ríos, subiendo y bajando montañas, lejos de los caminos para evitar al ejército que tenía órdenes de pararles, caminaron por la Tierra y la Dignidad.

En esa marcha estuvieron presentes los y las guaraníes de Bolivia.

Dice la Dra. Chamorro que se camina también por medio de pequeñas transformaciones que son señales de un sueño mayor. En este sentido, en el caso que menciono, puedo identificar el reconocimiento de su identidad y lengua en la reforma de la Constitución Política del Estado Boliviano en 1994, educación bilingüe y otros pequeños logros más hasta la elaboración, dieciocho años más tarde, de una nueva Constitución Política, con participación mayoritaria de representantes indígenas y de sectores populares y obreros, en la cual se incorporaron muchas de las demandas del 90. Pero aún hay mucho camino por recorrer para que la tierra y la dignidad alcance a todos

¹¹ Mackay, *Prefacio*, 38

los pueblos indígenas: las señales no son suficientes, pero son señales. Señales de la Tierra sin Males; yo diría, señales del Reinado de Dios.

Allí también están presentes las y los guaraníes de Bolivia.

Y otra vez me vienen imágenes y palabras conocidas: Jesús caminando, recorriendo las aldeas, sanando, enseñando, curando. En Jesús la palabra no sólo es hablada y oída, en Jesús, palabra de Dios encarnada, la palabra es acción, es movimiento, es dinámica. “¿Eres tú el que ha de venir...?” le preguntaron de parte de Juan. Jesús les respondió: “Vayan y cuenten a Juan lo que han visto y oído...” (Lc. 7.20, 22 NVI). Visto y oído. Visto y oído que las condiciones materiales de las personas han cambiado para bien, que la utopía se va haciendo realidad en el día a día y el caminar del pueblo pobre, sufrido.

Camino, caminantes, hacer caminos...El pueblo guaraní repite rituales que acercan la utopía; destierro y esperanza. ¿No les suena conocido? A mí sí: cientos de veces escuché la historia de la liberación del pueblo hebreo y su caminar en el desierto y la llegada a la Tierra Prometida; ¡quién sabe cuántas veces la representamos! Y la repetición nos ha inspirado, no nos ha alienado de nuestra realidad, tan diferente y a primera vista, tan lejana. ¿Por qué entonces, no dejarme inspirar, animar, sostener también por la historia de este pueblo tan cercano a nosotros como es el guaraní? Es más, ¿por qué no compartir el destierro así como la responsabilidad de abrir caminos y caminar juntos y juntas?

Ritual, palabra que de ser “buen decir” se convirtió en un “decir mal”, en algo hueco, sin sentido, sin vida, incluso hipocresía. Y sin embargo, ahí tenemos la Mesa del Señor, la Santa Cena: ritual-celebración-liturgia que acerca la utopía, que nos propone la cruz (destierro) y nos infunde esperanza. Ritual-Presencia, conexión

divino-humana. Pan para peregrinos y peregrinas, buscando y haciendo justicia al caminar en esperanza:

Anhelo de tierra sin males
Edén de las plumas y flores
De paz y justicia hermanando
Un mundo sin odio y dolores

Venga tu Reino Señor
La fiesta del mundo recrea
Y nuestra espera y dolor
Transforma en plena alegría.¹²

Eunice Arias, uruguaya, es estudiante de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

¹² Silvio Meincke, Joao Gottinari y Edmundo Reinhardt, *Con Himnos*, 365.

Equilibrio y cuidado

Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal

JOSÉ ESTERMANN

Resumen: Los pueblos originarios de *Abya Yala* –denominación indígena del continente latinoamericano¹– vienen desarrollando una concepción de lo que es “comunidad” desde sus historias y experiencias milenarias, en estrecha relación con el medio ambiente, lo divino y sus co-comunarios/as. Esta concepción tiene trasfondo sapiencial y filosófico, enraizada en una cosmovisión incluyente e integradora. Los aportes de los pueblos originarios maya, náhua, kuna, guaraní, quechua, aimara, mapuche y muchos otros, a una diaconía y solidaridad cristiana no se fundamentan en primer lugar en el concepto cristiano del ‘amor al próximo/a

¹ Prefiero al término nativo *Abya Yala* sobre el de “América” que se debe al afán del conquistador italiano Américo Vespucci de eternizarse. “Abya Yala” es el término con que los Kuna (Panamá) denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre (que significa “tierra en plena madurez”) fue sugerida por el líder aimara Takir Mamani, quien proponía que todos/as los/las indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales.

la próxima', sino en la convicción de que este universo esté interconectado y que obedezca a un orden cósmico y antropológico fundamental.²

Abstract: The autochthonous peoples of Abya Yala – indigenous Word for the Latin American continent – have developed an understanding of “community”, based on their histories and millenary experiences, that is in close relationship with the environment, the divine and their co-community members. This understanding has a sapiential and philosophical background, rooted in a worldview that is both inclusive and integrating. The contribution of the maya, náhua, kuna, guaraní, quechua, aimara, mapuche peoples, among many others, to a *diakonia* of Christian solidarity is not founded initially on the Christian concept of “love for one’s neighbour”, but rather on the conviction that this universe is interconnected and obeys a fundamental cosmic and anthropological order.

1. ALGUNOS RASGOS DE LA SABIDURÍA INDÍGENA DE ABYA YALA

Prácticamente todos los pueblos originarios en el mundo defienden una posición cosmocéntrica del ser humano y de todos los demás aspectos de la vida. Es decir: el ser humano no ocupa un lugar céntrico, ni mucho menos jerárquicamente superior, sino que

² Para los pueblos originarios, el altruismo exagerado no es bueno, sino dañino para el equilibrio cósmico y social. Véase: José Estermann, José. “Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia y Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos”. Ponencia en el Encuentro de CETELA de Cochabamba-Bolivia, noviembre de 2005 en Roberto Zwetsch (ed.). *CETELA: Encuentro de Cochabamba. Bolivia – Noviembre del 2005*. CD-ROM, 2006, 1-16).

Palabras claves: relacionalidad, orden cósmico, reciprocidad, pueblos andinos.

Key words: relationality, cosmic order, reciprocity, Andean peoples

ejerce su función específica de “puente” (*chakana*)³ entre diferentes ámbitos de lo que se considera la “realidad” (en términos temporales y espaciales). Esto significa que el universo como tal (en quechua o aimara: *pacha*)⁴ es considerado la “casa universal” que cobija a todos los seres, vivos y supuestamente inertes, sagrados y supuestamente profanos, divinos y no-divinos.

Lo que viene a ser la “comunidad” humana y religiosa, es ante todo un reflejo de la gran “comunidad cósmica” que se rige por los principios pachasóficos de la relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad histórica. De acuerdo a estos principios directivos, el ser humano se ubica en su lugar específico, dentro del todo de las relaciones religiosas, cósmicas, ecológicas, sociales y económicas. La comunidad humana representa en forma

³ Uso aquí una concepción eminentemente importante en las culturas y cosmovisiones andinas. *Chakana* se refiere en primer lugar a la constelación astronómica de la “Cruz del Sur”, en segundo lugar a la “Cruz Andina” (que tiene origen precolombino), y en tercer lugar a todos los fenómenos y elementos que sirven de “puente” o mediación entre distintos niveles, espacios y ámbitos. El ser humano es considerado una *chakana* muy importante, por su función y “lugar” de “cuidante” y representante ritual.

⁴ Tanto el quechua como el aimara conocen la palabra *pacha*; así por ejemplo ‘tiempo’ se expresa en quechua y aimara como *pacha* (hoy día a veces con el españolismo *timpu*). De todas estas informaciones lingüísticas se puede concluir que el vocablo quechumara *pacha* es una palabra panandina y polisémica, de un significado muy profundo y amplio. Filosóficamente, *pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, pero sin dejar de incluir el ‘mundo de la naturaleza’, al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (“ser”): *pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior. Contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*).

ritual y celebrativa a la gran comunidad universal que se constituye como una “casa” (*wasi; uta*) u *oikos* ordenado y armonioso.⁵

1.1 El principio de relacionalidad

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino (y de muchas otras sabidurías indígenas) es la relacionalidad de todo. El ‘principio de relacionalidad’ se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún ‘ente’ completamente carente de relaciones; y cuando se dice ‘relaciones’, hay que pensar en relaciones ‘transeúntes’ (o ‘trascendentes’), y no solamente en ‘relaciones inmanentes’ (o ‘reflexivas’). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay ‘entes absolutos’ (*ab-solvere*: ‘soltar’, ‘des-conectar’) en sentido estricto. La concepción de la ‘absolutidad’ en el mundo andino es un concepto ‘ana-tópico’ u ‘occidento-génito’.⁶

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino (y de muchas otras sabidurías indígenas) es la relacionalidad de todo.

Positivamente, el ‘principio de relacionalidad’ dice que cada ‘ente’, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros ‘entes’, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La ‘realidad’ (como un ‘todo’ holístico) recién ‘es’ (existe) como conjunto

⁵ Véase: “El universo como ‘casa’” en José Estermann. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006, 160-169.

⁶ La concepción de la ‘absolutesa’ o ‘absolutidad’ viene desarrollándose en Occidente a partir de la filosofía helenística-romana e ingresa con mucha fuerza al discurso teológico cristiano de la Edad Media. En la forma más estricta, emboca en un deísmo que sostiene la existencia de un dios totalmente separado e incomunicado (“absoluto”) del universo. En el cristianismo, hay varios *theologumena* que relativizan la “absolutesa” de lo divino: la Encarnación, la Trinidad, la “pasibilidad” divina etc.

de ‘seres’ y acontecimientos interrelacionados. El verbo quechua *key*, por ejemplo, significa ‘ser’ y ‘existir’, pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia: “tengo un hijo” en quechua se expresa como “de mí me es mi hijo” (*waway kanmi*).

El principio de relacionalidad también tiene que ver con la ‘relación gnoseológica’. La filosofía occidental expresa su concepción ‘diastática’ ante todo con respecto a la relación entre el sujeto y el objeto gnoseológicos: la relación cognoscitiva es una relación de ‘conciliación’ entre realidades bifurcadas. El reconocimiento fenomenológico de que cada conciencia fuera ‘conciencia de’ (intencionalidad) no supera esta condición, sino sólo la ‘inmanentiza’. Quiero señalar en esta oportunidad que la relacionalidad cognoscitiva andina no presupone una ‘diástasis’ entre un sujeto conocedor y un objeto conocido.

La relacionalidad como base trascendental (*arjé*) de la concepción filosófica y teológica andinas, se manifiesta en todos los niveles y campos de la existencia. Por eso, puede ser llamada el ‘axioma inconsciente’ de la filosofía andina y la clave pre-conceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa/jaqi*⁷ andino. Se expresa (entre otros) en algunos ‘axiomas derivados’ o principios ‘para-lógicos’ andinos que se explicitan en seguida (principios de correspondencia, complementariedad reciprocidad y ciclicidad). Estos principios, a su vez, son la base ‘paradigmática’ para un sinnúmero de fenómenos filosóficamente interesantes en los ámbitos de la naturaleza, la vida social y el orden ético.

⁷ Los términos *runa* (quechua) y *jaqi* (aimara) significan “ser humano” o “persona”, pero con matices propios que no están contenidos en el concepto occidental de *antropos* (y sus derivados lingüísticos): existe una concepción inclusiva (todos los seres humanos) y exclusiva (los miembros de la comunidad); además, no se refiere al individuo separado, sino al individuo “vinculado”.

1.2 El principio de correspondencia

El principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro- y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra ‘respuesta’ correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales. El principio de la correspondencia cuestiona la validez universal de la causalidad física; el nexo entre micro- y macrocosmos no es causal en sentido mecánico, sino simbólico-representativo. Por lo tanto, los ‘fenómenos de transición’ –que son *chakanas* o “puentes cósmicos”- como los cerros, las nubes, el arco iris, los manantiales, los solsticios y los cambios de luna tienen un carácter numinoso y sagrado. El ser humano representa mediante actos simbólicos lo que pasa en lo grande, asegurándose de esta manera de la continuidad del universo y de la perduración del orden cósmico.

El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra ‘respuesta’ correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales.

La correspondencia rige ante todo entre las esferas del *hanaq/alax pacha* (“espacio de arriba”) y del *kay/aka pacha* (“esfera de aquí y ahora”), mientras que la tercera esfera representa el mundo de “adentro”, de los difuntos y ancestros (*uray/ukhuy* o *manqha pacha*).⁸

⁸ Los primeros misioneros (sobre todo los franciscanos) tomaron esta tripartición cósmica andina como “prefiguración” de la tripartición judeo-cristiana de “cielo – tierra – infierno”. Sin embargo, hay grandes diferencias entre las dos concepciones: en el caso andino, no hay separación o “abismo” entre una y otra esfera; el “espacio de arriba” no es el cielo cristiano trascendente, sino la esfera de los fenómenos meteorológicos y astronómicos; y el “espacio de adentro” no es el infierno judeo-cristiano, sino el espacio de la selva, el reino de los difuntos (*wiñay marka*) que es siempre un ámbito de la vida.

1.3 El principio de complementariedad

Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser ‘completo’ y capaz de existir y actuar. Un ente individual aislado (“mónada”) es considerado como incompleto y deficiente, si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación, tal como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no-contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general.⁹ Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero ‘ente’, es decir la relación, es una unión de oposiciones (*coincidentia oppositorum*), un equilibrio dialéctico o dialógico.

*Cielo y tierra, sol
y luna, varón y
mujer, claridad y
oscuridad, día y
noche, bondad y
maldad coexisten
para el pensamiento
andino de manera
inseparable.*

La complementariedad a nivel cósmico se da como ordenamiento polar entre un lado izquierdo y un lado derecho, lo que a su vez se concibe en términos de “sexuación”¹⁰: el lado izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino. Se trata de categorías cosmológicas (o “pachasóficas”), y no de antropológicas o biológicas.

⁹ Como ejemplos se puede mencionar las filosofías dialécticas de Hegel y Marx en Occidente (que se remontan a Heráclito), y el pensamiento del taoísmo (o daoísmo) chino, en especial la concepción de *Yin* y *Yang* del libro clásico *I Ging*.

¹⁰ El problema de la terminología se nos plantea nuevamente: en Occidente, el concepto de la ‘sexualidad’ se limita a los entes vivos, y en sentido estricto al ser humano. Por lo tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. ‘Sexualidad’ para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en la tradición tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de “sexualidad”, pretendo subrayar el rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de las tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

Para el *runa/jaqi* andino, todo está sexuado (incluso lo divino) y, por lo tanto, sujeto al principio de complementariedad.

1.4 El principio de reciprocidad

Los principios de correspondencia y de complementariedad se expresan a nivel pragmático y ético como ‘principio de reciprocidad’: A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta entre personas humanas, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino.

El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la cosmovisión andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una “ética cósmica”, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

... la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter*-acción) de tal manera que el esfuerzo o la ‘inversión’ en una acción por un/a actor/a será ‘recompensado’ por un esfuerzo o una ‘inversión’ de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo, se trata de una ‘justicia’ (meta-ética)¹¹ del

¹¹ Esta “justicia” también repercute en la concepción de Dios que más que dador de méritos y dones no merecidos (“gracia”) es la garantía del orden cósmico, el ordenador universal y el cuidante principal de la armonía y el equilibrio de la red de relaciones existente. Véase: José

‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.

A través de la reciprocidad, las y los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una ‘justicia cósmica’ como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

1.5 El principio de ciclicidad histórica

Debido a la experiencia agrícola, el ser humano andino concibe tiempo y espacio (*pacha*) como algo repetitivo. La infinidad no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, sea con respecto a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones o sea en cuanto a las diferentes eras históricas. El *novum* (Ernst Bloch) como algo absolutamente desconocido, no existe para el pensamiento andino. La secuencia de ciclos es dialéctica y discontinua; cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (*pachakuti*)¹² que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel.

Estermann. “Teología en el Pensamiento Andino” en *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nrs. 49-50-51 (1995) 31-60. Ídem. “Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino” en *chakana* vol. 1, No. 1. (2003) 69-83.

¹² Cada uno de los ciclos termina en un *pachakuti*, es decir: en un cataclismo cósmico (*kuti*/*kutiña* significa ‘regresar’, ‘volver’). El universo (*pacha*) ‘vuelve’ a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente y formar otro cosmos, que en realidad es otro ciclo cósmico. La figura hace recordar la cosmología de Empédocles y su ciclicidad periódica entre el *sphairos* del Amor y el *sphairos* del Odio, pero también la concepción nietzscheana del ‘eterno retorno’. Sólo que los ciclos no son meras repeticiones o ‘retornos’ (*kuti*/*kutiña*) de lo mismo, sino una nueva manera de ordenar el universo (*pacha*), bajo ciertos parámetros.

El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento.

El ‘tiempo’ para el *runa/jaqi* andino es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El ‘tiempo’ es relacionalidad cósmica, co-presente con el ‘espacio’, o simplemente otra manifestación de *pacha*. Las categorías temporales más importantes no son ‘avanzado’ o ‘atrasado’, ni ‘pasado’ y ‘futuro’, sino ‘antes’ (*ñanpaq/nayra*) y ‘después’ (*qhepa/qhipa*). El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen ‘tiempos densos’ y ‘tiempos flacos’; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del *kairos*.

El tiempo no es cuantitativo, sino cualitativo; cada ‘tiempo’ (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos ‘rituales’ para hacer los *despachos/waxt’as* y los *pagos* a la *pachamama*.¹⁵ Los rituales y las ceremonias no son ‘neutrales’ con respecto al tiempo; si no es el ‘tiempo’ apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede ‘presionar’ el tiempo; por eso, las supuestas ‘ganancias’ de tiempo para el *runa/jaqi* a largo plazo serán ‘pérdidas’.

2. “SOLIDARIDAD” EN CLAVE INDÍGENA

Tal como se puede derivar de los principios expuestos, la “solidaridad” no se limita a la comunidad humana, ni es una característica exclusivamente humana. La “solidaridad” en

¹⁵ Existen muchas formas rituales andinas. En el mundo quechua, se las denomina normalmente con los nombres prestados del español “despacho” o “pago” (indicando que se trata de una cierta transacción); entre los/as aimaras se usa *waxt’a* para rituales grandes y *luqta* para rituales de menor importancia.

perspectiva indígena es otra palabra para la “justicia cósmica” de la contribución y retribución de elementos imprescindibles para la conservación y el fomento de la vida. En este sentido, la “solidaridad” es un aspecto fundamental de lo divino; Dios es fundamentalmente solidario, es decir: vela por la conservación y la restitución de la red universal de relaciones que fundamentan la vida en todos sus aspectos.

La “solidaridad” se expresa en muchos niveles y ámbitos, tanto humanos como no-humanos. Existe, por ejemplo, un tipo de reciprocidad “solidaria” entre la lluvia y la tierra (*pachamama*), entre el Sol y los cultivos, entre el ganado y el o la pastor/a. En términos más antropológicos, la “solidaridad” para los pueblos originarios no se traduce en términos de altruismo o asistencialismo, sino más bien de una “justicia” meta-humana que se puede entender en términos de “equilibrio” y “armonía”.

Este equilibrio o esta armonía cósmicos se traducen al ámbito de la humanidad como complementariedad, reciprocidad y ayuda mutua. La ética comunaria (que es una ética endógena) parte de la convicción que la situación de injusticia económica, social o cultural es un deterioro del equilibrio y la armonía imprescindibles entre sus miembros. Si un comunero o una comunera sufre de hambre o tiene problemas de salud, toda la comunidad sufre con el o ella.

Podemos hablar del “individuo vinculado”¹⁴ en un sentido muy fuerte: la persona individual está vinculada subterráneamente (o

En términos más antropológicos, la “solidaridad” para los pueblos originarios no se traduce en términos de altruismo o asistencialismo, sino más bien de una “justicia” meta-humana que se puede entender en términos de “equilibrio” y “armonía”.

¹⁴Véase: Alison Spedding. “El Individuo Vinculado: Acción, Culpabilidad y Responsabilidad Individual en los Andes” en *Kollasuyo*, Quinta Época, N° 1. (2002) 122-134.

en términos más psicoanalíticos: subliminalmente) con todas las personas de su entorno, en especial con los miembros de la familia extensa que llega a ser en los Andes la comunidad rural o el *ayllu*. Este vínculo es tan fuerte que la comunidad se siente como un solo “cuerpo” (a la manera como Pablo habla de la metáfora del “cuerpo” para referirse a la comunidad cristiana original).

El matrimonio andino (*jaqichasiña; sirvisiña; sirwinakuy*) contiene en la misma terminología todo un programa que tiene que ver con la “solidaridad”, el “equilibrio” y la “armonía”. La palabra aimara *jaqichasiña* que se usa para el “matrimonio”, quiere decir literalmente “hacerse persona”; con tal que dos individuos vinculados por el nexo conyugal recién son “persona” en sentido pleno. Los demás términos (tanto en quechua como aimara) provienen de la noción española “servir” (*sirvisiña; sirwinakuy*) y se los traducen como “servirse mutuamente”.

Con otras palabras: el matrimonio andino es la base de la “solidaridad” indígena, de un servicio mutuo que tiene como objetivo el establecimiento de una armonía y una plenitud entre los seres humanos. Aplicando este criterio a la “comunidad”, quiere decir que ésta recién tiene su plenitud y equilibrio, si todas las partes contribuyen a esta justicia comunaria. Si un miembro sufre escasez o una enfermedad, el principio solidario —que es a la vez una expresión del principio de reciprocidad— exige el empeño de todos los miembros para restablecer el equilibrio, es decir: para acabar con la situación de escasez y enfermedad.¹⁵

¹⁵ Es interesante que la tradición semita tiene una misma lógica y concepción, como nos hace ver Pablo mediante la metáfora del “cuerpo” como un todo interrelacionado (1 Cor 12: 12-26).

No puede haber un desequilibrio económico ni social o cultural entre los miembros, sin que la comunidad como tal sufra y se enferme. Enfermedad, sufrimiento, dolor e injusticia son fenómenos colectivos, mucho más que individuales; por lo tanto, la solidaridad es el deber comunitario de vigilar por el bien común, el equilibrio social y la armonía interpersonal, pero también con la Naturaleza. El restablecimiento de la salud, justicia y armonía siempre se fundamenta en actividades rituales y celebrativas, que implican una redistribución de la riqueza (“compartir”) y de las relaciones humanas.¹⁶

Incluso las fiestas llamadas “religiosas” (en el fondo, todas las fiestas tienen connotación religiosa) en los Andes tienen este propósito de la realización de una solidaridad más amplia (que no es altruismo ni compasión). La fiesta de Todos los Santos, por ejemplo, no es solamente una retribución solidaria y recíproca a las personas difuntas, sino también un acto solidario para las personas vivas que sufren pobreza, marginación social, exclusión y enfermedades. La “mesa” que se prepara para el o la difunto/a, será distribuida después de la vigilia al grupo de “rezadores/as” que normalmente son personas indigentes y necesitadas. No es casual que la comida y bebida recibida en esta ocasión, alcanza para mantener a una familia para todo un mes.¹⁷

¹⁶ Existen enfermedades andinas típicas (*mancharisqa*, *wayra*, *allpa hap'isqa*, *kebara kebara* etc.) que no tienen curación dentro de la lógica farmacéutica e individualista de Occidente. Como la causa de la enfermedad es la distorsión del equilibrio social, ecológico y cósmico, el tratamiento también está dirigido al restablecimiento de este equilibrio, lo que implica una actividad ritual y simbólica. Curar una persona es curar el “cuerpo colectivo” del que forma parte.

¹⁷ La Fiesta de Todos los Santos en los Andes tiene una finalidad parecida a la del año jubilar en la Biblia Hebrea: distribuir los remanentes del trabajo humano, para “empezar de nuevo”. Como los difuntos (almas) siguen vivos y nos pueden hacer favores, hay que retribuirles en forma recíproca estos favores, pero en forma simbólica y retributiva: se reparte las riquezas de la “mesa” entre las personas más necesitadas que retribuyen estos bienes en forma de “rezos”. Cf. Gerardo Fernández Juárez. “Todos Santos: Todos Almas” en *Revista Andina* N° 31 (1998b)139-159; Freddy Luís Maidana. “Todos Santos: el hombre va en busca de su muerto” en *El Diario*. La Paz (octubre 31, 2002) 4; Museo Nacional de Etnografía y Folclore.

La Fiesta de la Cruz en el mes de mayo también tiene un propósito de solidaridad cósmica y humana. En la Bajada (3 de mayo) y Subida (Pentecostés) de la Cruz, pero sobre todo en las vigiliyas y novenas, las familias más pudientes ponen a disposición de todas y todos sus remanentes, para que se haga “cuenta limpia” y para que “ante el Señor” nadie sufra de hambre o de sed.¹⁸ Las fiestas religiosas, en general, son ocasiones para regular las incipientes injusticias y desequilibrios entre los miembros de la comunidad, a través de las costumbres de “prestos”, “mayordomos”, “hermandades”, “padrinazgos” y otras.

Esta lógica se puede comparar con la idea “jubilar” de la Biblia Hebrea: establecer mecanismos —por mandato divino— de contribuir a un restablecimiento de la justicia social, mediante la condonación de deudas y la costumbre de hacer “cuenta limpia” cada cuanto tiempo. Este mecanismo de “solidaridad” no tiene que ver con un acto de “gracia” desmerecida, sino con la lógica de una justicia cósmica que se entiende en términos religiosos.

3. “DIACONÍA” EN PERSPECTIVA INDÍGENA

En un contexto pastoral, la diaconía se suele definir por un servicio (*diakonia* en griego significa ‘servicio’)¹⁹ de una u otra iglesia

Todos Santos. La Paz: MUSEF, 2004a; Angela Riveros. “La fiesta de Todos Santos entre los migrantes aymaras de la ciudad de La Paz: Cambios y continuidades culturales” en *XIV Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF. Vol.I., 2001, 389-399.

¹⁸ En la Fiesta de la Cruz, se baja la cruz (en color verde y sin corpus) del cerro tutelar del pueblo, en procesión con banda de músicos, chicha y rezos, para colocarla en la plaza central del pueblo. Se hace una vigilia después de la Bajada y antes de la Subida, en las que no sólo hay un intercambio “religioso” de oraciones y favores divinos, sino también un intercambio económico entre la familia de “mayordomía” (que supuestamente es rica) y las y los comuneros/as pobres del pueblo.

¹⁹ La palabra griega *diakonos* significa ‘siervo’ o ‘servidor’, y el verbo correspondiente es *diakonein* (‘servir’, ‘ministrar’). *Diakonia* se tradujo al latín como *ministerium*, *diakonos* como

para las y los más necesitados/as: madres solteras, ancianas/os, discapacitados/as, enfermas/os, personas marginadas, indigentes etc. Es decir: la labor diaconal²⁰ se dirige normalmente a las personas que caen fuera de la red social y económica que tienen tendida las instituciones públicas.

“Diaconía” en términos indígenas no es una labor separada del resto de las actividades comunitarias, sino parte íntegra de ellas, dirigidas a todas y todos. El concepto adecuado y acorde con los principios sapienciales de los pueblos originarios es el del “cuidado”. El ser humano es básicamente el “cuidador” (*ararima*) y no el propietario, el productor o el *homo faber* de la modernidad occidental. La función de “cuidar” (*qhamay* que significa además ‘mirar’, escudriñar) consiste en vigilar por el equilibrio frágil y complejo del ecosistema, de la comunidad humana, de las relaciones rituales y religiosas y del cumplimiento de los preceptos andinos del “*ama suwa, ama llulla, ama q’ella*” (¡no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo!).

El ser humano no es productor ni mucho menos constructor del equilibrio social y cósmico, sino su vigilante y cuidador, cultivador de relaciones o “agri-cultor”, es decir: cuidador de la *pachamama* y de los fenómenos meteorológicos y climáticos. Es parte del ecosistema y a

minister, y *diakonein* como *ministrare*. En la historia evolutiva de la terminología, se nota dos cambios importantes: Por un lado, el término –en la forma latina– se “seculariza” cada vez más y se lo aplica a lo político (“ministro”, “ministerio”); y por otro lado, el sentido original de “servicio” se pierde prácticamente a favor de un “cargo”, una “ocupación”, una cierta “función” (tanto en el ámbito religioso como político). El término griego *diakonos* (*diakonein*; *diakonia*) aparece en el Nuevo Testamento en: Lc 10:40; 22:26. Jn 2: 5,9. Rm 15: 25. 2 Cr 8: 4.

²⁰ En muchas iglesias, la labor diaconal viene ser institucionalizada. En la Iglesia católica, el “diácono” (transitorio) es el ministro eclesiástico inmediatamente inferior al sacerdote (ordenación menor) o el varón laico que ejerce al “diaconato permanente”; también existen las “diaconizas”, religiosas consagradas que trabajan en instituciones de atención a enfermas y enfermos. En muchas iglesias protestantes, existen los “ministerios” de “diácono” y “diaconiza”.

El ser humano no es productor ni mucho menos constructor del equilibrio social y cósmico, sino su vigilante y cuidador; cultivador de relaciones o “agri-cultor”, es decir: cuidador de la pachamama y de los fenómenos meteorológicos y climáticos.

la vez su “cuidante”. En la comunidad rural (*ayllu*), cada uno asume el papel de “cuidante” del equilibrio social y económico; esta tarea es lo que se podría llamar “diaconía”.

La ética del “cuidado”²¹ es asociada a menudo con una actitud y un hábito eminentemente femeninos; resulta que en la mayoría de las iglesias, la labor diaconal es realizada por mujeres, a pesar de que los “diáconos” son en su mayoría varones (en la Iglesia católica tanto los consagrados temporales como los laicos permanentes; en otras iglesias como ministros). El “cuidado” integral practicado por los pueblos originarios se asemeja mucho más a una perspectiva ginocéntrica (que androcéntrica); y ésta a su vez se relaciona en forma mucho más íntima con la vida y su conservación.²²

²¹ Cf. M.J. Larrabee (ed.). *An Ethic of Care*. Londres: Routledge, 1993; D. Curtin, D. “Towards an Ecological Ethic of Care” en Warren, K.J. (ed.). *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana: University Press, 1992. Irene Comins Mingol. “Del miedo a la diversidad a la Ética del cuidado: una perspectiva de género” en *Convergencia*, septiembre-diciembre (2003) N° 33, 97-122. La “ética del cuidado” fue desarrollada en un primer lugar por filósofas y educadoras feministas, antes de convertirse en un debate en la antropología y teología. Véase: F. Torralba. *Antropología del Cuidado*. Barcelona: Instituto Borja de Bioética, 1998; Leonardo Boff. *El cuidado Esencial: Ética de lo Humano, Compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta, 2002.

²² Referente al “ginocentrismo” y la “ginosofía” de la cosmovisión y religiosidad andinas, véase: José Estermann. “La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental” en *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz (2006). 81-104. Sobre todo el capítulo: “Crítica del androcentrismo occidental”. La ética y antropología del “cuidado” se originó en oposición a una ética de responsabilidad y una antropología de autorrealización demasiado androcéntricas, llegando a concepciones más acordes a la sensibilidad y sensibilidad femeninas. Hay muchos indicios de que los paradigmas indígenas de los pueblos originarios concuerdan con los presupuestos de estas teorías femeninas e incluso feministas, debido al nexo íntimo con los “misterios de la vida”. Se trata de un pensamiento orgánico más que analítico, holístico más que dualista, narrativo más que discursivo.

Por lo tanto, la “diaconía” en clave indígena se traduce como el “cuidado de la vida” en todas sus formas: el ganado, la *pachamama* y sus cultivos, las personas humanas de la comunidad, pero también los fenómenos de “transición” que son garantes de vida (espíritus tutelares o *achachilas/apus*;²³ fenómenos meteorológicos y astronómicos; siembra y cosecha). Como en muchas cosmovisiones indígenas, todo está de una u otra manera “animado” y tiene “vida”, la “diaconía” se extiende al cuidado del orden cósmico, sobre todo en y a través de la correspondencia del microcosmos ritual del ser humano.

El “cuidado de la vida” implica un trato cuidadoso y tierno de las condiciones de vida, sobre todo de la fuente de toda vida, la *pachamama*. Este cuidado implica una lógica ritual de reciprocidad (devolver lo que se recibe), de pedir permiso (*licenciaykiwan*) y de la complementariedad sexuada (es ante todo el varón que trabaja la tierra). En cuanto al ecosistema, el “cuidado” implica conservar y mantener un orden complejo de relaciones entre ser humano y el Medio Ambiente. Y en cuanto al ganado, se trata de velar por la reproducción y el bienestar.

Cuando se trata del “cuidado” de la comunidad humana y sus miembros, la “diaconía” en perspectiva indígena viene a ser el cuidado de lo que los pueblos originarios suelen llamar el “Buen Vivir” (*suma q’amaña / allin kansay*) que se plasma también en visiones utópicas de la “Loma Santa”, de la “Tierra sin Mal”, del “Paititi” u otros *topoi*. El “Buen Vivir” es lejos de ser una versión indígena de la *Dolce Vita* o del sueño hedonista de una vida en lujo. Se trata más bien del sueño de un “mundo en el que caben todas y todos, incluida la Naturaleza”, proyecto central de los zapatistas de Chiapas y lema de los Foros Sociales Mundiales.

²³ *Apu* (quechua) y *achachila* (aimara) se refieren etimológicamente a los “ancianos” y “ancestros”, y en sentido más amplio a los cerros tutelares (de preferencia nevados) como presencia vital y protectora de nuestros ancestros.

El “Buen Vivir”²⁴ busca el equilibrio entre todos los agentes de vida, para asegurar las condiciones imprescindibles de vida, sin hambre ni sed, sin despilfarro ni escasez, sin contaminación ni explotación. Es un ideal plasmado en un “cuidado” mutuo, en una “diaconía” permanente que no tiene nada que ver con el asistencialismo. El “Buen Vivir” se traduce en términos de una economía solidaria, la soberanía alimentaria, una producción de cultivos en pisos ecológicos, formas de trueque y reciprocidad laboral (*ayni, mink’a*).²⁵

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

En ciertas tradiciones y prácticas eclesiales, se ha insistido –y en parte se sigue insistiendo– en la “diaconía” y la “solidaridad” como actitudes resultantes de un altruismo sustentado por la base bíblica y teológicamente justificado por la primacía de la “gracia” divina sobre los “actos” humanos. Esta concepción ve con malos ojos sabidurías y prácticas que enfatizan sistemas “naturales” y “orgánicos” de “solidaridad” y “diaconía”, tal como vienen a ser vividas desde miles de años por los pueblos originarios en gran parte del planeta.

²⁴ La concepción andina del “Buen Vivir” (*suma q’amaña* en aimara o *allin kawsay* en quechua) se refiere en última instancia al equilibrio y la armonía cósmicos, a un mundo en el que todas y todos pueden vivir dignamente, aprovechando de lo que nos regala la *pachamama* y los *apus/achachilas*. El lema de la revolución zapatista, eco de los pueblos originarios de Chiapas en México, quiere subrayar justamente este aspecto holístico del sueño indígena: un “mundo en el que quepan todas y todos, incluida la Naturaleza”. Véase: PRATEC (ed.). *Allin Kawsay: Concepciones del bienestar en el mundo andino amazónico*. Lima: PRATEC, 2006; Elena Pardo Castillo y Rosio Acayú Quenti. “El *Allin Kawsay* en la concepción andina y el Bienestar en la concepción occidental” en <http://www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf> , s/f.

²⁵ *Ayni* y *mink’a* son dos formas de reciprocidad laboral practicadas siempre en los Andes: el *ayni* se podría traducir como “trabajo comunitario”, normalmente para realizar un proyecto común (irrigación; carretera; agua potable etc.); la *mink’a* es una forma de labor recíproca en la que un comunero o una familia ayudan a otro comunero u otra familia, con tal que éstos devuelven el trabajo en otra fecha, sea efectivamente o en forma simbólica.

Las perspectivas “holísticas” y cosmocéntricas de los pueblos indígenas complementan las concepciones aparentemente “altruistas” de la diaconía cristiana con un enfoque que supera tanto un antropocentrismo como andocentrismo teológico. A pesar de la primacía proto-reformatoria de la “gracia”, en muchas iglesias se practica una actividad “diaconal” muy activa y hasta activista que no siempre respeta las redes de solidaridad y “cuidado” existentes en las comunidades originarias. Parece que la antigua teología del empeño humano de “ganarse el cielo” mediante obras diaconales y caritativas se ha convertido en una “gracia secularizada”, a través de los proyectos de desarrollo de agencias de cuño *evangelical* o incluso fundamentalista.

La concepción indígena de “solidaridad” como la conservación, el mantenimiento y la restauración de un equilibrio cósmico, biológico, social y económico, y la de “diaconía” como el “cuidado” amoroso y cariñoso de las múltiples relaciones (que a la vez siempre son “religiosas”) existentes y garantizadoras de la vida, nos pueden ayudar a entender estas dos realidades teologales de una manera mucha más amplia, en perspectiva intercultural y quizás incluso interreligiosa.

Se trata –nada más y nada menos- de un proceso de transformación intercultural e interreligioso de las prácticas y concepciones religiosas, de las que ‘solidaridad’ y ‘diaconía’ son dos ejemplos fundamentales. No se trata de una transformación “ética” de lo religioso, de un proceso histórico de llegar a una “religión universal” o un “*ethos* globalizado” (aunque es parte de la agenda de las religiones y espiritualidades actuales), sino de un diálogo abierto y fructífero con las sabidurías milenarias de (en el caso de las Américas) *Abya Yala*, para encarnar e “inculturar” más radicalmente el mensaje de Jesucristo, imperativo e indicativo de una vida plena para todas y todos, sin perjudicar a la Naturaleza y las futuras generaciones.

Josef Estermann, suizo, es teólogo y filósofo y profesor del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología en Bolivia.