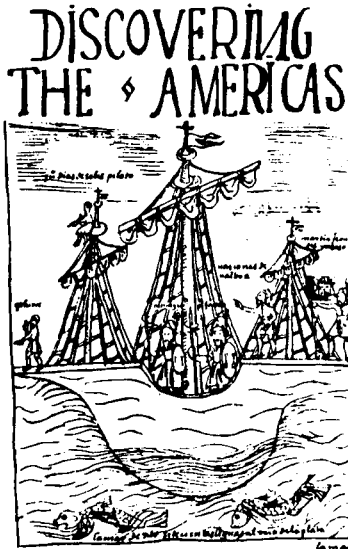


# Rubén Bareiro Saguier

Los mitos fundadores guaraníes  
y su reinterpretación



## 1992 LECTURE SERIES

*Working Papers*

*No. 3*

Department of Spanish and Portuguese

University of Maryland

College Park

1989

**Rubén Bareiro Saguier** (Villeta del Guarnipitán, Paraguay, 1930) is *Chargé de Recherches* at the "Centre National pour la Recherche Scientifique" (Paris), and has taught at several major French universities. His scholarly work on guaraní language and culture has resulted in numerous articles and books, such as *Literatura guaraní del Paraguay* (Biblioteca Ayacucho, 1986). His novel *Ojo por diente* was awarded the "Premio Casa de las Américas" in 1971, and was subsequently translated into French. *Prison*, a bilingual Spanish-French edition of his poetry, was published in France in 1987.

**Rubén Bareiro Saguier**

Los mitos fundadores guaraníes  
y su reinterpretación

## 1992 LECTURE SERIES

*Working Papers*  
No. 3

### Editorial Board

Jorge Aguilar Mora  
Graciela P. Nemes  
José Emilio Pacheco  
José Rabasa  
Javier Sanjinés  
Saúl Sosnowski (Chair)  
Marcelo Uribe (Series Editor)

Copyright © 1989 by Rubén Bareiro Saguier

Department of Spanish and Portuguese  
University of Maryland at College Park  
2215 Jiménez Hall  
College Park, MD 20742

## Los mitos fundadores guaraníes y su reinterpretación

Antes de entrar a desarrollar propiamente el tema propuesto, creo necesario hacer dos observaciones previas en relación a él.

La primera concierne al concepto “descubrimiento”, término éste utilizado en forma reiterativa y abrumadora en ciertos actos académicos, pero sobre todo a través de los medios de comunicación masiva, en función de una campaña que se propone –y dispone– “celebrar el Quinto Centenario del Descubrimiento de América”, desde hace ya un tiempo, hasta el 12 de octubre de 1992, fecha central.

Y bien, en tanto ciudadanos de este continente –tengamos o no ascendencia indígena directa, cultural sí la tenemos–, considero que es una *celebración* que no podemos aceptar. Y esto por una simple razón: porque ello significaría aprobar una superada noción de colonialismo cultural, que pretende establecer jerarquías entre las culturas, afirmando que existen unas que son “superiores” y otras “inferiores”. Significaría que las civilizaciones precolombinas de América eran expresiones de sociedades estratificadas, petrificadas, al margen de la historia, objetos o pedazos de roca que los europeos vinieron a insuflar de vida. Lo cual es una falsedad y no es inocente. Dentro del juego dialéctico de la historia, las culturas amerindias prehispánicas tenían una dinámica propia que fue interrumpida por la presencia del invasor europeo. El cambio de esa dinámica por la presencia de un elemento extraño, dominador, torció el rumbo de la historia americana. Y como existe una trayectoria de casi cinco siglos en la dirección impuesta, es un hecho que hoy debemos constatar sin necesidad de hacer un juicio de valor, puesto que es un camino irreversible, así pese a algunos o regocije a otros. Pero esta constatación no tiene por qué empujarnos a aceptar la “*celebración del descubrimiento*”, el regocijo con que es encarada esa catástrofe de la historia continental, puesto que entonces estaríamos aceptando un criterio parcial y falso, apoyando la “leyenda rosa” de ese acontecimiento. No, ni “leyenda rosa” ni “leyenda negra”, sino constatación, lo más objetiva posible.

Por las razones brevemente expuestas, me parece más justo y equitativo hablar críticamente del encuentro o del contacto de culturas en relación con ese hecho histórico, expresiones que restablecen un mayor equilibrio entre los valores de una y otra

comunidad, de los complejos socio-culturales que se “conocen” en 1492.

La segunda observación tiene estrecha relación con la que acabo de formular. Se refiere a una manera de caracterizar las culturas precolombinas de América. Con un criterio eurocéntrico se las califica dividiéndolas entre las que son consideradas “las formas superiores de la cultura americana”, llamadas en consecuencia “altas culturas”, y las otras, las de “las latitudes tropicales, donde la vida primitiva parece que se haya estancado”; cuando se es menos eufemístico, se las caracteriza como “manifestaciones de los salvajes”.

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

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

Una vez más cabe señalar que existen diferencias entre unas y otras culturas de la época prehispánica, pero que las mismas no implican superioridad, o por el contrario inferioridad, de las unas con respecto a las otras, sino distinta manera de concebir las relaciones sociales; significa ello la adopción de valores disímiles, que en ningún caso encierra un criterio de valoración jerárquica.

No voy a abundar en este tema. Simplemente quiero decir que si el criterio adoptado en la citada división es el de la complejidad o la sutileza de los conceptos y de los valores religiosos, una cultura que no es considerada “alta”, la guaraní en este caso, no tiene nada que envidiar a las de esa poco feliz categorización discriminatoria. Y ello se verá de inmediato.

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

círculos concéntricos en la superficie del río mítico. Los “teólogos de la selva”, los llama Clastres al constatar la profundidad del pensamiento religioso guaraní y llega a considerarlos casi “bizantinos” por su sutileza.

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

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

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

En ambos casos, el resultado es el mismo en lo que concierne al conocimiento de los mitos guaraníes. Los jesuitas, habiendo utilizado en las Misiones la lengua indígena en forma exclusiva, proscribieron los mitos indígenas de manera categórica y sistemática,

como expresiones de la idolatría a ser extirpada, como manifestaciones de un despreciable paganismo, cuando no de un diabólico satanismo. Lo cual no les impidió la utilización de algunos significantes, de ciertos conceptos resemanizados, luego de un cuidadoso vaciamiento del significado (práctica que se verá más adelante).

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

El más completo corpus de esa mitología lo debemos al paraguayo León Cadogan, quien había sido adoptado e incorporado como "miembro del genuino asiento de los fogones", por los mbya-guaraní del Paraguay, y que en 1959 publicó *Ayyu rapyta. Textos míticos de los mbya-guaraní del Guairá* (Universidade de São Paulo, Boletim 227, Antropología No. 5). Los elementos analizados en nuestra exposición son extraídos especialmente de este libro, que es sin duda el más completo y el más insospechable de "contaminación", dado el categórico rechazo del contacto por parte de los mbya, hasta época reciente, en que tuvieron que aceptarlo a la fuerza.

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

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

La creación es obra de Ñamandu o Ñande Ruvusú, o Ñande Ru Pa Tenondé (Nuestro Padre Ultimo Ultimo Primero), nombres equivalentes entre los mbya. Es interesante constatar que la creación como obra de un solo dios inicial coincide con las características anotadas por los pocos viajeros-cronistas evangelizadores que en el siglo XVI se ocuparon de inquirir sobre el tema y consiguieron datos transcritos a comienzos del contacto tupí/guaraní-europeo. Estos verdaderos etnógrafos fueron Jean de Léry, André Thevet, Yves d'Evreux y Claude d'Abbeville. El nombre del dios creador cambia: Maira Moña entre los tupinambá de la costa atlántica, pero puede



ser un juego lingüístico: denominación a partir de la acción realizada, **Moña**: hacer, engendrar, por el **Maira-ma'era**=ser, sujeto. Esa recopilación de datos ha sido posible porque el contingente francés que llegó a las costas del Brasil, como resultado de las persecuciones a los hugonotes en las guerras de religión en Europa, venía no para colonizar a los indígenas, sino para entablar con ellos relaciones comerciales. Paso a describir el deslumbrante génesis guaraní.

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

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

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

En el largo, ceremonioso, ritual acto de la creación por etapas sucesivas, a la teogonía suprema -Ñamandú- sigue la antropogonía. Pero no la creación del hombre como cifra individual, como integrante material del mundo, sino en tanto que parte de lo divino: es el nacimiento de la *palabra*, el *ayvú*, es decir una fracción de la

palabra sagrada y al mismo tiempo humana, lo que le confiere al guaraní su condición de elegido, esto es, su posibilidad de acceder a la divinidad, de ser inmortal como los dioses, que es la suprema aspiración. Obtener el **aguyjé**, el estado de perfección, que hasta hoy empuja al guaraní a buscar el **yvy maraẽyĩ**, la tierra sin mal, la de la vida eterna. Hay que destacar que ese **ayvũ** es la palabra de la relación humana, la de la sociabilidad, la de la comunicación colectiva, la de la solidaridad tribal, la destinada a reunir, a conglomerar. Vale decir, no es la palabra individual.

Después de crear ese fundamento de lo humano, la palabra, el **ayvũ**, Ñamandũ crea a los otros dioses principales que le ayudarán en su pesada tarea, que son cuatro: Namandũ Corazón Grande (dueño de las palabras); Karaĩ (dueño de la llama, del fuego solar); Jakairá (dueño de la bruma, de la neblina, del humo de la pipa que inspira a los chamanes); Tupã (dueño de las aguas, el agua inmensa y sus ramazones, el mar y su corona de ríos y de arroyos).

A continuación se realiza la creación de la primera tierra, sostenida por cinco palmeras **pindó**, una en el centro y cuatro que la sostienen en cada uno de los cuatro pétalos del viento y del tiempo.<sup>1</sup> Es una idea muy material la que se da de esta tierra, que por vez primera es mancillada por la serpiente (curiosa coincidencia con la mitología judeo-cristiana). Con la tierra son creados el mundo acuático, la llanura, el mundo subterráneo, la noche y el día.

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

La primera tierra, sin males, es el escenario feliz en que el hombre cohabita con los dioses, participa de una naturaleza humana/divina, gracias al **aguyjé**, la perfección que sin embargo debe

<sup>1</sup> Es interesante observar algunos rasgos de la *materialidad* de la mitología guaraní, una concepción espacio-temporal muy concreta:

a) La manera de crear la primera tierra, *atada* a 5 pilares para protegerla del vendaval, de los sacudones del viento frío (el sur), el viento originario, letal.

b) La añorada tierra sin mal está situada en un lugar preciso de *esta* tierra, y al mismo se accede después de muerto, es cierto, pero sobre todo *en vida*, mediante las plegarias, las danzas, los ayunos, en síntesis mediante la observancia de las reglas de Nuestros Padres.

c) Branislava Susnick, investigadora de intensa y prolífica labor, señala la posible relación de la búsqueda migratoria mesiánica con las necesidades de este pueblo semi-nómada de agricultores neolíticos por obtener nuevas tierras aptas para el cultivo cuando el sistema del rosado que practicaban agotaba la fertilidad de sus chacras.

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

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

Una vez instalada la existencia en la "patria de mala vida", en la nueva tierra imperfecta, la ruptura entre lo divino y lo humano se consume. Esta ruptura engendra el segundo eje central de la mitología guaraní, la búsqueda del *yvy maraë'ỹ*, la tierra sin mal, elemento que dinamiza la vida colectiva con las grandes migraciones mesiánicas, situación de crisis que prefigura la formación del Estado en momentos en que se realiza el encuentro hispano-guaraní.

La ruptura radical se produce, se cuenta, en el mito de los gemelos, que en realidad no son tales. En efecto, los dos hermanos son engendrados en el vientre de Nuestra Madre por dos padres diferentes. A ello hay que agregar que los guaraní reconocen una filiación patrilínea, con lo cual la filiación materna no es suficiente para acordar la condición de gemelos. El mayor, el futuro Sol, será hijo de Namandú; en tanto que el menor, la futura Luna, lo será de Nande Ru Mba'ekuaá, (Nuestro Padre Conocedor de las cosas), un ambiguo dios que desaparece luego de tener relaciones subrepticias

con Nuestra Madre. Al enterarse Ñamandú por boca de su esposa del "adulterio", Nuestro Padre Ultimo Ultimo Primero, toma sus collares, su maraca, se coloca la corona de plumas sobre la cabeza y se marcha a su morada eterna.

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

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

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

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

Como decía más arriba, esta búsqueda constituye, con el gran tema fundacional de la creación, el otro eje central de la mitología guaraní, en el cual se van insertando otros motivos. Evoqué algunos: el mito de los –supuestos– gemelos (que es como el embrague entre los dos), el diluvio, la transgresión del incesto (tema de contradictorias consecuencias). A ellos cabe agregar el mito del origen del fuego (que el sapo roba a los cuervos para dárselo a los hombres), y ciertos mitos astrales (constelaciones), que en su mayoría se perdieron, o sólo son conservados fragmentariamente en ciertos

grupos actuales. El mismo carácter fragmentario tienen los relatos a propósito de algunos héroes civilizadores, transmisores de técnicas que facilitan la caza o la agricultura. Entre estos héroes, quedó desde antiguo en testimonios de cronistas y evangelizadores uno llamado Sumé, que luego será reutilizado profusamente, como se verá.

Además de los anteriores, existen otros temas míticos. Se puede considerar que los guaraní son animistas, establecen una relación entre los fenómenos de la naturaleza o de la vida cotidiana y ciertas formas de manifestación de los mismos representados por genios o personajes legendarios o fuerzas, benéficos o maléficos. Muchas de estas manifestaciones corresponden a las de las almas. Estas son de diferentes categorías, que se pueden dividir en dos grupos, las del cuerpo y las del espíritu.

Los guaraní no son monoteístas; existe un panteón de dioses, héroes civilizadores y genios que norman las manifestaciones de este pueblo profundamente creyente y practicante. Y que sin embargo no llegó, se negó a constituir una religión estratificada, jerarquizada, con castas sacerdotales. La religión guaraní, en la que conviven dioses y hombres —éstos aspirando a equipararse a aquéllos, a volverse inmortales— se caracteriza por un sentimiento, un fervor que impregnan los hechos, los fenómenos naturales y las expresiones de la vida cotidiana en una simbiosis que acompasa y ritualiza la vida social, por un lado, y por el otro, el comportamiento individual en su inquebrantable búsqueda del *aguyjé*, de la perfección.

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

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

El primer cometido de esa empresa colonial fue el de quebrar el sentido de la divinidad que tenían los indígenas, que como se vio, entre los guaraní es parte inherente del mundo: el cosmos, la tierra, la vida social. Esa quiebra se hace en la óptica de jerarquías, de establecer grados de valores, que la concepción religiosa occidental

judeo-cristiana tiene, y que no existe prácticamente en la religión guaraní.

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

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

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

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

persuadidos de la legitimidad de su interpretación que, confundiendo Aña con las almas de los muertos ellos no oían hablar a su alrededor sino de los daños causados a los hombres". Es decir que Métraux pone en tela de juicio el acierto de designar con el nombre de Aña al diablo, lo mismo que afirmaba a propósito de Tupã = Dios cristiano.

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

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

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

El tema de la *tierra sin mal* planteó un espinoso problema a los evangelizadores. La tentación de utilizar ese lugar paradisíaco, tan

fervorosamente anhelado por los guaraní, como el equivalente del paraíso cristiano, surgió de inmediato. Pero algunas de las características de uno y otro eran profundamente diferentes y opuestas para poder realizar la asimilación. En primer lugar, la localización geográfica de ese *yvy maraẽy* en un sitio físico de *esta* tierra, al cual se podía *acceder en vida*, o después de muerto. En segundo lugar, el régimen de existencia dionisiaca que se practica en ese sitio, en donde todo está permitido, en el que la transgresión es la regla, es decir la superación de las limitaciones propias a la condición humana, entre las cuales se destaca la inmortalidad.

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

Hasta aquí las reinterpretaciones principales de figuras del panteón guaraní, de mitos o creencias indígenas a los efectos de la “extirpación de la idolatría”. Es decir la conversión a la “fe verdadera”, esa forma de suplantación cultural operada dentro del proceso colonial. A propósito, para entrar a analizar lo que queda en nuestros días de la religión guaraní en la religiosidad popular y mestiza del Paraguay, quiero citar algunos juicios de un testigo insospechable, que trabajó largamente con los grupos indígenas aún existentes. Se trata del Padre Bartomeu Meliá, jesuita y mallorquín, que es un estudioso de la lengua y de la cultura guaraníes, o era, pues luego de una expulsión, en 1977, se dedica a investigar en el seno de un grupo indígena de Río Grande do Sul.

La religiosidad paraguaya, si es supersticiosa, si es fetichista, amarrada a sus santos de madera y de papel, si es irracional e ilógica, si es por lo tanto incoherente y en fin de cuentas poco cristiana –o todavía no es cristiana o ya no es



cristiana-, ello no se debe en ninguna manera a una pervivencia de un sistema religioso autóctono, sino al trasplante de formas de cultura religiosa demasiado ligadas a la dominación colonial, que el pueblo nunca ha podido integrar y que ha rechazado como amenaza a su propia identidad.

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

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

La situación colonial y el contacto con los primeros conquistadores puede ser comparada, sin demasiado peligro de extrapolación, con lo que ocurre actualmente, según lo hemos podido comprobar en el trato asiduo con grupos de guaraní tribales actuales, concretamente los Pãi del Amambá.<sup>2</sup>

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

Quiero distinguir dos niveles: el culto o ideológico, que se inspira en la supervivencia de una tradición, en su aprovechamiento; y el propiamente popular. En el primer caso cabe mencionar la generación indigenista-nacionalista, surgida en Paraguay en la segunda y tercera décadas del siglo, que por razones diferentes -estéticas, políticas, literarias- reivindica los valores de la cultura

---

<sup>2</sup> Bartomeu Meliá, "De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución", en *Acción* (Asunción), Año IV, Tercera época, Agosto de 1974.

indígena. O lo que ellos creen o pretenden que son esos valores, pues generalmente, en el caso de esa generación, son víctimas de la más total alienación colonial (algunos de buena fe, otros no). Me cupo hacer un estudio en función de la tradición reinterpretativa misionera de Tupã, que justamente concluye en la constatación de esa flagrante alienación.<sup>3</sup>

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

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

Y el mismo concluye:

La religiosidad popular paraguaya, a pesar de su carácter fragmentario, muestra en líneas generales una religión popular distorsionada por el proceso colonial que en gran parte expolia al pueblo de su palabra y de la posibilidad de su propia inteligibilidad, estableciendo dicotomías muy propias de toda colonización – junto a una variedad “alta” de religión oficial y jerárquica, el pueblo tiene que reinventar una expresión religiosa considerada “baja”, poco formalizada, en gran parte despalabrada, sin formulaciones teológicas, que le dan un aspecto de caos, de confusión, de sincretismo y de superstición, que las *élites* culturales desprecian [...]

Y sin embargo, el pueblo ha encontrado y sigue teniendo en la religión, como lo tuvo el pueblo guaraní, una voluntad de ser comunidad y de ser fraternidad. La religión define esencialmente su modo de ser – *ñande reko*-. En espera de encontrar la nueva palabra que, liberando, haga caer los muros de la división.<sup>4</sup>

Hay otro aspecto del mismo dominio que pertenece al ámbito de las prácticas no ritualizadas a través de la iglesia. Esa franja de las creencias y prácticas populares que son llamadas con desprecio *supersticiones*, y que la única instancia que se anima a codificar es el

---

<sup>3</sup> Rubén Bareiro Saguier, "La generación nacionalista-indigenista y la cultura guaraní", en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Vol. IV, París, 1978.

<sup>4</sup> Bartomeu Meliá, *op.cit.*

folclor. Aquí, con la denominación vaga de mitos, cuentos, leyendas o casos se abarca una vasta materia que impregna la vida cotidiana – especialmente en el campo –, o una forma de la práctica religiosa católica en una mezcla ambigua que no llega a constituir propiamente un proceso de sincretismo, sino un caso de pluralismo cultural paralelo, con un matiz dominante colonial. Práctica que se emparenta mucho con lo que ha sido la religiosidad guaraní.

En un movimiento de contradicciones y venganzas imprevistas o insospechables, a partir de las reinterpretaciones promovidas por el grupo dominante, muchas de las creencias de los guaraní sobreviven en nuestros días, abiertamente a veces, envueltas en el aroma inquietante o estremecedor de la “superstición”; disfrazadas otras veces, disimuladas entre los repliegues de los ritos de la religión oficial.







## 1992 LECTURE SERIES

### *Working Papers*

- No. 1 **Miguel León-Portilla**  
*Mesoamerica 1492, and on the Eve of 1992*
- No. 2 **Luis Villoro**  
*Sahagún or the Limits of the Discovery of the Other*
- No. 3 **Rubén Bareiro Saguier**  
*Los mitos fundadores guaraníes y su reinterpretación*
- No. 4 **Dennis Tedlock**  
*Writing and Reflection among the Maya*
- No. 5 **Bernard Ortiz de Montellano**  
*Syncretism in Mexican and Mexican-American Folk Medicine*