



ABYA YALA: LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE LA TIERRA

**N. Valencia
&
M. Bremer**



IECTA - Iquique
2004

ABYAYALA: LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE LA TIERRA

1. Narciso Valencia Parisaca: La experiencia religiosa aymara
2. Margot Bremer: La Virgen de Caacupé



Cuadernos de Investigación en CULTURA Y TECNOLOGIA ANDINA, N° 19
IECTA - CHILE - 2003

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA AYMARA*

Narciso Valencia Parisaca

El pueblo aymara es eminentemente religioso, pues en todos los elementos de su cosmovisión experimenta al Creador manifestándose en la historia. Es una religiosidad vinculada a su vida, historia y actividades diarias.

Al considerar su universo como una totalidad creada por Dios, lo sagrado es un dato irreductible, una realidad experiencial y vivida a través de lo psicológico. Es el encuentro con la “alteridad sorprendente”, el face-a-face con ese otro que espanta.

Conocemos lo sagrado a través del hombre que lo define. En efecto, el aymara expresa lo sagrado por medio de mitos, conceptos, acciones rituales y símbolos que ha ideado y organizado desde hace miles de años, y los expresa de manera personal, familiar y comunitaria.

La práctica religiosa tradicional de este pueblo es fruto de su propia experiencia ancestral-milenaria y de la influencia cristiana de la primera evangelización. Ambas tradiciones, después de encuentros y desencuentros, dieron lugar a una síntesis religiosa de cuño sincrético que, para los vencidos, significa una nueva manera de su religiosidad, mientras que para los vencedores es considerada como un conjunto de creencias que aún hay que cristianizar y purificar.

La experiencia ancestral tiene sus raíces en la concepción milenaria de Dios como “Padre y Creador del mundo”. Un Dios que va actuando y perfeccionando el universo en diferentes etapas. Así, según la mitología recogida por los cronistas, el mundo aymara habría experimentado tres pachas importantes en su formación y desarrollo, que han marcado profundamente su pensamiento y su práctica religiosa¹.

La edad del Taypi (que significa lugar céntrico, el centro, el comienzo) se refiere al Génesis, a la creación del mundo y de la humanidad, y evoca los tiempos de apogeo y esplendor de la cultura aymara. Dentro de esta etapa, Dios Creador

* Este ensayo apareció también en la revista INCULTURACION, año 5, No. 2, pp. 82-106.

1 Estos tres pacha fundamentales de la religiosidad de este pueblo serán releídas más tarde -por la influencia cristiana- como las etapas de la manifestación histórica del Dios trinitario en el mundo aymara. Así, cada etapa y en orden cronológico, corresponderá al evento salvífico y escatológico de una de las personas trinitarias. (Cf. OHOA, art. Cit., 29, 1976).

asume el nombre de Tunupa (dios aymara celeste y purificador) y es el centro primordial, el Taypi del culto y de todas las manifestaciones religiosas. En efecto, la multitud de los cultos locales se hallan vinculados en primera instancia a ese espacio central. Hoy, dentro de la estructura de las viviendas aymaras, encontramos este lugar céntrico del culto denominado por su nombre original o por el de misa. Es el lugar privilegiado para las celebraciones más importantes del calendario litúrgico aymara.

En segundo lugar, la edad del Puruma. Etimológicamente, el término se refiere al lugar oscuro, de tinieblas, tiempos sin ley, terrenos desérticos o listos para barbechar. Recibe este nombre porque responde a la etapa de la situación crítica, al tiempo de caos, de divisiones internas, de luchas entre los señoríos y la inminente caída frente al Imperio Incaico. Bajo esta situación, el Dios Creador asume el nombre de Wiracocha, que significa imponente y/o omnipotente: “Ser supremo que está encima de todo ser humano y de la naturaleza”. El Imperio Inca no tendrá problemas de asumir esa conceptualización, pues le basta representarlo mediante el Inti (el sol), de quien se consideraba enviados.

La edad del Awqa, Pacha Kuti, se traduce como el “tiempo de las guerras”. Aunque se constata la existencia histórica de un período de intensos enfrentamientos entre grupos aymaras, el concepto va más allá. Significa el regreso del tiempo. Es una conceptualización sobre las relaciones entre dos elementos o dos grupos humanos a veces opuestos, a veces asociados. Es decir, dos posibles caminos: el encuentro y la alternancia expresados en los conceptos de Tinku y Kuti. El primero: un encuentro de contrarios en búsqueda de equilibrio e igualdad. El segundo: un deseo de volver al tiempo de la armonía, la superación del desencuentro y las posibilidades futuras. En síntesis, la utopía de espacios y tiempos nuevos (Pacha-kuti). Ese fue el nombre que se dio en esta tercera etapa al Dios Creador, aquel que restablecerá el desequilibrio causado en el Puruma y se constituirá como el Taypi, el centro de todo cambio².

En este proceso mítico e histórico, el aymara fue estructurando su religiosidad y organizando sus espacios y tiempos para la celebración de sus manifestaciones religiosas. Desde los inicios se reconoce a Dios como Creador de toda la naturaleza: de la tierra que produce y alimenta, del agua que da vida, del aire...,

2 Sobre estas tres etapas o edades, cf. HARRIS. Olivia y BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En ALBO (Org.), Raíces de América: El mundo Aymara, Madrid, UNESCO – Alianza Editorial. 1988, pp. 217-281.

etc., elementos que ayudan a la subsistencia del hombre. No tendrá dificultades en manifestar su fe y dirigirse a la divinidad por medio de esa naturaleza, representada por la tierra que denomina Pachamama. Es un Dios que también se manifiesta en el caos, en la crisis y en los conflictos naturales e históricos. Estas experiencias de desequilibrio le llevan a buscar protectores y seres (espíritus) tutelares que intercedan por el restablecimiento de la armonía entre los hombres y Dios. Hasta el día de hoy, éstos son denominados Achachilas y Uywiris.

Esos espacios y tiempos permiten al aymara dar un matiz religioso a toda su vida. Toda actividad económica y social está enmarcada en creencias, ritos y fiestas, expresiones simbólicas de relación entre Dios y el hombre, así como de los hombres entre sí.

La conquista española y el empuje misionero trajeron la imposición de la religión cristiana y la destrucción de todas sus expresiones religiosas. El pueblo indígena comenzó a escuchar la noticia del Evangelio en un momento en que su mundo estaba siendo destruido y cuando la misma derrota de los imperios amerindios indicaba que el poder tradicional se desmoronaba, incluyendo las creencias religiosas y su cosmovisión.

Los aymaras se convirtieron al catolicismo sin dejar de lado sus valores y sus manifestaciones religiosas heredadas de los antepasados. Lograron integrar en la práctica los distintos componentes de la experiencia de fe, por medio de un corpus religioso comprensible para ellos y cuyo contenido no pretendía contradecir la ortodoxia cristiana.

La evangelización iniciada con la conquista y continuada a lo largo de los siglos prácticamente nunca tuvo como resultado que los aymaras se convirtiesen al cristianismo, abjurando u olvidando sus propias convicciones y prácticas religiosas. No pierden su propio rostro religioso. Más bien, asumen el cristianismo y lo hacen parte de su propia cultura, de su propia religiosidad.

En este proceso de aymarización del universo sobrenatural del cristianismo, la figura de Dios Padre es prácticamente la única que no ha sido tocada: mantiene su status celestial y de poder sobre toda la creación.

Jesucristo está presente en la vida diaria y en la religiosidad aymara a través de la cruz. Es visto, ante todo, como el hombre que sufre en la cruz. A menudo, su cruz tiene un significado mayor que su persona, debido a su uso como símbolo de destrucción del orden socio-económico y religioso de la cultura aymara durante la Colonia y como sustitución de los espacios sagrados. Esta cruz fue

recuperando su imagen y sentido: aquella que llegó como aliada y amiga de los opresores, será reconocida como protectora, defensora y liberadora.

Podría ser que Jesús fuese considerado sólo como un patrono más de la comunidad y no reconocido como la segunda persona de la Santísima Trinidad -como sostienen autores no aymaras-. Sin embargo, este reconocimiento está implícito en la aceptación de Jesús como el hijo del Apu Qollana Awki (Padre eterno).

El Espíritu Santo es considerado, de modo particular, como el espíritu vital de los productos agrarios, de ahí que la fiesta de Pentecostés sea el tiempo propicio para realizar los ritos de agradecimiento por las cosechas y la bendición de los productos agrícolas. Lo conocen como el Qollana Ajayu (Espíritu eterno).

Las imágenes de los santos que llegan como protectores de los conquistadores son utilizados durante la Colonia para exigir sumisión. A cada santo se le atribuye un papel específico, que es ejercicio en la vida de los humanos aquí en la tierra. Así, Santiago apóstol será el que hace justicia, protege de los rayos y truenos; san Juan Bautista, de la fertilidad y salud del ganado, etc. Entre los santos, la Virgen María ocupa un lugar especial. Ella es la patrona, la Protectora particular de todo el mundo aymara; muchas veces es asociada con la Pachamama (Madre Tierra).

Estar en comunión equilibrio con la comunidad sobrenatural cristiana es sumamente importante para el aymara. Descubre en la experiencia de la evangelización a su propio Dios Creador y milenario, presente en la historia y la vida humana.

En consecuencia, en el siguiente capítulo intentaremos profundizar esa experiencia religiosa vigente, comprender el carácter propio, autóctono, de su contenido mítico simbólico manifestado en una de sus principales expresiones colectivas de celebración y vivencia ritual, y discernir las dificultades de esta experiencia en sus intentos de darse a conocer plenamente como experiencia de Dios.

1. LOS RITOS EN LA CULTURA AYMARA

1.1. Elementos básicos para la comprensión de los ritos aymaras

a. La tradición oral

El pensamiento aymara, cuyo modelo es de tipo andino-prehispánico ha acumulado una gran fuente de conocimiento tanto prácticos como intelectuales, profanos y sagrados. Ellos, como base de su conducta individual y colectiva dentro de la sociedad, se encuentran diseminados en sus miembros y estructuras bajo las categorías básicas de una tradición oral existente: mitos, cuentos, leyendas, proverbios, etc., transmitidos de generación en generación.

Es un pensamiento que en el correr de los tiempos, por sus contactos, encuentros y desencuentros con otras culturas, ha encontrado nuevas maneras de ver su realidad y de reformular su cosmovisión sin dejar de lado los elementos y criterios propios de su tradición oral.

“Los aymaras no son meros preservadores o repetidores de las tradiciones de sus antepasados; al mismo tiempo que dan valor a lo ancestral también lo interpretan y lo transforman o reformulan en el contexto de la vida presente. Por tanto existen cuentos, leyendas y proverbios de origen moderno que forman parte de la sabiduría popular aymara. Debido a que estos cuentos contienen las categorías básicas e ideológicas del pueblo aymara se podrían denominar ‘la literatura sapiencial aymara’, pues estas categorías ideológicas ayudan a mantener la continuidad y operatividad de la manera de pensar y vivir de los aymaras a través de los siglos hasta el día de hoy”³.

b. El mito

Muchas veces el mito se entiende como un relato falso en un triple sentido: relato que explica erróres sobrenaturales puramente imaginarios, en oposición a la fe que informa sobre la intervención del dios verdadero.

La razón de esta negativa interpretación de los mitos, tan profundamente arraigada en la conciencia actual, es el predominio, durante largas épocas de la cultura occidental, de una seres sobrenaturales puramente imaginarios, en oposición a la fe que informa sobre la intervención del dios verdadero.

3 LLANQUE CHANA, op.cit., 1990, p. 84.

La razón de esta negativa interpretación de los mitos, tan profundamente arraigada en la conciencia actual, es el predominio, durante largas épocas de la cultura occidental, de una concepción estrecha de la razón conocida como racionalismo. Así, la razón se confunde con la razón explicativa por medio de conceptos claros y distintos perfectamente dominables por ella. Un estrechamiento aún mayor de la comprensión de la razón se da en el positivismo, donde sólo se conoce de verdad lo que puede ser conocido científicamente.

Estos presupuestos no captan las grandes dimensiones culturales del mito, que trasciende la religión en la acepción más limitada de la palabra. Los mitos dan lugar a estudios modernos, al descubrimiento de la etnología, antropología cultural, historia comparada de las religiones y fenomenología de la religión. Estas ciencias también nos ayudan a comprender y valorar el mito de diferente manera.

“El mito, en efecto, constituye un lenguaje particular del hombre, producto no de la pura imaginación, como se ha creído mucho tiempo bajo la influencia exagerada de un racionalismo disecado, sino expresión primaria, inmediata, de una realidad percibida intuitivamente por el hombre”⁴.

El relato mítico no se propone, tan sólo ni primariamente, informar, sino relatar una acción instauradora de una nueva realidad, o de un nuevo nivel de realidad, que exige la reacción del sujeto, en representación ritual para ser plenamente eficaz. De ahí, la proximidad y la relación estrecha de los mitos con los rituales en todas las tradiciones religiosas. Y de ahí también, la necesidad de captar todo su significado.

En realidad, el sistema mitológico aymara es complejo. Por lo indicado, es estudiado sólo en los términos más superficiales. Pero eso no quita que este pueblo exponga su existencia a través de mitos que demuestren su sabiduría y vivencia milenarias. Los mitos no han surgido del azar, como simples confabulaciones para deleitar o refrescar la mente humana, ni tampoco son inventados de la nada. Ellos tienen mucho que ver con la génesis, la historia, con la realidad de la vida del pueblo aymara, con sus enseñanzas, con su espiritualidad y hasta con el desarrollo de la personalidad aymara dentro del mundo.

En su sistema de valores básicos, el aymara se identifica con el pasado. Las

4 MESLIN, Michel, “Sobre los mitos”. En: BOTERO F. y ENDARA. (recopiladores), Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas, Quito, IIA, 1994. p. 67.

normas del pasado son el criterio de sus decisiones para el hoy y para el mañana. Su pasado histórico se diluye en la tradición, y luego en el pasado mitológico que le da garantía de vivir y celebrar. Por eso mismo, la expresión de sus mitos no es una mera actividad religiosa; al contrario, es una parte importante de las ceremonias bien elaboradas, celebradas en tiempos y espacios sagrados.

c. La lucha por la vida

El aymara, al considerar la naturaleza como la obra del Creador, no se aísla ni se siente superior a ella. Muy por el contrario, se asume como criatura, una como las demás criaturas -inclusive el último entre todas- y responsable de su vida y la de todos.

“Soy tu gusano, Señor, apiádate de mí, envía tu bendición”⁵.

Esta condición de criatura y su responsabilidad para con la continuidad de la vida en la creación se plasma en cada uno de los mitos de la creación del universo aymara que, en su versión contemporánea, es releída y redactada bajo las estructuras míticas de la tradición bíblica⁶. Eso le revela constantemente que el espacio donde se desenvuelve, a veces casi imposible para el desarrollo de la vida humana, necesita de mucho esfuerzo y veneración continua.

La naturaleza es el factor más importante que genera vida y unidad al pueblo aymara. Sus desafíos le dan la convicción de que el hombre del altiplano tiene que esforzarse enormemente para conseguir una buena producción -fin último de todas las actividades agropecuarias- y, con ella, asegurar el sustento diario. En síntesis, luchar para la continuidad de la vida⁷.

Si bien la técnica moderna ofrece medios más sofisticados para el mejor desarrollo de la actividad vital del mundo aymara (de hecho, frecuentemente es aceptada), sucede que la mayoría de las veces estas técnicas no responden a sus expectativas ni a la manera de cómo ellos observan y se relacionan con lo sagrado en la naturaleza. Sabemos que los expertos modernos proyectan la tecnología desde observaciones racionales propias de una mentalidad positivista de explotación,

5 Expresión que constantemente repite el aymara cuando se abandona a la voluntad de Dios. Cg. LLANQUE, Op. Cit., 1995, p. 31.

6 Cf. OCHOA, Víctor, “Génesis aymara. Mitos de creación”. En: IDEA, Boletín ocasional 47 (1977).

7 Esta manera de ser aymara, una y muchas veces, suscitará reacciones peyorativas: “¡Son tercós!, ¡brutos!, ¡no comprenden!, ¡saben que no es posible y siguen insistiendo en sembrar...! Sin darse cuenta de que en el espíritu profundo del aymara prima su compromiso de mantener ese “paraíso de vida” que le fue donado por el Creador.

de productividad y de mercado, indiferentes a los constantes clamores: “¡Señor, la tierra no da así no más!”⁸. El respeto a lo sagrado, las celebraciones rituales y la relación de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza están fuera de sus proyectos mecanicistas.

1.2 Los ritos: celebración de la experiencia religiosa

Al igual que el mito, el rito es objeto de connotaciones negativas: como si fuese una especie de triquiñuela o fácil receta que llevará a cabo una victoria contra el mal, o como un fetiche supersticioso. Estas connotaciones, en la medida de lo posible, nos exigen mencionar algunas pautas que nos ayuden luego a comprender el desarrollo del ritual aymara. Al aproximarnos específicamente al mito en general y a la mitología aymara en particular, constatamos aquella necesidad existente de interrelación entre mito y rito, no tanto por las funciones que desempeñan el mito ni por la necesidad de dar un mayor relieve al rito, sino porque los dos se destacan como magnitudes que se complementan recíprocamente. La religión como actividad ritual, sin el influjo vivificante del mito, está caracterizada por un cierto prosaísmo y carencia de imaginación, alimentando poco la vida de los sentimientos.

“(…) el hombre no se conoce apenas por las palabras, sino también por el obrar (...). Los ritos son también medios de conocimiento (...). En tales gestos, el ser humano descubre al mismo tiempo el ser de Dios, de los hermanos y el ser propio”⁹.

De ahí que podamos decir: la afirmación simbólica afectiva de la fe, formulada en un cuerpo de doctrinas, es realizada en los ritos. Es decir, todas las acciones, directamente inspiradas por una voluntad de relacionarse con lo divino, son la expresión práctica de una experiencia religiosa y establecen, en efecto, lazos estrechos entre el individuo, el grupo o la comunidad que profesa la misma fe.

8 Esta respuesta aymara, es el título de una de las famosas obras de Hans van den Berg (Op. Cit., 1990), antropólogo holandés establecido hace muchos años en Bolivia. Él hace una investigación profunda sobre los ritos de los aymaras cristianos ubicados en Perú, Bolivia y Chile. Para él, los ritos ocupan un lugar sumamente importante en la vida de los aymaras, son el núcleo de su religión y de su cultura. Resalta el modo cómo el aymara ha ido integrando el cristianismo en su propia religión, así como también la manera cómo se fue cristianizando el mundo aymara. De este modo, la respuesta muestra la resistencia aymara y la necesidad de concientizar las pretensiones mecánicas del fenómeno de la modernidad que van afectando a este pueblo y a todos los pueblos originarios de Abya-Yala.

9 COMBLIN, José, Antropología Cristiana, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 93.

a. La lógica ritual aymara

Todas las capacidades que los aymaras han desarrollado para explicar su vida, la vida de la naturaleza, del cosmos y de todo lo que sucede alrededor de ellos, no se las adjudican a sí mismos, sino que las explican con el orden sobrenatural que tiene vigencia inmediata como rector de la conducta humana. La determinación de los éxitos o fracasos de sus actividades está relacionada con la conducta observada y la relación concreta con los espíritus tutelares que animan toda la naturaleza y actúan sobre el hombre, para los que éste, a su vez, trata de atraerse su favor. La realidad no es un objeto que puede modificarse con la razón o el trabajo, sino que requiere del agente sobrenatural y de su voluntad. Por eso, el talante aymara es ambivalente: pesimista frente a la posibilidad de cambiar la realidad por medios puramente técnicos y optimista frente a la posibilidad de modificarla por medio de rituales que apelen el favor de lo invisible¹⁰.

El ritual aymara responde a ese constante equilibrio que se mantiene entre el hombre y los tres espacios de su cosmovisión. Equilibrio que significa la aceptación de un mundo existencial de fuerzas opuestas consideradas no como antagónicas, sino como complementarias. Se complementan cuando el aymara las supera por medio del reconocimiento mutuo en las celebraciones y fiestas, en la reconciliación y en el acercamiento simbólico al otro.

“Para regular los aspectos del medio ambiente, para pedir más favores de los dioses, para aplacar los caprichos de la naturaleza o de los espíritus y para solucionar los problemas hay que ofrecer diferentes ritos a los ‘achachilas’, a la ‘Pachamama’ y a los ‘uywiris’, que son generosos y ayudan a la gente”¹¹.

La práctica religiosa de los aymaras se caracteriza, particularmente, por la ejecución de un número elevado de ritos que, todos, de una u otra manera, tienen como objetivo, mantener o restablecer el equilibrio y la armonía. El pueblo aymara, por su carácter eminentemente agrario, del que depende para subsistir desde sus orígenes, mantiene un calendario litúrgico práctico y sencillo, que se basa en una manera propia de organizar o caracterizar las estaciones del año en referencia a todas sus actividades vitales y agrícolas: Jallu Pacha (tiempo de lluvias), Waña Pacha (tiempo seco) y Yapu Pacha (tiempos de siembra y de cosecha).

10 Cf. JORDÁ, op. Cit., 1981, p. 161.

11 OCHOA, Víctor, “Cosmovisión aymara” (2ª parte). En: IDEA 2 (1978), pp. 31-32.

En consecuencia, los ritos son la máxima expresión de la religiosidad aymara. Según esta perspectiva, el rito religioso y el esfuerzo humano no se oponen; son parte de una estrategia global que suprime las dificultades factores ingobernables que hacen de la vida del altiplano una lucha. En el mundo aymara los límites de distinción y diferenciación lógica quedan entre el bien y el mal, los agentes propicios y malignos, lo conocido y lo desconocido; y no entre lo material y lo espiritual, lo sagrado y lo profano, el cuerpo y el alma¹². Por eso, el ritual no es sólo la afirmación de una exigencia individual delante de los peligros o de las dificultades que el aymara enfrenta, sino también la afirmación de una solidaridad común debidamente organizada.

b. Espacios y tiempos para la celebración ritual

El aymara, a lo largo de su historia, delimita y acepta muchos espacios sagrados en los que celebra sus ritos y se dirige a Dios. Estos tienen su representatividad e importancia, no porque esté de la idea de la totalidad y de precisión; es el *hic et nunc*, aquí y ahora. *Manía*, con significado maternal y protector, en aymara significa señora y en quechua, madre, La Pachamama puede ser identificada, a diferentes niveles, con diversas connotaciones y correlaciones simbólicas en cada uno de ellos de la idea de la totalidad y de precisión; es el *hic et nunc*, aquí y ahora. *Manía*, con significado maternal y protector, en aymara significa señora y en quechua, madre, La Pachamama puede ser identificada, a diferentes niveles, con diversas connotaciones y correlaciones simbólicas en cada uno de ellos. Primero, es el centro vital -*Taypi* en relación a lugar-, algo imprescindible y fundamental para la vida de toda la humanidad. De ella nace toda la nación aymara; por eso, se la reconoce como madre que da a luz y genera vida

“Ella misma es vida por eso la amamos, la cuidamos y protegemos comunitariamente. Siendo vida, es sagrada y destruirla es destruirnos a nosotros mismos”¹³.

Este primer nivel, quizás el más corriente, comprende sobre todo el terreno relacionado con las actividades ordinarias de la comunidad, principalmente en torno a las casas y a los campos de cultivo. La tierra posee una vitalidad productiva que invita a una constante convivencia de diálogo y reciprocidad por los permanentes beneficios que ella ofrece para la continuidad de la vida del aymara.

¹² Cf. KELLY, David, “Aspectos antropológicos del rito aymara”. En: IDEA 5 (1979), p. 18.

¹³ ROJAS, Julio, “Religión aymara”. En: IDEA 38 (1991), p. 24.

Es la base esencial de la vida del hombre; él es persona (jaqi) en cuanto posee la tierra, porque en ella desarrolla su personalidad individual y colectiva.

Segundo, por su naturaleza asume la figura femenina, maternal y bondadosa. Una madre en el altiplano es todo para sus hijos: los alimenta, los viste, cuida del hogar y de los medios de subsistencia; a la vez que, indifectiblemente, sobre sus espaldas carga al hijo o a la hija (wawa) más pequeño(a) en los viajes y faenas. Ella representa lo femenino del universo, la capacidad de crear y reproducir siempre la vida dentro del cuerpo. Cualquier parte de la tierra que pisa el aymara es la Pachamama. Ella es siempre fecunda y benevolente y el culto que se le rinde es en agradecimiento por los dones y la vida que nace de sí.

Una tercera connotación nos lleva a considerar la representatividad de carácter universal del rostro materno de Dios vinculada de forma estrecha con la producción agrícola y, en este sentido, responsable de la manutención del aymara. De ahí que la importancia dentro de la concepción y práctica religiosa de este pueblo sea insustituible, porque se ha “maternizado” en la tierra. Por esta circunstancia, si bien carece de un perfil icono-gráfico unívoco, está vinculada con frecuencia a una imagen de mujer, y de mujer campesina. Esa ausencia representativa y la influencia de todas las advocaciones que se le dan a la Virgen María suscitan una analogía especulativa de la existencia de una relación entre ella y la Pachamama. En varias fiestas patronales en homenaje a la Virgen María se escuchará lo siguiente:

“Así como la Virgen da buenos frutos, de la misma manera nuestra Pachamama nos da buenos frutos y nos manda vivir unidos”¹⁴.

A pesar de la existencia de la similitud de bondades y funciones que el aymara encuentra en la Virgen y la Pachamama, él es consciente de la diferencia y de los atributos particulares de cada una. Pese a todo ello, la Pachamama es vista, en última instancia como madre; mejor quizás, como señora madre, pues provoca respeto y temor. Pero, ciertamente, no es concebida como un enemigo peligroso al que haya que aplacar y pagar, ni mucho menos un comensal hambriento al que se le que saciar¹⁵.

14 Expresión propia de los aymaras durante las fiestas de la Asunción de la Virgen y la Inmaculada Concepción (fuente oral).

15 Cf. KESSEL, Juan van, Cuando arde el tiempo sagrado. La Paz, Hisbol. Op. Cit., 1992, pp. 135-148. El autor aborda las relaciones que se dan entre la Virgen y la Pachamama en el lenguaje diario de los aymaras y en los planteamientos de los investigadores. Por otro lado, CACERES CHALCO, Efraín, “¿La

Los Achachilas: “Apu jach’a Achachila” (gran abuelo), que ve la vida de los pobladores de una gran región, y el “jisk’a achachila” (abuelo menor) que es el que controla una comunidad o un sector del pueblo aymara. Este término cariñoso, de “abuelo” se refiere a los espíritus que habitan en las cumbres de los cerros y montañas, identificándose el término con el propio macizo montañoso y la característica humana sapiencial del abuelo en torno a la familia o la comunidad; es el antepasado de la comunidad que usa toda una sabiduría y experiencia para la tutela y protección, y encarna, con frecuencia, a personajes de carácter mítico convertidos en piedra.

Los Uywiris (de uywaña, criar; el que cuida o los que cuidan) son los protectores, tutores, los encargados de proteger los bienes, los productos y el hogar.

Si la mayoría de los ritos están dirigidos a los espacios que acabamos de describir, éstos tienen su última referencia en la Pachamama. Así, los ritos aymaras que se dirigen a los otros espacios no se realizan sin antes -al principio, en la mitad o al final- ofrecer lo fundamental -la ofrenda- a la Pachamama. Por eso, ella es reconocida en los Achachilas y Uywiris como la causa y fundamento de los atributos que gozan estos espíritus protectores.

El tiempo es una de las referencias cósmicas con relación a las cuales se sitúa el aymara, constituyéndose en una de las categorías fundamentales de su psicología y de los componentes esenciales de toda la cultura. Para el aymara hay un solo tiempo puro y primordial (Pacha). Es el tiempo que existía en el momento de sus orígenes. Es el tiempo que, en principio, puede ser repetido. En las grandes y pequeñas fiestas, el tiempo original se hace presente y el tiempo cotidiano que se acaba en el trabajo es renovado.

Su organización ritual nos lleva entender que este tiempo puro y primordial se divide en dos: el tiempo del ciclo vital que transcurre cada día y el tiempo de las grandes ceremonias festivas del año. De ahí que el rito tenga su significado fundamental como momento propicio y festivo, porque si en la vida cotidiana el tiempo acaba, envejece y se degenera, en la fiesta es recreado a partir de sus orígenes. Si en lo cotidiano el caos es experimentado como el fin, en la fiesta es recuperado el eterno origen del cosmos a partir del caos. Así, en el ritual festivo,

Pachamama es la Virgen María?”. En: IDEA 16 (1984), pp. 36-45 especificará tajantemente los propósitos de la evangelización en sustituir la Pachamama por la Virgen, y afirma que los autóctonos americanos en todo tiempo han expresado su amor, su lealtad a la Pachamama.

el aymara recrea su vida, reactualiza su historia, renace a un nuevo tiempo y creación (Kuti).

c. Los celebrantes de los ritos¹⁶

En casi todas las religiones se han destacado las castas sacerdotales, cuyas personas o grupos eran y son reconocidos como los únicos especialistas en los asuntos religiosos y litúrgicos.

La cultura aymara que enfoca su realidad desde el punto de vista religioso, desarrollará un liderazgo sacerdotal que responde también a la mediación integral de la vida humana. Es una sociedad que mantiene dos realidades importantes, que necesitan de una intervención inmediata: mantener el equilibrio de comunicación con los seres sobrenaturales que controlan el mundo y la preocupación constante contra todo aquello que amenaza la integridad de la salud humana.

No existe una denominación más apropiada, en aymara, para un especialista ritual que la del Yatiri, cuya traducción literal es “el que sabe”; por eso, no sólo es sacerdote, sino también maestro. Su vocación y formación no se basan en una educación erudita-académica, sino por la elección de lo divino que se manifiesta de forma fulminante¹⁷. El elegido o elegida, para formarse en el conocimiento y la destreza de las técnicas rituales pertinentes en relación simbólica con el entorno religioso aymara, empezará actuando como auxiliar en todas las ceremonias y ritos que su maestro tenga que realizar. A la vez, su formación consistirá en nutrirse de la tradición, de un entrenamiento que dura muchos años, el cual culmina con el juramento o voto a Dios, a la Pachamama y a los Achachilas.

Como maestro, él está presente en todos los acontecimientos de la comunidad, sean públicos o privados. Se preocupa por el buen comportamiento ético y religioso de las personas, a la vez que la comunidad le exige que tenga una vida íntegra y coherente. Por su sabiduría y por su experiencia de vida, muchos

16 Una buena descripción de los ritos la tenemos en LLANQUE, “Sacerdotes y médicos en la sociedad aymara”, en VV.AA., Medicina aymara, La Paz, Hisbol, 1994, pp. 7-37; además del artículo de MENDOZA, Santiago, en la misma obra.

17 Entre los aymaras existe la noción de que nadie puede desempeñar este cargo a no ser que haya sido elegido por Dios. La señal es haber sido fulminado por rayo dos veces: la primera descarga mata a la persona; la segunda, lo resucita destinándolo para cosas sagradas.

Existen también otras maneras que capacitan a una persona para ser yatiri: los que nacen simultáneamente de un mismo vientre, los mellizos o ispa, así como aquellos que nacen de pie, con más dedos de los que por naturaleza corresponde, y lo que poseen ciertas marcas, defectos y deformaciones son los más propicios para el desempeño de las técnicas del yatiri. También existen yatiris capacitados como

solicitan sus consejos, haciéndose confidente y consejero de las familias. En caso de enfermedades, diagnostica y recomienda a los Qolliris.

Este ministerio mantiene un orden jerárquico entre el “Jach’a Misani” y el “Misani”. El primero es el encargado de presidir las ceremonias más importantes del ritual aymara, como son la ofrenda a la tierra y la “Wilancha”¹⁸. Mientras que el segundo presidirá todas las otras ceremonias cíclicas.

El ministro católico reconocido por el aymara como sacerdote, presbítero, padre, padreqallu (=padrecito), tatacura (=señor cura), tiene una relevancia ceremonial evidente, sobre todo en la eucaristía, que es buscada con ansiedad en determinados momentos del ciclo productivo, especialmente cuando el proceso de floración que anuncia el período de madurez de los productos está en marcha.

¹⁸ La Wilancha es -en esencia- un sacrificio de sangre como homenaje, súplica y agradecimiento dirigido a las divinidades, tanto autóctonas como cristianas (Cf. KESSEL, op. Cit., 1992, p. 74).

2. LA OFRENDA A LA PACHAMAMA (MADRE TIERRA): RITO FAMILIAR Y COMUNITARIO

Abordar y clasificar los ritos aymaras exige de un estudio detallado y amplio, no siendo nuestro objetivo, sí lo es, de una forma breve y sucinta, describir algo más concreto y detallado que nos lleve a profundizar la experiencia religiosa de este pueblo en el desarrollo lógico, estructural y festivo del rito “la ofrenda a la Pachamama”.

2.1 Descripción del rito

Este rito, celebrado indefectiblemente en el tiempo que corresponde al año nuevo aymara, aún goza de una credibilidad plena en este pueblo y en todo el mundo andino¹⁹. Por otro lado, de una manera u otra, goza también el interés de muchos estudiosos e investigadores de la cultura aymara, cuya descripción y estudio son elaborados desde los presupuestos metodológicos de la observación participante²⁰. Nuestra descripción podría tener ese carácter, pero vamos a hacerla desde la experiencia vivencial de hombres y mujeres aymaras cuya vida familiar y comunitaria les lleva a celebrar su religiosidad respetando el tiempo y espacio organizados desde sus orígenes²¹.

Solicitud de ayuda

Introducción

Ayni

Permiso para entrar en contacto.

Manifestación de respeto y reverencia.

Se piden disculpas por la molestia.

19 El rito de la ofrenda a la Pachamama, que se celebra desde la víspera del 1º y durante todo el mes de agosto, es una de las ceremonias más importantes del calendario litúrgico aymara. Su origen se pierde en la oscuridad de los tiempos y subsiste plenamente en la actualidad, aún cuando en su estructura y simbolismo se hayan introducido elementos occidentales, el eje continúa siendo andina, de ofrenda a la Pachamama.

20 Las investigaciones recogidas hasta ahora sobre este rito se sitúan en todo el mundo andino donde viven los aymaras y quechuas. Cf. MARZAL, Manuel, “La cristianización del indígena peruano”. En: Allpanchis 1 (1969), pp.89-138. También, en ese mismo número de Allpanchis, se pueden ver: LIRA, Jorge, “El cambio de suerte”, pp. 29-41; DALLE, Luis, “El despacho”, pp.139-154; MARZAL..”¿Puede un campesino ofrecer un “pago a la tierra?”. En Allpanchis 3 (1971), pp. 116-128;AA.VV., “L fiesta en los andes” En: Allpanchis 7, (1974); ARANGUREN, Angélica, “Las creencias y ritos religiosos de los pastores puneños” En: Allpanchis 8 (1975), pp. 103-132; JORDÁ. Op.cit, 1981; FERNANDEZ, po.cit., 1995.

21 Esta descripción tiene su referencia en la vida con mi familia y las comunidades del sector aymara de la provincia de Huancané (Puno), PERU, durante los años 1970-1980. (Fuente oral).

Solicitud de ayuda

Acto central

Intercambio

Despedida

Ayni

Presentación de la solicitud.

Ofrecimiento de presentes.

Compromiso de ayuda.

Diálogo ameno.

Compartir la coca.

Reiteración de solicitud y compromiso.

INTRODUCCION

Permiso para entrar en contacto

El celebrante y su asistente saludan a toda la familia solicitando permiso para ocupar el altar y organizar las ofrendas:

Taqpachani, ilisiñsanakamampi! = “con el permiso de todos ustedes” (quitándose el ch’ullu²² se dirigen al altar, lugar donde está ubicada la ofrenda y donde presidirá el rito). Responden todos: ¡jumanakankiwa tata!= “adelante, es un honor tenerlo entre nosotros, maestro”. Se sienta con la mirada hacia el este, hacia la salida del sol, toma en cuenta los elementos y comienza a organizar las ofrendas -para esto ya se tiene lista una frazada extendida en el suelo, sobre la que se coloca el awayu²³-. de la siguiente manera: en el Medio colocará la cruz; a los costados de ella vino, incienso y llamp’u²⁴ en sus respectivos recipientes; luego, a los márgenes derecho e izquierdo, a una altura céntrica, una botella de alcohol en cada lado; extenderá el papel blanco que generalmente es de 80 X 80cm., sobre el cual, en la parte superior y en la mitad, coloca una piedra plana y lisa²⁵. A los costados de ella los lloxis (conchas de mar), llenándolos con vino, y debajo las flores. En la parte central irá acomodando los otros elementos: los papeles dorados y plateados, los caramelos y confites, algunos ejemplares de los productos alimenticios y las miniaturas. Cerca de ellos extenderá una inkuña²⁶, donde se colocarán las hojas de coca. Durante este tiempo, los participantes van

22 Prenda que cubre la cabeza para protegerla del frío, tejida de lana de alpaca o lana sintética. Sobresale por sus colores vistosos.

23 Tejido multicolor que se usa frecuentemente en ceremonias religiosas.

24 Grasa extraída del pecho de la llama (camélido americano). Forma parte de ciertas ofrendas rituales.

25 Simboliza al Taypi qala=piedra central. Evoca al tiempo, lugar, principio y fin de la experiencia religiosa.

26 Tejido pequeño de forma cuadrangular que se extiende sobre el awayu para preparar la ofrenda.

conversando y los responsables de la familia estarán atentos a la posible falta de algún elemento.

Manifestación de respeto y reverencia

Con máxima reverencia (la familia guiados por el yatiri) se dirigen a Dios por medio de sus intermediarios (espíritus tutelares). Elevando una cierta cantidad de coca en sus manos, y de rodillas, el yatiri invoca a la Pachamama, a los Achachilas y a los Uywiiris, pidiéndoles permiso, sabiduría y presencia para iniciar la ceremonia:

“¡Lisiñankamampi”!, santa tierra Pachamama, tus hijos nos hemos reunido para agradecerte por todos los frutos que nos has dado durante el año anterior y queremos renovar nuestra alianza contigo ofreciéndote lo que te corresponde, lo que le gusta y justo a ello nuestra vida, que es tu vida. ¡Apu Pokopaka, Apu Santa Bárbara, Apu Chunkara, Apu Palomani, Apu Illimani, Apu Ausangate!²⁷, esta noche en que ustedes se disponen para acoger todas las ofrendas del pueblo aymara, les queremos dar gracias por su constante protección, fuerza y sabiduría. ¡Uywirinaka!, ¡kunturmamani!²⁸. Cuídenos esta noche de los espíritus malignos (supayanaka), alélenlos de estos lugares para que no perturben nuestro agradecimiento a Dios”²⁹.

En seguida ch’alla³⁰ (asperge) con vino y alcohol por los cuatro esquinas del altar. Luego invoca a Dios con esta oración:

¡Alaxpachankiri, akapachankiri taq; atipiri Suma Tatitu³¹, jumaw nanakatakix Awki, Yuqa, Qullana Ajayu! Dios bueno y todopoderoso que está en el cielo y en la tierra, tú eres para nosotros Padre, Hijo y Espíritu Santo (todos hacen la señal de la cruz). Somos tus hijos e hijas, y queremos manifestar nuestro agradecimiento porque nos bendices con las chacras, con salud, con trabajo y con todo lo que

27 Estos son los “achachilas” más conocidos por los aymaras de este sector. Pokopaka y Santa Bárbara, pertenecen al lugar; Chunkara, es el distrito vecino de Vilquechico; Palomani; está situado en el distrito de Cojata, frontera entre el Perú y Bolivia; Illimani, en la Paz, Bolivia y el Ausangate, en el Cuzco.

28 Otra manera de designar al espíritu del hogar.

29 Todas las oraciones son traducidas del aymara al castellano. Proviene de una fuente oral, pero por su sentido y valor simbólica algunas expresiones son mantenidas en aymara.

30 “Aspersión”. En muchas oportunidades los aymaras realizan la ceremonia llamada ch’alla. Consiste en derramar un poco de alcohol que se va tomar, sobre el suelo en honor de la Pachamama; o en asperjar alcohol sobre los implementos que se usan en los ritos o sobre el animal que va a ser sacrificado. También se realiza la ch’alla de las chacras por motivo de la siembra o en algún momento en período del crecimiento de las plantas.

31 Forma cariñosa y muy familiar de dirigirse a Dios.

necesitamos. De todo corazón te ruego, TATITU, que abras las entrañas de la Pachamama, de los Achachilas y de los Uywiris para que reciban nuestras Ofrendas que son el fruto de nuestra vida y de nuestro sufrimiento. Así también, te pedimos por la intercesión de Tatitu Santiago, Tatitu Mamani, Exaltación TATA; Rosario mamitata (de nuestra madre la virgen del Rosario) mamita Candelaria, mamita Copacabana (invita a rezar las oraciones del Padre nuestro y el Ave María)³².

Disculpas por la molestia

En este momento, el celebrante invita a la familia entera a hacer memoria de todas las actitudes que han provocado, o están provocando, desequilibrio y han quebrado la armonía con Dios, ya sea dentro o fuera de la familia o comunidad. Ello lleva a realizar una ceremonia de perdón, para la cual el yatiri exhorta a los participantes a restaurar la armonía rota con Dios por la falta de atención a los protectores, por la falta de respeto y cuidado con la naturaleza, por las diferencias y problemas en la familia o comunidad. Los participantes meditan durante un buen tiempo; arrepentidos y poniéndose de rodillas, comenzarán a pedir el perdón de Dios y de los protectores:

“Taqi ñanqhankatsa, taqi juchanakatsa, tatitu khuyapayapxita”. De todo mal y pecado, Señor perdónanos (entre ellos se abrazan y se piden perdón y se disculpan mutuamente). “Perdonasikiñani, tatituw perdonsistani”: (Perdonémonos, así como Dios nos perdona)”³³.

32 Invocan los nombres de los santos patronos de la comunidad o del pueblo. Santiago Apóstol es uno de los santos más solicitados y respetados en la religiosidad aymara. Se le reconoce como el Señor del rayo, especialmente invocado en los ritos de la construcción de casas, agrícolas y ganaderos. Se invoca la forma como la fe católica asume el misterio de la resurrección de Cristo (Señor de la Exaltación) o de la manera como los aymaras nominan a la imagen de Cristo crucificado situada en los Achachilas (“Tatitu mamani” es la imagen de Cristo en la cruz, venerado en el Achachila principal del lugar) y de las maneras o atributos que la Virgen María goza (mamita del Rosario, patrona del lugar; Copacabana, evocando el santuario aymara).

33 Cf. LLANQUE, op.cit., 1995, p.51. El autor observa: “Los ritos de perdón son muy comunes y populares entre los aymaras y se practican tanto en el inicio de todo acto ritual como también durante la realización del mismo”.

Así, el aymara será exigente con la celebración de este rito cuando constata que la unidad de la familia o de la comunidad está siendo afectado por el mal comportamiento o el pecado de algún o algunos miembros.

ACTO CENTRAL:

Presentación de la solicitud

El celebrante prepara las ofrendas y su asistente distribuye porciones de coca a los participantes. Mientras ellos van preparando sus k'intus³⁴ (ofrendas de coca), piensan sus intenciones: la producción de la chacra, protección de los fenómenos de la naturaleza, trabajo, salud, viajes, estudios, fiestas, difuntos. El yatiri, con su asistente, preparan la ofrenda en las hojas de papel dorado y platinado. Coloca sobre ellas los productos azucarados en uno y en el otro, los productos de la tierra propios de la región a ellas añade las miniaturas³⁵, emparejándolas cuidadosamente³⁶; lo mismo sucede con los otros elementos.

Una vez configurada la ofrenda, ch'alla (asperja) sobre ella con vino, acompañado de invocaciones y oraciones:

“¡Jumakiy Tatitu! (te pedimos, Dios bueno), bendice estas ofrendas para que nuestra madre Pachamama, los Achachilas y los Uywiris la reciban con cariño y continúen alimentándonos protegiéndonos y criándonos durante el nuevo año”.

Ofrecimiento de los presentes

Es el momento de la consagración de la ofrenda. Todos, en silencio se ponen de rodilla. El yatiri, en actitud reverente, levanta la ofrenda, la eleva e invoca a Dios:

“¡Tatitu!, tú creaste para nosotros la Pachamama, en ella y por ella vivimos y viven todas las Plantas y animales. ¡Llamp'u chuymanakasampi! (con el corazón contrito), te pedimos que bendigas esta ofrenda para entregarla a Pachamama y que ella también la reciba de todo corazón. Así también te pedimos que siempre la haga productiva y generosa para con nosotros (e invita a rezar el Padre nuestro)”.

Mientras, el asistente, con el brasero en la mano -preparado con anticipación- incienza la ofrenda como señal de purificación y consagración, se procede a la

34 Conjunto de tres hojas de coca perfectas.

35 Estas miniaturas metálicas son representaciones de los astros, elementos del mundo animal, natural, mineral e imágenes de santos y santas.

36 Así como la complementación varón-mujer es un principio del bienestar de la familia y la comunidad, en el rito esta unidad es de suma importancia, tanto en los participantes como en la organización de los elementos simbólicos.

bendición de los participantes, para lo cual, el Yatiri impone la ofrenda sobre la cabeza y su asistente inciensa con el brasero a cada uno de ellos, rezando en silencio e invitando a mantener una actitud de recogimiento y de profunda meditación.

Compromiso de ayuda

El aymara, bajo esta profunda experiencia, siente haber entrado en intimidad con ese Dios que acoge su ofrenda y le da plena confianza de continuar bendiciendo su vida y la naturaleza. Sentimiento que le invita a agradecer y compartir gestos de mucha alegría, exclamando en todo momento: “¡que sea en buena hora!”

El Yatiri envuelve la ofrenda en la inkuña, se la carga en el awayu, recoge toda la mesa y entrega la coca a los padres de familia para que la compartan entre todos.

INTERCAMBIO

Diálogo ameno

El diálogo con los protectores y, de ellos, con Dios se realiza bajo una actitud de respeto y de mucha intimidad.

Sólo el yatiri y su asistente se encargarán de consagrar la ofrenda a la Pachamama en el Achachila más importante y cercano de la comunidad³⁷. Se dirigen con bastante cautela, intentando llegar antes de la media noche. Ya allí en los primeros minutos del mes de agosto, encienden una fogata y la bendicen con vino y alcohol, pronunciando los nombres de los protectores de los cuatro puntos cardinales para que intercedan ante Dios por la ofrenda que va a ser inmolada; la depositan en el fuego y van acompañando la consumación de la misma con aspersiones de vino y alcohol.

El compartir de la coca

Ese diálogo es acompañado por el intercambio y el sabor de la coca. Una vez seguros de su consumación, se sientan, comparten la coca y el alcohol, van leyendo en las candentes cenizas la manera cómo Dios y los protectores reciben las ofrendas.

37 En este caso fue el Apu Pokopaka.

DESPEDIDA

Reiteración de la solicitud y compromiso

Reiterar los agradecimientos por esos momentos gratuitos significa renovar su compromiso con ese Dios milenario que les acompaña en cada momento de sus vidas. Antes de los primeros rayos del sol, los ministros descienden de la montaña para compartir esa experiencia gratuita y privilegiada de Dios y los protectores. Su regreso es motivo de gran alegría. Así, los abrazos y deseos son la anticipación de un ágape fraterno y festivo en agradecimiento de esos profundos momentos que llevaron a experimentar la presencia de Dios en el renacimiento del tiempo y en la continua nueva creación.

2.2. Interpretación del rito

El interés por el estudio de los ritos aymaras data desde los primeros tiempos de la Colonia. Ellos, por un lado, son explicados con presupuestos puramente subjetivos: “brujería”, “idolatría”, “animismo”, “ignorancia de los indios”, y por otro, con categorías racionales y científicas: “reducir la ansiedad originada por la tremenda agresividad del medio”. Este trato subjetivo-racional de las investigaciones los ha reducido a una mera práctica ritual, despojándolos de su verdadero sentido y vivencia de experiencia religiosa.

Por eso mismo, antes de interpretar el carácter simbólico que subyace en el rito, brevemente, vamos a indicar las objetivaciones y repercusiones en su práctica y celebración; para luego terminar señalando algunas vías que ayuden a recuperar su sentido y devolverle, así, su verdadero significado de experiencia religiosa.

Primero, se le denomina como “Mesa”: término que en sus primeras aproximaciones es descrito como el conjunto de todos los recursos rituales que servirían para superar cualquier situación adversa de los aymaras. Dentro de esta denominación los espíritus tutelares son Presentados como seres que exigen comidas llamadas “mesas”, para aplacar su hambre y sed, del mismo modo que ellos lo hacen con sus oferentes. Estudios actuales tienden a superar tal percepción, partiendo de la relación recíproca que existe entre el aymara y la naturaleza, especialmente de su implicación en el ciclo productivo y en el tratamiento de las enfermedades ocasionadas por los espíritus tutelares. “Mesa” pronunciado “misa” por el aymara, es la ofrenda por excelencia. Esta denominación no es para compararla con la celebración eucarística ni para posponerla³⁸, sino que tiene una

comprensión significativa y ceremonial, que representa el espacio donde se debe preparar e inmolar la ofrenda, conmemorando la presencia inmanente y trascendente del Creador en la historia de este pueblo. Así, este término denomina la totalidad del acontecimiento ritual de la ofrenda.

El otro término con el cual lo denomina es “pago a la tierra” o “despacho”³⁹. Se fundamenta, así, que la tierra necesita de retribución por su generosidad, y la única manera de hacerlo es por medio del “pago” o el “despacho”, o sea, la ofrenda presentada a los espíritus tutelares, en especial a la Pachamama; es decir, el hombre solicita “favores” y la tierra “concede”. El pago es el tributo a la madre tierra en consideración por los frutos que da, ofreciéndole artículos de primera necesidad, así como bebidas alcohólicas. El despacho es considerado como el holocausto que se ofrece e inmola en nombre de los espíritus tutelares.

“Pago” (de pagar), “despacho” (de enviar) y “alcanzo” (de alcanzar) son palabras castellanas que indican las responsabilidades y obligaciones que el aymara debía tener en cuenta como esclavo y colono frente a los tributos, a las encomiendas y a las mitas del sistema colonial. Se induce, por tanto, y obliga a una nueva relación con Dios y los espíritus tutelares: conseguir sus beneficios y generosidad por medio del “pago”, “dándoles de comer”, “alcanzándoles” y “sirviéndoles”, lleva a un mero ritualismo de codicia, miedo, sumisión y muerte.

Nos preguntamos: ¿cuáles son las fuentes o los presupuestos para afirmar definitivamente esas denominaciones y el carácter de esta expresión religiosa aymara? Algunos, desde ideas subjetivas de los estudios coloniales, y otros, pretendiendo explicarlos con categorías científicas, han hecho del rito de la ofrenda un objeto vulnerable de cuestionamientos y respuestas precipitadas hasta en los mismos aymaras.

Valorar la experiencia religiosa de esta cultura exige ir más allá de esos adjetivos impropios que despojaron la manera de pensar y comunicar existentes

38 Sobre este punto Llanque aclara: “en el caso del proceso ritual aymara, la base principal es el sacrificio denominado ‘misa’, lo cual no debe ser confundido con la misa del culto o liturgia católica”; Cf. Op. cit., 1995, p.44. Por otro lado, no se descarta la idea de que esta manera de denominar la ofrenda principal del rito aymara, sea una analogía con la ofrenda central de la celebración eucarística, cuyo espacio ritual, el altar denomina también el espacio donde el aymara sacrifica sus ofrendas. Mesa traduce aquel espacio ritual llamado Taypi qala= piedra central (ver infra. Cap.II: I La experiencia religiosa...) que el aymara conserva hasta hoy. También es el lugar reservado exclusivamente para el ministro, desde donde preside la ceremonia.

39 La mayoría de las investigaciones lo denominan así, Cf. MARZAL., a.c.; LIRA, a.c.; DALLE, a.c.; JORDÁ, op.cit.; véase también JUDD, Esteban, “Preparación de la tierra y ritos de la siembra” En: IDEA 13 (1983), pp. 37-38; CUTIPA, I..Juan de Dios, “Cosmovisión del hombre andino”. En: IDEA 37 (1991), p.13.

en este pueblo, y remitirnos necesariamente a sus orígenes. No por los estudios existentes, que, bajo presupuestos cuestionantes, niegan la autenticidad de sus expresiones religiosas, sino por medio de aquella herencia milenaria que une y mantiene hasta el día de hoy la nación aymara, nos referimos a su propia lengua (el aymara). A pesar de las imposiciones lingüísticas de los invasores, los términos: Waxt'a (ofrenda, regalo) Luqta (ofrenda, sacrificio), Ayaqa (ofrenda) y misa (ofrenda a la tierra), continúan dando sentido y manteniendo la originalidad de este rito.

Dentro de la estructura general de los ritos organizados por los aymaras y asumidos por recientes investigadores, se mantiene como parte fundamental el momento de la ofrenda⁴⁰. De ahí que cada rito es una celebración de ofrenda y tiene su referencia primordial en la ceremonia principal de cada año: "la ofrenda a la Pachamama".

"Uno de los elementos más fundamentales del rito aymara es la ofrenda, llamada "misa" o "mesa", que cumple la función de obsequio o don para los seres sobrenaturales (...). Hay muchos tipos de ofrenda compuestos conforme a las intenciones que se tiene con ella, y cada ofrenda contiene un número más o menos grande de ingredientes distintos, los cuales son una clara expresión de la gran capacidad simbolizante de los aymaras"⁴¹.

Por último, estas vías presentadas como presupuestos necesarios para la valoración y el pleno reconocimiento de la experiencia religiosa aymara son el resultado de continuos estudios y análisis del propio rito desde la óptica de la experiencia de fe y su relación con la reflexión teológico pastoral cristiana. Así, por ejemplo, Dalle⁴² realiza una descripción sumaria del despacho, insistiendo en la compatibilidad cristiana del ofrecimiento, e incluso, mostrando un paralelismo aproximado entre el sacrificio de la celebración eucarística y la misa andina. Por otro lado, Marzal⁴³, haciendo un análisis desde la perspectiva pastoral, afirma: "el pago a la Pachamama es para agradecer a la tierra por el bien que nos proporciona de parte de Dios".

40 Cf. LLANQUE, op.cit., 1995; Berg, op.cit., 1989 y Fernández., op.cit., 1995. Ellos, al describir todos los ritos de los ciclos vitales en caso del primero, agrícolas en el segundo y las mesas en el tercero, observan que la ofrenda es la parte primordial en cada uno de ellos.

41 BERG, Hans Van Den, Diccionario religioso aymara, Iquitos-Puno, CETA-IDEA, 1985, pp.9-8.

42 Cf. DALLE, Luis, art. cit., (1969).

43 Cf. MARZAL., art. cit., (1971).

LA VIRGEN DE CAACUPÉ ENCUENTRO ESPIRITUAL GUARANÍ-FRANCISCANO^(*)

Margot Bremer

INTRODUCCIÓN

Cada año, el 8 de diciembre, el pueblo paraguayo camina hacia su “Madre”, la Inmaculada de Caacupé. Allí renueva cada uno su fe, su proyecto de vida y, hasta sueña con una patria mejor. Es el lugar donde durante la dictadura militar se denunciaba los atropellos contra los derechos humanos y después del “golpe” en 1989, el pueblo, junto con los responsables eclesíásticos, continúa expresando su búsqueda de aquel “Paraguay que queremos” (Paraguay jaipotáva). ¿Cuál es el origen de esta fuerza utópica?

1. LALEYENDA: UNA CONSTRUCCIÓN MÍTICO-LITERARIA

Sobre la Virgen de Caacupé existe la siguiente leyenda:

1. Los mbayáes, una etnia temida del Chaco, persigue a un guaraní de Tobatí-Tava. Éste se refugia detrás de un árbol con la promesa a la Inmaculada de tallarle una estatua si le salva del peligro. Queda con vida y cumple su promesa haciendo dos estatuas: una para la Iglesia de Tobatí (1,15 m) y otra -más pequeña- para su propia casa (30 o 40 cm).

2. Las aguas de una inmensa inundación del lago Ipacarái, que afecta especialmente la región de Arecaya, son apaciguadas por el conjuro de un franciscano, Fray Luis Bolaños, ofm.

3. Un guaraní de nombre José, de la Doctrina Franciscana de Atyrá¹ encuentra en las aguas un cofre de madera de cedro y dentro la imagen casera de la Inmaculada. Está intacta. La lleva a su casa con permiso de los misioneros.

4. En busca de buena madera para la construcción, José, carpintero de profesión, descubre un lugar al que llama ka’aguy kupé (detrás del monte), y decide trasladarse hacia allí con su familia. Lleva consigo la imagen salvada del agua

* Este ensayo apareció también en la revista INCULTURACION, año 5, No. 2, pp. 107-127.

1 De atyha = lugar de asamblea, a 15 km de Caacupé, fundada en 1539 por el gobernador Domingo Martínez de Irala; en 1580 fue transformado en reducción franciscana como Tobatí.

y, le construye una ermita en el nuevo lugar.

5. Un pariente de José, después de la muerte de éste, lleva a la viuda y su hijo junto con la virgencita, de vuelta a Tobatí. Allí colocan a la pequeña imagen al lado de la grande, su “hermana”, encima del altar de la Iglesia tobateña.

6. Después de un siglo de silencio, otro descendiente de José devuelve la pequeña imagen a ka’aguy kupé, donde una señora le erige un primer oratorio.

Hasta aquí la leyenda sobre la imagen caacupeña. Continúa -documentada- la historia de las construcciones, destrucciones, reconstrucciones y traslados del santuario de la caacupeña.

Constatamos que son muy diferentes los fragmentos que componen esta leyenda. Se trata de una serie de acontecimientos ocurridos en época de las primeras reducciones franciscanas (1580 - 1600), entretejidos con la historia legendaria sobre el lago Ypacaraí, las que en su totalidad preceden a la historia documental sobre el santuario caacupeño (desde 1765). A esta composición la llaman “construcción mítico-literaria”².

Es llamativo que en ella no hay ninguna aparición (ni visión), no se transmite ni una palabra hablada (ni audición), no hay ningún envío (ni misión), características para la mariología latinoamericana. Sin embargo, hay dos “milagros” de protección. Las dos veces, el medio de salvación es la madera: una vez el árbol, otra vez el cofre de cedro. La leyenda refleja más bien la historia de una imagen que emigra de un lugar a otro: Tobatí -lago Ipacarí- Atyrá -ka’aguy kupé- Tobatí -ka’aguy kupé- Caacupé (sí, migración) que hace recordar la historia de migraciones forzosas de los tobateños como historia paradigmática del pueblo guaraní en aquella época. Y también, en el presente, la migración forzosa de miles de campesinos paraguayos a Argentina y Brasil. No cabe duda: la caacupeña refleja el destino del pueblo pobre en tierra paraguaya hasta hoy.

2. ESPIRITUALIDAD FRANCISCANA

Los franciscanos entraron pronto en las leyendas guaraníes, especialmente Fray Luis Bolaño, el Pa’iTucú (saltamonte) a quien atribuían poderes mágicos parecidos a los de los chamanes. Los Frailes Menores, ya presentes en México, América Central y Perú, desempeñaban no solamente un papel de catequistas y párrocos, sino también de educadores y “asistentes sociales”³. Bolaños, desde

2 Mons. Angel N. Acha Duarte: “El Santuario y las peregrinaciones a Caacupé” en VVAA: La Religiosidad Popular Paraguaya, pp. 73-84.

1575 en tierras del río Paraguay, aprendió rápidamente el guaraní y también, con el idioma, el modo de concebir, interpretar y pensar esta realidad indígena. Tenía incluso dos novicios mestizos, quienes le habrían ayudado a introducirle más a fondo en el modo de ser y de vivir guaraní.

Había una sintonía espontánea entre la espiritualidad franciscana y la guaraní. Ramiro Domínguez, sociólogo paraguayo, afirma que “los guaraníes encontraron en los franciscanos el duplicado de llave de su cultura”⁴.

Para ambos, la relación con la naturaleza es sagrada, contemplativa y hasta mística. Expresa el amor y la cercanía a su gran casa común que es la naturaleza. Se trata de una casa (oikos = casa; cf. “eco -oiko- logía”) reveladora, una epifanía de lo divino⁵. La espiritualidad franciscana, afectiva y cósmica a la vez, entró rápidamente, en reciprocidad, con la guaraní.

3. LA INMACULADA EN LENGUA GUARANÍ

Bajo la protección de la “Inmaculada” se había realizado en todo el continente latinoamericano la gran “conquista”. Por esta razón la llamaron también “La Conquistadora”. Sin embargo, a pesar de este nombre ambiguo, no se podía encubrir su verdadera función de “evangelizadora”⁶.

Tanto los franciscanos como los jesuitas llevaron la Inmaculada en sus correrías apostólicas y la pusieron como patrona de sus reducciones. Esto indica que ya desde el principio de la evangelización en tierra paraguaya, la Inmaculada tenía un papel de suma importancia. Bolaños fue el primero quien tradujo su nombre en guaraní. La llamaba “tupa si maraney”, Madre de Dios sin Mal⁷.

Los guaraníes acogieron la desconocida inmacularidad -con ayuda de Bolaños- desde la savia de sus propias raíces religiosas que está en la utopía de su mitología sobre la “búsqueda de la Tierra sin Mal” (yuy marane’y).

La “conquista espiritual” de la Inmaculada en lengua guaraní demuestra el inmenso esfuerzo recíproco de los primeros misioneros y de los primeros guaraníes cristianizados, al querer comprender el mensaje cristiano en tierra

(3) Cf. Louis Necker: Indios, Guaraníes y Chamanes Franciscanos, Asunción 1990, p.43.

(4) Cf. M.Durán, José Luis Salas: Testimonio indígena 1592-1627, Asunción 1994, p.43.

(5) Cf. PCasaldáliga, J.M. Vigil: Espiritualidad de la Liberación, p. 62.

(6) Cf. A. González Dorado: Mariología Popular Latinoamericana, p.31.

(7) Cf. Margarita Durán: El Hechicero de Dios, p.73. Bolaños tenía gran devoción a la Inmaculada Cf. su traducción del Ave María: “Santa María, tupa si, maraney, mbaé, eñemboé nde membí...”; así como su traducción del Credo: “Santa María Maraney”.

guaraní. Lo más probable es que aquí aconteció, en el encuentro entre los misioneros y los guaraníes cristianos, una relectura de las sagradas tradiciones guaraníes en clave cristiana y una relectura del cristianismo en clave de la mitología guaraní⁸.

Demuestra que la Inmaculada en un primer momento ha sido “Conquistadora” pero también ha sido la “Conquistada”.

4. ENCuentro con Ñandesy (Nuestra Madre)

Estas grandes relecturas se suelen hacer siempre en situaciones límite, en situaciones de mucha desorientación. Para los guaraníes, el sufrimiento provocado por el sistema encomendero que substituyó bruscamente aquel de la reciprocidad, habría causado tal situación. Seguramente la relectura de sus mitos les ayudó a asumir e insertar la nueva situación en el largo caminar con su Dios creador y re creador.

La importancia de “Nuestra Madre” (Ñandesy) en el mito de los Gemelos parece haber servido de matriz para comprender a la “Virgen Inmaculada, Madre de Dios”, concepto desconocido en la experiencia religiosa guaraní.

En el mito de los Gemelos, “Nuestra Madre” aparece al principio y al final. Termina el mito con la llegada de los gemelos a casa de su madre después de un largo caminar en constante búsqueda de ésta:

“Entonces cruzamos y llegamos a la plantación de iaboticava. Allí, cuando ya estamos por llegar a la casa de Ñandesy, se encuentra la gran chacra (comunal) y en ella la plantación de bananas. Y nosotros, pasando, nos vamos y entramos al monte (caaguypy)... Luego seguimos... Al llegar, Ñandesy llora⁹ y dice “En la tierra ya se murieron ustedes. No se vayan más por allá, quédense aquí”¹⁰.

Ñandesy tiene la última palabra en este mito tan importante. Son palabras de acogida total que expresan la llegada a la meta del camino. Llama la atención que sus hijos tienen que atravesar el monte (caaguay) para llegar a casa de su madre. Ella está esperando a sus hijos que lleguen juntos, gracias a la ayuda mutua que se prestaron en el camino. Haber llegado hasta ella es haber llegado hasta el

(8) Michel Meslin llama a esta relectura “un proceso de auto-proliferación y de auto-cristalización”, haciendo referencia a R. Caillois para indicar que los mitos no cesan de transformarse, de modificarse por la aportación de intenciones nuevas. cf. “Sobre los Mitos” en: Botaso/Endara: Mito-Rito-Símbolo, p. 75.

(9) Saludo lacrimoso de los guaraníes.

(10) Nimuendaju: Mito de los Gemelos, de los Apapokura, XLIII-XLVII.

paraíso, un paraíso que coincide con las características de la Tierra sin Mal:

Los Chiripá llaman a su “paraíso” Oga Vusu (casa grande), y a la vera del camino crecen plantas útiles y comestibles. Oga Vusu es la morada de Ñandesy en donde ella está sentada, hilando bajo la Palmera Eterna.

Hoy día, caminar a Caacupé simboliza también caminar hacia una meta: implica caminar hacia Tupasy la que -en el caminar juntos y solidarios- llega a ser Ñandesy.

Su casa está “detrás del bosque” (caaguy) y el camino hacia ella está lleno de plantas paraguayas, con aroma a flor de coco, el Mbokaja poty¹¹.

El guaraní pone énfasis en el significado de la madre respecto a la relación entre los hombres, no en su rango de madre de Dios. Da muestra de su sentido de inclusión, de su sentido comunitario.

5. ENCUENTRO CON LA BÚSQUEDA DE LA TIERRA SIN MAL

Entre los guaraníes el caminar hacia la “Tierra sin Mal” (Yuy Marane’y) es un proyecto histórico, determinado por el creador; así lo presenta el mito de los Gemelos. La tierra guaraní es el lugar que el primer Padre, Ñanderuvusu, ofrece a sus criaturas para realizar en ella y con ella su proyecto de creación de una Tierra sin Mal. Es el sueño del Creador y la utopía de sus criaturas.

Sabemos que los guaraníes hasta hoy emprenden migraciones en busca de la Tierra sin Mal, ya que en su estructura fundamental y en sus funciones, la religión de sus padres sigue perpetuándose hasta hoy. Meliá define la religión guaraní como “inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por un mesías en búsqueda de la tierra sin mal”¹².

Sin embargo, no es la migración misma lo fundamental, sino la “Tierra sin Mal” como “modo particular de vivir la reciprocidad”¹³. Es un lugar de abundancia y de prosperidad, y, además y sobre todo, de armonía total en la convivencia. Caminar hacia ella es practicar la reciprocidad en todos los aspectos de la vida humana: en lo económico, lo social, lo político, lo religioso, lo cultural.

11 El Mbokaja Poty se deposita en Navidad al pie del pesebre. Es la flor de la palmera sagrada, con gran simbolismo creador y redentor en la mitología guaraní.

12 Cf. B. Meliá: De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya, p. 5.

13 Cf. B. Meliá: La Tierra sin Mal, p. 94.

Caminar de este modo particular hacia la Tierra sin Mal es una experiencia fundamental en la estructura religiosa guaraní: le identifica como guaraní¹⁴.

Esta estructura religiosa con su fundamento en el mito de los Gemelos, llegó -caminando- hasta el Caribe y México y de allí vuelve¹⁵.

La nueva situación de los guaraníes en la sociedad colonial había afectado profundamente su cultura (ñande reko) en todos los aspectos: comenzando con la topografía que cambió esencialmente, al ser deforestado su monte (ka'aguy) y al entrar las vacas en su espacio, en su hábitat. Además, la explotación en el trabajo no correspondía en nada a su economía de reciprocidad (jopoi), una economía que esta misma tierra, con su vegetación exuberante, les había brindado como forma de vida. Al no poder ni la economía, ni la organización, ni la religión, para ellos la tierra se había llenado de Mal. Pero, en un principio, en el momento de la creación, no fue así. En los orígenes, la tierra tenía todas las características de plenitud, era una Tierra sin Mal¹⁶.

Y para ella habían sido creados los que habitaron esta tierra guaraní. Necesitaron buscar un nuevo camino en medio de tantos males: los franciscanos les ofrecieron el evangelio.

Es de suponer que los guaraníes, en aquella situación, lo acogieron en los moldes y en las estructuras de su tradicional búsqueda de la Tierra sin Mal¹⁷. Para ellos habría sido la nueva forma de buscar y recuperar el camino hacia aquella utopía. Este proceso de comprensión se dio en reciprocidad: la Inmaculada fue acogida en la categoría de la Tierra sin Mal.

Caminar hacia Caacupé significa hasta hoy caminar hacia la Madre de Dios sin Mal: Tupasy Marane'y, y esto significa pedir por y buscar como pueblo de Ñandesy una Tierra paraguaya sin Mal, una mística presente tanto entre los guaraníes como entre los paraguayos, aunque de diferentes maneras¹⁸.

14 Meliá: "La Tierra sin Mal de los Guaraníes", en: Supl. Antrop. Vol. XXII, nº 2, p. 94.

15 Cf. "El mito maya: Los héroes gemelos y la derrota de Xibalbá", trad. por Carl. A. Taube, en Arqueología mexicana, Vol. IV, Nº 20, pp. 72-74.

16 Cf. B. Meliá: La Tierra sin Mal de los Guaraníes, ibid., p. 89.

17 Un proceso legítimo que los mismos europeos habían hecho p.e. al reinterpretar la fe cristiana en categorías filosóficas de los griegos pre-cristianos. p.e. Santo Tomás formuló su Suma Teológica en categorías filosóficas de la escuela aristotélica.

18 Un ejemplo es el Nuevo Paraguay, lema de la Conferencia Episcopal en los últimos años de dictadura para preparar una nueva sociedad paraguaya. En continuación a esta tradición, el 8 de diciembre

María se hizo “palabra” en guaraní y asumió el destino guaraní al caminar, al migrar con un pueblo que hasta nuestros días sigue buscando la Tierra sin Mal.

6. ENCUENTRO CON UN CAMINO DE PERFECCIÓN

Para los guaraníes, su tierra encierra el proyecto del Creador, para todos los que la habitan. Esta tierra concreta ha sido creada por Ñanderuvusu (nuestro gran Padre) como don a sus habitantes para que lleguen en ella a la perfección, a la plenitud de vida. La perfección, el aguyje, se manifiesta en que “los frutos alcancen su plena madurez y en que los hombres y las mujeres alcancen la plenitud de vida en comunidad”¹⁹.

Se trata de un proceso, un caminar, que les lleva a una tierra nueva, sin imperfecciones, donde se vive la reciprocidad integralmente: será una tierra sin ningún mal.

Hay personas que ya alcanzaron una gran perfección. Ellos sirven a los demás como modelo. Su perfección se manifiesta en el “buen ser” (teko pora), en la justicia (teko joja), en las buenas palabras (ñe’e pora), en las palabras justas (ñe’e joja), en el amor recíproco (joayhu), en la diligencia y la disponibilidad (kyre’y), en la paz entrañable (py’a guapy), en la serenidad (teko ñemboroy), en un interior limpio y sin doblez (py’a poti)²⁰.

El camino hacia esta perfección de hombre (ava) y de tierra (yuy) se realiza mediante la abstinencia, mucha oración y la práctica de todas aquellas actitudes del aguyje, con largos ejercicios espirituales y con un estricto régimen vegetariano. La señal evidente de haber llegado a esta plenitud de la vida humana es el estado de kandire²¹. Se reconoce aquel estado en un brote de llamas que sale del pecho de la persona “como evidencia de que su corazón está iluminado por la sabiduría divina”²². En un canto al Creador de los Pa’í Tavyterá se dice que Ñande Ramoi Papá creó el cielo y la tierra con el brillo y las llamas de Yasuká con el brillo y

de 1997, el obispo de Caacupé, Mons. Claudio Jiménez, anunció, en nombre de la Conferencia Episcopal paraguaya, el proyecto de Paraguay Jaipotava, el “Paraguay, que queremos” que consiste en la formación de grupos para elaborar juntos aportes para un proyecto nacional.

19 Cf. Cadogan 1959 a: p.49; Susnik: 1984-85, pp.96-102; citado por Meliá: El Guaraní, experiencia religiosa, p.10.

20 Meliá, ibid.

21 Kandiré = inmortal; seres humanos que alcanzaron la perfección o madurez mediante la danza y otros ejercicios espirituales en: L. Cadogan: Diccionario Mbya-Guaraní-Castellano, p.78, kandire es también la designación guaranífica precolombina para el país de los Andes (Perú) de oro, tan anhelado por los españoles.

22 M.A.Bartolomé: Chamanismo y Religión, p. 91.

las llamas mbaecuaá (sabiduría)²³. Es un estado de participar del poder creador y recreador de Ñanderuvusu, el que llevaba el sol en el pecho al crear esta tierra.

Todas aquellas normas de vida para llegar hacia esta perfección, son consideradas sagradas pues liberan de las imperfecciones y aproximan a lo perfecto.

En este caminar hacia la perfección, la caacupeña llegó a ser modelo de inmacularidad que se expresa en su plenitud humana sin dejar lugar a imperfecciones. Caminar a Caacupé incluye un proyecto histórico: además de buscar una tierra paraguaya sin mal, se busca la perfección personal y comunitaria en querer vivir la justicia y la igualdad en reciprocidad, presente cada año en las denuncias sociales que hacen las autoridades eclesiásticas a los gobernantes en sus homilias durante la novena y en la misma festividad.

7. ENCUENTRO CON LA SACRALIDAD DEL CEDRO

Llama la atención que los milagros de la caacupeña están relacionados con los dos elementos más significativos de esta tierra paraguaya: el árbol (yuyra) y el agua (de los arroyos=ysyry y de la inundación=ysyry guasu). Los dos elementos tienen un gran simbolismo religioso en el mundo guaraní. Llegar a la raíz del árbol es acercarnos al mundo mitológico de los guaraníes.

1. El árbol: yvyra

En la leyenda de Caacupé, el árbol es el elemento concreto que produce la protección milagrosa del cario perseguido por aquellos jinetes mbyaés. Para la fe guaraní los árboles pueden interferir en el curso de la vida humana. Existen árboles “de almas dóciles e indóciles”²⁴.

En el mito guaraní, apapokuva de creación y de “destrucción” (mejor: “recreación”) del mundo, tanto árboles, plantas como madera tienen un papel co-creador y co-redentor.

7.1.1. La creación del mundo comienza en el mito de los Gemelos, al colocar Ñanderuvusú dos palos de madera cruzados, el Yvyrá Ioasa o kurusu que da sustento a la tierra creada por él ²⁵.

El mismo mito termina con la escena en que Tupa, llamado por Ñandesy, “se

23 Cf. Samaniego, Textos míticos guaraníes, p. 375.

24 M.Alberto Bartolomé: Chamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete, p. 71.

25 Nimuendajú: Mito de los Gemelos, I.

embarca” como capitán con dos ayudantes a bordo. Navega alrededor de la casa de Ñandesy y “desembarca” delante de ella, todo eso con su apyka, su asiento de madera²⁶. Apyka hace referencia a Ñapyka que quiere decir “oeste”, región de las tormentas. El asiento tiene forma de canoa en el cual Tupa, Dios de las tormentas, navega por el cielo y atrae los truenos desde la región occidental²⁷.

Hasta hoy día el apyka es el asiento sagrado de los chamanes guaraníes en donde se sientan cuando buscan el nombre de una criatura recién nacida. Sentados en su asiento de madera, buscan llegar a la presencia de Ñamandú, Padre Creador para encontrar la pequeña porción de sabiduría, de amor y del canto sagrado de Dios en la criatura, lo cual será su nombre y su futura misión en la comunidad. De esta manera la palabra de Ñamandú toma asiento en el nuevo ser humano, que significa a la vez que el “alma” de la criatura está tomando asiento en la tierra. Es el comienzo de la reciprocidad. En el vocabulario religioso de los Mbyá, apyka quiere decir “dotar al alma con un asiento en la tierra”, o sea, “encarnarlo”²⁸.

En la fe guaraní, este asiento de madera (apyka) transmite al chamán el poder co-creador de asentar a una palabra-alma en la tierra.

7.1.2. También en el mito sobre la destrucción (Guarypoty) del mundo, tanto el árbol como la madera tienen su importancia. Al subir el agua, Guarypoty con su familia tiene que abandonar la chacra y ponerse a caminar. En medio del camino, Ñanderuvusú preocupado por los hambrientos, “pisó un árbol (yvyrá) e hizo aparecer iaboticaba, para que sus hijos la comieran”²⁹.

Comieron, pero dejaron una rama para los que iban a venir detrás pudieran comer también. A pesar del hambre, son fieles a la ley de reciprocidad, lo más constitutivo de la convivencia guaraní. Sin embargo, al seguir subiendo el agua y al pedir colaboración en la construcción de una casa flotante, no experimentan la misma reciprocidad en otros. Tienen que construirse la casa-barco, a solas, de madera (yvyrapégui). En ella se salvan mientras que los otros se hunden: Gyuarypoty entona el canto sagrado, animado por su esposa, y la casa-barco comienza a girar y elevarse sobre las aguas hasta llegar a la entrada del cielo³⁰.

26 Cf. Nimuendajú, *ibid*, XLIII.

27 Cf. Otto Zerries: Bancos zoomorfos, Suplemento Antropológico. Vol. V N° 1-2, p. 305.

28 Cadogan: Ayvu Rapyta, pp. 67-82, cf. Meliá: El Guaraní, Experiencia religiosa p. 86-90, cf. Graciela Chamorro: Kurusu Ñe'engatu, p.23, también Otto Zerries: Bancos zoomorfos, en: Suplemento Antropológico, Vol. V, Nr. 1-2, p. 304.

29 Nimuendajú: Guarypoty, V.

En este mito, el árbol frutal y la casa-barco de madera (yvyrá) son dos elementos constitutivos para la convivencia en esta tierra, elementos de practicar la reciprocidad, que llevan a encontrarse con su Dios Creador y Recreador (Redentor). La casa-barco recuerda el asiento en el cual Tupá recoge y envía a las palabras-almas de o a la casa de Ñandesy.

El árbol de iaboticaba aparece igualmente en el paraíso como signo de abundancia. Así como se respeta el don para todos en los frutos del árbol, dejando una rama para los demás, así también se debe respetar el pedido de ayuda para construir la casa-barco que sirve para cobijar a todos: son dos signos de reciprocidad, su práctica es la piedra de toque de vida o muerte.

7.1.3. En otro mito guaraní, el Creador “hizo que en su vara-insignia fuera engendrándose la tierra”, aquel yvyráju’y es columna de madera indestructible, la vara del Creador mismo³¹. El yvyrá’í, la vara-insignia del chamán mby’a guaraní, es insignia de poder que Ñande Ru le ha concedido para mantener y promover -según los designios del Creador- la vida y la armonía en la comunidad sobre la tierra que habitan.

7.1.4. Resumiendo, podemos decir que el árbol y la madera ocupan un papel de mediación entre el Creador y los creados. Es un instrumento para que el hombre pueda comunicarse con Dios en diferentes formas:

- la cruz que sustenta la tierra en y para vivir en reciprocidad,
- el asiento sagrado que hace sentarse la palabra-alma del Creador en una criatura de la tierra,
- el árbol cuyos frutos son destinados a practicar la reciprocidad,
- la casa-barco (canoas) que refleja la reciprocidad en la construcción Y la salvación comunitaria,
- la vara insignia que transmite poder divino para mantener la reciprocidad en la tierra.

El árbol aquí no es simplemente un material, es intermediario en la realización de la ley de reciprocidad, inherente a esta tierra creada por Ñande Ru.

También la Inmaculada es considerada como mediadora entre Dios y el pueblo y protectora de los desprotegidos. La caacupeña, tallada de madera (yvyrá) de esta

30 Cf. Nimuendajú: Guaraypoty, XII.

31 Cf. Cadógan: Del árbol fluye la palabra, p. 23.

tierra, lleva en sí, además, al compromiso de ser fiel a la ley primordial de la tierra guaraní, la práctica de la reciprocidad.

7.2. El cedro: ygary

La madera de que fue hecha la imagen caacupeña es cedro³². Todos los elementos nombrados arriba: los palos cruzados³³, el asiento, la casa-barco (canoa), la vara-insignia siempre son de cedro. Hasta hoy día, el cedro es el árbol preferido de los mbyá para construir sus casas y de los chiripá para tallar sus objetos de culto.

El cedro (ygary) contiene un gran significado en la mitología de los pueblos guaraníes.

7.2.1. Ygary aparece expresamente como canoa en el mito sobre nuestros antepasados (Ñande Ypykuera) -probablemente cario- el génesis de los pueblos guaraníes, en donde se salva una minoría de la gran inundación mediante un gran bote hecho del tronco de un cedro, el ygarusú³⁴.

7.2.2. También hay informaciones sobre el uso del cedro como “tumba” para enterrar a los muertos, costumbre entre los guaraníes de la parte oriental³⁵. Nimuendajú relata un entierro en un tronco de cedro, excavado en forma de canoa³⁶. Entre los mby’a, los esqueletos de niños y niñas familiares, muertos prematuramente, suelen ser depositados en cofres de cedro que se convierten en objetos de culto. Por una parte, los chamanes quieren obtener que el alma del niño o de la niña se reencarne y, por otra parte, -por intermedio de estas almas inocentes- ellos quieren comunicarse con Dios³⁷. Una tradición dice que el cedro fue expresamente creado para la fabricación de estos cofres³⁸. En este sentido, al cedro se le atribuye la fuerza de suscitar vida nueva desde la muerte y de comunicarse con Dios.

32 La estatua de la Inmaculada de Tobatí, la cual -según la leyenda- fue tallada del mismo tronco que la caacupeña, es de cedro. Cf. Teof. Cáceres: Tobatí: tava-pueblo-ciudad, p.66.

33 La cruz (yvyrá joasá o kurusu) siempre es confeccionada de cedro (ygary); además de manifestarse como el elemento de sostén de la tierra, representa también al elemento protector de irregularidades, Cf. Perasso: Ava Guyrá Kambi, p.108.

34 Dionisio González Torres: Cultura Guaraní, pp. 258-261.

35 F. Mueller, 1935, p.447, cit en: Otto Zerries: Bancos Zoomorfos. p. 305.

36 Nimuendajú: Mitos de la creación y destrucción del mundo, p. 307.

37 Cadógan: Yvyra ñe’ery, p.27.

38 Cadógan, ibid.

7.2.3. Además, para los mby'a, el cedro, junto con el laurel (aju'y) es un árbol milagroso. También en un mito chiripá, sobre la destrucción del mundo, encontramos el cedro como árbol milagroso: al final de una gran inundación surgen en un fragmento de la tierra las semillas del kurundi'y, -al ser esparcidas por todas partes- nace de ahí milagrosamente un árbol, el cedro. De las semillas del cedro brotan todas las demás plantas, y hasta algunos animales, como el coatí y el ciervo³⁹. Es el cedro quien produce el milagro de que la tierra vuelva a ser habitable. La milagrosidad del cedro queda especificada aquí en una fuerza creadora y recreadora.

7.2.4. En el lenguaje mítico de los Pa'í Tavyterá, el cedro hace referencia a un árbol mítico, su prototipo eterno, con el nombre de Jasuka Venda. Jasuka⁴⁰ es el elemento vital, del cual, según la mitología Pa'í, emerge toda la vida de los dioses y de la tierra. Este elemento vital es percibido por los habitantes de la tierra como una llovizna fina.

Otra manifestación de este elemento vital y primario es el rocío primigenio (ysapy); de él había surgido el germen de la tierra⁴¹. El cedro, para los Pa'í, es el receptáculo de esta llovizna fina, el principio de todas las cosas, el fluido vivificador, percibido como rocío primigenio⁴². Igual para los guayakí (ache) el cedro, junto con dos otros árboles, se distingue de todos los demás, por destilar una savia acuosa en ciertas épocas del año. Con esa agua del cedro, se ha observado en 1970 a algunos guayakí refregándose la cabeza para renovarse⁴³.

Según la mitología de los carios, el primer antepasado surgió de las profundidades de un lago. Y la primera abuela de los mbyá estaba sentada (debajo de la palmera eterna), en el "lugar de las aguas surgentes" (Ygua Yvu), que es el centro de la tierra⁴⁴. Y es el cedro el árbol que destila sobre la tierra las gotas de este agua eterna que está emanando desde su centro. El cedro adquiere aquí un significado de renovación de vida permanente por estar enraizado en las aguas de la vida en el interior de la tierra.

7.2.5. Según los mitos mbyá-guaraní, el cedro crece en el paraíso y de ahí viene su nombre religioso: Yvyrá Ñamandú Ru Ete, árbol de Dios Creador⁴⁵. Los

39 Cadógan, *ibid.* p. 23/24.

40 Cf. Samaniego: *Textos míticos guaraníes*, p. 375.

41 E. Schaden, citado en Cadogan Yvyra ñe'ery, p.26.

42 Cadógan, *Yvyra ñe'ery*, p.27.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

que habitan el paraíso, se bañan en el agua que cae de este árbol para renovarse perpetuamente⁴⁶. Por lo tanto, el cedro no es solamente un árbol sagrado y “un árbol cósmico”, sino que es un verdadero árbol de Dios: de él fluye la palabra “yvyra ñe’ery”⁴⁷, de él fluye la vida.

7.2.6. Resumiendo, podemos decir, al comparar los mitos de los distintos pueblos guaraníes respecto al significado del cedro, que existe una íntima relación de éste con Dios y con la vida:

- El cedro guarda como cofre a los que han muerto prematuramente, santificándoles para una vida nueva.

- El cedro, después de la primera destrucción del mundo, renueva la vida de la tierra con toda clase de vegetación.

- El cedro está en comunicación con el centro de la tierra. De sus aguas saca la fuerza de una vida sin muerte.

- El cedro es milagroso por tener el poder de renovar la vida de la tierra y de los hombres.

- El cedro es verdaderamente un árbol con alma, un árbol de Dios.

7.2.7. La inmacularidad de María, interpretada desde estos significados del cedro, recobraría un sentido más positivo e inculturado. El cedro enraizado en la tierra, está lleno de agua vivificante. Lo que ha recibido del centro de la tierra, lo hace suyo como savia para dárselo a la tierra y a los hombres. En una analogía, la Inmaculada sería la que está llena del espíritu de Dios, lo hace suyo, para comunicárselo como madre a sus hijos. Aquí fluye una palabra de reciprocidad⁴⁸ que da vida para una convivencia fraterna.

8. ENCUENTRO CON EL SIMBOLISMO DEL AGUA

Volvamos al fragmento literario sobre la inundación del lago Ypacaraí.

8.1. Según una leyenda popular, la causa del desborde del lago Ypacaraí había

45 Cadógan: Ayvu Rapyta, p. 36.

46 Cf. Cadógan: Yvyra ñe’ery, p.22 Los Paí Tavyterá le llaman Jasuka Venda: lugar donde reside Jasuka, cf. Gral M. Samaniego, en: Cadogan: Yvyra ñe’ery, p. 24 cf. también Diccionario Mbya-Guaraní-Castellano, p. 193.

47 Ibid, p. 27.

48 La reciprocidad de la palabra es la base de la vida comunitaria de los guaraníes que se realiza especialmente en las asambleas. La comunidad guaraní “no funciona por autoridades, sino lo hace realmente por asambleas” B. Melía: La economía guaraní, en: DIM N^a 57, Año XVI, p. 5.

sido el manantial (ykua) del cacique Tapaicuá (de allí hoy: Typaikuá o Tupaikuá)⁴⁹ de la tava Arecayá. Su agua abastecía a toda la vecindad. Un día pasó un desconocido pidiendo agua a la hija de este cacique, pero ella se lo negó (y opá karaí). La consecuencia fue un total desborde del manantial, ya que el desconocido, había sido nada menos que el mismo Dios Tupá. Esta leyenda quiere explicar la inundación, históricamente ocurrida al comienzo del siglo XVII, como consecuencia de haber dejado el fundamento del modo de vivir en esta tierra, la práctica de la reciprocidad: es cuestión de vida o muerte en esta tierra.

8.2. Esta tan importante práctica de la reciprocidad, que evita el “castigo” de la inundación como destrucción, está expresado también en el mito de Guyrapoty⁵⁰. En este texto apapokuva, el Creador (Ñanderuvusu), avisa a Guyrapoty, que debe danzar porque “la tierra se está poniendo mal”, es decir que no se practica más la reciprocidad. Primero se pone a danzar y después se pone a caminar Junto con su familia. Aún en gran necesidad, en el camino, ellos siguen practicando la reciprocidad. Por eso se salvan de la inundación y alcanzan el paraíso.

8.3. El milagro de parar la inundación ha sido atribuido al poder chamánico de fray Luis Bolaños, el cual -según un ciclo legendario⁵¹- ordenó a las aguas volver a sus cauces. Desde este día, el lago se llama “Tpacaraí”, “agua aquietada por efecto de la bendición”⁵². Y el “milagro” de Bolaños de haber tranquilizado las aguas, podría haber sido símbolo de su proyecto misionero de rehacer el tejido roto de la reciprocidad, una reciprocidad que él habría percibido como “bendición” para la convivencia en esta tierra guaraní. Lo afirma el encuentro de la imagen del tobateño en las aguas de la inundación. Pues el cofre de cedro que salvó la imagen, comunica una “palabra” antigua y nueva a través de su simbolismo guaraní.

José de Atyrá, un guaraní cristiano, conocedor de maderas y de su significado mitológico, sabe interpretar con hechos la palabra no pronunciada en la leyenda: volver a re-encarnar (cofre de cedro) la reciprocidad como voluntad de Dios sobre la tierra guaraní-paraguaya, comenzando por la propia casa e incluyendo la tierra con su monte (volvió a ka’aguay cupe).

En los mitos de los guaraníes y en la Biblia de los cristianos, la inundación es

49 Cf. Gonzáles Torres: Cultura Guaraní, p. 258.

50 Cf. Nimuendaju: Guarypoty.

51 Más famoso es todavía el Ykua Bolaños, un manantial de Caazapá, originado por el mismo Pa’í.

52 Cf. Margarita Duran: San José de Caazapá, un modelo de reducción franciscana, p. 36.

símbolo de destrucción porque los hombres han inundado la tierra con el mal. Así, en ambas culturas, el agua puede ser símbolo tanto de vida como de muerte.

En el caminar a Caacupé se puede observar que los vecinos sobre la “ruta de la fe” suelen ofrecer agua a los peregrinos. Y en la liturgia del día de la Inmaculada, la celebración festiva comienza con la procesión desde Tupasy Ykua (manantial de la Madre de Dios) hacia el santuario ¿Serán gestos simbólicos (el dar agua) que quieren expresar el compromiso de restaurar la reciprocidad en esta tierra?

9. ENCUENTRO CON LA FIESTA

Es la misma tierra paraguaya, tan hermosa, tan “reluciente, llameante, tronante, perfumada” como dijo su Creador⁵³, la que invita a buscar la perfección. El don de la tierra, creada para llegar sobre ella a la plenitud de vida, se celebra con la fiesta. Y su caminar hacia este destino, hacia esta perfección, se celebra como convivencia en reciprocidad en la vida cotidiana, y como fiesta en su tiempo verdadero y auténtico (arete=ára –ete)⁵⁴. En esta fiesta se celebra el “sacramento del amor mutuo y de la participación”⁵⁵. Se celebra el modo de vivir en reciprocidad, renovando la armonía de convivencia con Dios, los hombres y la tierra. Es una fiesta de la tierra nueva, de la Tierra sin Mal, de la tierra inmaculada. Se celebra, en medio del caminar, la llegada.

El 8 de diciembre casi la mitad de la población paraguaya se pone a caminar hacia Caacupé, para celebrar la fiesta de la Inmaculada. Después de un largo caminar, al llegar, se suele saludar primero a Tupasy y después escuchar la serenata en honor a ella. Finalmente, sentados sobre pirí (estera), participan - como pueblo reunido desde todas las puntas del país- en una de las misas guasu nocturnas en la gran plaza “detrás del monte”. Allí renuevan su fe celebrando la llegada del caminar a Tupasy con rasgos de Ñandesy que les esperaba “detrás del monte”, símbolo de la llegada al paraíso.

El caminar por tierra paraguaya (con su naturaleza) hacia “nuestra Madre sin Mal” (Ñandesy marane’y) ahora se ha convertido en clave de lectura para el caminar hacia la Tierra sin Mal. Se ha convertido en compromiso de buscar un nuevo Paraguay como Tierra sin Mal. El 8 de diciembre se celebra la fiesta de este caminar, como búsqueda y colaboración.

53 Samaniego, Textos míticos, canto XIV, p.387; también Melía: El Guaraní, p. 66.

54 Cf. -Melía: El Guaraní, experiencia religiosa, p. 45.

55 Ibid., P. 66.

CONCLUSIÓN

Es de suponer que los primeros guaraníes que aceptaron el Evangelio de los franciscanos, lo habrían aceptado a partir de la fe de sus padres. Y justamente aquella fe les habría dado los criterios suficientes para poder discernir lo que es del verdadero Dios universal.

En esta búsqueda de lo nuevo en lo antiguo y de lo antiguo en lo nuevo, habrá acontecido una nueva experiencia de Dios. La leyenda de Caacupé refleja algo de esta nueva experiencia espiritual.

1. Es un hecho que la acogida de la fe cristiana en el continente latinoamericano, se condensa, a nivel de pueblo, en la figura de María, excepto Perú, quizás. La Inmaculada de Caacupé es un ejemplo de esta acogida. Todo lo simbólico de la tradición guaraní, desde el mito de los Gemelos y el de la “destrucción” del mundo, junto con la sacralidad del árbol, del cedro en particular, se condensa en el nuevo símbolo de la Caacupeña. Con esta nueva “imagen” prosiguen viviendo su fe, sin perder su identidad.

Así, desde la experiencia religiosa guaraní, aquellos “teólogos indios” sabían llegar a la Inmaculada “detrás del monte” por su propio camino. Es el camino de la sabiduría guaraní que parte siempre de lo profundamente humano hacia lo divino, de la “doctrina cristiana” hacia el símbolo, de la casa hacia la Iglesia (dos imágenes), de las raíces del pasado hacia la utopía, de la tierra guaraní-paraguaya hacia el horizonte universal.

La fidelidad a sus raíces culturales junto con su apertura hacia el “nosotros” (ñande) les había permitido, en su encuentro con el cristianismo, profundizar en su propia identidad y renovarla. En vez de “enterrar” su identidad, sabían “desterrar” cualquier germen de autodestrucción.

Aquel “milagro” que ocurrió al principio de la historia paraguaya, nos desafía a crear expresiones de fe y formas de convivencia más enraizadas en esta tierra nuestra; una tierra que ha producido una cultura que sigue marcando hasta hoy el pensamiento y la expresividad de los que la habitan.

2. Para los guaraníes, toda la tierra con su vegetación y su vida es sagrada. Es don del Creador para llegar junto con ella a la perfección. Por lo tanto, los seres humanos están, junto con la tierra, en camino a la plenitud de vida: hombres sin mal en una tierra sin mal. Y viceversa: al ser la tierra ya un lugar sagrado, la humanidad, al convivir con y sobre ella, es el principal lugar sagrado⁵⁶. Dios se

da a conocer no solamente por su “Palabra” en la historia y en los seres humanos, Dios también se revela por la tierra con sus leyes de vida.

El ser guaraní, marcado por esta tierra con sus “valles y lomas”, con sus árboles y arroyos, se expresa como una “pequeña porción del amor divino, de la sabiduría divina y del canto divino”⁵⁷. El ava (ser humano) tiene su modo de ser particular por vivir en esta yvy (tierra) particular.

El cedro de la caacupeña “detrás del bosque” encierra la inmacularidad y sacralidad del ser humano junto con la naturaleza de esta tierra. Considerar la tierra con su naturaleza como ámbito de la propia casa, del propio ser, es caminar hacia el paraíso donde se vive en reciprocidad entre Dios, naturaleza y hombres.

La presencia espiritual y teologal guaraní en la leyenda de Caacupé nos aporta un camino nuevo hacia la plenitud humana que incluye la tierra. La teología que encierra la leyenda de Caacupé revela la encarnación de un Dios universal en tierra paraguaya que ofrece una nueva fuente teológica, surgida del encuentro entre dos culturas, entre dos espiritualidades: la guaraní y la franciscana. Su símbolo es Tupasy detrás del monte, hecha de cedro mediador, esperando como Ñandesy a sus hijos de culturas diferentes. El agua de esta fuente emana de la tierra paraguaya y tiene fuerza para generar una nueva forma de vivir la fe, una nueva teología, una nueva espiritualidad, más enraizadas en esta tierra concreta.

3. Aquellos primeros “teólogos guaraníes” habrían descubierto que su modo de vivir -dando y recibiendo dones- corresponde profundamente a los valores del Evangelio. Y su terca insistencia de querer seguir con la vivencia de reciprocidad, que expresa tanto su modo de ser y de vivir guaraní, es signo claro de haberlo reconocido como proyecto de Dios, también del Dios cristiano, para esta tierra paraguaya. La leyenda de Caacupé es fruto de una relectura guaraní, sin dobleces, de la fe tradicional a la luz del Evangelio, anunciado por los franciscanos. Una relectura que hizo profundizar en las propias raíces hasta poder descubrir en ellas la presencia del Dios universal, con rostro guaraní.

Contra una conquista, llena de imposiciones y ambiciones, los guaraníes sabían poner una resistencia, llena de espiritualidad y mística. Y esta resistencia no es otra cosa que el modo de ser guaraní en todas las facetas de su vida humana. Así dice B. Meliá:

56 Cf. Clodomiro L. Siller: Lugares Sagrados Indígenas, en: Latinoamérica '95, p.79.

57 Cf. Cadógan: Ayvu Rapytá, p. 33-41.

“La fuerza de la resistencia no está en la resistencia misma, sino en el hecho de un modo de ser irreductible, que es diferente, que tiene fuerza propia, que tiene las cualidades para ser y continuar siendo”⁵⁸.

Y es este modo de ser irreductible, con fuerza propia, el que ha fluido como palabra del cedro de la caacupeña durante casi quinientos años en medio del pueblo paraguayo, ofreciéndole el camino de la reciprocidad como “principio del don y de su reproducción”⁵⁹. Parece que los primeros franciscanos sabían valorarlo como hábitat de esta tierra guaraní-paraguaya. ¿Y nosotros hoy?

Es como si la caacupeña levantara un poquito su vestido europeo para dejar vislumbrar un nuevo amanecer (koe'tí), momento guaraní de crear la tierra, momento paraguayo de recrearla, optando por este antiguo y siempre nuevo camino de la reciprocidad⁶⁰.

58 Cf. Meliá: Revista Mby'a Guaraní, Edición especial, octubre 1992, p. 5.

59 Cf. Quintín Riquelme: La economía de la Reciprocidad, en Acción n° 170, P. 9.

60 Mitología caria Ñande Ypykuera (Génesis de nuestros antepasados) Tupa y Arasy crearon el mundo en la hora del amanecer, cf. D. González Torres: Cultura Guaraní, p. 258.