



# El ñe'ẽ porã: la palabra adornada. Sobre estética y epistemología guaraní

*Arístides Escobar,*

Universidade Católica de Asunción - Py

Las culturas y los lenguajes, ya se sabe, son repositorios de sabidurías y prácticas simbólicas; mediante ellos se configura el individuo y se elaboran cosmogonías, creencias, realizaciones estéticas, armonía con el medio ambiente y tecnologías. Constituyen, además, herramientas imprescindibles que emplea la especie humana para llevar a cabo labores de integración social. Muchos de los desafíos por los que atraviesa hoy la humanidad –deforestación masiva, cambio climático, hambre, extrema pobreza, epidemias, invasiones físicas y simbólicas– requieren el arma precisa que proporciona la lengua madre. Pero los sistemas hegemónicos que ordenan el aparato mundial imponen sus lenguas estorbando la presencia de las otras en currículos escolares, bibliotecas públicas, medios de comunicación e industrias editoriales.

## **Los pái tavyterã: guardianes de la diversidad**

La población indígena de Sudamérica que habla su lengua propia ha disminuido en un 65 % desde el “descubrimiento” y está restringida a 6.8 % de su territorio original. Estudiosos como Nabhan sugieren que, debido a sus prácticas económicas, amables con el ambiente, los indígenas pueden ser considerados los primeros ecologistas, mientras que Nietschmann, afirmando la interdependencia entre las diversidades biológicas y culturales, propone la existencia de una regla ambiental indígena según la cual “donde existen indígenas en tierra propia, existen todavía medioambientes biológicamente sanos”. Enfrentados al latifundio y a la imposición cultural, su cosmogonía y su conocimiento tradicional sucumbirán ante otros sistemas económicos y culturales adversos a la biodiversidad local. La extinción cultural de un grupo indígena equivale a la pérdida de volúmenes de conocimiento acumulados durante generaciones, de experiencia práctica con su biodiversidad local. Investigaciones socioambientalistas sugieren que si se remueve a los pobladores de sus tierras tradicionales, o cuando ellos deben subsistir en ecosistemas severamente dañados, absorbidos por una economía de mercado en la que existe poco espacio para prácticas y utilización de recursos naturales, las creencias, los rituales y la sabiduría ecológica local empiezan a perder relevancia en sus vidas.





Las consecuencias del cambio cultural y ecológico registrado a niveles locales y globales pueden ser constatadas en todas partes en la progresiva reducción de los bosques, el deterioro en la calidad del agua y el aire, la invasión de las tierras indígenas y la violación de sus derechos culturales y lingüísticos.

Los pái tavyterã, “habitantes de la ciudad del centro de la tierra”, pertenecen a la familia lingüística guaraní y habitan selvas en extinción al este y oeste de la cordillera del Amambay en la frontera paraguayo-brasilera. Del lado paraguayo, el *yvy popy*, “territorio”, pái ocupa un lugar sacro situado entre once cerros donde habitan 9500 individuos distribuidos en 48 comunidades; los mismos viven acosados por la voracidad insaciable de la industria maderera y la expansión económica neoliberal. Sus cerros, el verde que se les va, la palabra, el cultivo, sus fiestas, todo el imaginario de los pái tiene un fuerte carácter religioso, mítico, ético y estético: la búsqueda de La Tierra Sin Mal, el *Yvy Marane’ỹ*.

Hoy la tierra se ha cubierto de males: expulsión de sus territorios, intrusión de ganado y agricultura tecnológica, invasión de pastos coloniales y destrucción masiva de sus bosques para el contrabando de madera. Forzados a proyectos de integración y enajenación de sus tierras y su cultura, muchos pái tavyterã deben abandonar sus territorios y corren, en consecuencia, serio riesgo de perder su hábitat, su sabiduría tradicional y el lenguaje que los nombra.

### **El *Kumumi Pepy***

Grupos locales pequeños, con una historia de ocupación continua aunque no amenazados de perder sus territorios y costumbres, vienen, con el tiempo, desarrollando y manteniendo un conocimiento detallado y preciso sobre sus nichos ecológicos, así como maneras de extracción y manejo natural de los recursos. Ese conocimiento tiene su puesta en escena en rituales que constituyen encuentros multidisciplinares de saberes, simbolizados, celebrados e integrados holísticamente en un gesto de resonancias míticas que enuncia y anuncia el contexto social y sus variadas aristas: guerras, paz, iniciación.

Los rituales se constituyen básicamente a partir de sistemas formales relativamente estables, lo que equivale a decir estabilidad de forma y estabilidad de escena, de suelo. Cierta rigidez en las normas y formas del rito, así como cierta continuidad de su base física, deben ser respetadas para que el rito alcance sus complejas funciones sociopolíticas, religiosas y mágico-propiciatorias y adquiera un fuerte rol de equilibrio y cohesión social. El posible fracaso de los efectos performativos de un ritual ocurriría justamente por falta de forma. Ésta depende en





gran parte de situaciones sociales, históricas y fácticas, las cuales requieren cierta estabilidad que el territorio otorga.

El territorio pái se encuentra inestable: el momento sociohistórico y su demanda de materias primas descuajeringan la escena; el suelo rojo del bosque atlántico está perdiendo árboles y con ello se van los tucanes y otras aves que ahí habitan. Tuve la oportunidad de registrar visualmente dos ceremonias, una en la comunidad Arroyo Ka'a, un territorio amenazado pero aún resguardado por los pái que habitan su escenario boscoso cruzado por arroyos cristalinos; y otra en Panambi' y, una comunidad desertificada por la deforestación y el cultivo de la soja. En la primera pude observar el *jeguaka*, una diadema confeccionada con plumas que utilizan los hombres guaraní en ceremonias religiosas, danzas y en ejercicios espirituales. Este adorno simbólico constituye una guirnalda frontal en forma de aro de fibras vegetales en la que se insertan plumas coloridas de diversas especies de aves; los colores de estas plumas simbolizan fuerzas creativas de la naturaleza: el ruido de los truenos, la luz de las llamas, el brillo de los relámpagos, el resplandor divino del sol. En la segunda comunidad, escondidos, refugiados o muertos los tucanes en la región, sus plumas fueron sustituidas por lana.

## La fiesta

Tomando como fundamento la autenticidad cultural del rito, Bartomeu Melià relata que esta ceremonia constituye la fiesta de las fiestas, la más celosamente guardada ante ojos extraños, y que constituye un elemento de cohesión social contundente. La misma consta de cuatro estadios: la reclusión o *jekoaku*; la fase de invocación o *mborahéi puku*; la entrega por parte de los padres de los *apyka*, sillas ceremoniales, a sus hijos a ser iniciados, y la fase de la perforación en sí. De los cuatro momentos, sólo el primero se encuentra abierto a miradas foráneas: resulta inaudito que no iniciados, mujeres o niños vean la ceremonia y poco probable que algún antropólogo llegue algún día a tener el permiso de observarla

Entre los doce y los catorce años, cuando el tono de la voz se les comienza a cambiar, los adolescentes pái participan de una ceremonia de iniciación que ritualiza tanto su entrada biológica a la madurez sexual como su integración social, religiosa y política a la comunidad tribal. Los jóvenes a ser iniciados practican un estricto resguardo antes de la ceremonia principal: la perforación del labio e imposición del *tembeta*. En su retiro de un mes, los *kunumi*, varón adolescente, son sometidos a un régimen de abstinencia de carnes rojas preparado por los iniciadores. Éstos, simbólicamente, azotan sus espaldas, por un lado con caña -a fin de





ahuyentar de ellos los malos espíritus- y por otro, con la cuerda del arco para que sean fuertes y buenos aguantadores de la *chicha* (bebida ceremonial). El *ñanderu*, jefe religioso, dirige la ceremonia asistido por los *yvyra'í ja*, auxiliares de culto.

La noche previa al rito principal, los iniciandos y sus familiares permanecen en una vigilia durante la cual cantan una invocación, el *mborahéi puku*; beben *chicha* y danzan hasta el alba. Con las primeras luces, los *kunumi* dejan su lugar de reclusión y son sometidos a un baño ritual con agua fría, luego aprenden cantos y danzas rituales y adquieren el derecho de utilizar los *maraka*, sonajas, y el *yvyra'í*, vara ceremonial y símbolo externo del hombre ayudante; después se les coloca el *jeguaka*. Sentado en su *apyka* ceremonial, el *ñanderu* dirige la celebración; los iniciandos, enfilados frente a él, son marcados en el labio inferior con el *yvyra'í ja*, provisto de tinta negra de *yvaporoitý*; el jefe ceremonial practica la perforación con un *yvyra akua*, objeto punzante consistente en un asta o hueso de venado, y coloca en el orificio el *tembeta* hecho de madera, hueso pequeño o resina de *tembetary*, “palo de vidrio”. Finalizado el rito, los iniciandos son entregados a sus madres, quienes los cuidan y lloran por ellos. Los padres, por su parte, hacen entrega del *apyka*, silla ceremonial, que simboliza la entrada de sus hijos en la comunidad adulta.

## La palabra adornada: lenguaje y religión guaraní

En distintos momentos del *Kunumi Pepy* pude escuchar cadencias y temblores de un lenguaje prodigioso; los hombres ya iniciados de la comunidad acompañan a los *kunumi* en su rito de iniciación entonando una serie de rezos que señalan aspectos y momentos del ritual. Las reflexiones que siguen nacen del estremecimiento despertado por aquel coro.

La experiencia numinosa y el hecho lingüístico pueden relacionarse en base a dos cuestiones que tienen que ver con un sentido mágico de la palabra. Mágico en varias direcciones. Por una parte, la palabra tiene una fuerte condensación retórica. Por ejemplo, en guaraní existe un lenguaje prosaico común y uno religioso, que coincide en gran parte con el estético, el lenguaje del arte. Así, el *ñe'ẽ porã*, “la palabra bella” o “la palabra adornada por la belleza”, trabaja con la retórica, la condensación y la equívocidad del sentido. El lenguaje puede oscurecerse, hacerse muy complejo y hasta dificultar la comunicación misma. A través del recurso de la forma, del trabajo estético, la palabra se vuelve umbría y, así, hermosa e intensa.

El guaraní cuenta con palabras shamánicas incomprensibles que son puro sonoridad, leve sonido; en algunas ocasiones son mera sugerencia y su significado





resulta esquivo: apenas se vislumbra, brilla y, de pronto, se va. No puede ser atrapado: es la contracara de lo que sería el lenguaje claro y cotidiano, en que cada palabra puede significar algo y mediante el cual nos comunicamos e integramos al cuerpo social. A medida que el lenguaje se acerca a lo sacro remite más a rincones ocultos del pensamiento humano; se aparta la palabra de su linealidad y se vuelve críptica, pero más rica y potente: se hace poesía.

Una segunda cuestión se centra en la importancia que otorga hoy la lingüística contemporánea -y en general la teoría de la cultura- a la dimensión performativa del lenguaje. Recordemos los tres niveles clásicos de éste: el semántico, el sintáctico y el pragmático. El primero hace al referente, está vuelto sobre las cosas que designa y abierto al mundo, a lo que está más allá de las palabras. El sintáctico se relaciona con el engranaje de las palabras entre sí, y el pragmático, con los usuarios de ese lenguaje. La lingüística contemporánea atiende con insistencia lo performativo, los efectos sociales que tiene la palabra: la dimensión del discurso.

Esta preocupación tiende a cuestionar la hegemonía del significante e impugnar, por lo tanto, una posición emplazada en la pura articulación sintáctica del lenguaje y en sus dispositivos lógico-formales. La crítica de la modernidad es, en gran parte, crítica de la autonomía fetichizante de sus signos, así como atención a las repercusiones históricas y los usos sociales de un lenguaje descentrado de su circularidad.

El nivel pragmático de la lengua guarda estrecha coincidencia con la dimensión religiosa, centrada en parte en la performatividad de la palabra, cuyos efectos sobre la realidad no se basan tanto en su mera sonoridad o su presencia gráfica, sino en las consecuencias reales de lo dicho. Dentro del ámbito religioso, el verbo tiene un altísimo margen de performatividad, no sólo por la economía formal de la plegaria (que mueve a reiterarla e imprime a ese repetir profundo un ritmo, una finalidad y una forma: enlaces fundamentales del cuerpo social), sino por el hecho mismo de que la palabra tiene efectos mágicos. Los indígenas, por citar un ejemplo, no son inocentes al pensar que el enunciado de una palabra va a producir un hecho efectivo. Evidentemente creen en el valor de la retórica en la conformación cultural y conocen, por ende, la fuerza que tiene lo simbólico sobre la realidad, es decir, saben cómo el decir reordena el mundo, cómo las cosas se van reacomodando empujadas por el poder de la enunciación.

Con una palabra se unge de poder una hostia, se la inviste trascendentalmente y pasa ella a ser el cuerpo de Cristo. Se activa, así, un dispositivo consagratorio válido para una determinada comunidad de sentido. La religión avala ese dispositivo mediante una operación de *religio*, vocablo que deriva





de “religar”, unir a los miembros de una comunidad. El término “comuni3n” procede de *comunitas*; la religi3n es precisamente el v3nculo que existe entre una comunidad que cree algo; esa creencia es bendecida a trav3s de la palabra, que instituye y asigna un valor a una f3rma, consagrada por c3digos firmes. De este modo, una vez pronunciada, la f3rmula “Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” convierte un pedazo de pan en cuerpo divino. La palabra se1ala un lugar sagrado, pone su marca y territorio, de ah3 el valor de algunos t3rminos como “bendecime”, “decime”, “pronunci3 tal palabra”. Es que a veces no basta con saber: se necesita escuchar lo sabido porque ciertas palabras terminan de redondear el pacto. La propia sonoridad y el hecho de decir no son inocentes, sino que producen significados con valor consagradorio, pues hacen que la palabra adquiera densidad y cuerpo ante las cosas.

Seg3n Weber, en toda sociedad hay sacerdotes y hay profetas. Los primeros son los conservadores de lo instituido y su funci3n es la de resguardar la tradici3n; los profetas, por su parte, son los alucinados, los “locos”, los visionarios, los artistas, los shamanes, gente que se juega continuamente a desafiar el orden de lo instituido. Se puede entender la sociedad como una tensi3n fundamental entre los sacerdotes -que preservan la tradici3n- y los profetas -que la hostigan continuamente-; ambos momentos son necesarios, pues la comunidad humana se desenvuelve dentro de esta dial3ctica. As3, existen dos usos de la palabra. Por un lado, el sacerdote guarda la palabra formalizada, la que se repite en las iglesias y templos; las f3rmulas que la sociedad reitera en conjunto para otorgar un valor defensor a la palabra. Por otro lado, el sham3n inventa la palabra, juega con ella, rompe los c3digos, desordena la sintaxis, mientras que los dem3s van cuidando la palabra colectiva, hecho fundamental para mantener viva la tradici3n.

El arte nimba (o rodea) de aura las palabras; entonces, 3stas dicen m3s de s3, de lo que son, y ese plus las asoma a una dimensi3n religiosa trascendente, crea un excedente de significaci3n a partir de vocablos oscuros y retorcidos. 3stos tiemblan en el borde del enigma, de lo que no puede ser dicho; se alborotan y desordenan municion3ndose de una fuerte carga po3tica que intensifica el contenido velado de sus mensajes.

## A modo de conclusi3n

Las estrechas relaciones entre los humanos y sus ecosistemas llevan largo tiempo para ser establecidas y dif3cilmente son recuperadas una vez perdidas. El conocimiento etnoecol3gico constituye el entendimiento por parte de los nativos





de las relaciones con el medioambiente, así como de la interacción entre plantas y animales del entorno; de ahí la importancia de este conocimiento para el uso sustentable y la conservación de la biodiversidad.

La sabiduría tradicional, que mantuvo durante siglos un equilibrio armónico con el medioambiente, se encuentra hoy invadida y amenazada de extinción por falta de suelo firme y sano donde mantenerse, desarrollarse y continuar emergiendo. El orden mundial desordena límites naturales y los reconfigura de acuerdo a intereses geoestratégicos. Asumiendo el carácter convencional de los mapas transnacionales, se abre un espacio para la oportunidad política -y se afirma el imperativo ético- de reconfigurar esos mapas conforme a intereses, conocimientos y estilos locales.

El conocimiento étnico debe contar con la posibilidad no sólo de conservarse y mantenerse, sino de crecer, de enriquecerse con aportes de otras culturas, incluidas las occidentales. Esto también asegura el crecimiento de un espacio transfronterizo, y, por ende, la posibilidad de enriquecimiento del patrimonio occidental, decaído en sus resortes simbólicos. La diferencia puede ser una inyección, una lección, como lo es en el plano de lo imaginario artístico.

Existen conocimientos y prácticas culturales que resisten en territorio propio. Atropelladas las murallas geopolíticas que los contienen, ingresan otras formas de habitar el mundo, de relacionarse con la tierra y convivir con sus recursos. Así, se pierde paisaje, sabiduría, calidad de vida y soberanía nacional. Extinciones culturales se perfilan, consecuencia de las extinciones biológicas que el sistema de extracción de materias primas veloz acarrea. Con la pérdida de sus tierras, varias comunidades indígenas se desconfiguran culturalmente.

Acostumbrados a la producción diversificada para consumo familiar o mercado local, los indígenas deben renunciar al cultivo de sus productos tradicionales: mandioca, zapallo, batata, frutas, maíz, calabaza, y dedicarse al cultivo de rentas: tabaco, sésamo, caña de azúcar y soja, entre otros productos. Este modelo impuesto exige la compra de semillas, plaguicidas, maquinarias y combustible, entre otros gastos, que no pueden afrontar. Rotos el paisaje y el medio de subsistencia, la desruralización, urbanización y pauperización de la población se incrementa. Cuando se remueve a pobladores locales de su hábitat natural o tienen que ellos sobrevivir en ecosistemas deteriorados, resultan absorbidos por una economía de mercado opuesta a sus modelos y prácticas tradicionales; en consecuencia, el conocimiento ecológico local, las creencias y la sabiduría empiezan a erosionarse. Este fenómeno es conocido como “la extinción de la experiencia”, vale decir,





la pérdida del contacto directo con el ambiente que tradicionalmente se daba en armonía con los recursos naturales existentes.

Cualquier reducción en la diversidad cultural y lingüística disminuye la fuerza adaptativa de nuestra especie al menguar el caudal de conocimiento del cual podemos extraer información. Cruzando arte y paisaje es posible la producción de conocimiento, sensibilidad y formas expresivas que, mediante la observación, sistematización y taxonomía de fenómenos políticos, sociales y culturales y desde el territorio propio, permiten producir modelos territorializados de saber: mitologías, rituales y etnociencia -entre otros momentos- de una práctica que acompañe los procesos ecoevolutivos de cada zona a partir del sentido de pertenencia política, cultural, científica y religiosa de cada comunidad que habita un espacio físico y simbólico.

## Referencias

---

Escobar, Aristides. Tesape, una mirada biocultural. Asunción: *Fotosíntesis*, 2011.

Harmon. David. "The Status of world's language", en Luisa Maffi, *op. cit.*

Krauss Michael. "The world's language in crisis", en Luisa Maffi, *op. cit.*

*Partnership for Linguistic and Biological Diversity* (Asociación por la Diversidad Lingüística y Biológica).

Luisa Maffi. En *Biocultural Diversity. Linking language, knowledge and environment.* (Diversidad Biocultural. Lengua, conocimiento y medioambiente). Smithsonian Institution, 2000.

Bartomeu Melià y Georg Grünberg. "Los Páĩtavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay Contemporáneo", en *Suplemento Antropológico*.

