

La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito

The Land without Evil. Legend of the creation and destruction of a myth

Diego Villar*
Isabelle Combès**

Resumen: La leyenda apapocúva-guaraní de la “Tierra Sin Mal” irrumpe en la literatura americanista de la mano de Curt U. Nimuendajú en 1914. Este texto sugiere una conexión significativa entre un contenido de creencia particular y determinados hechos más generales como las migraciones tupí-guaraní, el factor étnico, la pulsión mesiánica, la religiosidad profética, la ritualidad exuberante o las representaciones escatológicas; todos estos ingredientes serán luego retomados – dosificados e interpretados de manera diferente – por cada uno de los autores que a la vera de Alfred Métraux utilizaron el tema como hilo conductor de sus investigaciones. Mito apapocúva, mito tupí-guaraní, mito amerindio, leyenda cultural o meta explícita de la nueva constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia, la exégesis misma de la “Tierra Sin Mal” no deja de ser una variación más sujeta al proceso mitopoiético, y su misma trayectoria puede ser por tanto analizada en clave de una mito-lógica.

Palabras clave: Guaraní; Tierra Sin Mal; Mito-lógica.

Abstract: The Apapocúva-Guaraní legend of the “Land without Evil” first appears in the Americanist literature with Curt U. Nimuendajú in 1914. The text suggests a meaningful relationship between a particular belief and general phenomena such as the Tupí-Guaraní migrations, ethnicity, messianism, prophetic religion, eschatological representations and an exuberant ritual life. Balanced and interpreted in different ways, all of these ingredients were picked up by every author that followed Alfred Métraux’s trail and took the “Land without Evil” theme as a research guideline. Apapocúva myth, Amerindian myth, cultural legend, explicit goal of the new Bolivian Constitution: the very understanding of the Land without Evil seems to be a textual variant subject to mythopoetic process, and its trajectory is thus amenable to analysis in mythological terms.

Key words: Guarani, Land without evil, Mythology.

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. E-mail: villardieg@gmail.com

** Instituto Francés de Estudios Andinos, Bolivia. E-mail: kunhati@gmail.com. Esta investigación se desarrolla en el marco del TEIAA (2009SGR1400), grupo de investigación consolidado por la Secretaria d’Universitats i Recerca del Departament d’Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya.

Obertura

En mayo de 1912, en un pantano a orillas del río Tietê, Curt Unkel Nimuendajú encuentra a un pequeño grupo de guaraníes que llega desde Paraguay. Diezmados, enfermos, hambrientos, con adornos labiales, arcos y flechas, estos “auténticos indios de la selva” chapucean a duras penas el castellano y ni sospechan el portugués: “Querían atravesar al mar en dirección el este, y tal era su confianza en el éxito de ese plan que por poco me hacen caer en la desesperación. No se podía hablar de otro asunto con ellos”. Resignado ante esta determinación férrea, Nimuendajú decide acompañarlos; recorren setenta kilómetros en tres días y finalmente acampan a orillas del mar. Tras una noche de lluvia torrencial los guaraníes quedan abatidos, ensimismados, perplejos ante la inmensidad del océano, sumidos en la frustración y en la impotencia. Tras varias discusiones y algunas ceremonias rituales, Nimuendajú logra convencerlos de asentarse en la flamante reserva indígena de Araribá. Pero como no puede quedarse a vivir con ellos, los guaraníes pronto desempolvan sus antiguos planes de migrar allende los mares en pos de la redención¹.

Si bien no se queda a vivir con los indios, el destino de Nimuendajú quedaría encadenado a esta indagación paradisíaca. Cuando en 1914 publica *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt*, difícilmente haya podido sospechar sus repercusiones. La saga describe su fascinante experiencia con los apapocúva, un grupo guaraní-hablante del estado brasileño de Mato Grosso do Sul. Lo hace con una sencillez abrumadora, tras la cual el etnógrafo avezado intuye la genuina experiencia de campo. Si se piensa un momento en la biografía de Nimuendajú, signada por la austeridad y la modestia, es poco probable que pudiera haberlo hecho de otra forma: es complicado disociar el rigor descriptivo del texto de la orfandad temprana, de la imposibilidad de acceder a la instrucción universitaria, de la formación apasionada del etnólogo autodidacta que trabaja en una fábrica de ópticas, del esfuerzo conmovedor de la hermanastra para financiar su primer viaje a Sudamérica con un magro salario docente². Pero la grandeza no siempre tiene cuna noble, y el destino de las obras suele escapar al precario arbitrio de los hombres. Para la posteridad, queda que la monografía pone en escena por primera vez una expresión que se volvería legendaria: *yvy marãey*, “Tierra Sin Mal”³.

Un siglo más tarde, lo que para Nimuendajú era uno de los “fundamentos de la religión de los apapocúva” reaparece en la nueva Constitución Política

¹ Nimuendaju, 1987 [1914], p. 105 y ss. Todas las traducciones son nuestras.

² Baldus, 1945; Pereira, 1946; Laraia, 1988; Hemming, 2003.

³ Nimuendaju (1987 [1914], p. 38) glosa lo siguiente: “Terra sem Mal, *Yvy marãey*. *Marã* es una palabra que no se utiliza más en el dialecto apapocúva; en el antiguo guaraní significa ‘enfermedad’, ‘maldad’, ‘calumnia’, ‘luto’, ‘tristeza’, etc. *Yvy* significa ‘terra’, y *ey* es la negación”.

de Bolivia: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no ser flojo, mentiroso ni ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (Tierra Sin Mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”⁴. Es obvio que entre ambas ocurrencias del término el ideario de la Tierra Sin Mal recorrió un largo camino de transformaciones: casi un siglo de migración sin final aparente, cuya trayectoria, más allá de los ecos milenaristas, se asemeja a un jardín de senderos que se bifurcan. De alguna forma Nimuendajú percibe esta complejidad cuando inicia sus *Sagen* con una frase célebre: “Los indios guaraníes son tan conocidos que parecería superfluo escribir algo más al respecto”⁵. Y es paradójico que lo mismo pueda decirse respecto de su trabajo. Pues más allá de sus méritos, o bien del fervor con el cual generaciones de americanistas lo siguen atesorando, tanto el autor como la obra se han vuelto más celebrados que leídos⁶. Reemplazando a los guaraníes, al propio autor o a su libro por el concepto de “Tierra Sin Mal”, podemos plantear entonces la misma pregunta: ¿qué puede decirse que no haya sido escrito ya sobre la Tierra Sin Mal? Como Nimuendajú con los apapocúva, lo que podemos hacer es acompañar la migración del concepto: mito apapocúva, mito tupí-guaraní, mito antropológico, la “Tierra Sin Mal” es en cualquier caso un mito, y su trayectoria puede por tanto interpretarse en clave de una mito-lógica⁷.

M1. Los tiempos heroicos: Curt Unkel Nimuendajú (1914)

“Hoy la tierra está vieja”, y el cataclismo final cercano. Para salvarse del apocalipsis los apapocúva confían en sus chamanes *pajés* y en su arsenal variopinto de recursos mágicos, danzas y cantos, pero sobre todo en la posibilidad de emprender viaje hacia la Tierra Sin Mal, donde los cultivos crecen solos, la fiesta es eterna y no existe la muerte. Hay que decir que los propios guías no siempre se ponen de acuerdo sobre las coordenadas: “Las opiniones de los *pajés* competentes divergen un poco respecto al lugar donde debe ser buscado este paraíso”. Para algunos chamanes hay que seguir los pasos del héroe mítico Guyraypotý tras el diluvio universal: ayunar, cantar, bailar hasta

⁴ Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), título 1, cap. 1º, art. 8. Hay que aclarar que *Ñandereko* y *teko kavi* son también expresiones guaraníes. Los demás “principios ético-morales”, en cambio, son tomados de las lenguas andinas aymara y quechua.

⁵ Nimuendaju, 1987 [1914], p. 3.

⁶ “Ya se escribió mucho sobre Nimuendaju, y el aura que rodea a su nombre traspasa cada vez más los límites de la etnología, ganando visos de leyenda mayores en la medida en que se sustituye el conocimiento de sus trabajos por evocaciones rituales de sus méritos y por una confusa tradición sobre su personalidad y su biografía” (Viveiros de Castro, 1987, p. xviii).

⁷ Lévi-Strauss, 1964, p. 71.

que el cuerpo se vuelva tan ligero que pueda ascender hasta el cielo. Para otros, en cambio, la Tierra Sin Mal puede encontrarse en este mundo, y más precisamente en su centro, donde el héroe Ñanderuvucú construyó su casa en los tiempos primordiales. O bien, en la opinión más difundida, hay que ir “al este, más allá del mar”, pues el destino final “donde no se muere” es el paraíso que espera al hombre al final de su existencia pero también una meta que puede alcanzarse en vida mediante los ritos apropiados. Es por ello, sin dudas, que el mismo Nimuendajú no duda en acompañar la ordalía de los apapocúva: una búsqueda desesperada, sin aparente posibilidad de éxito, pero una aventura que al fin y al cabo no concluye en resignación derrotista, pues aunque haya habido “algún error” siempre sigue en pie la ilusión de “llegar al cielo”⁸.

Al menos para los americanistas, pues, el inicio del mito de la “Tierra Sin Mal” debe rastrearse en la peregrinación del etnólogo alemán junto a un grupo de guaraníes, y en el libro que nació de esa experiencia. No tiene demasiado sentido discutir si esta versión del mito (M1) es reflejo directo de la “Tierra Sin Mal apapocúva”, si es la matriz original o un arquetipo; en todo caso, mostrando la radiografía de la relación entre los apapocúva y su cronista a inicios del siglo XX, el texto sirve como “mito fundacional” o “mito de referencia” pues contiene todos los ingredientes que dosificados de forma diferente dan lugar a las sucesivas interpretaciones. El factor étnico: los guaraníes apapocúva de Mato Grosso. El factor mítico-escatológico: la inminente destrucción del mundo como “fundamento de la religión” grupal. El factor profético: la salvación por la migración hacia la “Tierra Sin Mal” liderada por los “pajés competentes”. El concepto mismo de *yvy maraey*, concebido como paraíso ultraterreno y a la vez como panacea “en la superficie de la tierra”, accesible en esta vida. Finalmente, la disciplina ritual para alcanzar la meta: ayunos, bailes, cantos... y la migración hacia los mares orientales.

Tal vez, en este punto, lo más importante sea la pregunta que “personas más competentes podrán responder”, y que el propio Nimuendajú formula al final de su relato: “¿Serán estas migraciones de los guaraníes del siglo XIX los últimos estertores de aquel movimiento migratorio que condujo a los tupí-guaraní de la época colonial a sus asentamientos a lo largo de la costa?”. Y luego apunta una “suposición”: “que el motor de las migraciones tupí-guaraní no fue su fuerza de expansión bélica, sino que el motivo haya sido otro, probablemente religioso”⁹. Tímidamente esbozadas, la pregunta y la hipótesis ocupan apenas unos pocos párrafos de las más de cien páginas del texto. Pero dejan entrever que Nimuendajú atisba una conexión significativa entre un hecho histórico comprobado y general para muchos grupos tupí y guaraní hablantes (la migración) y una explicación particular, ofrecida por los

⁸ Nimuendajú, 1987 [1914], cap. 5.

⁹ Nimuendajú, 1987 [1914], p. 107-108.

apapocúva (la búsqueda de la Tierra Sin Mal). En este “pecado original”¹⁰ de los estudios guaraníes, la intuición primigenia se despersonaliza y dispara el ciclo de las transformaciones. El mito comienza a pensarse.

M2. El pecado original tupí-guaraní: Alfred Métraux (1927, 1928)

Si el lema de la Tierra Sin Mal debe a Nimuendajú su aparición en la literatura, pasa a la posteridad y logra la anhelada inmortalidad gracias a otro de los ancestros de la etnología americanista: Alfred Métraux. Como bien observa Bartomeu Melià, el suizo hizo de “los viejos textos que relatan migraciones de varias tribus tupí-guaraní, una lectura en clave apapokúva, o si se quiere, en clave Nimuendajú”¹¹. Cuando en su tesis sobre la religión tupinambá afirma que “podemos empezar este estudio partiendo de lo conocido hacia lo desconocido”, Métraux se refiere a releer las crónicas quinientistas a partir del prisma del mito apapocúva, y a visitar en esos términos el problema de las “migraciones históricas de los tupí-guaraní”¹².

En una prosa más elegante, para la cual el sistema escatológico es un “mesianismo” y los especialistas religiosos nada menos que “hombres dioses”, Métraux relea la religión tupí-guaraní a partir de los elementos expuestos en M1. Pero estos elementos aparecen amplificados, radicalizados, extendidos sin límites en el tiempo y en el espacio. El suizo amplía el marco étnico del mito y el parentesco lingüístico deviene parentesco cultural: de los pocos centenares de apapocúva de Nimuendajú se pasa al conjunto de la familia lingüística, y las conclusiones se recalibran a los “tupí-guaraní” o a la “civilización tupí-guaraní”¹³. De razón de ser de las migraciones apapocúva, la Tierra Sin Mal pasa a cifrar la clave interpretativa que permite entender todas las migraciones “tupí-guaraní” registradas desde tiempos coloniales e incluso precolombinos: asimilada para la ocasión con el mismo imperio incaico, se trata incluso de la meta de las migraciones guaraníes hacia el piedemonte andino de la actual Bolivia, y también de la marcha de los 300 tupís que llegan en 1549 hasta Chachapoyas¹⁴. Pajés tupís, caraïbes tupinambás, tumpas chiriguano: todos

¹⁰ La expresión es de Pompa (2004).

¹¹ Melià, 1995, p. 314.

¹² Métraux, 1928a, p. 201; Métraux, 1927.

¹³ Métraux, 1928b. Para un estudio de las premisas comparativas de la obra etnológica de Métraux con especial referencia al universo tupí-guaraní, ver Bossert y Villar, 2007.

¹⁴ Métraux, 1927; 1928a, p. 213. A decir verdad, las crónicas parecen darle la razón en este caso: según Gândavo, esta gente buscaba “tierras nuevas, porque les parece que encontrarían en ellas inmortalidad y descanso perpetuo” (Gândavo, 1980 [1576], cap. XIV). Gândavo mencionó la migración, su meta y el hallazgo de una “tierra rica” en el trayecto; en cambio, la fecha y el número preciso de migrantes son proporcionados por otros documentos que posteriormente

comparten la misma evocación obsesiva de una tierra fantástica donde no es posible morir. Pero el discurso también se libera pronto de la escatología: en el caso de las migraciones coloniales, aparece transfigurado como símbolo de libertad, explicando la huida y la lucha contra el opresor europeo, la razón de ser de ritos extraños como el canibalismo ritual, los bailes extáticos y las rebeliones encabezadas en el siglo XVIII por los tumpas chiriguano.

En una palabra, Métraux homologa la creencia tenaz en la existencia de un paraíso terrestre de sociedades tan distantes en el tiempo y en el espacio como los tembé, los tupinambá o los chiriguano con la “Tierra Sin Mal” de los apapocúva, y su razonamiento erudito convierte la amalgama en el “fundamento” de la religión y hasta de la sociología “tupí-guaraní”. M2 transforma en afirmaciones y hechos científicos la tibia suposición de M1: no sólo le presta legitimidad académica y credibilidad fáctica, sino que proyecta la idea misma de la Tierra Sin Mal a un escenario mucho más amplio, propicio para la proliferación de matices, variantes y ramificaciones.

M3. Cristianismo y aculturación: Egon Schaden (1954)

A partir de la década de 1950, el tema de la Tierra Sin Mal se vuelve recurrente y prácticamente no existe obra alguna sobre “los tupí-guaraní” que no mencione de una manera u otra la leyenda. Es imposible repasar en pocas páginas todas las referencias en la literatura etnológica e histórica, pero hay un linaje de nombres como Egon Schaden, León Cadogan, Pierre y Hélène Clastres y Bartomeu Melià cuyas opiniones conviene repasar.

Pasados los tiempos carismáticos de la conjetura, las comparaciones se recalibran: si bien no dejan de lado a los célebres tupinambás ni a los demás tupís, los nuevos estudios se concentran progresivamente sobre los grupos guaraní-hablantes de Brasil y Paraguay. Para Egon Schaden, descendiente de alemanes, docente y prócer de la etnología brasileña, el “mito del paraíso” sigue siendo uno de los “aspectos fundamentales de la cultura guaraní” tal como había sugerido Nimuendajú¹⁵. Sin embargo, aun partiendo como M1 de la escatología, Schaden opta por la vía sociológica para su interpretación: citando a un ñandeva que afirma que “todos los guaraníes son católicos”, argumenta en términos de los conceptos de “aculturación”, “mestizaje”, “crisis aculturativa” o “destrribalización”¹⁶.

En este contexto discursivo la Tierra Sin Mal aparece como la utopía en la cual pueden realizarse los deseos no satisfechos en este mundo. Una

recopiló Jiménez de la Espada (1965 [1881-1897], tomo IV).

¹⁵ Schaden, 1998 [1954], cap. X.

¹⁶ Schaden, 1998 [1954], p. 169 y ss.

“tabla de salvación” surgida de un juego maleable de mixturas, amalgamas, préstamos y tensiones entre las creencias “tribales” (la “cataclismología” o la “mitología heroica”), “cristianas” (la prédica apocalíptica del juicio final o las ideas de pecado, culpa y responsabilidad, atribuidas a la catequesis jesuítica de los siglos XVII y XVIII) y el resto de “elementos alienígenas” (exceso de grasas en la alimentación, bailes de caboclos, alcohol, tabaquismo, fútbol) que en su conjunto componen el estado de *deprivation* – Schaden usa la palabra en inglés. La causa última de todos los males es la experiencia frustrante del contacto interétnico¹⁷.

Sin embargo, en Schaden persiste la “orientación esencialmente mística de cultura guaraní”. La religión cumple una función no sólo simbólica sino también política, como “núcleo de resistencia de la cultura tribal”¹⁸. Para los guaraníes actuales la Tierra Sin Mal significa “el restablecimiento de las costumbres tribales en su original pureza” y es una ideología pragmática, una herramienta de resistencia contra la aculturación al estilo de la *Ghost Dance* de los indios norteamericanos¹⁹.

Aunque al estilo de M2 las notas al pie de página rebosan de paralelos comparativos con otros grupos tupí-guaraní, hay que reconocer que Schaden reintroduce el marco geográfico y temporal más estricto de M1: tiene en cuenta las diferencias entre las representaciones de la Tierra Sin Mal entre los ñandeva, los mbyá y los kaiowá de Mato Grosso “en virtud de la diversidad de situaciones históricas por las que pasaron”, y en particular entre aquellas parcialidades que intentaron migrar y las que prefirieron buscar la salvación en su propio territorio²⁰. Si bien de manera tímida, M3 introduce el factor histórico y el análisis sociológico diferenciado, semillas de las posteriores lecturas críticas.

M4. La poética mística: León Cadogan (1959)

Contemporáneos de Schaden son los escritos de León Cadogan, hijo de migrantes australianos que arriban a Paraguay para asentarse en una colonia socialista (“El Paraíso del Trabajador”, otra peculiar versión de la Tierra Sin Mal). Lingüista y etnólogo autodidacta, se trata de una figura fundamental

¹⁷ Schaden, 1998 [1954], p. 207-208. Schaden afirma incluso que algunos grupos mbyá llaman “Tierra del Jesuita” a la misma tierra sin mal (1998 [1954], p. 202). Sin embargo, la hipótesis de la impronta jesuítica en los mitos cataclísmicos, y la consiguiente esperanza de salvación, no tuvo mayor eco en los estudios posteriores, y fue rechazada por autores como León Cadogan (1992 [1959]) y Pierre Clastres (1974a, p. 15).

¹⁸ Schaden, 1998 [1954], p. 178, 214.

¹⁹ Schaden, 1998 [1954], p. 190.

²⁰ Schaden, 1998 [1954], p. 195.

de la cultura nacional paraguaya por sus estudios sobre los guaraníes, solventados a duras penas con trabajos poco rentables en un frigorífico o como profesor de inglés, administrador de una plantación de yerba y hasta como jefe de investigaciones de la policía del Guairá, región donde logra finalmente ser nombrado “Curador de los indios mbyá guaraní”²¹.

El principal aporte de Cadogan se cristaliza en 1959, con la publicación del clásico *Ayvy Rapyta. Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*. Como recompensa por haber tramitado la liberación de Mario Higinio, un guaraní preso por homicidio en la cárcel de Villarica, los sabios de la tribu deciden transmitirle “Las primeras bellas palabras”. Se trata de textos barrocos, cargados de metáforas y simbolismos que narran el origen de la tierra, de la divinidad y del propio *Ayvu Rapyta*, el alma-palabra que constituye el fundamento de la humanidad. Las glosas muestran un “pensamiento en el que no se sabe qué admirar más, si su profundidad propiamente metafísica o la suntuosa belleza del lenguaje que lo expresa”²². Con abundancia de retruécanos y de mayúsculas, la saga despliega una mística impregnada de tristeza por las dolencias de esta tierra “imperfecta” y la nostalgia del tiempo primordial de los dioses (“El verdadero Padre Ñamandu, el Primero, de una porción de su propia divinidad, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina”)²³. La escatología y la Tierra Sin Mal no son ya meros “fundamentos” de una religión o de una cultura: por una metonimia extraña se transforman en una suerte de sinónimo de esa religión, de esa cultura, e incluso hasta de la gente misma que sueña y canta con ellas.

M4 propone un mito transmitido de generación en generación de forma secreta, esotérica, en lo profundo de la selva del Guairá. La sociología y la historia de M3 quedan a un lado: por una parte, los mbyá son presentados como un grupo aislado, con una tradición oral inmaculada, a buen resguardo de la agenda misionera; por la otra, la meditación y la palabra reemplazan a la migración física hacia la tierra donde no se muere²⁴. Es inevitable preguntarse si esta “embriaguez verbal” –la expresión es de Clastres– constituye realmente la versión indígena del mito, o si los mitos se están pensando entre sí a través de las lenguas y de los hombres. Pues lo notable es que ninguno de los mbyá

²¹ Clastres, 1974c; Cadogan, 1998.

²² Clastres, 1974a, p. 8.

²³ Cadogan, 1992 [1959].

²⁴ Clastres, 1974a, p. 9 (cf. Fausto, 2005, p. 391). Como antes el propio Nimuendaju, en el plano metodológico Cadogan insiste en la recopilación textual: “La marca dejada por el recorte inaugural de Nimuendaju fue tan fuerte [...] que incluso sus lagunas hicieron escuela [...] la etnología guaraní se concentró en la compilación y exégesis de textos – mitos, cantos sagrados, tradiciones orales – [...] dejando hasta cierto punto de lado la descripción de la morfología y de la estructura social” (Viveiros de Castro, 1987, p. ix-x).

que contaron o cantaron sus relatos a Cadogan menciona específicamente la expresión “Tierra Sin Mal”: cuando narran que el Gran Padre cruza los mares, Cadogan entiende que se trata de la última etapa de la peregrinación del alma y que “es Parakáo (el loro) quien en última instancia resuelve si el postulante es merecedor de ingresar en el país de los bienaventurados, *Ywy mara ey*”²⁵. La expresión aparece en la pluma del comentarista cuando describe la ascesis del hombre virtuoso que ajusta su conducta a los preceptos morales codificados en el mito, realiza sus ejercicios espirituales y se atiene a un estricto régimen vegetariano para aligerar su cuerpo, librándose paulatinamente del lastre de *teko achy* (las imperfecciones humanas) para acceder al Paraíso sin padecer la muerte²⁶. No obstante, la paráfrasis no impide que al insuflar en el mito una dosis inusitada de entusiasmo – en el sentido etimológico estricto, ligado con la posesión divina –, *Ayvy Rapyta* haya marcado profundamente a los estudios guaraníes.

Como detalle tal vez menor, pero con consecuencias importantes para los estudios chiriguano, aparece también en el texto la expresión *oñemokandire*, que Cadogan traduce como “los huesos que se mantienen frescos”: “Con esta locución describen el tránsito de la inmortalidad sin sufrir la prueba de la muerte, es decir, la ascensión al cielo después de purificar el cuerpo mediante los ejercicios espirituales [...] Es sugestivo que a una nación no guaraní se haya designado en la época de la conquista con este nombre Kandire. ¿Se los habrá considerado como inmortales por poseer una cultura superior?”²⁷. Con esta sugestión el pecado original se hace pecado liso y llano: Cadogan (y después de él Hélène Clastres y Thierry Saignes) relacionan un concepto mbyá de la inmortalidad con las antiguas migraciones de los futuros chiriguano hacia el piedemonte andino en busca de “los candires”, un pueblo del noroeste calificado por los guaraníes del siglo XVI como “señores del metal verdadero”. Con Cadogan y sus sucesores nace pues la leyenda del Kandire (no mencionada como tal por las fuentes históricas) como sinónimo de una tierra suntuosa, a la cual jamás aluden los mbyás del Guairá.

M5. El mito contra el Estado: Pierre y Hélène Clastres (1974, 1975)

Todavía más influyentes son los trabajos de Pierre y Hélène Clastres. La pareja de etnólogos franceses trabajó entre los guayaki, guaraní, yanomami

²⁵ Cadogan, 1992 [1959], p. 141.

²⁶ Cadogan, 1992 [1959], cap. VI. No hace falta subrayar lo bizarro de hablar de “ejercicios espirituales” (la célebre serie de meditaciones y plegarias ideada por San Ignacio de Loyola) mientras se niega de plano cualquier influencia jesuita.

²⁷ Cadogan, 1992 [1959], p. 101.

y nivaclé antes de publicar parte de los resultados de sus investigaciones, en las cuales hacen amplio uso de los textos publicados por Cadogan (y de las traducciones y comentarios de este último), así como también de los trabajos de Métraux²⁸. El mito de la Tierra Sin Mal se ubica en el marco del antiguo profetismo tupí-guaraní, que traduce en el plano religioso una crisis producida por la emergencia progresiva de poderosas jefaturas durante los siglos XV y XVI. El profetismo opera como el anticuerpo que genera la propia sociedad tupí-guaraní contra el surgimiento de un poder político centralizador, que desarticula el orden tradicional y transforma de manera irreversible las relaciones entre los hombres; o bien, en un lenguaje más críptico pero recurrente en Clastres, se trata del antídoto contra “lo Uno” (la estratificación social, la jerarquía, el Estado)²⁹. Por momentos, no obstante, el anhelo de redención pasa a ser más que una mera defensa contra la jerarquía y disuelve la sociabilidad toda: “La búsqueda de la Tierra Sin Mal es por lo tanto el rechazo activo de la sociedad. Auténtica ascesis colectiva que, por ser colectiva, no puede llevar a los indios más que a su ruina: si las migraciones debían fracasar es porque el proyecto que las animaba – la disolución buscada de la sociedad – era en sí mismo suicida”³⁰.

Como en Métraux, y a tono con las habituales pretensiones generalizadoras de la etnología francesa, la línea argumental vuelve a un nivel de marcada abstracción comparativa, pasando sin solución de continuidad de los tupinambá del siglo XVI a los mbyá o chiripás del Paraguay actual, de los apapocúva de San Pablo a los chiriguanos del piedemonte andino: “Si se compara el contenido de este antiguo discurso profético con la palabra de los sabios guaraníes contemporáneos, se advierte que dicen exactamente lo mismo, y que las Bellas Palabras de ahora repiten el mensaje de antaño. Con una diferencia: como actualmente no es posible realizar el sueño de alcanzar *ywy mara ey*, la Tierra Sin Mal, por medio de la migración religiosa, los indígenas ahora esperan que los dioses les hablen, que los dioses les anuncien la

²⁸ De hecho, gran parte de *Le Grand Parler* de Clastres (1974a) “es sustancialmente la traducción al francés de textos de Cadogan” (Melià, 2004, p. 177). Pero así como Cadogan (1998, p. 199-200) alabó el trabajo etnográfico de la pareja, los franceses jamás ocultaron su deuda hacia el investigador paraguayo (Clastres, 1974a, p. 8).

²⁹ Clastres, 1974b; Clastres 1975.

³⁰ Clastres, 1975, p. 84. Como era de esperar la tesis del suicidio étnico pronto fue cuestionada, pero lo cierto es que marcó profundamente una época y que tuvo una huella importante en los estudios chiriguanos a través de la obra de Thierry Saignes: así, tras la última insurrección masiva de los chiriguanos en 1892, el historiador explica la masacre de los insurrectos por las divergencias clastreanas entre el profeta Apiaguaiqui Tumpa (que paradójicamente aparece entonces como influencia centralizadora, centripeta) y los jefes locales (que operan como fuerzas centrífugas): “El éxito del *tumpa* habría permitido lo que los *ava* han siempre recusado: la cristalización de una instancia gubernativa, la división entre los que mandan y obedecen, o sea entre amos y súbditos” (Saignes, 2007, p. 158).

venida del tiempo de las cosas que no mueren, de la plenitud acabada, de ese estado de perfección en y por el cual los hombres trascienden su condición. Si ya no se ponen en marcha, permanecen para escuchar a los dioses, sin descanso hacen oír las Bellas Palabras que interrogan a las divinidades”³¹. Las invariantes son recurrentes; las leyes, mecánicas; las afirmaciones taxativas: “Ese deseo de abandonar un mundo imperfecto no ha cesado jamás entre los guaraníes. A través de cuatro siglos de dolorosa historia no ha dejado de inspirar a los indígenas. Aún más: se ha convertido en el eje casi único alrededor del cual se organizan la vida y el pensamiento de la sociedad, al punto que ella se determina netamente como comunidad religiosa”.

Del “activismo migratorio” a la “sabiduría contemplativa”, en M5 hay una lógica subyacente mediante la cual “la metafísica sustituye a lo mitológico” (“Nuestro el último, nuestro padre el primero, hace que su propio cuerpo surja, de la noche originaria, la divina planta de los pies, la pequeña sede redonda, en el corazón de la noche originaria, él las despliega desplegándose a sí mismo”)³². Previamente magnificado por Métraux, en M5 el factor étnico del mito vuelve a expandirse para abarcar a los pueblos amerindios en su conjunto, e incluso por momentos más allá, a “la sociedad primitiva” en tanto que “sociedad contra el Estado”, y hasta por momentos a la sociedad contra la sociedad misma³³. En esta perspectiva la Tierra Sin Mal es casi un pretexto, colorido pero al fin y al cabo local, para un proceso que llega a ser prácticamente trascendental.

M6. El mito silenciado: Branislava Susnik (1960-1980)

Un silencio incómodo inaugura la oleada de cuestionamientos que a continuación envuelve al mito. Primero, y por sobre todo, el de Branislava Susnik, personaje fundamental pero inconcebiblemente olvidado por la etnología americanista. Durante los años 1960-1970, cuando la boga del misticismo guaraní estaba en auge, poco o nada escribió Susnik sobre el tema por más que dedicó un libro entero a la “dispersión tupí-guaraní prehistórica” y estudió en otro los movimientos proféticos de los chiriguano³⁴. Pero la expresión “Tierra

³¹ Clastres, 1974a, p. 9.

³² Clastres, 1974a, p. 18.

³³ Clastres, 1974b; Clastres 1975. A primera vista los trabajos de Pierre y Hélène Clastres pueden parecer distintos por sus diversos matices: el primero más etnológico, el segundo más histórico; el primero más volcado explícitamente hacia la jefatura, el segundo hacia el profetismo, etc. Pero aunque no configuren un sistema perfectamente articulado se trata de textos ligados por una serie de conexiones significativas y en particular por una misma lógica argumental (Sztutman, 2009, p. 30).

³⁴ Respectivamente Susnik, 1975 y 1968.

Sin Mal” no es una constante en su obra. Apenas se menciona al pasar en un libro tardío, cuando la eslovena describe el ethos expansivo Tupí-Guaraní (con mayúsculas) que caracteriza como “antropodinamismo expansivo”: “La movilidad dispersiva de los Tupí-Guaraní se caracterizaba por un consciente antropodinamismo expansivo con tres determinadas finalidades: la búsqueda de la ‘tierra buena’ y con periferia dominada o pacífica, transconceptualizada en ‘Tierra Sin Mal’, cuando los movimientos migratorios significaban desplazamientos de evasión o de refugio; festivales intercomunales como símbolo de la abundancia productiva-subsistencial; la conciencia etnocéntrica de una superioridad etnocultural y de una seguridad guerrera, expresada en el rito antropofágico”³⁵.

En el resto de la obra se percibe una tensión irresuelta, y la incomodidad de Susnik con la misma idea es notoria. La Tierra Sin Mal abarca demasiado, o demasiado poco. Por momentos propone una explicación del fenómeno en función de una lógica generalizadora, que diluye la consistencia propiamente guaraní (o tupí-guaraní) del mitema al reducirlo - o elevarlo - a una suerte de arquetipo: “la búsqueda del paraíso mágico sobre la tierra es tan antigua como el hombre”, y todos los pueblos procuraron encontrarlo, como los onas que “emigraron desde el estrecho de Bering al norte del continente hasta la Tierra del Fuego buscando este paraíso”³⁶. En otros momentos, en cambio, la eslovena cede al particularismo y la persecución consciente de la “tierra buena” tiene más que ver con las coyunturas interétnicas regionales que con cualquier motivación de orden simbólico. Sin aludir directamente a la narrativa, Susnik deconstruye sus reverberaciones en el imaginario del Kandire de forma casi anecdótica. Los motivos de los actores son prácticos. La epopeya se desmistifica. Los guaraníes migran hacia el oeste en busca del metal andino y de gente llamada “los candires” porque existía una mina incaica explotada por cierto personaje de nombre Condori: “la aplicación del apelativo ‘Candir/ Candire’ a los Incas limitábase a la zona tras del río Guapay; es posible una identificación de ‘Candire’ con ‘Condori’”³⁷. Lejos de cualquier fabulación, en M6 las migraciones no persiguen más que riquezas y metales preciosos: si hay un mito inspirador es el del “país del metal”, y los misteriosos “huesos que se mantienen frescos” de Cadogan son completamente ignorados³⁸.

³⁵ Susnik, 1994, p. 81.

³⁶ Conferencia del 6 de Agosto de 1991, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

³⁷ Susnik, 1961, p. 163.

³⁸ Cadogan evoca con admirable mesura sus desacuerdos con Susnik, surgidos en un proyecto de estudio conjunto de los aché-guayakíes establecidos en Arroyo Morotí: “El proyecto no pudo realizarse, primeramente, porque mientras se realizaban los preparativos, los indios volvieron a la selva, según trascendió después, para apoderarse de su jefe y otros miembros de la banda y traerlos, cautivos, al campamento de Pereira. Y en segundo lugar, cuando reaparecieron, debido a la imposibilidad de entenderme con la Dra. Susnik (...) En 1960, la Sociedad Científica

M7. El mito recapitulado: Bartomeu Melià (1987)

Hay poco después un esfuerzo más o menos sistemático de encontrar un punto de equilibrio interpretativo por parte del jesuita español Bartomeu Melià, figura prominente de los estudios guaraníes. Sus investigaciones procuran conciliar la historia, la etnología y la lingüística, y están por eso más cerca de las exégesis detalladas de Cadogan y Schaden que de las generalizaciones de los Clastres. Melià recurre al clásico diccionario guaraní de Ruiz de Montoya, donde figura la expresión *marâne'y* e incluso *yoy marâne'y*: “suelo intacto (que no ha sido edificado)”³⁹. La acepción moral y religiosa del término es fruto de un juego posterior de sedimentos y resignificaciones. De hecho, retomando la tesis de Schaden, Melià advierte en los antiguos textos apapocúva o mbyá la impronta jesuítica y colonial. También admite – al menos en términos teóricos – una multiplicidad de causalidades posibles, y no presenta las interpretaciones más “idealistas” o más “materialistas” del mito como necesariamente contradictorias: “¿Qué buscaba o qué busca un guaraní cuando dice que busca la Tierra Sin Mal? La respuesta no es unívoca, y probablemente incluye varios niveles de comprensión, así como supone varios momentos históricos”⁴⁰.

No obstante, persiste en su interpretación el problema irresuelto de la validez pan-guaraní del mito. El subtítulo del artículo respectivo es “economía y profecía” porque el imaginario de la Tierra Sin Mal alude justamente a la búsqueda de un territorio físico donde sea viable la economía de reciprocidad que caracteriza a “todos los guaraní de todos los tiempos”⁴¹. La relectura de M7, así, no pone en tela de juicio el mito mismo. Si bien pretende diferenciarse de las extrapolaciones del mito de referencia de manera más explícita que Susnik, y si bien concede que las razones de las migraciones probablemente sean varias, también afirma que “la búsqueda de la Tierra Sin Mal es – por lo

del Paraguay publicó mis ‘Textos Guayakí del Yñaró’, I Parte, mimeografiado, y el ‘Fraseario Guayakí’ de la Dra. Susnik, pero eran tan enormes las discrepancias, entre mis notas y las ya publicadas por ella en su ‘Fraseario...’, que me di cuenta que sería imposible ningún trabajo en común” (Cadogan, 1998, p. 26). Por otra parte, había al mismo tiempo cierta aversión de Susnik por el misticismo excesivo de la obra de Cadogan. Pero sea porque ambos vivían en el mismo país, o bien por algún otro motivo que ignoramos, lo cierto es que el rechazo de la eslovena se tradujo más en silencio e indiferencia que en una crítica abierta, así como también en su renuencia a publicar sus propios trabajos inéditos sobre lingüística y cosmología guaraníes. La revisión de la correspondencia entre Susnik y Cadogan revela que, más allá de discordancias teóricas o metodológicas, la animadversión se debió asimismo a motivos prosaicos: cuestiones logísticas, desacuerdos sobre el pago a informantes, peleas personales, rumores esparcidos ante las autoridades y otras cuestiones por el estilo (Papeles de BS, Museo Etnográfico Andrés Barbero de Asunción).

³⁹ Ruiz de Montoya, 2011 [1640], p. 298.

⁴⁰ Melià, 1995 [1987], p. 291-292.

⁴¹ Melià, 1995, p. 315.

menos en el estado en que están nuestros conocimientos – el motivo fundamental y la razón suficiente de la migración guaraní”⁴².

M8. El mito deconstruido: Viveiros de Castro (1992), Noelli (1999), Pompa (2004), Julien (2007), Chamorro (2010), Barbosa (2012), Combès (2006, 2011)

A partir de la década de 1990 las relecturas se multiplican. Por un lado, la etnología tupí-guaraní vuelve a pensar el mito ligándolo – como antes Métraux o Clastres – con los datos etnográficos modernos y a la vez con la cosmología de los antiguos tupí costeros, pero situando la comparación específicamente en el plano estructural; es decir, atendiendo al juego de oposiciones, inversiones y permutaciones. Así, el *teka kati we* (“sitio de la buena existencia”), donde moran los dioses caníbales *mai’hete* de los araweté, se presenta como un dominio caracterizado por la belleza y la abundancia en el cual los cultivos crecen solos, el rejuvenecimiento es perpetuo, no existe la muerte y extrañamente los objetos son pétreos; se trata de un espacio paradisíaco relegado al plano celeste en función de un claro eje vertical, contrariamente a muchas otras utopías tupí-guaraní que suelen desplazarse horizontalmente hacia el este o el oeste – lo que, según Viveiros de Castro, corresponde a una primacía cosmológica de la relación hombre/animal en lugar de la relación hombre/divinidad que predomina en el caso araweté⁴³. Se trata a todas luces de una versión formulada en términos escatológicos de la Tierra Sin Mal guaraní, que se presenta más bien en términos utópicos, y a la vez ambas constituyen variaciones del antiguo tema tupí que yuxtaponía escatología y utopía en aquel destino susceptible de ser alcanzado por los guerreros que morían gloriosamente en el ritual antropofágico⁴⁴.

Pero los cuestionamientos más fuertes a la mitologización de la Tierra Sin Mal provienen de los estudios históricos. La primera oleada de críticas se distingue por su estricto celo deconstructor. Francisco Silva Noelli es el primero en hablar explícitamente de “mito académico” a propósito de la Tierra Sin Mal: un mito atemporal, nacido en Nimuendajú, que debe cuestionarse, y asentado luego por Métraux, también criticable sobre la base de los modernos datos arqueológicos e históricos⁴⁵. Por su parte, Cristina Pompa dirige sus detalladas críticas a Métraux y a los Clastres más que al mismo Nimuendajú, cuestionando esencialmente el “pecado original” de postular la existencia de una “civilización tupí-guaraní” idéntica a sí misma más allá de los siglos y

⁴² Melià, 1995, p. 291.

⁴³ Viveiros de Castro, 1992, p. 69-70, 85-86.

⁴⁴ Sztutman 2005.

⁴⁵ Noelli, 1999.

de las distancias siderales que separan a los diferentes grupos de esa familia lingüística⁴⁶. Más tarde, y sin conocer los trabajos de ambos autores, Catherine Julien ataca el mito desde otro ángulo: a partir de las fuentes históricas, extrema la intuición silenciosa de Susnik y demuestra que las migraciones guaraníes hacia el piedemonte andino tenían por único objeto la búsqueda concreta del metal de los pueblos andinos. Ni existió “el Kandire”, sino “los candires” dueños del oro y de la plata, ni mucho menos un “Kandire” asimilable a un paraíso terrenal⁴⁷.

Más recientemente, otras lecturas más salomónicas se esfuerzan por relocalizar en contextos precisos algunas de las migraciones guaraníes a la luz de los datos históricos, sin descartar totalmente el lado místico de la búsqueda. En busca de las “imágenes espaciales utópicas” de los guaraníes de Mato Grosso do Sul, Graciela Chamorro retoma varios elementos significativos de M3: como Schaden, insiste sobre las diferencias sociológicas e históricas entre los diferentes guaraníes, y denuncia de paso cierta “mbyaización” de la “guaranilogía”, huella indeleble de las publicaciones señeras de Cadogan. Sin dejar de lado los procesos sociológicos actuales, la autora no niega su dimensión religiosa: “la imagen de la ‘Tierra Sin Mal’, a más de ser una utopía, un horizonte poético y un rito, es la que impulsa los pueblos desterrados a luchar por su re-territorialización”⁴⁸. Por su parte, revisitando las migraciones de los mismos apapocúva de Nimuendajú en la segunda mitad del siglo XIX, Pablo Barbosa las ubica en el contexto de las “jornadas meridionales” del barón de Antonina. En una coyuntura diacrónica marcada “por una política de colonización de las tierras desiertas al sur del Imperio”, interpreta la movilidad guaraní en términos del proyecto de colonización de las provincias de San Pablo, Paraná y Mato Grosso, que aparece como una suerte de “negativo” de las migraciones descritas por Nimuendajú⁴⁹. En otro contexto histórico, Isabelle Combès retoma parte de los argumentos de Susnik y Julien sobre las migraciones guaraníes hacia el oeste en busca del metal andino⁵⁰. Ninguno de estos autores descarta la multiplicidad de causalidades para las migraciones. Barbosa habla de “factores múltiples” que convergen para explicar las migraciones apapocúva, y no quiere tomar partido entre las posiciones “tan polarizadas” de Clastres o de Pompa, y Combès retorna a las notas de Métraux sobre la leyenda de Pai Sumé – el héroe civilizador que fue hacia el oeste – para reincorporar el mito en la explicación de las migraciones chiriguanas.

⁴⁶ Pompa, 2004.

⁴⁷ Julien, 2007.

⁴⁸ Chamorro, 2010, p. 25.

⁴⁹ Barbosa, 2012.

⁵⁰ Combès, 2006, 2011.

Mⁿ. Más allá de los mares académicos

No cabe duda de que este repaso es tan somero como incompleto, y que podrían mencionarse muchos otros autores. Pero los ejemplos bastan para hacerse una idea de la trayectoria académica de la narración: una multitud de afirmaciones grandilocuentes, algunas críticas recíprocas y contadas incertidumbres, pero al fin y al cabo impresiones limitadas a un puñado de personas versadas en la antropología o en la historia “tupí-guaraní”. Sin embargo, si se trata de revisar consistentemente las formas en las cuales el mito se piensa a través de los sujetos, e incluso cómo los mitos se piensan entre sí, es inevitable repasar también los ecos de la narrativa en la imaginación general⁵¹. Se trata de un universo fluido de reverberaciones simplificadas, muchas veces dogmáticas, con poco sitio para matices, que combinan y recombinan una serie de elementos recurrentes: la ingenuidad utópica, el maniqueísmo, la imagería desbordante, la impronta moral y muchas veces la ecuación metonímica Tupí-Guaraní = Tierra Sin Mal: “La noción de la Tierra Sin Males, en particular – tan poco exótica a fin de cuentas en nuestra tradición, y que en manos de la izquierda cristiana ha rebasado el ámbito indígena y sirve como lema a luchas por la tierra aún más amplias – acompaña siempre, o incluso sigue como una sombra, a los Guaraní, sea en libros y artículos sea en la actividad política, hasta el punto de que cabría dudar de que un Guaraní actual, confrontado a las expectativas de sus aliados en las ONGs o en las universidades, pudiese sentirse lo bastante auténtico o genuino si no estuviese de algún modo en pos de esa famosa *Yvy marãey*”⁵². A nivel popular, pues, una multitud de variaciones ponen en escena la Tierra Sin Mal como una narrativa descontextualizada, ritual, más celebrada que razonada: un imaginario flotante, un leitmotiv programático que no requiere lógica argumental más allá de la apelación nebulosa a una oportunidad concreta para la felicidad. Al eliminar las ambigüedades y poner las cosas en blanco sobre negro, las variaciones popularizadas del mito – que obviamente no son menos válidas que las académicas ni que esta interpretación misma – desnudan las tendencias argumentales al distorsionarlas, caricaturizarlas o sistematizarlas, llevándolas al absurdo o reduciéndolas a su mínima expresión⁵³.

⁵¹ Sería interesante, en este sentido, poner en relación la estructura formal del discurso de la tierra sin mal con otros sincretismos mitológicos de utopías coloniales e indígenas como El Dorado, el Paititi, el país de las Amazonas, la Ciudad de los Césares, etc.

⁵² Calavia Sáez, 2004, p. 11.

⁵³ Naturalmente, este tipo de simplificación también suele presentarse en el plano académico. En su artículo “tierra sin mal”, un reciente diccionario de antropología boliviana explica que se trata de un “concepto religioso existente en la cosmovisión guaraní” que originó las migraciones históricas de este pueblo, sin dar referencia alguna a Nimuendaju, Cadogan o a Métraux (Szabó, 2008, p. 651).

Una primera línea hermenéutica es la del “indigenismo teológico”⁵⁴. Judith Shapiro describe la “Misa de la Tierra Sin Mal” celebrada en Brasil el 22 de abril de 1979. Escrita por el Obispo católico Pedro Casaldaliga, activista del progresismo religioso, ensayista político y poeta, se trata de “una denuncia de colonialismo y una nostra culpa por parte de la misma Iglesia”. Los indígenas son representados como depositarios de la Fe en su estado más auténtico y prístino, y los colonizadores – e incluso los primeros misioneros – como agentes de destrucción. La Tierra Sin Mal es procesada como la “utopía posible” de los oprimidos, y la creencia indígena en los términos de la teodicea universalista judeocristiana: criticadas y hasta suprimidas por la Iglesia en su momento, las migraciones guaraníes se explican ahora a la luz del Éxodo, de la huida del pueblo elegido de Egipto y de su infatigable búsqueda de la divinidad (“América Amerindia, que vives aún tu Crucifixión, un día tu Muerte terminará en Resurrección; Nosotros, los pobres de este mundo, peleamos para crear La Tierra Sin Mal, que nace cada día”)⁵⁵.

Más poético y algo más fiel al sustrato cosmológico del mito, aunque no menos romántico, es el comic “La Terre sans Mal”, publicado en Francia por Emmanuel Lepage y Anne Sibran. Anne Sibran dedica explícitamente la obra a Clastres y explica que “no tiene ninguna pretensión etnográfica, o tal vez una sola: rendir homenaje a esta disciplina del cambio extremo, centrada en la mirada del otro”⁵⁶. Sin embargo, más allá de la declaración de modestia la trama fuerza un paralelismo evidente entre la desventura americana de la heroína, una joven lingüista judía que en 1939 acompaña la última peregrinación mbyá hacia la Tierra Sin Mal – durante la cual tiene un hijo con un indígena que es bautizado Nimuendajú por el chamán que guía a la tribu – y la trágica historia de sus parientes exterminados por los nazis: “el mundo se volvió malo... por eso buscamos la Tierra Sin Mal”, afirman los guaraníes⁵⁷. La epopeya se vuelve denuncia social, y la Tierra Sin Mal la afirmación universal de que un mundo mejor es posible.

Aun más libre es la versión del abogado, escritor e indigenista Adolfo Colombres en su novela *Karai, el héroe: mitopeya de un zafio que fue en busca de la Tierra Sin Mal*. Se trata de un bricolaje policromo que fusiona giros barrocos,

⁵⁴ La expresión es de Melià (2004, p. 183).

⁵⁵ Shapiro, 1987, p. 134-136. En una línea más o menos similar discurre el poema *Yvy Marae'y Rekavo: en busca de la Tierra sin Mal*, de Moncho Azuaga: “La Tierra sin Males o paraíso comunista / me dicen, Ava, que no existe / me dicen. / La Tierra Sin Males o Wall Street imperialista / me dicen, Ava, que no existe / me dicen. / O es el Terreno del Adán Cristiano / O aquel tiempo de un Mito de Oro / O simple sueño de Cannavis Sativa, / pesadillas que trae el hambre, / la Tenia de la Soledad Perdida, / me dicen, / me dicen / ciencias antiguas, alquimia, / mera poesía / para justificar la miseria, / la noche primitiva” (Azuaga, 1988, p. 174).

⁵⁶ Lepage y Sibran, 2001, p. 2.

⁵⁷ Lepage y Sibran, 2001, p. 33.

rimas básicas, alusiones folclóricas, lunfardo tanguero y la mitología tomada en su sentido más literal al ritmo de la clásica novela de caballería (“Se replegaba ya la luz cuando apareció Paí Cuimbaé, y hallándolo en sospechoso coloquio con su dama se puso a chillar cual urraca histérica, temiendo que la chirusa le arruinara su magna obra. Nuestro héroe reaccionó como carancho atolondrado, lo que desvaneció a la delicada visión. Ya recuperada la tranquilidad, pronunció el maestro las palabras que el zafio necesitaba. Debía partir hacia el occidente, dejándose llevar por los caminos, y así encontraría alguna vez la Tierra Sin Mal. Porque esa tierra existía, sí, y lo esperaba ansiosa de ser hollada por sus pies, para convertirlo en inmortal”⁵⁸). Con un tempo por momentos exasperante, la novela despliega la tortuosa saga de Karaí, torpe, mujeriego, un tanto ingenuo pero al fin y al cabo entrañable, que más parece un trickster que un héroe y en cuyas aventuras no faltan las cadoganianas palabras-alma, el Gran Padre Inicial o el Loro del Discreto Hablar, ni tampoco el lobisón, el árbol cósmico, la vagina dentada de las mujeres primordiales, unos furibundos soldados republicanos, Añá, el Diablo y hasta por momentos el mismo Dios.

No puede sorprender, por otra parte, que entre los aficionados o adictos al mito se cuenten también los propios indígenas, o al menos algunos de ellos. En 2004, un erudito de la región boliviana del Isoso publicó un cuento “basado en Mitos Ioseños Guaraníes” titulado *Arakae. El mito hecho realidad*. El texto menciona el Kandire: el lugar al que llegan las almas de los hombres buenos después de la muerte, situado al naciente, donde “reina la felicidad”⁵⁹. Junto con otros miembros de la cúpula de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), una influyente organización de representación étnica de origen jesuita, el mismo autor suele evocar la Tierra Sin Mal en discursos y en manifestaciones. Celebrando en 1992 el centenario de Kuruyuki, la última batalla de los chiriguanoes contra los colonizadores, unos letreros proclaman: “Muertos de Kuruyuki, surjan de sus trincheras, marchen con nosotros hacia la Tierra Sin Mal”⁶⁰. Asimismo, la celebración “guaraní” del solsticio de invierno – rito recientemente (re)inventado con beneplácito de las autoridades locales y los organismos de turismo – se hace esperando la aparición del Lucero del alba, que por alguna razón ignota anuncia la inminencia de la Tierra Sin Mal. Podrían multiplicarse los ejemplos de pastiches semejantes. Lo que llama la atención no es tanto lo moderno de estas referencias sino el reducido círculo que las maneja: al leer el cuento publicado por Yandura, muchos isoseños concluyen que Kandire “debe ser algo que ha leído”. En este sentido es por lo menos legítimo preguntarse por qué, antes de la década de 1980, y a diferencia de lo que ocurrió entre los grupos guaraní-hablantes de Mato Grosso do Sul,

⁵⁸ Colombes, 1988, p. 55.

⁵⁹ Yandura, 2004, p. 20.

⁶⁰ Pifarré, 1992, p. 8.

no se documentó ninguna referencia explícita a “Kandire” ni a la “Tierra Sin Mal” entre los chiriguano del Chaco boliviano. Ni Nordenskiöld ni Métraux – quien sin embargo fue uno de los primeros estudiosos en relacionar el “Kandire” con los chiriguano – registraron referencia alguna sobre el tema en el terreno: los chiriguano sólo les hablaron de Ivoka (lit. “plaza de tierra”) o Aguararenda (lit. “lugar de zorros”), dos nombres del sitio al que migran las almas póstumas⁶¹. Se trata además de nombres apuntados por los frailes franciscanos del siglo XIX, quienes tampoco encontraron referencia alguna a Kandire ni a la Tierra Sin Mal. Pero los chiriguano son “tupí-guaraní”, y de esta manera el tema fue inevitablemente introducido por los antropólogos locales en varias publicaciones. Al igual que otros pueblos indígenas, los chiriguano de hoy tienen a sus propios eruditos y a sus estudiantes, quienes leen las tesis universitarias y en muchos casos, por su desenvoltura en la lengua y en la cultura de los *karaireta* (blancos), se convierten en verdaderos informantes profesionales. No puede ignorarse la dialéctica del intercambio: el “informante” es ante todo un “informado” cuyos “datos” – en el sentido etimológico del término – están mediatizados por el saber libresco, no siempre exacto ni menos aún comprobado⁶². Con demasiada frecuencia, los “indios como historiadores” de Nordenskiöld⁶³ son hijos de los “historiadores de los indios”. Es inevitable citar aquí, pues, lo que escribió en otro contexto Umberto Eco: “Yendo a Mali descubrí el país de los Dogon, cuya cosmología fue descrita por Marcel Griaule en su famoso *Dieu d’Eau*. Los críticos dicen que Griaule inventó mucho. Pero si Usted va a interrogar hoy a un viejo Dogon sobre su religión, les cuenta exactamente lo que Griaule escribió – es decir que lo que Griaule escribió se volvió la memoria histórica de los Dogon [...] pregunté a un niño si era musulmán. ‘No, me dijo, soy animista’. Pues, para que un animista pueda decir que es animista, debe haber cursado cuatro años en la Escuela Práctica de Altos Estudios, porque simplemente, un animista no puede saber que lo es, así como el hombre de Neanderthal no sabía que era un hombre de Neanderthal. He aquí una cultura oral determinada por los libros”⁶⁴.

A partir de estas representaciones, que simplifican más que traicionan la leyenda, surgen variaciones insospechadas del mito. Al emanar de la propia “sociedad indígena”, la palabra de estos nuevos Ogotêmmelis sigue alimentando el mito en un cruce vertiginoso de tradiciones orales y palabras escritas que influye no poco sobre las nuevas ideologías. En este sentido, no es inocente la inclusión del concepto “Tierra Sin Mal” en la Constitución del Estado Boliviano junto a otros “principios ético-morales” aymara y quechua: afirma el

⁶¹ Nordenskiöld, 2002 [1912], p. 235-237; para un caso contemporáneo, véase Villar, 2008, p. 341.

⁶² Combès, 2006.

⁶³ Nordenskiöld, 2002 [1912], p. 155.

⁶⁴ Carrière y Eco, 2009, p. 130.

carácter indígena, o al menos indigenista, del nuevo Estado “plurinacional”. En el extremo opuesto, un libro como el del cruceño Álvaro Jordán asimila pura y simplemente “el Kandire” a la mitad oriental de Bolivia, la llamada “Media Luna” separatista, políticamente opuesta a las políticas “andinistas” y “centralistas” del gobierno paceño⁶⁵. No obstante, no se trata solamente de intereses sórdidos que combaten en la arena política. Recientemente, una estudiante alemana de antropología hablaba del pedido guaraní de creación de un noveno departamento en Bolivia (el departamento “Chaco”) como del deseo inmemorial de los indígenas de alcanzar finalmente la Tierra Sin Mal: los aspectos económicos del asunto (i.e. las regalías por la explotación del gas natural) quedaron a un lado, y no hace falta decir que ni la estudiante, ni Jordán, ni los autores de la Constitución jamás oyeron hablar de los apapocúva, de Nimuendajú ni de Métraux.

Pero la mayor generadora de cabezas de hidra es seguramente internet. Una primera búsqueda en español sobre “Tierra Sin Mal” arroja cuatro páginas de resultados. Los primeros cinco sitios web refieren al tema como a un mito guaraní pero sólo uno de ellos cita los nombres de Nimuendajú, Melià y Clastres; en los demás la Tierra Sin Mal asume una existencia autónoma que no requiere referencia, contexto o justificación. En cuanto al quinto sitio, se trata de la noticia sobre un parque eólico que permitirá producir energía limpia y que por tanto fue bautizado “Tierra Sin Mal”. La búsqueda en portugués muestra otras tres páginas que claman por una “terra sem mal” en sentido ecológico, y otras dos que son sitios turísticos para visitar el sitio, que aparentemente queda en Paraguay. Si buscamos en inglés, “land without evil” evoca algo así como “a timeless message to our universal soul” y hasta un virulento pedido para acabar con el genocidio en Birmania. Finalmente, perdido en medio de otras páginas en francés, el artículo “Pierre Clastres” de Wikipedia es el único que se refiere al mito de referencia. Los tres sitios siguientes son anuncios del comic de Lepage-Sibrán, de una creación musical y de una novela sobre África. El quinto habla por sí mismo: “Terre Sans Mal: Les extraterrestres arrivent!”.

Epílogo

Un mundo que agoniza, una cultura que se pierde, un cuerpo degradado, una sociedad que se corrompe y se suicida en masa: la búsqueda de la Tierra Sin Mal es una historia melancólica, con aristas dionisiacas pero a la vez altibajos marcados por el desencanto y hasta por la tragedia. Es a la vez una trama sinuosa, saturada de discordancias, de coincidencias, paradojas e ironías con

⁶⁵ Jordán, 2005; para una crítica, véase Combès, 2005.

las cuales sería tentador quedarse. La primera, y tal vez la más obvia, es la ubicuidad de las percepciones de exilio y desarraigo – y no sólo para los guaraníes abrumados por la vastedad del océano: pensemos en Nimuendajú, un alemán que prueba suerte a Sudamérica; en Métraux, un suizo que vive en Argentina, Francia y Estados Unidos para morir garabateando “Adiós Alfredo Métraux” en castellano; en Schaden, un nieto de alemanes que hace carrera en Brasil; en Cadogan, un hijo de colonos australianos en plena selva paraguaya; en Susnik, una refugiada eslovena, o hasta en el periplo biográfico de un jesuita español como Meliá. No dejar de llamar la atención, tampoco, que la Tierra Sin Mal haya sido una meta perseguida por los espíritus jóvenes: Nimuendajú tenía 31 años en 1914, y Métraux 25 en 1927⁶⁶. En este sentido, sorprende que tras el rastro de una utopía que niega el trabajo, el sufrimiento y fundamentalmente la muerte muchos de sus perseguidores hayan encontrado un fin prematuro: Nimuendajú, enfermo por sus correrías selváticas según algunos, y según otros envenenado por los criollos o hasta asesinado por los propios indios en una pelea por una mujer; Métraux, por una sobredosis de barbitúricos; Clastres, por un accidente automovilístico⁶⁷. Cerrando el círculo de las casualidades, sabemos que poco antes de morir Métraux proyectaba escribir un libro que se titularía justamente *La Terre Sans Mal*⁶⁸. Si se ponen en relación estos hechos con el desconuelo de los guaraníes de Nimuendajú ante la infinitud del mar, con la tierra apapocúva que envejece y se agota, con la sombría crisis aculturativa de Schaden, con la nostalgia mbyá del tiempo primordial de los dioses y ni que hablar de la consciencia clastreana de la amenaza de la opresión estatal en ciernes, la crónica fatalista de finitud y desengaño parece imponer una grilla de lectura existencialista.

Una salida posible para no caer en el pesimismo sería releer el mito en función de su componente utópico; es decir, enfatizar la acepción de “ningún lugar” implícita en la etimología misma de la categoría “utopía”. En la fantasía de otra sociedad materializada en una ubicación desconocida, la imaginación colectiva dispone de una herramienta para lograr el extrañamiento, abriendo el campo de lo posible más allá de lo actual para cuestionar la sociabilidad que se da diariamente por sentada⁶⁹.

Pero a la vez sabemos que los guaraníes insisten en que la Tierra Sin Mal es localizable, por más que ni los ni *pajés* ni los exégetas logren ponerse de acuerdo sobre sus coordenadas exactas. En este sentido, resulta difícil resistir la impresión de estar trasplantando una grilla interpretativa que al fin y al cabo fuerza los datos. Resta entonces tratar de pensar más allá de los contenidos temáticos del mito para volver a su estructura, al juego polifacéti-

⁶⁶ El punto fue señalado por Noelli, 1999, p. 125, 140.

⁶⁷ Para las diferentes versiones sobre la muerte de Nimuendajú, ver Laraia, 1988.

⁶⁸ Krebs, 2005.

⁶⁹ Ricoeur, 1989, p. 58.

co de las variaciones. Teología progresista, utopía mesiánica, novela, poesía, comic, activismo político, ecologismo, indigenismo: tal vez la polisemia sea el destino inexorable de los conceptos “científicos” cuando caen en el dominio público; tal vez, simplificado al extremo, el mito de la Tierra Sin Mal alcance actualmente un grado de universalidad que los estudios académicos no pueden llegar a sospechar. Lo cierto es que desde Paraguay hasta Birmania, pasando por el espacio interestelar, la Tierra Sin Mal vive su propia existencia. Dentro y fuera del ámbito académico la saga cortó hace rato el cordón umbilical con sus progenitores y como todo hecho social asume una existencia sui generis. Los mitos se piensan entre ellos –no sin que algunas veces lo hagan transformándose en un verdadero Frankenstein. Pero hasta Frankenstein pertenece al mito. Seguramente las lecturas críticas de Noelli o Pompa, o los intentos de los autores más recientes por ubicar – parafraseando a Julien – la Tierra Sin Mal “en su verdadero tiempo y lugar”, constituyan reacciones ante la inquietante proliferación de profetas. Dosificando en forma diversa los elementos constitutivos del mito, y combinándolos con los aportes insospechados de las políticas nacionales, la ecología o el alma universal, cada variación constituye al fin y al cabo una capa interpretativa más en la estratigrafía de la Tierra Sin Mal. Con sus explicaciones – ésta incluida – la combinación de todas las variantes conforma lo que podríamos llamar el mito de la Tierra Sin Mal. A cien años de la publicación de *Die Sagen*, parte de “la doctrina” seguramente se ha perdido, pero algo sigue haciendo sospechar que en cada variante persiste el espíritu de Curt Unkel Nimuendajú, el demiurgo que sin saberlo forjó el mito.

Bibliografía

AZUAGA, Moncho. Yvy Marae’y Rekavo: en busca de la Tierra sin Mal (Fragmento). *Caravelle*, 58, Toulouse, p. 174-175, 1988.

BARBOSA, Pablo. Las Jornadas Meridionales y la formación de los aldeamientos indígenas de las provincias de San Pablo, Paraná y Mato Grosso entre 1840 y 1889: profetismo y movilidad guaraní. In: CHAMORRO, Graciela y LANGER, Protásio (Eds.): *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. Dourados: UFGD; São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012, p. 73-94.

BALDUS, Herbert. Curt Nimuendajú. *Boletim Bibliográfico*, n. 2, v. 8, p. 91-99, 1945.

BOSSERT, Federico; VILLAR Diego. “La etnología chiriguano de Alfred Métraux. *Journal de la Société des Américanistes*, París, v. 93, n. 1, p. 127-166, 2007.

CADOGAN, León. *Extranjero, campesino y científico: memorias*. Asunción: Fundación León Cadogan/CEADUC/CEPAG, 1998.

_____. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1992 [1959]. v. 15.

- CALAVIA SÁEZ, Oscar. La persistencia guaraní: introducción. *Revista de Indias*, v. 64, n. 230, p. 9-14, 2004.
- CARRIÈRE, Jean-Claude; ECO Umberto. *N'espérez pas vous débarrasser des livres*. París: Grasset, 2009.
- CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. *Indiana*, Berlín, n. 27, p. 79-108, 2010.
- CLASTRES, Hélène. *La Terre sans Mal*. Le prophétisme tupi-guarani. París: Seuil, 1975.
- CLASTRES, Pierre. *Le Grand Parler*. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. París: Seuil, 1974a.
- _____. *La société contre l'Etat*. París: Minuit, 1974b.
- _____. León Cadogan. *L'Homme*, París, v. 14, n. 2, p. 135-136, 1974c.
- COLOMBRES, Adolfo. *Karai, el héroe*: mitopopeya de un zafio que fue en busca de la Tierra Sin Mal, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1988.
- COMBÈS, Isabelle. Unos puntos sobre la I de Kandire: a propósito de Kandire (origen y evolución del llano boliviano) de Álvaro Jordán. *Piedra Libre*, Santa Cruz, n. 4, p. 26-28, 2005.
- _____. De los candires a Kandire: la invención de un mito chiriguano. *Journal de la Société des Américanistes*, París, v. 92, n. 1-2, p. 137-163, 2006.
- _____. El Paititi, los candires y las migraciones guaraníes. *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. 46, n. 1, p. 7-149, 2011.
- FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-20). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.
- GÂNDAVO, Pero MAGALHÃES DE. *Tratado da Terra do Brasil*: História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980 [1576].
- HEMMING, John. A Fresh Look at Amazon Indians: Karl von den Steinen and Curt Nimuendajú, *Giants of Brazilian Anthropology*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 1, n. 2, p. 162-178, 2003.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marco. *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1965 [1881-1897].
- JORDÁN, Álvaro. *Kandire (origen y evolución del llano boliviano)*. Santa Cruz: UAGRM, 2005.
- JULIEN, Catherine. Kandire in real time and space: Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory*, v. 54, n. 2, p. 245-272, 2007.
- KREBS, Edgardo. Alfred Métraux and the Handbook of South American Indians. A View From Within. *History of Anthropology Newsletter*, v. 32, n. 1, p. 3-11, 2005.
- LARAIA, Roque. A morte e as mortes de Curt Nimuendajú. *Série Antropologica*, 64, Brasília, 1988.

- LEPAGE, Emmanuel; SIBRAN Anne. *La Terre sans Mal*. París: Dupuis - Aire Libre, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*. París: Plon, 1964-1971. v. 4.
- MELIÀ, Bartomeu. La Tierra sin Mal de los Guaraní: economía y profecía. In: RIESTER, Jürgen (Ed.). *Chiriguano*. Santa Cruz: APCOB, 1995, p. 291-319.
- MÉTRAUX, Alfred. Les migrations historiques des Tupi-Guaraní. *Journal de la Société des Américanistes*, París, n. 19, p. 1-45, 1927.
- _____. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. París: E. Leroux, 1928a.
- _____. *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. París: P. Geuthner, 1928b.
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: HUCITEC-Universidade de São Paulo, 1987 [1914].
- NOELLI, Francisco SILVA. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. A invenção da busca da "terra sem mal". *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. 34, n. 2, p. 123-166, 1999.
- NORDENSKIÖLD, Erland. *La vida de los indios*. El Gran Chaco (Sudamérica). La Paz: APCOB-Plural, 2002 [1912].
- PEREIRA, Nunes. *Curt Nimuendajú: síntese de uma vida e de uma obra*. Belém: Pará, 1946.
- PIFARRÉ, Francisco. Guaranís: el derecho a ser pueblo. *Cuarto Intermedio*, Cochabamba, n. 23, p. 3-19, 1992.
- POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. *Revista de Índias*, v. 64, n. 230, p. 141-174, 2004.
- RICOEUR, Paul. *Ideología y Utopía*, Barcelona: Gedisa, 1989.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Conquista espiritual...* Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1892 [1639].
- _____. *Tesoro de la lengua guaraní*. Asunción: CEPAG, 2001 [1640].
- SAIGNES, Thierry. *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción: Universidad Católica, 1988 [1954].
- SHAPIRO, Judith. From Tupã to the Land without Evil: The Christianization of Tupi-Guarani Cosmology. *American Ethnologist*, v. 14, n. 1, p. 126-139, 1987.
- SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - FFLCH/USP, São Paulo, 2005.
- _____. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi. *Novos Estudos*, n. 83, p. 129-157, 2009.
- SUSNIK, Branislava. *Apuntes de etnografía paraguaya*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1961.

_____. *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1968.

_____. *Dispersión tupí-guaraní prehistórica*. Ensayo analítico. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1975.

_____. *Conferencia*, 6 de agosto de 1991. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero. [grabación].

_____. *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua: Formación y dispersión étnica*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1994.

SZABÓ, Henriette. *Diccionario de la antropología boliviana*. Santa Cruz: Fundación Aguaragüe-Embajada Real de los Países Bajos, 2008.

VILLAR, Diego. Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané. *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. 43, n. 1, p. 339-386, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: HUCITEC-Universidade de São Paulo, 1987, p. xvii-20xviii.

_____. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

YANDURA, Ángel. *Arakae*. El mito hecho realidad. Santa Cruz: Nueva Acrópolis, 2004.

Recebido em 25 de outubro de 2012

Aprovado para publicação em 21 de dezembro de 2012

