

Palabra-alma-
nombre. Espiritualidad
guaraní como acto
de resistencia



PALABRA-ALMA-NOMBRE. ESPIRITUALIDAD GUARANÍ COMO ACTO DE RESISTENCIA

WORD - SOUL - NAME. GUARANI SPIRITUALITY AS AN ACT OF RESISTANCE

RESUMEN

Entre los grupos guaraníes el análisis de su religiosidad ha sido material de estudio desde los tiempos de la colonia. Examinaremos ciertas características de la espiritualidad de una parcialidad de dichos grupos, los mbyá asentados en Misiones (Argentina). Mostraremos la relación de la cosmovisión étnica en torno a las imbricaciones palabra-alma-nombre con prácticas de resistencia ante la sociedad envolvente blanca, en especial mediante el estudio de fuentes secundarias y análisis de contenido de entrevistas en profundidad y observaciones realizadas en algunas comunidades entre noviembre de 2009 y mayo de 2010. Planteamos cómo una forma de curación mediante cantos sagrados y rezos es expresada como diacrítico cultural en doble sentido: al interior de las comunidades, marcando las identidades de status en cuanto a la organización político-religiosa; hacia el exterior, por cuanto existe una identificación grupal en torno al prestigio que emana del conocimiento de dichos cantos y que se considera ajena y fronteriza a toda relación de contacto con la sociedad occidental.

PALABRAS CLAVE: Religión; chamanismo; guaraní; diversidad cultural; Argentina

Copyright © Revista San Gregorio 2016. ISSN 2528-7907. ©

ABSTRACT

Among the Guarani groups, analyzing their religious study material it has been since colonial times contact. We analyze certain characteristics of the spirituality of partiality of these groups, mbyá settled in Misiones (Argentina). Show the relationship of ethnic worldview around the overlaps word-soul-name name with practices of resistance to white surrounding society, especially through the study of secondary sources and content analysis of speech in-depth interviews in some communities, from November-2009 to May 2010. In this study is presented as a form of healing with sacred songs and prayers is understood and practiced as a cultural diacritic in two ways. In one side, within communities, checking the identities of status and rank in terms of political organization religious; on the other hand, because there is a group identification around the prestige that comes from the knowledge of these songs and is considered alien and border relationship all contact with Western society.

KEYWORDS: religion; shamanism; guarani; cultural diversity; Argentina

Copyright © Revista San Gregorio 2016. ISSN 2528-7907. ©



ELEDER PIÑEIRO AGUIAR



Universidad San Gregorio de Portoviejo. Ecuador



elederpa1983@gmail.com

ARTÍCULO RECIBIDO: 6 DE SEPTIEMBRE DE 2016

ARTÍCULO ACEPTADO PARA PUBLICACIÓN: 23 DE OCTUBRE DE 2016

ARTÍCULO PUBLICADO: 30 DE NOVIEMBRE DE 2016

INTRODUCCIÓN

"Nunca han aceptado el cristianismo de manera formal o episódica (...) Ahora se trata de ver cómo la sociedad estatal regional puede convivir con su diversidad."
(Bartolomé, 2009: 13).

¿Puede de hecho convivir? Una de las principales quejas que se escucha de numerosos mbyá es la gran cantidad de iglesias colindantes a las aldeas, así como una crítica al pasado evangelizador traído por los padres jesuitas. Sabedores del pasado evangelizador y de un presente en donde diferentes cultos tratan de inmiscuirse y adoctrinar en las aldeas, llevan lo mejor que pueden el contacto religioso (las comunidades pueden entenderse en el sentido de "zonas de contacto" planteado por Pratt, 2010), si bien afirmando que lo más fundamental de su cultura es el plano sagrado.

Todos los estudiosos de los guaraníes han subrayado la importancia que estos indígenas otorgan a su vida religiosa, si bien separar esta esfera de otras es muy cuestionable y es algo ajeno a la cosmovisión guaraní. También hemos de tener en consideración que el proceso aculturador no es extrapolable, por lo general, a todas las parcialidades e incluso a todas las comunidades, pues cada una presenta sus características propias.

Egón Schaden dice que *"no existe sobre la tierra ningún pueblo, ninguna tribu, al que se aplique, mejor que a los guaraníes, la palabra evangélica: 'Mi reino no es de este mundo'. Toda la vida mental del Guaraní está orientada hacia el Más Allá"* (Schaden, cit. en H. Clastres 2007: 11-12). Para este autor se puede hablar de "teólogos de la selva", mientras que por su parte Hélène Clastres argumenta la influencia del cristianismo como germen de la expansión de la vida religiosa guaraní, si bien advierte que en la obra de León Cádogan la opinión es diferente. Schaden trata de analizar la influencia del cristianismo en la religiosidad guaraní mientras que Clastres afirma que es secundaria esta discusión. Argumenta que el alto grado de imposición de condiciones en las reducciones imposibilitó que las cosas volviesen a ser las mismas que antes de la llegada de la Compañía de Jesús, y se centra en

la genealogía del contacto entre los indígenas y la Orden.

En sus primeros escritos, los jesuitas dicen de los Tupí-Guaraníes que eran gentes ignorantes de toda divinidad o ritual, sin sacerdotes, ni lugares sagrados, ni preocupación por lo sobrenatural. La perplejidad aumentaba entre los católicos pues no comprendían cómo una lengua tan rica en matices podía desarrollarse ajena de toda fe y unida a la poligamia, a la guerra sin tregua y a la antropofagia.

Pero hay un hito fundamental para H. Clastres, ya expuesto en la obra del padre Montoya (1639), y es que los guaraníes rendían culto a los huesos de los grandes chamanes, lo que podía ser revelador de una tradición religiosa original. El deseo de mantener en secreto sus prácticas hizo que se edificasen templos secretos lejos de los pueblos jesuitas, lo que plantea la hipótesis de si esto podría haber sido sugerido por prácticas cristianas, es decir, adaptación de las iglesias.

En cualquier caso, el paso dado fue el siguiente: dado que los guaraníes no adoraban nada y su praxis religiosa no podía ser enmarcada en un contexto conocido, se concluyó por parte de los padres jesuitas que la religión en ellos era inexistente. *"Sin embargo los indios no estaban desprovistos de supersticiones y de falsas creencias"* (H. Clastres, 2007: 25). Una de esas creencias, quizá la que estructure el resto de la religiosidad guaraní, es la Tierra Sin Mal, mal traducido por los padres jesuitas como el paraíso cristiano. Se trataría de un lugar privilegiado, indestructible, donde la tierra produce por sí misma sus frutos y donde no hay muerte. Pero los cronistas de la época del contacto misional la reducen a un simple "más allá" donde van las almas tras la muerte, con lo que descansa en una simple adaptación del Paraíso cristiano a las creencias guaraníes. En cuanto a la inquietud mostrada en la búsqueda constante de esa Tierra, Pierre Clastres (1993) establece en ese deseo la posibilidad de los hombres de ser ellos mismos sus propios dioses, con lo que trazar una disyunción entre ambos, divinidades y humanos, sería reducir y distorsionar la religiosidad indígena dentro de unas lógicas que les son ajenas.

I.- EL PAPEL DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS

Y son los chamanes los principales posibilitadores de esas búsquedas. En ellos, el aislamiento voluntario no solo subrayaba la importancia, sino un status aparte; es decir, no pertenecían solo a una comunidad sino que tenían cierto poder de ubicuidad, permaneciendo poco tiempo en un mismo pueblo y desplazándose constantemente. Otro motivo del aislamiento es que se pretendía mantener la pureza sagrada, evitar mezclarse con otros, es decir, no entrar en contacto con otros grupos étnicos pero tampoco con personas que dentro de la comunidad se apartasen de las normas sagradas. Se trataba de colocarse en un plano distintivo que sirviese de ejemplo al resto.

Ya desde que son pequeños los otros miembros de la comunidad van viendo rasgos definitorios de una conducta más volcada hacia lo sagrado por parte de ciertos niños o adolescentes, si bien en las ocasiones que interrogué a ciertos adultos sobre la posibilidad de llegar a ser chamán la respuesta generalizada fue que aún eran demasiado jóvenes para ello. Se aludía a que aún les faltaban conocimientos para llegar a ser opyguá (señor del opý, esto es, de la casa sagrada, casa de rezos). Dichos rasgos definitorios podrían ser un carácter más introspectivo, dietas diferentes a las del resto (con más alimentos de origen vegetal), ser poco habladores y más contemplativos, etc.

Incluso estos chamanes o "aprendices" apenas participaban en las conversaciones y ayunaban, con el pretexto de que no precisaban alimentos, para así aligerar el cuerpo en búsqueda de la perfección. Además podían viajar a pueblos enemigos, siendo los únicos que contaban con ese privilegio, si bien con frecuencia eran acompañados por una corte numerosa de pueblos por los que iban pasando y que tras permanecer unos días con el karai¹ al que seguían, volvían a su tierra.

Esta doble libertad respecto del espacio que tenían los karai -exteriores al pueblo y exteriores a la "provincia"- es el signo de un estatuto marginal. Al menos idealmente su estatuto los hacía exteriores a las alianzas políticas, y exteriores al parentesco pues estar fuera de la

comunidad no significa solamente permanecer separado; esta separación manifiesta más bien una exterioridad más profunda, la que sitúa al profeta afuera, socialmente (y no sólo espacialmente), de aquello que precisamente constituye una comunidad: la red de parentesco (H. Clastres, 2007: 47-48).

La exterioridad a la que se refiere H. Clastres hemos de situarla en una alteridad ontológico-moral. Así pues, los tupí-guaraníes vieron en estos personajes la reencarnación de héroes míticos, como Jacy y Kuarahy del ciclo de los gemelos. Además inspiraban miedo y no se les negaba nada, incluso mujeres según algunos autores. Algunos karaís llegaron a ser jefes de vastos territorios, si bien el status de jefe y el de karai es incompatible (Gorosito, 2006), pues el poder religioso se subordinaba al político: se conservaba el poder y el prestigio, perdiéndose el status. Un jefe no puede tener libertad de tránsito entre provincias enemigas, ya que él es el encargado de las expediciones guerreras. Y no puede ser ajeno a las alianzas políticas pues precisamente sobre él es sobre quien caen las responsabilidades de éstas. Tampoco puede ser ajeno a la economía de reciprocidad ni al parentesco. H. Clastres explica esto partiendo de una hipótesis, cual es que el profeta-jefe sea a la vez signo y solución de la crisis que se da en la sociedad guaraní entre jefatura política y religiosa. Si por un lado había fuerzas centrípetas que unían a diferentes jefes a nivel provincial en la figura de grandes jefes que aglutinaban la provincia, por otro lado existían fuerzas centrífugas que negaban lo social, pues ese es el significado de la Tierra Sin Mal desde un punto de vista sociológico y a la vez la mayor preocupación de los profetas.

II.- LA TIERRA SIN MAL

Diferentes estudios sobre movimientos mesiánicos constatan que éstos son el resultado de profundas crisis (Worsley, 1980), multiplicados en situaciones coloniales, que expresan el malestar y la desesperación ante una situación de opresión. Por tanto, son reacciones ante amenazas externas que tratan de reafirmar los valores tradicionales. Pero en el caso de los Tupí-Guaraníes este esquema no tendría por qué ser aplicado.

1. Puede utilizarse como sinónimo del chamán. Denominación emic.

Alfred Métraux (1974) habla de que este tipo de migraciones a la Tierra sin Mal ya provienen de un periodo preeuropeo. Egon Schaden (1969) contrarresta este argumento, pues dice que son necesarias otras condiciones para que se den movimientos de estas características, como el desarrollo de un misticismo muy acentuado y alguna razón exterior. Hélène Clastres (2007) concluye que una de las características del mesianismo es el poseer manifestaciones xenófobas que se deben a situaciones de desequilibrio provocadas por el contacto, con Occidente en este caso. Comenta que posiblemente lo que sucedió fue que se estaban llevando a cabo una serie de transformaciones en la estructura social indígena, ligada a una expansión creciente, a la que la llegada de los europeos puso fin. Es en el contexto de cambios políticos y de la conquista donde según H. Clastres hay que enmarcar el profetismo de la Tierra Sin Mal.

Estos movimientos no son estrictamente políticos y, lo que es más, no tratan de detener la desorganización político-social sino que la promueven. Existen diferentes tipos de movimientos mesiánicos: proféticos (p. ej. la búsqueda de la Tierra Sin Mal); políticos (p. ej. la resistencia a españoles y portugueses). El punto entre ambos es que estarían promovidos por karaís. A pesar de poder llegar a perder la confianza en su líder, jamás la perdían en la posibilidad de llegar a la inmortalidad, justificando los fracasos con accidentes debidos a la insuficiencia de fervor religioso, fallos en la guía, errores de localización, etc. Esto llevaba siempre a comenzar nuevos viajes. Se entiende el viaje como positivo en el imaginario mbyá, si bien su autoidentificación no los caracteriza como nómadas frente al imaginario occidental e incluso en el discurso de ciertos funcionarios estatales de la región. Como vemos, la batalla por el territorio, por su clasificación (se dé esta en el espacio, en la comunidad, en el lenguaje o en el cuerpo) es afín al moderno sistema capitalista.

Son continuación de este pensamiento y de este imaginario las causas de diferentes cambios de localización de algunas comunidades en la actualidad. El viaje valorado en sí mismo estructura la cosmovisión mbyá. Es uno de los factores que permite resistir al cambio. Es interesante analizar el funcionamiento político de los grupos migrantes en ese sentido. Eran dirigidos por un profeta que decidía tanto el camino como los trabajos y rituales

a realizar. Según Bartolomé (2009) no existe en los relatos migratorios mención alguna a la autoridad política, lo que lleva a pensar en que ésta no tenía voz ni voto, pues las normas tradicionales se verían menoscabadas por las exigencias rituales. La deslocalización de la comunidad es factor determinante de que esto sea así. Por lo tanto la vida social en conjunto se transforma y no sólo para recorrer un espacio sino que el peso de la colectividad es desplazado del centro de atención para poner en su lugar la importancia de despojarse de las imperfecciones individuales y obtener la ansiada tierra prometida.

La continuación de la cultura guaraní se debe en muy alto grado a aquellos grupos que no fueron reducidos. De los subgrupos guaraníes son los mbyá los que más rigurosamente afirman preservar su identidad, rechazando a misioneros y no dejando que los blancos se instalen en sus territorios. Para el desconocedor de su cultura surgen calificativos como “desconfiados” o “poco hospitalarios”, comparados con otras parcialidades guaraníes, más “civilizadas”, “abiertas” y “acogedores”. Y seguramente esta característica superficial traduce algo de una realidad relacionada históricamente con el grado de contacto. Existe diferencia, pues, entre unos que viven la tragedia de su cultura al replegarse, los mbyá; y otros que se esfuerzan por integrarse y lo hacen con resignación. Aún con todo, todos ellos están marcados por la sociedad envolvente.

III.- ÑEMONGARAI: RITUAL COMO RESISTENCIA

La que quizá sea la ceremonia mbyá más importante, y que desde nuestro punto de vista puede ser un acto de resistencia en sí mismo, es la de la imposición de nombres, el Ñemongarai. En dicho ritual no sólo se “bautiza” sino que van asociados otros componentes como es el caso de la exposición de la norma comunal o el deseo de que la familia esté unida en el cuidado de los pequeños, todo ello situado en torno a la cosecha del maíz en el denominado “tiempo-nuevo” (noviembre-marzo). No son los padres, ni los jefes espirituales, los que les dan el nombre a los niños, sino el Dios Creador intermediado por el Opyguá. *“Las Palabras-Almas de las criaturas son enviadas por las deidades y corresponde al chaman bautizador determinar cuál es la divinidad que envía la nueva esencia de vida que tomará forma y se*

incorporará a la humanidad" (Bartolomé, 1991: 77-78).

Nacer equivale a volverse humano mediante la imposición del nombre, la cual es muy importante, pues si el niño no es nombrado como debe serlo, él nunca será feliz, nunca alcanzará a realizarse plenamente, ni podrá cumplir con su misión en la comunidad.

El Ñemongarai suele ser una ceremonia bastante larga. Comienza con rezos y cantos, y prosigue con rituales de curación. Se realizan también ofrendas antes de la oración del Opyguá, que finaliza por ponerse a escuchar la revelación de los dioses. Los padres del niño o de la niña ofrecen en el Opy algunos presentes. El pequeño es representado por la ofrenda de un pequeño cesto hecho de tacuara, con miel de abeja (que simboliza el alimento tradicional y que fortalece el cuerpo) una pequeña flecha (que simboliza la fuerza y el coraje del futuro cazador) o una maraca hecha con semillas de calabaza. La niña es representada por un takua pu, instrumento musical hecho con madera o tacuara (que significa que la niña, futura mujer, estará presente en los rituales de rezo), y que es usado por las mujeres durante los cantos sagrados y/o por el mbojapé o pan de maíz (que simboliza el alimento que da fuerza y salud), hecho con semillas de maíz, sacralizadas antes por el Opyguá.

El bautismo del maíz influye en el fortalecimiento de la comunidad. El nombre que se les dé a los niños indica el papel de éstos en la comunidad. Durante la ceremonia, el momento del bautismo es especial. El pajé, también llamado xeramoi, ("mi más anciano"), o Yvyra ija (el sabedor), se pone a escuchar. Y tiene visiones. La comunidad reunida reza y canta a Ñanderú. Entonces, en respuesta a su escucha, los dioses y las diosas les revelan los nombres de los niños.

Avanzada la gestación o durante el primer año de vida, cada humano recibe su ñe' de uno de los Ru Ete o Chy Ete (Ñamandu, Karai, Jakaira, Tupã); según quién lo envíe será el nombre que reciba, lo cual genera una relación particular de cada persona con su progenitor/a y su entorno, pues pasa a pertenecer al orden respectivo. Esta pertenencia da lugar a un parentesco divino, paralelo al humano, que hasta impide el casamiento entre quienes reciben el ñe' de la misma divinidad. A la vez,

existe un cierto perfil común del modo de ser y de actuar de quienes forman parte de un mismo orden (Ruiz, 2009: 128).

IV.- LA PALABRA-ALMA

Al preguntarle por el origen de los nombres, Mariano, segundo cacique de Mbocá Yatí me dice que *"me los enseñó mi abuelo y son cosas que quedan en la cabeza."* El nombre de un mbyá y su palabra-alma van intrínsecamente unidos de por vida. Según Meliá (1991) *tanto el don de la palabra como el participar de ella marcan lo que puede llegar a ser y en definitiva es un guaraní. En todos los momentos críticos de la vida de un guaraní está la palabra como eje fundamental. Cádogan (1959^a: 40) refleja esto mismo cuando se refiere a la imposición de nombre como que "está por tomar asiento un ser que será la alegría de los bien amados". La metáfora está en que al nacer, es una palabra la que se pone en pie y cobra estructura erguida plenamente humana. Unido a esto van las normas de comportamiento mediante las cuales se asegura el desarrollo del niño. "La educación del guaraní es una educación de la palabra, por la palabra, pero no es adecuado para aprender y mucho menos memorizar textos, sino para escuchar las palabras que recibirá de lo alto (...) El guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir" (Meliá, 1991: 35).*

La palabra no es enseñada ni aprendida humanamente. De hecho, para muchos guaraníes es hasta provocador tratar de hacer enseñar a los niños en las escuelas, de ahí el recelo que se da al contacto con este tipo de instituciones en algunas comunidades, donde afirman su socialización en base a los conocimientos de los mayores transmitidos oralmente. *"La palabra es un don que se recibe de lo alto, y no un conocimiento aprendido de otro mortal" (Meliá, 1991: 38).* Por otra parte es imposible que una persona pueda hacerse chamán mediante el aprendizaje, sino tan solo por inspiración. No tiene nada que ver con pertenecer a una casta y no es un cargo hereditario. *"La palabra, el nombre, la oración, el canto, la invocación medicinal, la profecía, la exhortación político-religiosa, todas esas formas de "decirse": ñembo'e, son la forma privilegiada de la religión guaraní."* (Meliá, 1991: 41) El guaraní es un religioso porque se hace palabra, y es así como puede llegar a participar de la vida de los Primeros Padres.

Así pues, la religión guaraní es una religión de la palabra inspirada lo que la caracteriza e identifica frente a otras. En el primer contacto, contextualizado en el barroco hispano, los indígenas no manifestaban artes plásticas, pese a lo cual impresionaron a los evangelizadores por ser “señores de la palabra”. Quien hace palabras, como nos recuerda Austin (1990), hace cosas. Hace historia pues todo lo que se dice, también hace.

El nombre no es la forma en que la persona es designada, el nombre es la persona, ya que es el nombre de su alma y los atributos de ésta son sus atributos personales. Esta identidad se mantiene hasta la muerte. Sólo podría modificarse en casos muy extremos, por ejemplo cuando un individuo cae gravemente enfermo. En caso de salvarse, una vez que se ha optado por cambiar el nombre para evitar la muerte, no se le vuelve a llamar por su antiguo nombre. *“Ellos encuentran extraordinariamente ridículo que el sacerdote (...) en el acto del bautismo pregunte a los progenitores cómo ha de llamarse el hijo: ¿se presentan como “padre” y ni siquiera están en condiciones de conocer el nombre correcto del niño!”* (Nimuendaju, 1978: 53).

Además de esto la conducta concreta individual no es por completo responsabilidad de la persona. Los sentimientos, pensamientos y actos son la resultante de la actuación de las almas divina y animal, a lo que se suma la acción de los espíritus y seres sobrenaturales. El individuo puede realizar actos de diversa índole para tratar de mediar entre sus dos naturalezas, para evitar peligros y acatar las normas de buena conducta. Existe, pues, un sino nominativo que acompaña al mbyá en toda su trayectoria vital. La relación de alma, nombre y buena conducta es clave en el entendimiento de la cultura mbyá, que tiene en la defensa de su lengua, ya desde que nace en el ritual del Ñemongaraí, un referente que lo determina en sus acciones con el resto de la comunidad. Y que se verá mediado en toda su existencia en torno a la apropiación de las Bellas Palabras, es decir, en el manejo depurado de su lengua, su expresión, su comunicación. En cuanto a los guaraníes, la unidad de origen y la diversidad de circunstancias históricas se plasmaron también en la lengua. La lengua guaraní pertenece a la familia tupí-guaraní, y presenta una gran unidad con variedades, que a su vez pueden ser consideradas lenguas, ya que dificultan la comprensión mutua de sus

hablantes. De hecho así lo manifiestan varios mbyá, pues pese a considerar “hermanos” a otros guaraníes, se sorprenden de la incompreensión mutua al entablar diálogo.

Estos conceptos sirven para una mejor comprensión de las asimetrías que se están dando en la provincia de Misiones, sobre todo en la actuación del Estado y los planes Bilingües de Educación. El plano religioso no se puede separar del semántico ni del socializador, y todos confluyen en el manejo de la palabra por parte de los individuos y de las colectividades que pueblan las comunidades de pueblos originarios en Misiones. La lengua es solo una manifestación cultural más que puede ser criterio diferenciador entre poblaciones y crear un tipo concreto de subjetividades. Puede ser políticamente activado en uno u otro momento para definir los límites de un tipo concreto de identidad cultural. Pero no es condición necesaria ni suficiente para todo ello. Separar lengua de espiritualidad es un error.

El modo de ser de los guaraníes, que ellos llaman ñande reko, es sobre todo un modo de ser religioso: ñande reko marangatu. Esto quiere decir que la experiencia religiosa no sólo constituye para ellos un aspecto fundamental de su cultura, sino una forma esencial de su identidad y de la conciencia de su destino. En otros términos, los guaraní de hoy no pueden ser entendidos, ni ellos mismos se entienden, si se prescinde de su experiencia religiosa (Meliá, 1991: 9).

En algunas comunidades guaraníes se da también el caso, preocupante para muchos de sus habitantes y para su conformación como grupo (por la brecha generacional que implica), de que muchos jóvenes no entienden la lengua propia de sus mayores y mucho menos la hablan. Se produce una brecha generacional que se subjetiviza en torno a la adecuación o no de la norma comunal “de los mayores”, “de los ancestros”, “de los abuelos”, “de antes”, como relatan varios informantes.

Uno de los efectos que algunos indigenistas sacan de esto es que en aras de una mejor comprensión de su lengua por parte de los jóvenes guaraníes (y también para tratar de conocer mejor la diversidad lingüística de la minoría indígena por parte de los no indígenas) últimamente se van implementando diversas formas de Educación Bilingüe Intercultural

como política de Estado. Hay producción de materiales educativos en lengua propia, redactados por jóvenes guaraníes de ambos sexos, con asesoramiento y revisión por ancianos reconocidos por su sabiduría.

En todo caso hemos de ser precavidos tanto a la hora de hablar del grado de autonomía que podemos atribuir a los distintos grupos -pues es algo difícil de conceptualizar- como a la hora de asimilar lengua con cultura.

CONCLUSIONES

La vida del guaraní en todos sus momentos importantes (concepción, nacimiento, recepción del nombre, iniciación, paternidad, enfermedad, vocación chamánica, muerte) se define en función de una palabra-alma única y singular, que hace lo que dice y dice lo que hace. El hombre, al nacer, es una "palabra-alma" que se pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana.

Los padres de las Palabras-Almas, desde sus respectivos cielos, se comunican a través del sueño con el que ha de ser el padre de una nueva criatura. Dicha palabra soñada se comunica con la mujer, toma asiento en ella y comienza la concepción del que va a ser un nuevo ser humano. También se reconocen las relaciones sexuales para dicha concepción. El pequeño o la pequeña son enviados por Los de Arriba. La palabra "toma asiento" en el seno de la madre (oñemboapkyá), tal como lo hace la palabra que desciende sobre el chamán, éste también sentado en un banquito ritual en forma de jaguar.

El líder religioso es quien ha de encontrar, mediante la inspiración y las oraciones, el nombre de la persona según el lugar espiritual de donde viene. El nombre es parte integrante de la persona. La educación tradicional de los guaraníes es una educación para escuchar las palabras que recibe de Los de Arriba, generalmente a través del sueño. El guaraní busca su perfección por medio de su decir, de sus palabras y cantos.

La divinidad no depende del individuo desde un punto de vista ético sino que tiene que ver con las aptitudes y actitudes de cara a escuchar la voz de la revelación, determinando la personalidad. La religión una relación que tienen todos los miembros de una comunidad con el poder, que en el fondo vela por el bien

de esa comunidad, tanto al interior como frente al exterior.

Por tratarse de una tradición oral no existe una religiosidad única entre los guaraní. Ni tan siquiera entre los mbyá. No se trata de una cosmovisión estandarizada sino que depende del discurso de los especialistas y de cómo realizan su apropiación histórica. La tradición es constantemente reinterpretada y transmitida, resignificada. El Karaí, Opyguá o Pa'í es el guardián, productor y reproductor de la tradición así como de sus reformulaciones. Muchos de ellos son, junto con modernos indigenistas o antropólogos que han estudiado e interpretado la cultura guaraní, los "inventores de la tradición" (Hobsbawn y Ranger, 2002) La reelaboración constante y reflexiva actualiza en cada comunidad la incorporación y subjetivización de los individuos hacia lo espiritual.

La sustancia de los guaraníes es su religiosidad y sin ésta su mundo podría llegar a derrumbarse. Es la relación hombres-dioses la que les permite mantenerse como un Yo colectivo y defender la idea de comunidad en torno a una espiritualidad. Pueden permanecer flexibles ante los avances del mundo occidental, que amenaza diferentes partes de su sociedad, pero la frontera la marca la defensa de la fe. El ethos guaraní se conforma en el espacio de ésta. La religiosidad es su resistencia, y si bien el contacto con cristianos ha influido en el pensamiento mítico de los guaraníes, no podemos hablar del todo de una hibridación cultural cuando analizamos a los mbyá. Su religión "contiene todas las enseñanzas sobre convivencia, tolerancia y estrategia (...), se constituye en el factor decisivo de diferenciación étnica" (Ladeira, 2007: 27, mi traducción).

En las aldeas mbyá no suele faltar la "casa de rezo", o al menos estar en proyecto reemplazar alguna o construir una nueva. Acompañado de este deseo de tener un Opy suele aparecer una crítica a las campañas extractivas de las empresas madereras, pues se ven imposibilitados de encontrar materiales cerca de las aldeas. En las casas de rezo y en los patios abiertos a su frente es donde se desarrollan las fiestas del maíz, donde se canta y danza durante largas horas. El que una comunidad tenga o no entre ellos a un Opyguá sirve de diacrítico para diferenciarse. La disposición de viajar a otras comunidades

o de recibir visitas por parte de dicho Opyguá también están relacionados con el grado de prestigio de la comunidad. En medio de la selva, el opy es el lugar más privilegiado. ■



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bartolomé, Miguel Alberto (2009) *Parientes de la Selva. Los Guaraníes Mbyá de la Argentina*. Paraguay: CEADUC
- Bartolomé, Miguel Alberto (1991) *Chamanismo y Religión entre los Ava-KAtu-Eté*. Asunción: CEADUC.
- Clastres, Hélène (2007) *La Tierra sin Mal. El Profetismo Tupí-Guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol
- Gorosito Kramer, Ana María (2006) *Liderazgos guaraníes. Breve Revisión Histórica y Nuevas Notas sobre la Cuestión*, en *Avá* N° 9, Agosto 2006.
- Hobsbawm, Eric, & Ranger, Terence. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Ladeira, María Inés (2007) *Caminar sob a Luz*. San Pablo: CTI.
- Meliá, Bartolomé (1991) *El Guaraní. Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC.
- Métraux, A. (1974). *Migraciones históricas de los Tupí-Guaraní*. Instituto de História, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- Montoya, A. R. D. (1876). *1639. Tesoro de la lengua guaraní*. Madrid (Edición J. Platzmann, Leipzig, 1876).
- Nimuendaju, C. U. (1978) *Los Mitos de Creación y Destrucción del Mundo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Pratt, M. L. (2010) *Ojos imperiales*. México: Fondo de Cultura Económica
- Ruiz, I. (2009) *Cuestión De Alteridades: La Aciaga Vida del Tupã Guaraní en la Literatura de los "Blancos" y en la Vital Versión Oral de los Mbyá*, en *RUNA XXX*, (2), pp 119-134, 2009 FFyL - UBA.
- Schaden, E. (1969) *Fases da Aculturação Religiosa dos Guaraní*. En *Aculturação Indígena*. pp. 103-143. San Pablo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.
- Worsley, P. (1980) *Al Son de la Trompeta Final*. Madrid: Siglo XXI

