

Observaciones sobre chamanismo y el rito del bautismo entre los Ava-Katu-Ete

Hugo Florencio Centurión Mereles

RESUMEN: La cultura Ava-Katu-Ete, la menos estudiada en el Paraguay pero en contraste los que han logrado una mayor compenetración con la sociedad nacional, es una cultura de la palabra. Y como alma y palabra son la misma cosa, al ser producto del contacto con los Dioses, son palabras verdaderas, por eso en el ritual del bautismo es donde el chamán a través de la imposición del nombre del monte que realiza la unión del niño con la naturaleza.

En esta cultura centrada en la palabra, el chamán cumple un papel fundamental, al ser el elegido por los Dioses para a través de los sueños recibir las palabras sagradas que indican el camino verdadero, el camino de la perfección, aspiración última Ava-Katu-Ete.

PALAVRAS-CHAVE: *Cultura, Palabra, Dioses, Bautismo, Chamán.*

ABSTRACT: Culture Ava-Katu-Ete, the least studied in the Paraguay but in comparison the ones that have achieved a bigger compenetration with the national society, a culture comes from the Word. And as soul and word are same old thing, to being product of the contact with Gods, music true word, for that reason in the ritual of baptism he is where the they swap through the imposition of the name of the mountain that the union of the little boy with nature accomplishes.

In this culture centered in the word, the they swap a fundamental paper, to being obeys the designees for Gods stops through the dreams receiving the sacred word that the true road, perfection's road, last aspiration Ava-Katu-Ete.

KEY-WORDS: *Culture, Word, Gods, Baptism, The swap.*

Introducción

Los guaraní contemporáneos conforman una familia cultural muy extensa que a través de varias olas migratorias hasta el siglo

XX, se expandió por gran parte de Sudamérica, cuyo resultado final fue su ubicación con éxito en casi toda la región con bosques del sur del continente. Los que viven hoy en territorio paraguayo comparten sus raíces culturales y su lengua con varios otros grupos guaraní del sur de Brasil, la región oriental de Bolivia, el noreste de Argentina, y a orillas del río Santa Lucía en Uruguay.

Las diferencias dialectales dentro del grupo lingüístico tupí-guaraní es el criterio principal para clasificar a los tres grandes subgrupos de la región oriental del Paraguay: los *mbyá-guaraní*, los *paĩ-tavyterã* y los *avá-guaraní*.

El grupo en estudio, fueron inicialmente conocidos como *avá-chiripá*, antes de que fuera usada la denominación de *avá-guaraní*, y en contextos donde se hace necesario el énfasis contrastivo se autodenominan como *Ava-Katu-Ete*, término que significa los "auténticos-verdaderos hombres", diferenciándose de esta manera de los otros grupos; en Brasil son llamados *ñandeva*, cuyo significado es "lo que somos nosotros". La población no indígena paraguaya, que habla la lengua guaraní, se refiere a los *avá-guaraní* a través del término *ava* (hombre guaraní) y *china* (mujer guaraní), también utilizado por los subgrupos guaraní que viven en el país.

De las tres parcialidades guaraníes cuyos restos dispersos sobreviven aún en la Región Oriental del Paraguay: los Chiripá, los Mbyá y los Paĩ, Cayuá o Tavyterã, aquellos son considerados como los más aculturados, y no faltó quien me asegurara que, entre los Chiripá, los de Itakyry y sus alrededores son los más *aparaguayados*; y nadie, efectivamente, juzgándolo por su indumentaria, comportamiento en presencia de extraños, manera de hablar el guaraní, rasgos fisionómicos en la mayoría de los casos diría que un Chiripá fuese «indio». Y a juzgar por los informes que me suministraron los capitanes de Laurel, Yvyraovaná, Mbarakajá, Pindó y otros puntos aún más septentrionales, como también por tres *ñanderu* oriundos de Curuguay, Bella Vista y Yvyraovaná, diría

que tanto la cultura material como la espiritual del grupo es más o menos uniforme (Cadogan, 1959, 66).

En el Paraguay, según el II Censo Nacional Indígena del 2002, se totaliza 13.430 personas, aunque hay que aclarar que estos datos totales sobre la población serán siempre aproximados, por los constantes movimientos alimentados por relaciones familiares. Están asentados en 110 comunidades o colonias, con dificultades ya para lograr la autosuficiencia de sus colectividades locales, en los departamentos de: Central, Concepción, San Pedro, Caaguazú, Amambay, Alto Paraná y Canindeyú.

El objetivo del trabajo es demostrar cómo el chamanismo en el ritual del bautismo sigue siendo uno de los ejes vertebradores de la vida del *Ava-Katu-Ete* y la conciencia étnica. Es difícil entender el simbolismo religioso como forma de expresar ideas acerca de la relación de los humanos con la naturaleza, con la sociedad, lo sobrenatural, y la lógica que los conecta. Entre estos elementos el nexo es el chamán, eje sobre el cual gira la conciencia étnica, al ser los portadores conocedores, regeneradores de la cultura del grupo.

Este trabajo partió de la revisión bibliográfica existente, cuya finalidad era la profundización en el tema y buscar la complementación de las técnicas a utilizar. Las informaciones fueron recolectadas en el departamento de Canindeyú, en las comunidades de Mbói Jagua, Ita Poty e Itanarami, desde el año 2007 hasta el 2009. En la recolección de datos se utilizó un sistema mixto de entrevistas y observación participante; en la selección de informantes claves se privilegió a los de mayor edad, quienes son portadores de los conocimientos tradicionales y de la memoria histórica, y son los que definen las pautas de conducta de la población.

Concepción de un nuevo ser

Los *Ava-Katu-Ete* atribuyen al sueño carácter de revelación: una mujer sabe que está embarazada cuando la palabra revelada a

su marido en un sueño, se encarna en ella, formando un nuevo ser, “palabra soñada venida de Dios”. Así es como cada persona es una encarnación de la palabra divina.

Son oscuras las ideas sobre la dependencia existente entre la concepción y las relaciones sexuales. En todo caso, aquélla es atribuida ante todo a causas sobrenaturales, realizándose para el Ñandéva de preferencia por intermedio del sueño, explicación, por lo demás, aceptada también por aborígenes de muchas regiones del globo. Según Poydjú, de Araribá, hoy en día muchos Ñandéva ya admiten que los niños son “hechos por el padre”, pero la creencia antigua es que “son enviados por **Ñanderuvutsú** y **Ñanderykey**”. Aunque siempre se reconoció también –me dijo él- la necesidad de las relaciones sexuales para la concepción. Y eran necesarias simplemente porque **Ñanderykey** quiso que fuese así. El niño es, pues, enviado por los dioses. El padre lo recibe en sueño, cuenta el sueño a la madre y ella queda grávida. Cuando la madre concibe sin que el padre haya soñado es que el **ayvú (kué)** (alma) ya venía buscando a la mujer para nacer o renacer por medio de ella. También la mujer puede tener un sueño, ya sea de niño o niña, pero siendo un niño, la criatura es considerada hijo del padre, esto es, vino de **Ñanderú (vutsú)** y **Ñanderykey** para el padre. La criatura masculina es hijo del padre, la femenina lo es de la madre (Schaden, 1998, 133).

Actualmente, el criterio principal para detectar el embarazo entre las mujeres *Ava-Katu-Ete* tiene que ver con el retraso en la menstruación; *ipuru’ã* es el término para referirse a la embarazada. Otro signo para determinar el embarazo es el malestar (*ñandu vai*), con manifestaciones de vómito (*py’a jere*) y los dolores de cabeza (*akã rasy*), que intentan resolver con el uso de yerbas medicinales. Por otro lado, se indica también el aumento del tamaño de la barriga (*okakuaa hye*), acompañado del aumento de apetito, y ciertos antojos a la hora de comer. Los antojos son satisfechos normalmente, dentro de los límites de las posibilidades locales y la disponibilidad de recursos económicos del núcleo familiar.

La mujer se constituye en un ser primordial para la continuación de la vida, gracias al don de la fertilidad y de la procreación asociada al *yvy* (tierra), de ahí que la mujer sea la encargada con el *yvyra akua* (palo con puntas) de sembrar las semillas en la chacra como de la recolección de la cosecha.

El nacimiento

El proceso de parto se realiza en la casa, sobre una manta en la posición vertical, sea de pie o en cuclillas, ayudado por la partera o partero, en donde es importante la participación familiar, ya que personas mayores (*sy*) o algún familiar que haya tenido uno o varios hijos, son convocados días antes para acompañarla y llegado el momento ayudar en el parto, e incluso dar los cuidados previos a la gestante; la seguridad emocional es dada por el esposo, la madre o algún pariente. La placenta es cortada con algún elemento filoso, desde una *tacuara* filosa a tijeras, y es enterrada dentro de la pieza; es tradición presionar la mandíbula del recién nacido y asegurarse de esa manera la redondez de la cara.

Para dormir a las criaturas cuelgan hamacas hechas de trapos dentro de la habitación, muy cerca de la *tarimba, cama de varas* donde se encuentra acostada la madre, y así poder mecerlo sin tener que levantarse permaneciendo acostada.

Aunque en dos o tres días la mujer que ha parido está restablecida casi completamente, se quedará en la casa descansando, cuidando del recién nacido, mientras que los trabajos domésticos serán realizados por su madre, una hermana, algún pariente, comadre o por el mismo marido, quien también observará un resguardo después del parto.

El padre del recién nacido debe observar una serie de prohibiciones tanto alimenticias como laborales durante el *couvade* que, muchas veces, no dura más de una semana. Está prohibido al padre utilizar herramientas de metal (machetes, hachas, foizas, azadas), ya que siendo filosos pueden dañar a la niña o al niño al no

permitir que su ombligo sane. Por consecuencia, ambos no pueden trabajar en la chacra, ni levantar objetos pesados.

En su conjunto, las medidas de precaución se revelan indispensables para el bienestar del niño, inclusive la dieta del padre y la madre. No es el padre el que se enferma en caso de no respetar las restricciones alimenticias, sino el recién nacido; y la dieta de la madre afecta a ella y al niño, que mama la leche materna. La prohibición de “tocar metales” tiende igualmente al beneficio del niño. Me dijeron los Ñandéva de Araribá: “El padre no puede tocar el metal, porque sino el ombligo del niño no queda duro; el ombligo se infecta, porque el metal es muy fuerte”. Y mientras no se cure el ombligo, la madre debe, a su vez, evitar el trabajo con tijera, aguja y cualquier utensilio de hierro (Schaden, 1998, 106).

Desde el nacimiento, en donde el niño o la niña toman asiento en la humanidad, ya se espera con gran expectativa que llegue el día en que será bautizado con su nombre del monte.

Preparativos previos al bautismo

Con mucha anticipación el chamán, *pa’i ka’aguy*, luego de recibir en sueños la indicación para realizar el bautismo, inmediatamente da aviso a los padres de las criaturas que van a ser bautizados sobre el día de la realización del ritual, que es colectivo, recibiendo su nombre varios niños/as juntos. El ceremonial se realiza entre los meses de noviembre-marzo, llamada época del tiempo claro, pues hay abundancia y momento en que se realizan las cosechas; todo depende de las indicaciones que recibe el chamán de las divinidades entre sus sueños, pues ellas le indican el día exacto. Desde ese momento ya empiezan los preparativos.

El *jeroky ñembo’e*, rezo-canto de la selva, ya se empieza a realizar unos dos meses previos al ritual en sí: el primer mes el baile-rezo se hace a la mañana al salir el sol y a la tarde a la puesta del mismo, donde el oficiante es el chamán acompañado de su *takuapu ja*, su señora la dueña del bambú, y de su *yvyra’ija*, su

ayudante, pero también pueden participar todos los que quieran hacerlo, toda vez que sea un deseo voluntario; en el segundo mes a medida que se acerca la fecha, el *jeroky ñembo'é* se realiza todo el día, incluyendo la madrugada, existiendo pequeños intervalos para el descanso.

El *jeroky ñembo'é* es un cristalino fluir del entusiasmo para matar la abulia que destruye las almas. Las palabras bajan de arriba, no es el dueño del canto-rezo su creador, esa palabra que hay en él, más allá de él, su creador verdadero es alguien superior a él. Tanto los himnos sagrados como la danza-oración son esencialmente comunitarios, y en esa medida niegan toda manifestación de individualismo.

La danza ritual en la cual se recuerdan las tradiciones de la etnia tiene varias funciones. En ese sentido, debe tenerse en cuenta que la capacidad de resistencia de los guaraní a los intentos de asimilación y de destrucción de las comunidades a través del potenciamiento de las solidaridades, que se da en el tiempo histórico, se basan en la trascendencia y en las tradiciones que no son mutuamente excluyentes, así como en esa visión tampoco pasado y presente se excluyen, y precisamente raíces añosas permiten mejorar la proyección al futuro (Fogel, 2010, 169).

Para toda ceremonia considerada especial o de gran trascendencia, las mujeres fabrican el *kavĩ-kaguĩ*, masticando trozos de maíz, previamente pisado en el mortero y hervido en recipientes, que van escupiendo en la batea de cedro para mezclarlo con agua; su sabor es agridulce. Uno de los principales cambios en el proceso de elaboración de chicha de maíz es el uso de molinos en vez de morteros para triturar los granos. Después de tres días, una vez fermentado y filtrado está listo para el consumo. También se puede elaborar de bebida de caña de azúcar y miel de abeja. La preparación requiere de mucho esfuerzo. Además no requieren utensilios especiales para su preparación y tienen bajo costo de producción. Durante las celebraciones en las que se requiere de miel para fermentar, los hombres en grupo marcarán

las colmenas por adelantado y posteriormente la recogerán llegado el día.

La variedad de maíz *avatiju*, por su poder simbólico especial, se cree que existía en el paraíso original, en los comienzos primigenios. El *avatiju* por su sacralidad permanece como foco central en la imaginería religiosa por lo que se sigue utilizando para preparar el *kavĩ*, bebida fermentada que se consume en las ceremonias religiosas.

Las propiedades medicinales que se le atribuye a esta bebida son: evita el cansancio, combate la gripe, da fuerza muscular y espiritual. Como líquido purificador, *ñanemopotĩ*, nos hace saludables, *ñanemoaguyje*.

Para comenzar a beber la bebida fermentada y saber si la misma ya está a punto, el chamán oficiante recoge un poco de la batea ceremonial en un recipiente de media calabacita y sopla en su interior; si se trata de un preparado de miel debe salir volando una abeja del interior del recipiente; si es de caña de azúcar debe aparecer una flor blanca. Estas señales indican que la parte sagrada de la ceremonia ha sido realizada exitosamente, siendo por lo tanto del agrado de la deidad. Luego de beber el primer sorbo, el chamán da la señal para que los demás participantes beban.

Llegado el momento, desde los albores del día de a poco se va congregando la comunidad en la casa de oración, en donde se recibe a los que vienen de otras comunidades y se comparte la comida que se tiene, sin faltar el mate; por el mate se absorben casi todas las medicinas silvestres utilizadas en la cura de alguna enfermedad. La preparación de la comida que compartirán todos los presentes, queda a cargo de las mujeres y se lo prepara desde la mañanita, en donde todas colaboran con algún menester. Estos encuentros también sirven para afianzar los lazos familiares y comunitarios, en especial para los más jóvenes quienes aprovechan para entablar relaciones de noviazgo, que muchas veces terminan en matrimonios. Mientras se espera el momento del ritual, los presentes si no están bailando o rezando, descansan bajo los

árboles, se acuestan sobre mantas o hojas de palma en el suelo o aprovechan para visitar a parientes; los niños y las niñas aprovechan estas reuniones para jugar en los alrededores de la casa de oración. Durante los preparativos, horas previas al *mitã karai* bautismo de los niños y las niñas, el santuario exterior es adornado con ramas de laurel hũ (*Nectandra megapotámica*); al costado de cada poste se colocan arcos y flechas, al costado del madero del centro se coloca una plantita de cedro (*Cedrela tubiflora*), del madero de los costados de un lado una planta de maíz (*Zea mays*) y del otro una planta de mandioca (*Manihot sculenta*). Es en este segundo altar o santuario exterior en donde los chamanes de otras comunidades, hacen tres veces el *jerojy*, reverencia, también es un espacio destinado para realizar algunos bailes y escenificar la lucha entre el bien y el mal, sin faltar el *jaguarovy-jaguarete*, jaguar que quiere devorar todo persiguiendo a su presa; el oficiante principal todo el ritual lo hace en el altar principal dentro de la casa de oración.

El *jeroky ñembo'é* en algunos momentos es propicio para la escenificación de la lucha del bien y el mal con la aparición del añag-jaguar, jaguar-hombre que persigue a sus presas, con movimientos que emulan al animal, yendo unos al encuentro del otro, cruzándose de un lado para otro, sin poder atrapar a sus presas ya que estos escapan de sus garras, es donde estas relaciones de antagonismo se convierten en “juegos de oposición”. Normalmente es el chamán quien personifica al jaguar y los niños como las niñas y todo aquel que quiera participar, son las presas.

Estos tres pilares de madera imitan a los *popytataendy*, bastones portadores de la llama divina que se encuentran en el altar principal dentro del *ogguasu*, casa de oración. Parte de este altar exterior es un cordón de hilo de algodón del cual se cuelgan como adornos flores hechas de algodón, espigas de maíz (*Zea mays*), flores con semillas de uruku (*Bixa Orellana*, L.) y uno que otro tallado de aves y peces en madera de cedro (*Cedrela tubiflora*), timbo (*Enterolobium contortisiliquum*) o kurupika'y (*Sapium longifolium*, Huber).

Todos los objetos que adornan el altar principal, son objetos sagrados y como tales, no se pueden comprar ni vender, tampoco tocar por tocar nomás; fueron dejadas por *Ñanderu Guasu*, Nuestro Gran Padre, para uso común y exclusivo de los *Ava-Katu-Ete*.

El *tamoi*, como también se llama al chamán debe cuidar para que el ritual y todo el proceso de preparación se lleve a cabo en plenitud para evitar atraer a los seres malignos (*añag*), el mal; si bien ya no observa una dieta estricta como en años anteriores donde los recursos del monte eran abundantes, debe evitar consumir carne o comidas con grasa, en lo posible frutas y vegetales, consumir lo menor cantidad de agua, beber si es posible sólo *Kavĩ-kaguĩ*, chicha.

Imposición del nombre del monte, el “tery”

Un momento muy importante en la vida de un *avá-guaraní* es la imposición del “nombre del monte”, *mitã mbo’ery*, que se realiza unos días o meses después de nacer la criatura, normalmente de noviembre a marzo, en donde el chamán se encarga de “reconocer” la procedencia del alma e identificar el nombre, por medio de sus cantos y de sus sueños. La ceremonia en sí comienza a la madrugada. Es a *Hyapu Guasu* o *Ñandesy* a quien se pregunta por el nombre, al ser la deidad encargada de transmitirlo. El *pa’i ka’aguy*, el *mitã renoiha*, el bautizador de criaturas, con la sonaja colgando de uno de sus dedos y el *ykarairyru* en la mano izquierda, recipiente con agua bendita obtenida con la maceración de la corteza de cedro, en la imposición del *ñe’ëry*, como oficiante va salpicando al bautizado con un hisopo de plumas (*ñembo’ysapyya*) de pie a cabeza con la mano derecha mientras revela el nombre a la madre o madrina, quien ataja a la criatura en brazos. Esta ceremonia se realiza frente al *amba*, altar principal y es precedido por largas horas de rezos-plegarias de los sacerdotes presentes, acompañados por el canto de las mujeres, el sonido de

las sonajas y el golpeteo rítmico de las takuaras (*Bambusa guadua*) por el suelo.

En el ceremonial del bautismo, Mitã-mbo'éry, Dar Nombre a los Niños, el chamán bautizador trata, por medio de sus cantos y de sus sueños previos, de identificar el nombre y la procedencia de la Palabra-Alma que llega. Durante el ritual, el chamán canta acompañado por el sonido de su mbaraka, sonajero, buscando recibir la inspiración divina ayudado por el monocorde rezo de las mujeres. No todos los chamanes pueden officiar esta ceremonia, sino sólo aquellos que poseen “rezo bautizador”; éstos son los Mitã-Renoiha, Bautizadores de Niños, capaces de convocar a sus “espíritus auxiliares” o a los pájaros mensajeros que le transmitan el nombre (Bartolomé, 1991, 86).

En los rituales se utiliza el tabaco (*Nicotina tabacum*) en el *petýngua*, pitos o pipas de madera o barro, con el que el *oporaiva-tamói* hecha bocanadas de humo sobre la coronilla de los participantes. Mediante el uso de determinados elementos simbólicos, el indígena se conecta y se reencuentra con sus orígenes. Independientemente del sexo y el ritual, todos los *Ava-Katu-Ete* fuman sin distinción, teniendo en cuenta la edad para el mismo, no existe una edad bien determinada, pero en la generalidad desde los 15 años ya lo usan.

Mientras al niño o la niña el que va ser compadre, comadre o su madre lo mantiene alzado en una línea dentro de la casa de oración, frente al altar principal esperan el momento, el chamán officiante se pasea entre las mujeres que sostienen a las criaturas en brazos, y procede al bautismo de cada uno, momentos en que los varones colocados en línea ejecutan sus sonajas, *mbaraka*; los que ya fueron bautizados se sitúan fuera de la casa de oración. Culminada la ceremonia pasa a ser padrino o madrina del niño, con la obligación de cuidarlo y darle de comer cuando quede con ellos, cederle bienes si pudiera y bendecirlo cuando el ahijado o la ahijada se lo pidan. Padrinos y ahijados pasan a formar parte del entramado de relaciones que marca una serie de reciprocidades y obligaciones

parentales; cuando la necesidad lo requiera deben estar predispuestos al *jopoi-pytyvõ* ayuda con las manos abiertas, el dar sin recibir. Cuando una persona adquiere cierto prestigio dentro de la comunidad, es respetado, siempre está rodeado de muchos ahijados y compadres que lo acompañaban, en especial cuando éste se encuentre en alguna situación especial que así lo requiera. De ahí que el compadrazgo posee gran importancia social. En muchos casos que he presenciado, cuando la criatura es pequeña y todavía no se ha vuelto una costumbre, son los padres quienes le recuerdan pedir la bendición a sus padrinos. Mientras el *tamói* bautiza a los niños o las niñas, las madres o madrinas atajan en la mano velas de cebo encendidas, prendidas con algún tizón que trae el *yvyra'ija*, de alguna fogata cercana para el efecto. No todos los chamanes pueden officiar esta ceremonia, sólo los *mitã renoiha*, los bautizadores, concedores del rezo bautizador y capaces de ponerse en contacto con las deidades quienes envían las palabras-almas de las criaturas.

Cuando el niño o la niña que recibirá el bautismo, ya pasó los tres o cuatro años y se puede manejar solo, el *tamói* lo bautiza y le impone su nombre del monte parado, le dice su nombre, también cuenta a la madrina que le toca uno de los hombros para que le recuerde cada tanto al bautizado y no se lo olvide; finalmente se bautiza a los jóvenes y adultos que necesitan renovar sus nombres o no aprendieron los suyos, están enfermos o sus padrinos fallecieron, a algún visitante ocasional que no es de la etnia, *karai* que quiera hacerlo como también a los que aún no lo poseen y ya no son criaturas. Normalmente esta parte final del bautismo, ya se realiza en los alrededores de la casa de oración.

Los nombres se reciben directamente del lugar en donde se encuentran los Dioses, pero es *Ñande Sy-Hyapu Guasu*, Nuestra Madre, la que se presenta y transmite, comunica, normalmente en sueños, el nombre al chamán. Cuando pregunté sobre el significado de los nombres a Tupã Mirĩ (Horacio Aquino), respetado chamán *Ava-Katu-Ete* de la comunidad Akaraymi, del departamento de Alto

Paraná, me contestó: Te voy a explicar, por ejemplo la primera parte de mi nombre, *Tupã*, indica el lugar de donde mi alma ha venido, es el *tery*, mientras que *Mirĩ*, que quiere decir pequeño es la segunda parte de mi nombre, es el *tery joapy*, es como el apellido.

Se hace necesario aclarar que en la actualidad los Ava-Katu-Ete poseen dos nombres; el primero es el sagrado nombre de su Palabra-Alma, al que denominan Réra Ka'aguy, Nombre de Selva, y cuyo uso está limitado a los ceremoniales y a las relaciones de familia extensa. El segundo nombre, al que no le conceden mayor importancia, cambiándolo con frecuencia, es un nombre cristiano que los mismos padres ponen al niño cuando nace. Al ser interrogado un Chiripa respecto a su nombre, siempre responderá con su nombre "cristiano", puesto que el otro está vedado a los extranjeros; sólo mediante una relación sumamente amistosa me fue posible obtener algunos réra ka'aguy de aquellos con quienes tuve tratos más frecuentes (Bartolomé, 1991, 87).

Como se ve, la fundamental condición de un chamán es soñar, una verdadera máxima de vida, soñar es ver/adivinar, recibir el mensaje de los de arriba, es alcanzar la paz del espíritu; el sueño le pone en contacto con realidades nuevas, hijo del cansancio y de la noche, también es viva. El espacio entero de su alma lo ocupa este proyecto mágico, para lo cual debe tener un profundo conocimiento espiritual, pasado-presente-futuro, además del conocimiento somático; cuando le piden lo profético, él reza y escucha en su interior temblar las buenas palabras, palabras cuyos latidos quebrantan y lo más importante, debe poder decirlas.

El nombre, esa palabra-alma, pone de pie al niño o la niña y lo yergue en su condición humana, le da fuerza espiritual, coraje y perseverancia, tres aspectos a los cuales aspira un indígena *guaraní* durante su vida. Así es como cada persona es una reencarnación de la palabra divina. Al *ñe'ëng*, palabra-alma de origen divino se le agrega otra alma, el *asyngua*, de origen animal, que se desarrolla a medida que va creciendo el individuo, producto de las imperfecciones, del mal vivir, del desvío del modo de ser.

También existía entre los *avá-guaraní* una ceremonia que reproducía el ritual del bautismo, sin atribución del nombre del monte, en donde se sellaba la alianza política, en la relación *tyvasa* de convivencia entre ellos.

Como toda gran ceremonia, el *ñemongarai* exigía largos preparativos, debiendo ofrecer profusamente bebidas y comida a una concurrencia muy numerosa: en efecto, toda la comunidad se reunía por algunos días en el *ógguasú*. Fiesta de primicias, el *ñemongarai* también tenía una significación política y religiosa, tal como se desprende del rito de clausura donde los dos aspectos quedaban confundidos. Luego de cuatro noches de danzas ininterrumpidas, al amanecer del quinto día, se desarrollaba una ceremonia que reproducía el ritual del bautismo, salvo que no había atribución de nombre; uno después de otro, todos los asistentes se presentaban ante el chamán, cada uno acompañado por un “padrino” y de una “madrina”.

En algunas partes hay también “padrinos”: **ruvanga** masculinos, (“imagen del padre”) y femeninos **syvanga** (“imagen de la madre”). Pero esta costumbre no hace mucho que fue introducida entre ellos y es, tal vez, sólo una imitación del padrino cristiano (Müller, 1989, 29).

También otro bautismo que se realiza, es el de los frutos-plantas, propiciación de los frutos de la selva, que se realiza entre noviembre y diciembre, en donde cada familia acerca a la casa de oración tantas especies de plantas como sea posible, en fecha fijada por el chamán, para la bendición respectiva y no falten frutos a nadie y haya abundancia en la comunidad.

Cuando el oficiante procedió a bautizar e imponer el nombre del monte a la última persona que así lo requería, los bastones de ritmo y las sonajas van callando, sólo suena la del *tamói* hasta quedar también en silencio, cantan y oran por última vez con sus ayudantes, para finalmente hacer tres reverencias frente al altar. La ceremonia ha concluido, ya cada uno puede regresar a su casa o comunidad.

Conclusión

Como hemos visto, el papel del chamán y el rito del bautismo en la vida y en la cultura *Ava-Katu-Ete*, es sin duda, uno de los aspectos más importantes para la comprensión de esta sociedad y, uno de los fenómenos que los mantiene unidos, en donde imaginar y crear sociedades ideales es imprescindible a la hora de satisfacer sus necesidades más perentorias. Cuando el individuo recibe su nombre del monte en el bautismo, es cuando se yergue se pone de pie, siendo los Padres de las palabras-almas, desde sus respectivos cielos quien los envía y comunican al chamán. La cohesión comunitaria y la vigencia del sistema normativo, que se expresa en el ritual del bautismo, proporciona la seguridad que controla la sensación de incertidumbre y angustia por los que atraviesan algunas comunidades.

Los chamanes *Ava-Katu-Ete*, en el plano cultural prosiguen una línea de transmisión de imágenes, valores y habilidades que, a pesar de haber sido muy influenciados en lo que tenían de original y creativo y rellenos de contenidos espurios, siguen reafirmando su identidad como etnia frente a lo nacional dominante, y a ellos opuesta. El *jeroky ñembo'é* sigue siendo en la actualidad la más importante actividad social capaz de reunir a todos los *Ava-Katu-Ete*, incluso a los que se han alejado de sus comunidades, en pos de un objetivo común; es en el *mitã karai* en donde vuelven a integrarse, recuperando su identidad étnica y la pertenencia a su familia extensa.

El chamanismo *Ava-Katu-Ete* configura el elemento de identidad tradicional más arraigado e importante de su historia, de su cultura, de sus creencias y vida actual: mientras existan Ava que puedan soñar, cada comunidad seguirá teniendo uno o varios *tamói*, pilar del modo de ser, que seguirán recibiendo las palabras sagradas, que les recuerda que siguen siendo los mismos de siempre y que no pueden olvidar el pasado. A través de las palabras

se los ve a los *ava* como creadores, aunque sean marginados, humillados y vencidos.

Las solicitudes culturales antiguas, con una orientación esencialmente mística, en la medida que exista el recurso monte y especialmente la agricultura, requieren de la realización de rituales y, en esa medida es seguro que con ayuda del chamán, seguirán haciendo el *mitã karai*, el *kavĩ*, el *ñembo'e jeroky*.

Referencias

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Chamanismo y Religion Entre Los Ava-Katu-Ete. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 11. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción. 1991.
- CADOGAN, León. Como Interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la Danza Ritual. Revista de Antropología, VII, 1-2, p. 65-99. 1959.
- CHASE-SARDI, Miguel. El Precio de la Sangre Tuguy Ñeë Repy. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XIV. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción. 1992.
- CLASTRES, Hélène. La Tierra Sin Mal. El profetismo tupí-guaraní. Serie Antropológica, Ediciones del Sol, Buenos Aires. 1993.
- CENTURIÓN MERELES, Hugo Florencio. El avati como sustento, ritual y costumbre, entre los Avá-Katú-Eté. Boletín ENAH, Órgano Informativo y Cultural de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, p. 11-13. 2012.
- FOGEL, Ramón. Los pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya. Universidad Nacional de Pilar, Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, Fondo Nacional de la Cultura y las Artes, Asunción. 2010.
- MÜLLER, Franz. Etnografía de los guarani del alto Parana. Rosario: Societatis Verbi Divini. 1989.
- NIMUENDAJÚ, Curt. As Lendas da Criação e Destruição de Mundo como Fundamentos de Religião dos Apapokuva-Guarani. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, p. 156. 1987.

- REED, Richard. Perspectivas Ecológicas de las Relaciones de Fronteras en el Paraguay. Suplemento Antropológico. Universidad Católica. Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Vol. XXIV, n° 1, Asunción, p. 181-193. 1989.
- RENSHAW, Jonh; REED, Richard. Las Comunidades Aché y Chiripá-Guaraní de Canindeyú. Suplemento Antropológico. Universidad Católica. Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Vol. XXV, n° 2, Asunción, p. 19-51. 1990.
- SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní. Biblioteca Paraguaya de Antropología - Vol. 28, Universidad Católica, Asunción. 1998.

Recibido em: 09/03/2013

Aprovado em: 10/04/2013

Publicado em: 06/05/2013