

APUNTES PARA EL CONOCIMIENTO DE LOS AVÁ-GUARANI O ÑANDEVA

Hugo Centurión Mereles¹

Resumen: El propósito de este trabajo es contribuir al conocimiento de los Avá-Guaraní o Ñandeva, partiendo del mito fundacional para abarcar distintos aspectos de su singularidad, sin perder de vista lo central de su pensamiento, la búsqueda de la Tierra Sin Mal. En esta cultura centrada en la palabra, los Chamánes siguen cumpliendo un rol fundamental al ser los elegidos 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 de todo Avá.

Palabras claves: Avá-Guaraní; Ñandeva; Tierra Sin Mal; Chamanismo; Etnología en Paraguay.

Resumo: O propósito deste trabalho é contribuir para o conhecimento dos Avá-Guarani ou Ñandeva, partindo do mito fundacional para abarcar distintos aspectos de sua particularidade, sem perder de vista o que é central no seu pensamento, a busca pela Terra Sem Mal. Nesta cultura centrada na palavra, os Xamãs seguem cumprindo um papel fundamental ao serem os eleitos pelos Deuses para, através dos sonhos, receber as palavras sagradas que indicam o caminho verdadeiro, o caminho da perfeição, aspiração última de todo Avá.

Palavras-chave: Avá-Guarani; Ñandeva; Terra Sem Mal; Xamanismo; Etnologia no Paraguai.

¹ Licenciado en Pedagogía por la UCA – Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción” y maestro en Desarrollo con Especialización en Antropología y Sociología Ambiental por la Universidad Nacional de Asunción. Investigador del CERI – Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, Asunción, Paraguay. E-mail: hugoflorencio.hcenturion.centu@gmail.com.

Abstract: The purpose of this work is to contribute to the knowledge of the Avã-Guaraní or Ñandeva Indians, starting with the founding myth for its coreving various aspects of its singularity, without losing sight of the heart of his thought, the search of the *Tierra sin Mal* (Land without Evil). In this culture centered in the word, the Shaman continues to play a fundamental role to be the chosen by the gods for through dreams receive the sacred word that indicate the true path, the path to perfection, aspiration last of all Ava.

Keywords: Avã-Guaraní Indians; Ñandeva Indians; Land without Evil; Shamanism; Ethnology in Paraguay.

Notas introductorias

En el transcurso de la historia del Paraguay desde su independencia y, fundamentalmente, con el proceso de expansión de la frontera agrícola de las últimas cuatro décadas del siglo XX, los indígenas se vieron compulsivamente forzados a interactuar con la sociedad envolvente, y a adoptar elementos culturales de ésta en el marco de su desarrollo capitalista.

La construcción y reproducción de la sociedad Guaraní actual, en las particularidades de sus tres grupos (Mbyá-Guaraní, Avã-Guaraní y Paĩ-Tavyterã o Kaiowá), es un proceso dialéctico por el cual los sujetos pertenecientes a las mismas se hallan en constantes disputas al interior de sus grupos como con otros exponentes de sociedades diferentes. De este proceso resulta una constante reconfiguración de los significados sociales: el replanteamiento del sentido de los sujetos con relación a la estructura en la que actúan.

La cuestión indígena está en la raíz histórica de todos los países americanos, particularmente en las áreas donde existían poblados más permanentes, y en especial el Paraguay donde se produce el mestizaje, raíz de la nación paraguaya.

El objeto de este trabajo, apoyado en estudios anteriores que dieron como fruto una vasta literatura, es brindar una pequeña contribución

etnográfica sobre los Avá-Guaraní o Ñandeva, para caracterizar a la etnia en la actualidad paraguaya, y brindar también elementos objetivos que permitan comprender mejor los problemas por los que atraviesa esta sociedad.

Hay que tener en cuenta que los rasgos que conforman la identidad Avá-Guaraní no son inmutables. Al contrario, cambian o permanecen según el contexto y las circunstancias en las que se desenvuelven. Actualmente, el proceso de cambio es muy acelerado debido al adelanto de las ciencias y de la tecnología que han influido en los distintos tipos de relaciones entre las personas y las comunidades.

Es oportuno aclarar que con estas notas no se pretende ser especialista en cultura Avá-Guaraní, sino por el contrario, contribuir al conocimiento etnológico de estas comunidades que siguen luchando por incorporarse a los avances y beneficios que ofrece la sociedad moderna con la cual están en contacto desde hace varios siglos.

Por eso se exponen estas anotaciones de campo de carácter etnográfico, producto de largas horas de convivencia y observación de las variadas actividades socio-culturales que los caracteriza. No siempre recuerdo lo que escribo o escucho, pero me alegro de poder contar lo que alguna vez me contaron. En este sentido lo logrado en cada una de las actividades son producto de una relación dinámica y compleja entre sujetos que interactúan, y en la cual entran la acción, la reflexión, los sueños, la experiencia y la atribución de sentido tanto social como personal.

Mi trabajo de campo me ayudó a “desarrollar la memoria” clave cuando no se tiene a mano el cuaderno de campo, no se tiene espacio o tiempo para escribir lo que está ocurriendo, pues cuando más retengamos en la memoria espacios, situaciones y contextos sociales, mejor será la calidad de los datos. En este sentido una consultoría para la Fundación Moisés Bertoni (1996-1997) me permitió establecer un despacho a poca distancia de las comunidades que visitaba con frecuencia, lo que me dotaba, de un

Tessituras

espacio de investigación dual que me permitía circular con facilidad entre la “mesa de trabajo” y el “campo” en apenas un cuarto a media hora de tiempo.

Espero haber sido capaz de representar a los Avá-Guaraní y a sus familias de una manera justa, respetuosa y honesta, y que este pequeño aporte sea considerado de valor para ellos. Ha sido un honor escribir este trabajo y tener la oportunidad de compartir una parte del amplio conocimiento que poseen, lo cual les aseguro ha dejado una marca en mi vida.

Como en otra experiencia de vida, a la que nos tienen acostumbrados los/las Oporaíva, cuando teníamos esas largas conversaciones, estaban resignificando la cultura del Otro, en nosotros los investigadores, para cumplir su proyecto personal de que sus pensamientos y su herencia cultural sean “llevados y escuchados por los Karaí”, creo que después de más de una década y media con este trabajo se estará cumpliendo con el cometido.

Etnografía

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 Avá-Katú-Eté, 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 “avá” (hombre guaraní) y “china” (mujer guaraní), también utilizado por los grupos de lengua guaraní que viven en el país.

Los actuales Guaraní sobrevivientes diferéncianse tribalmente no sólo por su tradición formativa o alguna variación cultural, sino también por el origen mitológico del “avá”. Los Apapocúva se creen superiores a otras

Tessituras

bandas Guaraní que se designan “Mbyá”. Los Chiripá no reconocen como sus iguales a los Mbyá-Guaraní, creyéndolos de origen mítico diferente. La diferenciación tribal estaba por ende entre los Guaraní, coligada con la posesión de una determinada “guára-región” y luego mitológicamente, implicando los accidentes de plasmaciones interétnicas con una conciencia de la “superioridad sociocultural”, basada en las circunstancias variadas de dos olas migratorias predominantes (SUSNIK, 1975, p. 96).

De los tres grupos Guaraní, cuyos restos dispersos sobreviven aún en la Región Oriental del Paraguay, los Chiripá, Mbyá y Kaiowá o Paĩ-Tavyterã o Paĩ, 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” (CADOGAN, 1959, p. 66).

Aunque los Avá-Guaraní actuales siguen manteniendo una cohesión socio-comunal, a costa de la pérdida de varios rasgos de su identidad, muchos antropólogos e investigadores los consideran “los más aculturados”, de ahí surgen las interrogantes que orientan este trabajo: ¿Por qué no se produjo la fusión o eliminación de la cultura Avá-Guaraní por la sociedad nacional? ¿Cómo viven el teko actualmente los Avá-Guaraní? ¿Por qué los Avá-Guaraní no se asimilan completamente con la sociedad paraguaya a pesar de ser los más aculturados? ¿Todavía es posible una cultura Avá-Guaraní si cada día son menos los Oporaíva que sirven de nexo entre el *yvy imara'ỹva* y la tierra?

Según el II Censo Nacional Indígena del 2002, totalizan 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 asentamientos 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 hábitat del segundo grupo, de los Chiripá-Guaraní, o de los Avá-Katú-Eté, extendiase al sur del R. Jejuí Guasú hasta la ribera del R. Paraná al norte del R. Yguasú. Actualmente los Chiripá se mueven en alrededores de Curuguatý, Laurel, Yvyrárovaná, Itakyry, centros de trabajo en yerbales y obrajes (SUSNIK, 1974, p. 173). En el Brasil se encuentran en el interior y litoral del estado de São Paulo (región Sudeste), en los estados de Mato Grosso do Sul (Región Centro-Oeste), el interior de Paraná, Santa Catarina y Rio Grande do Sul (Región Sur), entre otros lugares. En la Argentina se encuentran presente, por ejemplo, en la provincia de Misiones conviviendo con los Mbyá-Guaraní.

Presentan una especial importancia etnográfica por el hecho de ser un pueblo indígena que ha logrado mejor adaptación a la sociedad envolvente, al ser considerados los más aparaguayados, pero en contraste es una de las etnias sobre la cual existe menor cantidad de estudios.

Revisión de la literatura

Los primeros contactos con los blancos destacan la homogeneidad de los Guaraní, limitándose a las simples indicaciones regionales o denominaciones de los grupos. Hasta el siglo XVI, existía abundante literatura sobre los Guaraní, pero la religión era a pesar de eso muy mal conocida.

Curt Nimuendajú, luego de convivir cinco años con el grupo Guaraní Apapokuva a principios del s. XX, en 1914 presenta al mundo científico en Berlín un trabajo en el cual describe la mitología y religión de los Apapokuva, luego traducido y editado en 1944, por el paraguayo Juan Francisco Recalde con el nombre de “Los mitos de la creación y destrucción del mundo”. En esta obra se presentan muchos conocimientos nuevos e

importantes de la cultura Guaraní, siendo una de sus mayores preocupaciones las consecuencias del contacto de los indígenas con el hombre blanco, así también con otros grupos étnicos.

Los apuntes realizados en 1934 por Franz Müller y publicado como “Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná” (1989), encontramos contribuciones en relación con diferentes aspectos sociales y culturales de los Avá-Guaraní (Chiripá), que ya aparece como el más hispanizado y colocado en un nivel más alto que las otras etnias Guaraní, de ahí que la calidad del trabajo puede considerarse – limitado ideológicamente – al ubicar a los tres grupos Guaraní en una escala, aún así la información que proporciona es interesante.

Otro aporte importante lo realiza Egon Schaden (1998) en su obra “Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní”, donde aborda estos aspectos tomando en cuenta que estos no han permanecido fijos e inmutables a través del tiempo, haciendo hincapié en las transformaciones continuas por las que atraviesan estos indígenas.

Los estudios de Branislava Susnik, desde los “Apuntes de Etnografía Paraguaya” (1961), son de gran importancia para la caracterización de los sistemas socioculturales de los Guaraní dentro de una perspectiva sincrónica y diacrónica, con un enfoque histórico directo que le es peculiar, dando lugar a una Etnohistoria Guaraní en sentido estricto bien diferente a la historiografía tradicional de inspiración liberal, de vigencia en la época en Paraguay. Es innegable que los estudios y las ideas de esta investigadora, divulgados por diversos medios, sirvieron de contrapunto a ciertas representaciones construidas acerca de los pueblos Guaraní y de su participación en la constitución histórica y sociocultural de la sociedad paraguaya.

Lo que sí se le puede cuestionar a esta magnífica maestra y sagaz investigadora, es que algunos de sus escritos, en especial los primeros, adolece de muchos defectos de forma, su estilo de redacción científica, es a

veces de difícil comprensión y marcado por la ausencia de discusiones bibliográficas, lo que dificulta la comprensión de algunas de sus ideas.

Un estudio más actual lo realiza Richard Reed (1989), en “Perspectivas Ecológicas de las Relaciones de Frontera en Paraguay”, donde analiza la participación de los Chiripá en el trabajo asalariado y la agricultura de subsistencia, concluyendo que los dos sistemas no entran necesariamente en conflicto y antes que limitar la economía de subsistencia a una única estrategia, el desarrollo de la frontera ha aumentado – al parecer – la diversidad de sus estrategias de producción. Este trabajo adolece de falencias en cuanto al estado de pobreza mental que produce el trabajo asalariado en los individuos, cuando con la changa y las ausencias, éstos cada vez se alejan más de los ritos, prácticas y costumbres que forman parte del modo de ser.

Otras indicaciones interesantes sobre el manejo de recursos propios lo hacen Renshaw y Reed (1990) en “Las comunidades Aché y Chiripá-Guaraní de Canindeyú”, en donde también utilizan la noción de frontera como matriz generadora para estudios de aculturación, de identidad, de modernización, de dependencia y otras relaciones, que conforman la organización social y económica Avá-Guaraní, el más influenciado por la sociedad envolvente. Sin embargo, no toma en cuenta que la expansión de la frontera agropecuaria trajo aparejadas diversas formas de agresión con efectos sociales y culturales muy negativos.

La obra de Miguel Alberto Bartolomé (1991), “Chamanismo y Religión entre los Avá-Katu-Ete”, especialmente centrado en al chamanismo y la religión, da una perspectiva etnológica global de esta etnia. Aunque incursiona en campos como el chamánico en donde existe la posibilidad de elección del heredero, la falencia estaría en querer a través de su experiencia insinuar que el blanco podemos cumplir un papel tan importante en la vida de estos indígenas, menos aún cuando uno no está emparentado políticamente con ellos, ya que las obligaciones de parentesco

estructuran las relaciones sociales. Un estudio sobre las “Oporaívas” mujeres, las “Ñande Sy” sigue esperando a que alguien lo encare.

Miguel Chase-Sardi, con la publicación de “El precio de la sangre Tuguy Ñe’e Repy” (1992), hace importantes aportaciones al estudio de la cultura y el control social entre los Avá-Guaraní, en especial lo referente al Derecho Consuetudinario indígena. Aunque la obra da una visión holística de esta etnia, en terreno en la recolección de datos estuvo fuertemente circunscripta a la utilización de cuestionarios, haciendo hablar lo más posible a los indígenas, seguramente en esto se basa la novedad y originalidad de este trabajo.

Yvy ha yvága, la tierra y el cielo

En medio de la oscuridad, *Ñanderu Guasu* o *Ñanderu Vusu* llegó sólo, se develó sólo, trayendo la Luz Divina en el pecho, un pequeño sol, con la Cruz Eterna, que será el soporte de la futura tierra. Vio la oscuridad de las tinieblas originarias, lo primero que logra ver es el color de la oscuridad. En la oscuridad los murciélagos eternos revoloteaban entre sí. La primigenia madera en cruz que trae, lo coloca hacia el naciente; la pisa y empezó la tierra (*yvy*) a nacer.

La creación se inicia en un Centro, todo parte de este primer lugar mítico-sagrado y *Ñanderu Guasu* crea el mundo estableciendo el orden sobre el caos preexistente. La cruz es un signo de origen cosmogónico que representa: el Acto Creador, el Centro del Mundo, los cuatro puntos cardinales y los cuatro vientos, el soporte de la Tierra, el mítico árbol originario, la comunicación con los Dioses y la existencia de una Tierra sagrada y sin males. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo – el centro – equivale a la creación del mundo. Nada puede comenzar, engendrarse, hacerse, sin una orientación previa, por eso *Ñanderu Vusu* elige bajo sus pies por punto fijo y lo dirige hacia el Este.

Tessituras

Luego de sus primeras acciones *Ñanderu Guasu*, encuentra para su compañero a *Ñanderu Mbaé Kuaa*, el Padre Sabiente Conocedor de las Cosas; éste todavía no se da cuenta de la sabiduría contenida en su divinidad y es por eso que más adelante hace preguntas sobre dónde encontrar a la mujer. Este personaje busca a la mujer debajo de vasija de barro que hace y cubre *Ñanderu Guasu*, y espera un tiempo hasta que le dice: vete a buscar a la mujer, luego de copular con la mujer desaparece posteriormente de la narración y nunca vuelve a aparecer; se produce la primera desfloración natural de la mujer en un acto mágico.

Ñanderu Guasu es quien trae el agua; “haé ouo oguerúma iküre y, hykuemíma voi”, cuando él viene ya trae el agua en la punta de la lengua, ya estaba humedecida.

Disponer de agua en las proximidades es un factor determinante a la hora de levantar la casa o para el asentamiento de algunas familias en la conformación de un *tekoha*; muchas familias ya poseen pozos de agua que los propietarios mandan cavar según sus posibilidades².

La mujer es la encargada de traer agua a la casa, ya que en los inicios cuando la mujer va en busca de *Ñanderu Guasu*, agarra la calabaza de agua, da una vuelta a la casa, y se va detrás de su esposo.

Cuando el Avá-Guaraní recorre largas distancias y su boca está seca, para saciar la sed, puede tomar miel “*eíra*” o agua buena “y *porã*”, debe evitar en lo posible consumir agua con impurezas.

Las estrellas surgen cuando los murciélagos eternos se abalanzaron sobre *Ñanderu Guasu* queriéndole azotar el rostro con sus alas, y los espanta con una palmada de la que brotaron las estrellas en el cielo (*yvága*).

Es sorprendente el conocimiento biológico de los Guaraní, al ser el murciélago un animal de hábito nocturno que comienza al atardecer a agitarse, para emprender el vuelo una vez entrado el sol (*kuarahy reike*), al tener *Ñanderu Guasu* un pequeño sol en el pecho reacciona contra él. Los

² En la comunidad de Mbói Jagua para el 2007 un pozo costaba doscientos mil Guaraní.

Tessituras

murciélagos habitan en el mundo oscuro en contraposición del mundo de la luz de *Ñanderu Guasu*.

Como se viera al principio *Ñanderu Guasu* y *Ñanderu Mba'é Kuaa* no tenían mujeres, por lo que el primero dice: encontremos mujer, a lo que responde el segundo: ¿Dónde encontraremos a la mujer? *Ñanderu Guasu* dice: la encontraremos en la vasija de barro, haciendo la misma y cubriendo a la mujer con ella, aconsejando esperar el anochecer para descubrirla. Cuando llega la noche *Ñanderu Mba'é Kuaa*, descubre la vasija y aparece la mujer, llevándosela consigo.

El lugar que ocupa *Ñande Sy* es el *Oka Vusu*, en donde se entretiene tejiendo bajo la palmera eterna y conversando con *Ñanderu Guasu*, que al enterarse de su muerte viene a llevar su alma. *Ñande Sy* desde el lugar que ocupa también puede transmitir los nombres sagrados de los recién nacidos.

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 chacra³.

Las mujeres Avá-Guaraní acostumbran tener los senos afuera en la casa o durante los baños diarios, fenómeno social aceptado por las tres etnias Guaraní, lo que no significa que la mujer quiera mostrar sus dotes de mujer, con miras de atraer al sexo opuesto, ni asociado con el galanteo propio de la especie humana. Estos permisos culturales y el estar acostumbrados a ellos, hace que este tipo de conductas pase desapercibido; los hombres que se encuentran alrededor de alguna mujer mostrando parte de sus atributos, se dedican o continúan haciendo sus tareas cotidianas.

La asimetría de los pechos de las mujeres tiene mucha similitud con la de los Pañ Tavyterã, ya que es producto de la precipitación por parte de *Jasy* a chupar los senos de su madre mientras *Kuarahy* trataba de revivirla

³ Una de las primeras herramientas que fabricó el Avá fue un palo de madera. A una vara larga le quitó las ramas y gastando por frotación uno de los extremos contra una roca, le sacó punta, lo endurece en el fuego, convirtiéndose en el “*yvyra akua*”.

Tessituras

con rezos; *Jasy* deshizo el trabajo en dos ocasiones, y se da origen al *ynambu*, ave de la familia *Tinamidae* y al *ynambu guasu* (*Rhynchotus rufescens*).

La génesis del día y la noche es a consecuencia del apareamiento de *Ñanderu Guasu* y *Ñanderu Mba'e Kuaa* con la mujer, otorgando de esta manera la posibilidad de tener el día y la noche en equilibrio. Sin embargo, *Ñanderu Guasu* en su divinidad aparece con atributos solares, puesto que lleva en el pecho la única luz que alumbraba las tinieblas primigenias del caos original.

Cuando alumbraba *Kuarahy* todo es claridad sobre la faz de la tierra y lo creado no crece, porque es la noche, la que hace crecer a los seres vivos, es *Jasy*; también en la noche viven y se mueven las causantes de las enfermedades.

El *pochy* y los *Añag*

Ya en su casa *Ñanderu Guasu* procede a hacer para su chacra en donde cultiva maíz, y cuando regresa detrás de él ya empieza a dar “*avati ky*”; cuando llega a su casa dice a su esposa que traiga maíz de la chacra y haga polenta⁴, a lo cual ella enojada responde: cómo es posible que haya que cosechar si recién lo cultivaste, el hijo que estoy esperando no es solamente tuyo, demostrando con su actitud, inseguridad, incredulidad⁵. Esto produce el enojo de *Ñanderu Guasu*, siendo el primer ser en buscar tranquilidad espiritual, retirándose al monte, se coloca los atributos chamánicos, agarra el *akãnguua* (diadema de plumas); *jasaa* (cadena de pecho); *mbaraka* (sonajero de danza); *poapi guaa* (pulsera); *kurusu ipoty* (palo cruzado). Se dirige a *Yvytimi* para controlar el “*pochy*”, no sin antes decir a su esposa que si lo encuentra, lo perdonaría; camina, dio una vuelta y se fue. Y como

⁴ Con el mbaipy-polenta se inicia el acto de comer y los identifica como seres humanos.

⁵ Esta es una de las cosas que el mismo *Ñanderu Guasu* no entiende, aunque las haya creado.

Tessituras

primera medida al llegar al sendero del tigre primitivo hinca la cruz en el suelo de modo a desviar sus rastros.

En este interesante mito fundacional podemos distinguir, entre otros elementos a analizar que no son tema de este estudio, la división del trabajo y de los espacios masculinos y femeninos. Se delimita los espacios de género masculinos y femeninos: el hombre en la roza y el monte, la mujer en la recolección de la cosecha, frutos y en la casa para el cuidado de esta como la elaboración de alimentos.

Otro episodio en donde aparece el “*pochy*” en el Ciclo de los Gemelos se produce cuando la esposa de *Nãnderu Guasu* estando encinta, su hijo pidió una flor. Arranca una flor para su hijo, prosiguiendo su camino; luego dando unos golpes sobre su panza, pregunta a su hijo: “¿Por dónde ha ido tu padre?”, respondiendo: “Por aquí se ha ido, indicando el camino”. Yendo un tramo, el hijo vuelve a pedir una flor. Su madre, cogió nuevamente una flor, ocasión en que le picó una avispa. Entonces dice a su hijo: “¿Mira, con qué fin, no estando todavía en este mundo, quieres una flor y me haces picar por una avispa?” Su hijo se quedó enojado.

También por culpa del enojo de *Jasy*, al ser un ser impuro, es que se produce el primer acto de violencia contra la mujer, al ser casada y negarse a dormir con él, pues sabía quién era *Jasy*, y al no lograr su cometido le pega a fin de conseguirla. Para realizar este acto violento *Jasy* miente a su hermano, y es el culpable de que estas cosas malas se repitan sobre la tierra.

El “*pochy*” es la raíz de todo mal para los Guaraní y se relaciona con las pasiones terrenas, causas principales de las dolencias de etiología animal. El “*piro’y*” como estado de frescura, de liviandad de espíritu y de cuerpo, de tranquilidad de conciencia, es el concepto opuesto a “*pochy*”.

La aparición de los “*jaguarete ypy*” es anterior a la de los hermanos, y los *Añag* son los futuros jaguares, sus antepasados, fruto de las relaciones incestuosas de una *Añag* hembra con su hijo. Y como en ese tiempo todo era selva, *Nãnderu Guasu* al crearlo ya lo hace con los “*jaguarete*”.

Tessituras

Mba'é Pochy para los Chiripá es *Añag*, quien actúa con maldad para con los malos y se parece a nosotros incluso en el vestir.

Los *Añag* además de ser considerados como representantes del mal, esconden habilidades y sabiduría que lo hacen ser temidos y respetados.

Nacimiento de *Kuarahy* y *Jasy*

Cuando la mujer se va en busca de su marido, toma su canasto, la calabaza para el agua y la tacuara de danza, mientras caminaba por el sendero iba hablando con *Kuarahy* quien todavía se encontraba en el vientre, era como su guía, mientras crecía el feto también evolucionaba su conciencia; *Kuarahy* se hacía sentir *oñeñanduka* como su madre quien golpea su vientre.

Se fue la mujer por el sendero (*tape po ñi*) y mientras iba caminando le preguntaba a *Kuarahy* si era bueno el camino que seguía. *Kuarahy* era como el guía de ella. Después de un largo recorrido llegaron hasta el cruce de dos caminos. La mujer como no sabía cual camino a seguir, estaba por elegir al azar uno de los caminos, cuando su hijo le habló desde su vientre: – vamos a seguir ese camino más cerrado, vamos a ir derecho, así se comunica *Kuarahy* con su madre.

El primer pedido que hace *Kuarahy* a su madre es una flor. La flor es el juego y la alegría del nacimiento y reencuentro con el Padre, pues iban junto a él a su encuentro. Con esto podemos estar seguros de que los circuitos sociales y culturales pueden operar tanto con símbolos como con señales.

Los Avá-Guaraní se refieren al palo cruzado como *kurusu ipoty*, cruz con penachos de flores lo cual denota su carácter eminentemente sagrado.

A consecuencia del “*pochy*” por parte de *Kuarahy*, al alcanzar un lugar donde el camino se bifurcaba, *hakamby*, su madre se encuentra ante una encrucijada que lo confronta con una decisión que ofrece resultados

Tessituras

diferentes, no sabe por donde ir y pregunta cuál era el camino correcto, ante lo cual *Kuarahy* se calla. Preguntó varias veces, pero él de nuevo no le contestó; entonces su madre agarra el camino equivocado, yendo directamente al lugar donde vivía la *jarýi*-abuela de los *Añag*.

La abuela le da alojamiento en su casa, en donde vivía con sus muchos nietos. Los nietos de la vieja eran los *Añag*. La vieja le dijo a la madre de *Kuarahy*: – Mis nietos se fueron a cazar, pero si al volver te encuentran, te matarán; así que es mejor que te escondas debajo de esta gran olla de barro. La mujer se escondió y a la tardecita comenzaron a llegar los *Añag* que volvían de cazar con mucha carne. Apenas llegaban la vieja les hablaba en secreto y les contaba que debajo de la olla estaba escondida una mujer. Apenas los *Añag* se enteraron, se abalanzaron sobre la olla, levantaron la olla y mataron a la mujer. Ya muerta la mujer, comenzaron a descuartizarla para comérsela.

A pedido de la “*jarýi*” los *Añag* abren el vientre de la madre embarazada para sacar a *Kuarahy* a quien quiere comer, da a luz con un corte en el vientre y no de manera natural. Quisieron matar a la criatura, primeramente quisieron clavarla, no pudieron y entonces lo echaron al fuego, pero no se quemaba, al último intentaron molerlo pero no se rompían los huesos. Como no pudieron matarlo, la “*jarýi*” adopta a *Kuarahy* como su hijo. Posteriormente, *Kuarahy* crea a su hermano menor *Jasy*, de los huesos de su madre con un poquito de harina de maíz, pero primeramente los golpea, los sopla y reza hasta que la palabra vuelva a fluir de los huesos. Ya se distinguen los astros pero no se mueven todavía.

Los eclipses tienen mancha de sangre. Andando los hermanos en busca de los huesos de *Ñande Sy* hasta que lo encontraron dispersos por el suelo. Cuando los *Añag* mataron y luego descuartizaron, su sangre había salpicado manchando a *Kuarahy*, oscureciéndolo y no se lo ve más por un rato como si fuera de noche. Por eso, cuando llega la época de repetir lo sucedido, *Kuarahy* se vuelve a cubrir de sangre y oscurece.

Tessituras

Kuarahy cuando se da cuenta de la muerte de su madre, intenta revivirla pidiendo por ella a una flor. Por eso en las representaciones del reino vegetal queda incluida la flor del *Mburukuja*, cuyo proceso ritual simbólico se presenta en diferentes etapas, que van desde el rezo hasta el canto por parte de *Kuarahy* al intentar revivir a su madre. El *Mburukuja* es la flor favorita de *Kuarahy*. *Kuarahy* esperaba que los huesos de su madre se comportaran como el *Mburukuja*, cuyas flores se cierran por la noche y se abren con los primeros rayos del sol, como si el nuevo día le diera vida.

Esta flor tan singular, al parecer muere y vuelve a nacer, se cierra como si se marchitara al ponerse el sol, y se abre cobrando un brillo natural cuando amanece, desprendiendo un aroma agradable.

En el carácter sagrado dado a las flores y plantas es que el nombre religioso de la bebida fermentada es “*yvotyry*” y normalmente en noviembre se realiza la propiciación de los frutos, “*yvakuéra ñemongaraĩ*”.

*Kuarahy*⁶ está sobre nosotros, ahora él cuida de la tierra y sujeta el soporte de la tierra; cuando saque el soporte, la tierra caerá. *Jasy* ocupa un estatus inferior a *Kuarahy* en razón de sus actividades que lo alejan de la vida y lo aproximan a la muerte. *Jasy* es el encargado de todas las cosechas y de todas las plantas, por encargo de *Kuarahy* quien le deja ése poder.

Se verá más adelante que la relación entre los hermanos como también es praxis, no se reduce a una relación yo-tú, sino que implica que esa relación está mediatizada por el mundo como “objetivación”.

Los tres grupos Guaraní de la región Oriental del Paraguay coinciden en la idea de que la Tierra está *vieja y cansada* y que por esta causa llegará el fin del mundo: un incendio, un diluvio, la caída de la tierra, la caída de las tinieblas, el tigre azul-*jagua rovy* que destruyeron un mundo anterior y uno de estos acontecimientos se volverá a repetir próximamente. La causa física considerada como desencadenante de la destrucción varía, pero mantiene en

⁶ En muchas partes aparece o es tratado como *Ñandejára*.

todos ellos el mismo sentido: la aniquilación de la Tierra en tiempos remotos y la futura repetición del cataclismo.

Así, la destrucción se presenta como metáfora del inicio de la nueva era, en donde los héroes participan activamente de la reconstrucción del mundo; todo muere, se seca y vuelve a renacer.

Guyrakuéra, los pájaros eternos

Como *Kuarahy* era pequeño todavía y quería jugar, se acercó a la vieja y le pidió que le hiciera un *guyrapã*, un arquito, para matar pajaritos. Los hijos de la abuela, hicieron entonces un arquito y *Kuarahy* quedó muy contento, practicando por las limpiadas alrededor de la casa y en las capueras; lo primero en cazar fueron mariposas, *panambi*, las que bajaban volando y se posaban en los huesos de su madre, para darle de comer a la vieja. A medida que mataba una mariposa para dar de comer a la vieja, le ponía un nombre de pájaro, antes no existían pájaros y así iban apareciendo cada uno con su nombre, primero dijo; éste es el *jaku*, pavo del monte; este el *tukã*, tucán; este el *taguato*, gavilán; este el *pykasu*, paloma.

Los va largando y nombrando de a uno, porque las aves son diferentes en su vuelo y porque en esa época las mariposas no tenían nombre, eran iguales, una clase. En la creación los hombres son producidos y a la vez producen una realidad a la que, por lo tanto, pueden también transformar.

Cuando *Jasy* ya acompañaba a su hermano en estas cacerías, *Kuarahy* le dice a la abuela de los *Añag*: – Hazle otro arco igual al mío a mi hermano. Le hicieron otro arco igual y se fueron al monte a cazar pájaros y ningún día volvían con las manos vacías, traían pájaros diferentes. Antes la abuela les había prohibido ir a jugar hacia el Cerro Azul, pero los hermanos curiosos, decidieron escalar el cerro uno de cada lado y matar todos los pájaros que vean, el primero en verlos los debía matar.

Tessituras

No hicieron caso de la abuela y fueron entonces al Cerro Azul-Virgen y comenzaron a matar a todos los pájaros que veían. Mataron así a un *jaku*, que les quiso hablar, pero ellos no lo dejaron, lo mataron antes de que pudiera hablar. Pero *Ñanderu Guasu* había enviado una especie de mensajero; un papagayo, un *parakao* que hablaba. El *parakao* estaba parado en la punta de un árbol seco. Cuando *Jasy* lo vio, preparó su arco y le tiró una flecha para matarlo, pero lo erró, porque su puntería nunca fue buena. *Kuarahy* preparó su arco entonces y le tiró una flecha para matarlo, pero erró el tiro, fue la primera vez que lo hace. Cuando la flecha le pasó por al lado el *parakao* dijo: – Dejáos de matar pájaros, están dando de comer a la que mató a vuestra madre. Se arrepintieron entonces *Kuarahy* y *Jasy*. Después el *parakao* habló de nuevo: -ustedes quieren mucho a su abuela, pero ella no los quiere mucho, porque mató a vuestra madre-. Desesperados quedaron *Kuarahy* y *Jasy* ante la noticia. Conocido la verdad sobre su madre, los hermanso resuelven vengar la muerte de la madre, y deciden matar a los *Añag*.

En lo concerniente a las aves y pájaros, éstas ocupan un lugar particular en el simbolismo Avá-Guaraní, los “*tukāmbi*” son los pájaros colgados en el “*Amba*”. Existen los pajaritos, los pájaros de noche y aves que pueden aportar mensajes a las personas.

En el mitologema, cuando un *Añag* busca a *Kuarahy* para matarlo, primeramente los pajaritos callan y no dicen nada cuando el *Añag* los llama y les pregunta dónde estaba *Kuarahy*. Vino entonces un *urukuré’a guasu*, la lechuza grande⁷, y le cuenta que *Kuarahy* estaba en la copa de un árbol grande sobre un curso de agua.

Los hermanos se arrepintieron cuando conocieron la verdad sobre su madre, estaban dando de comer a quien mató a su madre, se arrepintieron tanto de haber matado tantos pajaritos y decidieron revivirlos, algunos fueron curados. Se arrepintieron entonces *Kuarahy* y *Jasy* de haber matado

⁷ La lechuza se posa de preferencia en las grandes ramas de los árboles copudos, por lo que descubre a *Kuarahy*, al ocupar un lugar que le corresponde.

Tessituras

a todos esos pájaros para dar de comer a la que había matado a su madre. *Kuarahy* quiso entonces revivirlos, hizo una canasta y ayudado por *Jasy* puso adentro a todos los pájaros muertos. Después los iba sacando uno a uno y les chupaba la garganta para revivirlos. Les chupaba la garganta y los pájaros revivían. El primer pájaro que sacó fue el *jaku*, le chupó la garganta y el *jaku* revivió, saliendo a volar. Por eso es que hasta ahora el *jaku* tiene la garganta pelada, no le crecen plumas en la garganta, porque allí fue donde *Kuarahy* lo chupó para revivirlo.

El *tata*-fuego

Kuarahy y *Jasy* se preocuparon por conseguir el fuego, que los “*yryvu*” buitres eran los únicos en poseer, yéndose al lugar donde los buitres se encontraban sentados en torno al fuego. *Kuarahy* quería conseguir el fuego, pero no se animaba a acercarse a los “*yryvu*”; entonces crea el *kururu*, sapo, a quien explica cómo hacer para traer el fuego: va hacerse el muerto y que se acerque lo más posible al fuego, se apodere de las brasas en cuanto sacuda el cuerpo y con el viento producido, las haya dispersado; así lo hicieron y así pudieron conseguir el fuego, ya que *kururu* vomitó algunas brasitas sobre las astillas de *yvyrapepẽ* (*Holocalyx balansae*), y allí se incendió. De ahí que lo primero que se sabe del fuego es que no debe ser tocado, por eso crean al *kururu*.

El “*tata*” permitió alcanzar al Guaraní otra de las consecuciones pura y exclusivamente humanas: la de cocinar alimentos. Con el fuego comenzaba, la acción antrópica modificadora, ya que también facilitó la quema de matorrales para sembrar, facilitando la tala de árboles como acción posterior a la habilitación de la roza; la quema de “*ñana*”, yuyos en la recolección de miel y para atrapar animales en sus cuevas. El fuego es el fundamento básico de la cocina y, ella, el alma, el eje de la vivienad misma.

Tessituras

Ya preparándose para la llegada de la época de frío se realiza la ceremonia del “*tata pyau*”, para lo cual el Chamán reúne a los pobladores en la casa de oración entre los meses de diciembre y comienzos de enero. Durante mi estadía en Akaraymi, fue *Tupã Ñevangávy* al ser el más prestigioso *Ñande Ru* quien procedió a apagar el fuego cercano utilizado por él y su familia y producir de nuevo el fuego por fricción, usando el “*pindõ*”, para luego algún miembro de cada familia agarrar un “*tata’y*” y llevarlo a su choza; momento oportuno para compartir el “*avati ky*” ya sea asado, hervido o en forma de “*mbaipy*”. El fuego se apaga en el “*ára guyje pyahu*” o año nuevo. Es alrededor del fuego, en el interior del rancho, que disponen sus pies para dormir, de manera a no sentir el frío crudo del invierno.

El encendido del fuego provoca un verdadero retorno a los “comienzos”, es la ocasión para repetir por medio de la fricción la obra creadora de la naturaleza.

La importancia de esta adquisición tiene que ver, ante todo, con el progreso cultural que implicó, no solamente en relación con la preparación de alimentos y su mejor utilización para la nutrición, en la protección contra las inclemencias del tiempo, los mosquitos y alimañas, la quema para el cultivo, sino también en el aprendizaje en el manejo de la arcilla, como primeras etapas en el desarrollo de la tecnología.

Es alrededor de la hoguera (*tatarendy*) en el “*ogaguy*”, donde comen, cuecen alimentos, conversan, fabrican sus pertenencias, explican sus historias, mitos, leyendas, sucesos y enseñan a sus hijos/as sus tradiciones. Los fogones son compartidos por varias familias, la mayoría de las veces emparentadas; allí cocinan y comparten la cotidianeidad. Esta circulación de niños/as entre diversos fogones, como ámbitos centrales de la cotidianeidad en los “*tapýi*” Avá-Guaraní, es parte de las prácticas que aseguran la continuidad de la aldea.

Venganza de los hermanos

Tessituras

Los hermanos deciden vengarse de los *Añag* y como estos son muy astutos, decidieron hacer un monde, trampa de peso pero en el dispositivo en vez de un tronco pesado pusieron un marlo de maíz. En esta trampa matarían de a uno a los *Añag*, tirándolos en un precipicio, previa prueba de la eficacia del mismo.

Llamaron entonces a un *Añag* y le mostraron la trampa; el *Añag* se rio y les dijo que allí no podían cazar nada. Pero *Kuarahy* dijo: -bueno tío, ya que piensas que nada puede morir en mi trampa, por qué no la pruebas para ver si es tal como tú dices-. Se rio el *Añag* y entró en la trampa; apenas entró, el marlo cayó sobre él aplastándolo. Entre los dos hermanos lo sacaron de adentro de la trampa y lo tiraron a un precipicio. Llamaron entonces a otro *Añag* que también se rio al ver la trampita y también quiso probarla, pero también a él el marlo lo aplastó. Así los hermanos mataron a muchos *Añag*, pero no pudieron exterminarlos, eran demasiados y no se los podía acabar matando de a uno.

La rivalidad entre *Kuarahy* y un *Añag* desencadenan el proceso de creación de los *koatĩ* (*Nasua narica* L.) y el *guasu* (*Mazama americana*). Durante la persecución de *Kuarahy*, surgen animales que muestran sus cualidades, pero como el *Añag* es casi tan sabio como *Kuarahy*, inventaba a la vez la forma de cazarlos.

En la rivalidad manifiesta de *Kuarahy* con *Añag* se da el origen de *káva ñarõ*. *Kuarahy* escapando de *Añag* sube a una rama de un árbol que su copa asomaba sobre el agua. *Añag* lo busca, llama y pregunta a todos los pajaritos si en dónde estaba *Kuarahy*, pero nadie dice nada. Vino el *urukuré'a guasu*, lechuza grande y cuenta el lugar donde se encontraba *Kuarahy*; el *Añag* llega al lugar, comienza a subir al árbol, pero mientras subía *Kuarahy* hizo *káva ñarõ*; antes de que pudiera llegar al lugar donde estaba *Kuarahy*, las avispas peligrosas, picaron al *Añag*, lo picaron muchos que se murió a consecuencia de las picaduras.

Tessituras

Cuando los hermanos quisieron exterminar a todos los *Añag*, en la ocasión *Kuarahy* le dice a *Jasy*: – Voy a construir un puente y cuando todos los *Añag* hayan subido al mismo, te voy a dar la señal; en el acto tirarás de la cuerda para que se tumbe el puente y todos caigan al río. Pero *Jasy*, impaciente con la cuerda en la mano, creyendo que todos ya subieron y antes de gritarle *Kuarahy* la señal estira la cuerda; cayeron todos los *Añag* que estaban sobre el puente y fueron despedazados por animales feroces del río, menos una *Añag* preñada quien salta para atrás y escapa.

Esta es la causa por la cual “el mal” persiste en el mundo y los *Añag* no fueron exterminados por completo; en ese momento *Kuarahy* se desprende-renuncia al aspecto animal de su naturaleza, dando inicio a su condición humana, ya que da como castigo a la *Añag* preñada el vivir sola en la selva, lejos de los hombres y el hijo nacido de la relación incestuosa de madre e hijo ya no es hombre sino *jagueté*.

Durante la andanza de los hermanos se menciona la formulación de leyes que prohíben las relaciones incestuosas. La *Añag* preñada en castigo va a vivir sola en el monte y cumplido la gestación nació un niño; ya mayor, durmió y convivió con ella, su madre. Convivieron como si fueran esposos y por eso fueron castigados y el hijo que nació de esta relación ya no fueron hombres sino *jagueté*, desde ahí quedaron los tigres sobre la tierra y andan cerca de los arroyos.

Yva ha tembiapo Jasype, frutas y trabajo para Jasy

Al quedar *Jasy* “*tyre’y*”, sin madre, uno de los trabajos que tuvo que realizar *Kuarahy* fue crear frutos (*yva*) para alimentarlo; luego que *Jasy* quiso mamar y no pudieron levantar a la madre. Luego de echar el puente como *Kuarahy* estaba en una punta y *Jasy* en la otra, quedó uno a cada lado del *Para Guasu*-Gran Mar, cuando iban caminando *Kuarahy* hizo el “*avati mitã*”, maíz enano, de la cual debía de comer *Jasy*, para posteriormente

Tessituras

hacer otros frutos. A medida que *Kuarahy* hacía los frutos, *Jasy* los probaba, hasta que por fin le gusta el *guaviraju*, entre otros como el *yvapovõ* y el *guavira-ete*.

Los Avá-Guaraní asocian la aparición de la planta de *takuare'ẽ*, caña de azúcar en la competencia de *Kuarahy* y *Jasy*, quienes caminando juntos decidieron competir para ver quién tenía más sabiduría y destreza que el otro. Entonces *Kuarahy* decide hacer y hace la caña de azúcar. Cuando ve esto *Jasy*, se dice: -yo también voy a hacer la caña de azúcar-. Trata de hacerla, pero le sale mal y en su lugar apareció el *mbói*, la víbora. *Jasy* no logra su cometido al no ser tan sabio como su hermano.

A continuación fueron ambos juntos y llegaron a un bosque de aguai. Allí hicieron un fuego y comieron frutos del aguai. Después de eso dijo el *Kuarahy* a *Jasy*: “Recoge, pues, la semilla y ponlas en el fuego (para asarlas). Después la Luna puso las semillas en el fuego. Pero las semillas reventaron y la Luna saltó (asustada) al otro lado del río”. *Jasy* es el encargado de todas las cosechas y de todas las plantas, por eso se lo cultiva de acuerdo al ciclo de la luna; al asustarse de la explosión de las semillas de aguai, vuela junto con todas las semillas y plantas al otro lado del gran río. Es por encargo de *Kuarahy* que las cosechas lo maneja *Jasy*.

Jasy tiene vinculación con las cosechas y con el mundo vegetal general, a través de sus continuas desapariciones y reapariciones, iniciada con la muerte a manos de los *Añag*, ya que la vida vegetal implica un permanente morir y renacer. Desde ahí, él garantiza la obtención de las cosechas y, por lo tanto, la vida misma del pueblo Avá-Guaraní.

Cuando andaban caminando juntos los hermanos, encontraron a un *Añag* tratando de pescar con un anzuelo en el agua. Entonces, *kuarahy* le hace una broma, metiéndose al agua y estirando del anzuelo, a lo cual el *Añag* tira de la liñada sin sacar nada, enojándose. *Kuarahy* lo embroma varias veces hasta cansarse, mientras el enojo de *Añag* iba en aumento; como *Kuarahy* estaba cansado, dice a *Jasy*: ahor ate toca a ti, debes estirar el anzuelo con tu mano, no lo metas en tu boca. *Jasy* se zambulle al agua y tira

Tessituras

una y otra vez, produciendo el enojo del *Añag*, pero en la tercera vez lo pone en la boca, y al estirar el *Añag* la liñada lo pescó; al salir del agua *Jasy* se convirtió en *ñurundi'a*. Lo mató y lo llevó a su casa para comérselo con *mbaipy*. *Kuarahy* fue hasta la casa del *Añag*, quien cocinaba a su hermano, y mientras miraba le pide por los huesitos del pescado, al no gustarle los pescados. Éste le da los huesos y un poco de *mbaipy* a *Kuarahy*, con lo que se va a la selva; ya en la selva, rezó y rezó por los huesos de *Jasy*, hasta que *Jasy* volvió a encarnarse y volvió a la vida. Es por eso que cuando llega la época en que *Añag* se comió a *Jasy*, es el “*jasy ypytũ*”, desaparece para volver a crecer de nuevo “*jasy ra'y*”, originando las fases de la luna.

Kuarahy ipochy, el enojo de Kuarahy

Andando los hermanos encuentran a *Sarĩa*, quien era un *Añag* más. *Jasy* queriendo hacer una broma le dijo que tenía muchas hermanas, ante lo cual *Añag* queda contento y dice que quería casarse con una de ellas; *Jasy* como no puede decidir sólo le dijo que tenía que consultar con su hermano mayor. Al día siguiente *Añag* insiste frente a *Kuarahy* sobre sus intenciones de casamiento con una de sus hermanas. Al principio *Kuarahy* no quería, pero ante tanta insistencia dice que sí, pero que antes debía traerle muchos pescados. *Añag* pregunta cómo va a hacer para traer tantos pescados, a lo cual responde *Kuarahy*: tienes que llevar a esta chica hasta el arroyo y allí deberás lavarle los pies; con el agua que salga del lavado de pies los peces quedarán atontados y los podrás atrapar. Como la chica corre al llegar al arroyo y sube por un árbol, el *Añag* lo persigue hasta matarla.

Esta acción produce el enojo de *Kuarahy*, se pone a hacer un “*akãngua*” y después de terminarlo va a verlo y le muestra al *Añag*. Al verlo le gustó tanto al *Añag* que le pide que se lo regale; *kuarahy* le regala, y el *Añag* quedó tan contento que se lo pone en la cabeza y salió a dar un paseo, pero a medida que caminaba empezó a sentir más y más calor en la cabeza

Tessituras

al incendiarse el *akãngua*. Trató de sacarse, pero no podía; corriendo desesperadamente. Corrió y corrió por el monte, pero no se apagaba, quemándose la cabeza del mismo, llegó a un curso de agua, se echó al agua y el *akãngua* no se apagaba. La cabeza del *Añag* se convirtió en cenizas, y de ella salieron los *mbarigui* y los mosquitos; el cuerpo continuó quemándose hasta partirse y del tronco salió la *ynambu mirĩ*, perdiz chica.

El supuesto adulterio de *Ñande Sy* con *Ñanderu Mba'é Kuaa*, es el primer encuentro de una mujer casada con alguien que no es su marido, y perturbó el orden social en el sentido de que provocó el alejamiento y enojo de su esposo.

Kuarahy y *Jasy* ya cansados querían ir a reunirse con su padre. Querían ir a reunirse con *Ñanderu Guasu*. Pero antes de irse, *Jasy* le dijo a *Kuarahy*: Espérame un poco para que me vaya a bañar en un arroyo. Pero *Jasy* mentía; él no quería ir a bañarse en un arroyo, sino que quería ir a dormir con una mujer casada. *Kuarahy* ya le había dicho que nunca fuera a dormir con una mujer casada, puesto que si lo hacía, todos lo iban a imitar. Se fue entonces *Jasy* diciendo: No te preocupes que yo no voy a hacer nada malo, voy a bañarme y vuelvo. Pero mentía, se fue hasta donde estaba una mujer casada y quiso dormir con ella. La mujer se negó porque sabía quién era *Jasy*; éste se enojó demasiado y le pegó a la mujer y así finalmente la consiguió⁸. Al rato *Kuarahy* llegó al lugar donde se encontraban los dos y al ver lo que pasaba se enojó mucho; *Kuarahy* muy enojado le regaña a su hermano que por su culpa estas cosas se van a repetir sobre la tierra. Con este hecho *Jasy* enseñó a los hombres la costumbre de engañar al hermano. El entredicho quedó así, y los dos hermanos reiniciaron los preparativos para ir junto a su padre.

En varias comunidades, me han comentado que una de las causantes de las separaciones se dan por la infidelidad de una de las parejas; utilizan

⁸ Acá se presenta a *Jasy* y a la mujer desde su aspecto débil, mortal y susceptible de tentación.

el término: *oheja chupe iména o hembireko*, le dejó su esposo o su señora, para referirse a la persona que queda sólo o sola.

Ñanderu Guasu entrega el popygua y espera a sus hijos

Los hermanos siempre se encuentran en una relación jerárquica, la cual conlleva una fuerte rivalidad; si bien los dos están en condiciones de recibir los atributos chamánicos (*popygua*) al ser primero en poseer el adorno de plumas en la cabeza *Kuarahy* es quien lo recibe de manos de su padre, no hay que olvidar que *Jasy* es obra de *Kuarahy*. Los ornamentos por ser entregados por *Ñanderu Guasu* deben respetarse.

Ñanderu Guasu, luego de entregar las insignias a su hijo *Kuarahy* se va para atajar la perdición, la destrucción, el “*mba’é meguã*”. Desde entonces su “*tembeta*”⁹ resplandeciente no deja de brillar. *Ñanderu Guasu* cumplió su misión; el cuidar las cosas creadas es función de los Avá-Guaraní.

Los hermanos apresuraron el ascenso al cielo para cumplir con su cometido, fue “*Jasy*” quien flechó el cielo para luego “*Kuarahy*” tirar otra que se clava en la base de la primera, hasta que tirando y tirando completaron la escalera al cielo, por donde ascender. El camino de la flecha instaura la ligazón entre el cielo y la tierra como presencia de la sacralidad; se hace el contacto con lo divino; se marca un lugar por lo que el cielo y la tierra —el arriba y el abajo— se comunican y se participan.

En el relato, la flecha mítica y mágica es símbolo del pensamiento creador del *Dios Ñanderu Guasu* y representa la energía de la luz que ilumina y abre el espacio: y esta energía mágica dará lugar, por medio de su poder, a la comunicación, al intercambio y a la participación entre el Cielo y la Tierra.

⁹ *Tembeta*: adorno de labio.

Cuando se hace flechas de alecrín (*Holocalyx balansae*), se lo asocia a su función utilitaria; pero sólo los que participan del universo cultural Guaraní, sólo aquellos que poseen una “memoria transtextual” hecha de vivencias, creencias, rezos podrán acceder al segundo nivel de significación y reconocer al árbol como “lugar” de acumulación de significados, símbolo de una nación, de un hombre cuya perpetuación se da en el acto de flechar a su pareja.

Para los Avá-Guaraní y los Guaraní en general el punto cardinal más importante es el **Este**, porque hacia allí se fue *Kuarahy, Ñanderu Guasu* quien luego lleva también a *Ñande Sy*; del **Oeste** viene el mal, el “mba’emeguã”, los cataclismos, lugar donde reside *Tupã*. Por eso el amanecer es siempre esperado y se refieren a ello como “ko’ẽro”, es decir si amanece y el miedo a la oscuridad es grande ya que el mal asecha¹⁰.

El mito deja claro que *Ñanderu Guasu* crea el mundo con el sello de la dualidad de valores aparentemente contrapuestos, que marcará para la vida del Avá-Guaraní un camino destinado a la elección y a la libertad individual: la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, entre el modo de ser bueno y malo, y de ver bien o mal, entre el Cielo y la Tierra.

***Ñande ypykuéra* o nuestros ancestros**

La lluvia, los truenos y los relámpagos son manifestaciones del poder de *Tupã* y producto de sus acciones, quien vive en el poniente, procede del occidente y va hacia el oriente.

Sigue ejerciendo activamente las tareas que desde la cosmogénesis le fueron propias, es por eso que para tener una buena cosecha siguen pidiendo a *Tupã*, como lo afirma un interlocutor de la comunidad de Mbói Jagua:

¹⁰ Quizá sea la razón por la que al entrar el sol ya no caminan hasta que el rocío de la mañana caiga.

Tessituras

rojerure Tupãme, ha'e ogueru ama oĩ haġua tembi'ũ.
pedimos a *Tupã*, el trae la lluvia para que haya comida.

En la noción compleja de *Tupã*, quien sumado de por sí a su polifacética función puede beneficiar o castigar, utilizando las lluvias y los rayos, y algunos estudiosos de este modo acentúan su carácter destructivo, el *Tupã* actual adiciona a todo ello una relación con los blancos. Lo consideran como un protector de la humanidad, si se lo invoca apropiadamente.

Un interlocutor expresa que: “overa acero, *ndeapeligra*, *Tupã ndohechaporãi*, el acero brilla, es un peligro, *Tupã* no lo ve con buenos ojos”, por eso que cuando viene un mal tiempo es preferible no tocar las herramientas.

Estando de “*mbohupa*”, huésped de Osvaldo Romero, en Mbói Jagua, me habló de nuestros ancestros *Pindo Yvyju* y *Hyapu Guasu*, no actuando en sustitución de las divinidades que actúan en la Creación, sino como complemento de éstas e indican la infiltración de ideas/elementos foráneos que son reinterpretados en la nueva vivencia cultural.

Pindo Yvyju es el ancestro primitivo de los Avá-Guaraní, él se dirigió hacia el lugar que iba a ocupar, el “*yvy'apy*” en vida; un lugar mucho más lejos del que ocupa *Hyapu Guasu* para que vivamos separados. *Ñandejára* sí se encuentra lejos.

Ore ppykue mombyryve oĩ, héra Pindo Yvyju, hekovére voi oho pe hendaguãme, yvy'apýpe hekovére oho. Oñembo'ẽ, ndo'úi ñande ja'úva: ñandy, so'õ; ho'ũ yva mimi, pakova, yva po'ũ, oĩmba voi chupe umía. Oho hetére; ikéra ohecha moõpa ohota opyta.

Nuestro ancestro se encuentra más lejos, se llama *Pindo Yvyju*, en vida se fue en donde sería su lugar, en vida se fue al *yvy'apy*. Rezó, no consumió lo que nosotros consumimos: grasa, carne; consumió algunas frutas, banana, *yva porũ* (*Myrciaria cauliflora Berg.*), había todo eso para él. Se fue en vida; en sueños ve el lugar en donde iba a quedar.

Tessituras

El primer blanco del cual los Avá-Guaraní afirman tener conocimiento es *Hyapu Guasu*, si bien no pudieron precisar cómo surge el mismo.

Acerca del lugar que ocupa *Hyapu Guasu*, un *Oporaíva* dice:

Hyapu Guasu, pende ypykue, pende ñepyrũ namombyryĩ oĩ, ha'ẽ mbytépe rei oĩ, tape ku'ápe (Yvoja Mbyte) oĩ.
Hyapu Guasu, vuestro ancestro, el inicio de ustedes no se encuentra lejos, se encuentra en el medio, en el medio del camino, en el Yvoja Mbyte se encuentra.

Rokaju es el paraíso donde está *Hyapu Guasu*. Por otra parte, la acción o el trabajo más importante que tuvo que realizar antes de ir a su lugar definitivo fueron la creación y el cultivo de plantas, frutos y flores para el uso de los blancos; acerca de esto Osvaldo Romero continúa diciendo:

Yva ha'ẽ oheja vaekue, yvyra hembiapokue. Oñotỹ yvyra, yvoty haperãme, umi penemba'ẽa; peẽme guarã oñotỹ ha'ẽ.
 Las frutas él lo dejó, las plantas son su trabajo. Cultivó plantas, flores en su camino, esos que son de ustedes; para ustedes él los plantó.

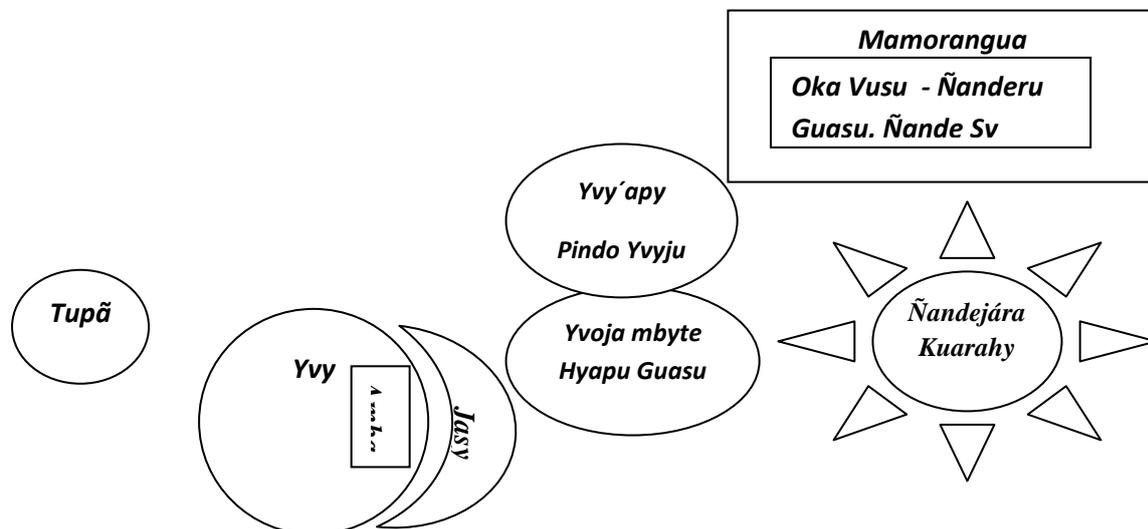
La jerarquización del Cosmos y la dicotomía entre el bien y el mal son fundamentales para entender el lugar atribuido al blanco. Toda la organización del Cosmos está basada en este principio estructural compuesto por dos elementos al mismo tiempo opuestos y complementarios. Así, mientras los Avá-Guaraní están destinados a vivir en el monte y asociados al Bien, el blanco debe vivir en el llano y mantiene estrecha relación con el Mal.

Es por esta separación que los blancos, muchas cosas nunca podremos aprender, porque está vedado desde los inicios de los tiempos. Como ejemplo quiero sobre todo referirme a lo expresado por un *Oporaíva* de Santa Isabel, departamento de San Pedro:

Peẽ karairei ndapeikuaa mo'ãi, Ñandejára peikuaa añete, mba'eíchapa jajapo ndapeikuaa mo'ãi, mba'ẽpa ha'ẽ he'ĩ ko yvýpe, ko oréve jey. Ore ñe'ẽre.
 Ustedes los particulares blancos no lo van a saber, conocen a *Ñandejára*, cómo se hace no lo van a saber, qué el dice en la tierra, a nosotros otra vez. Por nuestra palabra.

Tessituras

Gráfico donde se muestra el lugar que ocupan los ancestros y las divinidades separados del mundo, en donde se encuentra el Amba con el Kurusu Ypoty.



Avá kakuaa, relaciones, embarazo y crecimiento del Avá

Entre los Avá-Guaraní, las mujeres son las que toman la iniciativa en relación al sexo opuesto, en los “*jeroky*” donde se bebe chicha o caña barata, éstas desde temprana edad acostumbrar corretear alrededor de la casa de oración, bromear con los del sexo opuesto, y eventualmente elegir parejas con quien tener relaciones, pues sus padres no lo controlan, tienen la plena libertad de hacerlo y, para esa hora ya están totalmente embriagados o se fueron a dormir; la vida sentimental y conyugal es dominada esencialmente por la mujer.

Antes de consolidar pareja, es decir casarse, tanto hombres como mujeres tienen o pueden tener una serie de experiencias de convivencia o relacionamiento sexual.

Existen relaciones en donde un hombre de edad vive con una mujer mucho más joven que él o una mujer de edad con un joven (*mitã rusu*) antes

Tessituras

del casamiento: sin duda que esta práctica esta dentro de las pautas pre-matrimoniales generales.

En una misma comunidad no es frecuente las relaciones extra-matrimoniales, pero las hay; es común ver a los hombres de otras comunidades que vienen de visitas o a quedarse por algún tiempo en un lugar, entablar relaciones con una mujer que no es su esposa en esa comunidad; mientras tanto su verdadera esposa la espera en su comunidad de origen hasta que este regrese y todo continúa normal.

Finalmente podemos decir que la sexualidad entre los Avá-Guaraní es un acto libre, se la practica porque se confía en el otro.

En el cosmos, la menstruación representa el ciclo de *Jasy*, quien baja cuando está grande (luna llena) hasta que después de acostarse con las chicas comienza a venir de nuevo (cuarto creciente), por eso que cuando se baña *Jasy* ayudado por *Jasy Tata Guasu*, quien es creado por *Kuarahy*, quiere llover, ya que es luna nueva, de ahí el nombre de *Jasy Ra'y*, instalándose la fertilidad femenina, es decir ya puede procrear.

Con la alteración morfológica propia de la edad aparece también la creación de centros de interés: se miran mucho al espejo, aprietan sus granos de acné, el colorete y los maquillajes son motivos de preocupación estética; incluso el uso de shampoo y acondicionadores para el cabello se acentúa en este período como el uso de tinturas en el cabello.

De una adopción ya no tan reciente, es el festejo de los 15 años, que indica el paso de la niña a mujer; la preparación de dicho evento es con mucha anticipación y la niña lo espera con mucha ansiedad, recordando a cada persona con quien tiene oportunidad de hablar que ya falta poco para ese día con el convite correspondiente. Del mismo participa toda la aldea, se mata algún lechón que se comparte entre todos y que culmina con una fiesta en donde se baila sertanejo, polca, cachaca y reggaetón. En varias farras de las que he participado, muchos niños ya adoptaban posturas de hombres mayores, fumando y tomando bebidas alcohólicas sin ningún control.

Tessituras

Los Avá-Guaraní 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.

Actualmente, el criterio principal para detectar el embarazo entre las mujeres Avá-Guaraní tiene que ver con el retraso en la menstruación; “*ipurú’ã*” es el término para referirse a la embarazada. Otro signo para determinar el embarazo es el malestar (*ñandú 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 indican 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 capacidad económica del núcleo familiar.

Para evitar el embarazo, en general no se utilizan anticonceptivos, aunque conocen la existencia de remedios yuyos para esto. Ya existen algunas mujeres que utilizan remedios occidentales (pastillas, inyectables) o las ligaduras de trompas, para resolver el problema de tener muchos hijos, esto es principalmente con las que acceden a centros asistenciales de salud en donde siguen el tratamiento pre-natal; mujeres de comunidades cercanas a carreteras o centros urbanos. La lactancia materna prolongada favorece el distanciamiento de los embarazos.

La ingestión de recursos naturales como “*memby’ỹ ja*” utilizan el *kapi’i pytã* (*Xyris jupicai Rich*), suelen ser seguros en su empleo para evitar el embarazo y llegar hasta la plena esterilidad, lo que indica que la planificación familiar no es algo nuevo. El *takuarembó roky* (*Chusquea ramosissima Lind.*) también es utilizado como anticonceptivo en la zona del Alto Paraná.

De visita a casa de un matrimonio cuya hija estaba encinta, en el tekoha de Acaraymi, departamento de Alto Paraná, me llamó la atención

Tessituras

que entre la paja del techo estaba incrustada una pequeña maraca recién hecha, y ante mi pregunta por el mismo me comenta el dueño de casa: “la gente mayor como nosotros, los *Tamói* todavía nos acordamos de hacer un “*mbaraka*” o un “*takuapu*” para el recién nacido, ya que cada uno es una vida una palabra y que el Avá debe respetar eso”. Detrás del “*takuapu*” y del “*mbaraka*” hay una persona.

En cuanto a las actividades laborales de la mujer embarazada, no existen prescripciones, ya que continúan trabajando hasta el día del alumbramiento, en los quehaceres domésticos, en el cuidado y recolección de lo producido en la chacra como de los niños/as.

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, 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*” donde se encuentra acostada la madre, y así poder hamacarlos 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 son realizados por su madre, una hermana, algún pariente, comadre o por el mismo marido, quien también observa un resguardo después del parto.

Sergio Rojas, de la comunidad Acaraymi, cuando estábamos procediendo a la limpieza de un piquete de *jaguapety* (*Vernonia Tweediana*

Tessituras

Baker), cuando lo invitamos a limpiar con pago de por medio, me dijo que no podía hacerlo porque su esposa acababa de dar a luz, no podía trabajar menos aún tocar herramientas de metal.

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

Por lo que se refiere a la primera nutrición, toma casi exclusivamente leche materna, teniéndose la precaución de apretar los senos para brotar las primeras gotas, ya que se trata de leche agria. Si la mamá no tiene leche (*naikambýi*), al niño se le da leche en polvo disuelta en agua en biberón a falta de algún pariente que sí tiene leche y lo pueda amamantar. Raro es el uso de chupetes para calmar al niño/a, prefiriendo las madres que succionen el pezón aunque esta ya le haya dado toda la leche que tiene.

Generalmente para las criaturas más pequeñas se utilizan pañales hechos de ropa reciclada o, cuando van a la ciudad o centros urbanos, pañales desechables. Cuando el niño/a va creciendo ya es común el uso de ropa occidental, principalmente short, quedando a menudo desnudos sin problemas, una vez que hayan ensuciado sus ropas.

La alimentación de los niños/as destetados no se diferencian mucho de los alimentos de los mayores, ya que comen todo lo que ellos comen, aunque cocinados de manera especial para volverlos blandos y hacer puré. La primera comida que pide a su esposa *Ñanderu Guasu* es el “*mbaipy*”¹¹, primer alimento que hay que dar a los niños/as luego del segundo mes, papilla de batata asada, zapallo, andai y algunas frutas tiernas, en especial la banana.

¹¹ Polenta de maíz pisado en el mortero y cocido con agua.

Tessituras

Un momento muy importante en la vida de un Avá-Guaraní es la imposición del “nombre del monte, *mitã mbo'éry*”, por parte del chamán, que se realiza unos días o meses después de nacer la criatura, normalmente de noviembre a marzo, quien se encarga de “reconocer” la procedencia del alma e identificar el nombre, por medio de sus cantos y de sus sueños. Es a *Hyapu Guasu* o *Ñandesy* a quien se pregunta por el nombre, al ser la deidad que puede transmitirlo. El “*Pa'i Ka'aguy*”, el *mitã renoiha*, el bautizador de criaturas, con el “*ykarairyru*” en la mano izquierda¹², 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 su nombre a los padres; el mismo procedimiento es utilizado en las terapias para la cura de enfermedades frente al altar.

En horas previas al “*mitã karaï*”, el santuario exterior es adornado con ramas de laurel hũ (*Nectandra megapotámica*); al costado de cada poste se colocan los *guyrapã* y *hu'y*, al costado del madero del centro se coloca una plantita de *ygary* (*Cedrela tubiflora*), del madero de los costados de un lado una planta de maíz y del otro una planta de mandioca. Este santuario está en dirección norte-sur, colocado a cierta distancia del altar principal que está dentro en el “*Ogguasu*”, en donde los participantes de otros tekohas que participan del “*mitã karaï*” o de cualquier ceremonia o “*aty*” en la comunidad hagan el “*jerojy*” (rogativa para presentar sus buenos deseos-intenciones y buen corazón); en este lugar se realizan las ofrendas a “*Ñanderu Vusu*”. Parte del altar es un cordón de hilo de algodón del cual se cuelgan como adornos “*jeguaka poty*”, penachos hechos de algodón, espigas de *avati morotĩ*, *avati pytã*, *avati para'i*, flores con semillas de *uruku* y uno que otro tallado de aves en maderas de timbo (*Enterolobium contortisiliquum*) o *kurupika'y* (*Sapium longifolium*, Huber). Estos hornamentos son sagrados en razón del uso que se ha hecho de ellos, está prohibido servirse de ellos en

¹² Mientras dura el procedimiento de uno de sus dedos cuelga el “*mbaraka*”.

las relaciones profanas; una vez concluida la ceremonia, se los guarda, se los cuelga en el “*Amba*” o en el caso de las semillas se los siembra.

Al niño/a el que va ser compadre o comadre lo mantiene alzado, mientras el chamán oficiante procede al bautismo. Culminada la ceremonia pasa a ser padrino-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/a se lo pida. 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, “*etupanói ne paíno, ne maínape*”. Mientras el “*Tamói*” bautiza a los niños/as, las madres o madrinas atajan en la mano velas de cebo encendidas.

Cada indígena Avá-Guaraní por su palabra-alma es sagrado, desde que nace está en condiciones de recibir las palabras verdaderas venidas de arriba, estas palabras reveladas son sagradas.

Todavía hoy, cuando alguien sufre de alguna enfermedad grave, siguen con la tradicional pauta de cambiar de nombre: interviene el *Oporaíva* quien en sueños recibe o va al encuentro del nuevo nombre para el enfermo; a la mañana siguiente se lo salpica con “*ykarai*” y se le comunica el nuevo nombre-alma, es una nueva persona; la enfermedad queda adherida o va con el antiguo “nombre-alma”.

El uso del “*téra ka’aguy*” y del nombre blanco, la doble imposición de nombre es común en las tres etnias Guaraní de la región Oriental del Paraguay. En algunas tolderías Mbyá y Chiripá se ha perdido la imposición del nombre del monte, en muchos casos consecuencia de la proliferación de sectas religiosas, la migración a la ciudad en donde pasan a conformar los cinturones de pobreza o la desaparición de los oficiantes.

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.

Tessituras

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 *óggwasu*. 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”.

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. Guillermo Rojas, respetado *Oporaíva* de Acaraymi, siempre estaba rodeado de muchos ahijados y compadres que lo acompañaban, en especial cuando éste se había separado de su esposa Asunciona.

Todos concuerdan en que: *sa’i ore ao*, tenemos poca ropa, lo que es aplicable para casi todos; *ao tuja meme*, son todas ropas viejas, con agujeros o remiendos, *ikuapáma*. He observado que el remendado de las ropas lo hacen las mujeres de la casa con materiales de costura que tienen a mano o prestados: aguja, hilos, tijeras.

Todos visten como los criollos; los hombres con camisa, remera y pantalón; las mujeres con polleras, blusas, remeras o camisas, quienes acostumbran llevar atadas la cabeza con algún trapo (*akãpytĩ*), y la mayoría llevan al hijo pequeño en un cinto de tela a brazos cruzados que le sujeta dejándolo pegado al pecho de la madre. Tanto hombres como mujeres gustan andar descalzos, pero los primeros para ir a la chacra todavía utilizan el

Tessituras

“aparato”¹³, calzado tradicional hecho con cuero de *guasu* (*Mazama sp.*). Actualmente, el uso de tinturas para cabellos está muy difundido entre los jóvenes de ambos sexos; incluso algunos utilizan agua oxigenada en vez de las tinturas por el costo elevado que tienen. Tanto hombres como mujeres se perforan el lóbulo de la oreja para usar aros; es costumbre poner en el orificio hasta que sane espinas de cocotero.

Cuando la oportunidad me lo permitía, solía entrar a las piezas a curiosear previa autorización de los dueños. Dentro de los ranchos, cuelgan sus pocas ropas de una cuerda atada al “*okyta*” horcones o la tienen con la frazada en una bolsa colgada de un clavo en la pared; la utilización de cartones para colocar las ropas es también común en comunidades cercanas a centros urbanos, en donde se lo consigue fácilmente y es de fácil transporte hasta las comunidades.

Las mujeres son las encargadas del lavado de las ropas en los cursos de agua o en cercanías de algún pozo de agua, prefiriendo los lugares con sombra, procediendo luego del enjuague a extenderlos sobre el pasto o por cuerdas para su secado; muchas ya proceden al planchado de las prendas con planchas a carbón antes de ponérselas. Los hombres aprovechan los baños diarios en los cursos de agua para el lavado de la ropa interior o ropa liviana que llevaban puesta.

***Menda ha jopoi*, el casamiento y la separación**

El primer matrimonio se produce entre *Ñanderu Guasu* y *Ñande Sy*, pues en la narración mitológica se la trata como “*hembireko*”, su esposa.

Ésta es, por decirlo así, una familia modelo dentro de cuyo marco se introducen predicamentos humanos tales como el adulterio, la separación, el

¹³ Entre las creaciones mestizas se utiliza las cubiertas de automóviles para fabricar estos calzados tradicionales; es decir que el indígena acaba de crear una cosa nueva: ya no es una rueda, es un aparato.

Tessituras

asesinato, el maltrato físico, el incesto, donde se formula el concepto de “*pochy*” seguido por la muerte, que es su consecuencia.

El casamiento de *Ñanderykey* y *Tyvyry* con las hijas de *Añag*, quienes luego durmieron con sus esposas¹⁴, es consignado por Nimuendaju (1914), luego de despellejar la cabeza de *Añag* fregándoles con pimienta y uruku, quien al salir al sol no soporta, revienta el cráneo y su cerebro se convierte en mosquitos y también en *mbarigui*. *Ñanderykey* consume el acto sexual con la flecha, que era sinónimo de acto sexual-flechar, como lo es para con los Aché-Guayakí.

Hoy día se practica la exogamia tribal y se realizan matrimonios cristianos o uniones de hecho, como lo he podido observar en varias comunidades Avá-Guaraní.

El período en que ingresa un Avá-Guaraní al grupo etario de los que pueden contraer matrimonio por lo general está determinado por el desarrollo biológico de hombres y mujeres y en esta medida, por el momento en que se consideran aptos para formar una familia propia.

Durante mis recorridos por diversas comunidades, he logrado participar de algunos casamientos. Para el casamiento, el pedido de mano lo realiza el joven quien habla con los padres de la eligida. Si no hay rechazo, se entrega dotes en pago por la prometida, consistente en: gallinas, patos, chanchos, maíz, vicho *ka'aguy*, etcétera. Posteriormente se invita a los parientes de uno y otro lado como amistades y conocidos para la ceremonia, cuya fecha es fijada con antelación por el *Ñanderu*. Llegada la fecha concurren todos al *ogguasu*, los novios con el “*jeasaa*”¹⁵, el hombre con su “*mbaraka*” y la mujer con el “*jeguaka*”¹⁶; todos bailan, mientras el *Ñanderu* fuma el “*petyngua*”, luego de un rato los invita a tomar asiento menos los novios que permanecen parados frente al “*Amba*”. Seguido, los novios “*oñemyatyrōta-ojepejukáta*”, les va a soplar, y les bendice con agua de cedro,

¹⁴ Acá también se trata a las esposas como “*guembirecō*”.

¹⁵ Franja usada a la banderola tejida o de cuerdas adornadas con *poty*, flores-penachos de plumas.

¹⁶ Diadema de plumas usada por las mujeres en ceremonias.

Tessituras

“*oñembohoasa*” primero verticalmente y luego horizontal, con lo que ya están casados, para pasar al “*moñe’ẽ*” por parte del *Ñanderu* y *Ñandesy* como los padres de los novios y allegados, en especial la *Ñandesy* como portadora de la cultura.

En el “*moñe’ẽ*”, se les indica que en lo posible deben permanecer unidos, la separación no es buena; de ambas partes no debe haber iras ni maltratos; los hijos de la unión no deben pasar hambre se los debe alimentar; deben hacer lo hecho por *Ñanderu Guasu* primero levantar la casa y luego preparar la chacra; y ante todo no olviden que ya están casados.

Muchas de las mujeres Avá-Guaraní son madres solteras, resultado, de la mucha libertad que gozan y la ignorancia –sobre todo de las mujeres– del funcionamiento de su cuerpo y de evitar un embarazo no deseado. Algunas mujeres una vez que sus esposos la dejan ya prefieren vivir solas con sus hijos y no formalizar otra relación con otro hombre; muchas mujeres con las que tuve oportunidad de hablar sobre el tema dijeron que preferían vivir solas antes que tener a un hombre que no sirve para nada, así nadie me ordena nada, *aiko che año, ndaipotái kuimba’erei, péicha avave nde’íri chéve mba’eve*.

Lo primero que debe hacer un recién casado es lo que hizo *Ñanderu Guasu*, proceder a construir su casa para después hacer su *kokue* (plantación), en donde debe plantar primeramente maíz para comer. A cargo de la mujer queda la cosecha de los frutos, como la primera mujer que toma el “*yru’ague*” (canasto) se dirige a la plantación y trae “*avati ky*” para hacer “*mbaipy*”.

Los más ancianos/as suelen referirse a la seriedad y el compromiso que conlleva un matrimonio diciendo: “*kuñángo ndokarúiri takuarembu roguére*” las mujeres no se alimentan de hojas de *takuarembu* (*Chusquea ramosissima*), queriendo indicar con ello que hay que trabajar para alimentar a la familia.

El “*Atyvasa*”, hermano adoptivo, es otro vínculo social de gran importancia, efectuada por mediación chamánica, a pedido y común acuerdo

Tessituras

de ambos. Esta hermandad se establece entre dos hombres o mujeres que se consideran muy amigos, crecieron juntos, se acompañan a todos los lugares, concurren a la casa de oración y le piden al chamán que los una como hermanos adoptivos. A partir de ese momento las propiedades y cosas ya compartidas desde antes por ambos como si fueran de uno, pasan a ser objeto de intercambios y préstamos recíprocos de carácter obligatorio, no se puede mezquinar nada al hermano adoptivo, ya que es considerado más que un hermano.

En la mitología Avá-Guaraní, la primera separación se produce entre *Ñanderu Guasu* y su mujer, ante la incredulidad de ésta sobre la cosecha tan temprana del maíz, tomando *Ñanderu Guasu* sus atributos chamánicos y yéndose por la picada que llevaban a Ybytími. Entonces todo era selva “*ka’aguy hũ*”.

El divorcio consiste en la simple separación que ocurre cuando uno de ellos decide dejar a su pareja, abandonan la casa, llevando lo suyo y dejando a quien queda lo que le corresponde; la casa y las mejoras corresponde a quien queda habitando la misma, en cuanto a los hijos/as quedan con cualquiera de los dos sin muchos problemas. Aparentemente, el divorcio o separación no parece ser traumático, pudiendo en muy poco tiempo los afectados volver a formar parejas, o como muchas lo hacen convertirse en “*kuña ha’eño*”, madres solteras cabezas de hogar. Se dice que no tienen que darle cuenta a un hombre de sus acciones.

En los casos de matrimonios separados con quienes tuve oportunidad de hablar, los niños/as no cambiaron de lugar; fueron sus padres quienes se desplazaron. También existen casos de parejas que se separan por algún tiempo, se perdonan, llegan a algún tipo de entendimiento y vuelven a convivir juntos en la misma casa.

Tekombo’e ha ñembosarái, juegos y enseñanzas

Tessituras

Los niños/as aprenden experimentando, en su vivir el día a día en la aldea, sobre todo acompañando a los mayores, quienes ofrecen mucha libertad y autonomía para la experimentación y creación infantil, sea en el ambiente familiar o comunitario. El niño/a en la cotidianeidad observa cómo la sociedad produce y utiliza el conocimiento, y éste aprendizaje es incorporado en su repertorio de conocimientos. En todas las actividades que realizan los mayores, hay presencia de criaturas de diferentes edades hasta la adolescencia, se puede decir que los hijos/as son parte integrante del universo adulto.

Por lo general los niños pasan sus primeros años junto a las personas de su mismo género, integrados en procesos de socialización con el medio ambiente, con el sistema cultural y con los roles que en el transcurso de su infancia deberán aprender para desempeñarse en la vida adulta; reforzado con el acompañamiento a padres y parientes del sexo masculino al monte, a los almacenes cercanos y cuando puedan a changar. Es así como las niñas crecen al lado de las mujeres participando de la limpieza de la chacra, lavando ropas, en la recolección de frutos, el acarreo del agua, entre otras labores domésticas. El hombre es quien tiene más posibilidades de salir de la aldea y contactarse con el mundo blanco, pero también las mujeres lo pueden hacer cuando quieran; durante mis estadías en Akaraymí, departamento de Alto Paraná, era Ramona, la que en una bicicleta prestada pasaba día de por medio por nuestro rancho y preguntaba si no necesitábamos algo de la despensa, al ser encargada en su familia de estos menesteres.

No se puede olvidar que en la cultura Guaraní hay intercambio de conocimientos, en donde los adultos transfieren sus concepciones y sus técnicas sobre las actividades productivas y reproductivas. Cuando un Avá-Guaraní adulto varón va a changar, los niños que se quedan pierden la posibilidad de aprender el modo de hacer las cosas y la relación que guarda la actividad desplegada con la mitología.

Tessituras

En mis estadías en varias comunidades, si la mujer con sus hijos no estaban en la casa es porque estaban en la chacra, sea a la mañanita o antes de caer la tarde. La chacra es un importante lugar de socialización en donde las madres enseñan a sus hijos/as los conocimientos básicos sobre el ambiente que los rodea; de esta forma los niños/as aprenden a cazar pájaros, a conocer las diversas plantas y su proceso de cultivo y cuidados culturales. Los niños/as participan de las ceremonias familiares y comunales, aprendiendo, así todo lo que forma parte del patrimonio cultural; no se enseña a rezar, porque estas son enviadas en sueños por las divinidades, y hasta les parece ridículo querer enseñar a los niños a rezar, puesto que llegado el momento éste recibirá su primer rezo siempre esperado.

La acción educativa está siempre situada en la cultura del indígena, se desarrolla en función de cuanto acontece a su alrededor, tomando como referentes principales a los individuos, sus colectividades y sus vidas. Lo que una generación contribuye a la siguiente son los contextos de aprendizaje en los cuales los novicios pueden redescubrir por ellos mismos lo que sus predecesores ya conocían. Uno descubre cosas que conocía sus predecesores pero al mismo tiempo descubre cosas nuevas.

La transmisión de la “sabiduría local”, el *teko* se basa en una compleja interrelación de tres dimensiones: la creencia, los conocimientos y la práctica. El “*arandu*”, sabiduría se basan en las experiencias que se tienen sobre el mundo, sus hechos, y significados, u su valoración se hace de acuerdo al contexto natural y cultural en donde se despliegan. Los saberes son entonces una parte o fracción esencial del “*teko*”, de la sabiduría local.

En el mundo indígena Avá-Guaraní, la interpretación colectiva, conceptual y sistemática de la experiencia vivencial constituye su filosofía y es, a la vez, generadora de conocimientos y ciencia.

Los niños/as Avá-Guaraní tienen su propio espíritu inventivo para satisfacer sus actividades lúdicas, es por eso que los bidones de plástico se convierten en camiones, las latas en ollas, mamones cortados por la mitad en ruedas, marlos de maíz en muñecas. Esto se debe fundamentalmente

Tessituras

porque los adultos y la sociedad en general respetan el individualismo de cada niño/a no ocurriendo ningún tipo de prohibición durante el proceso de enseñanza. La utilización de juguetes occidentales es normal, y cualquiera puede adquirirlos o encontrar un juguete en desuso por ahí y traerlo a la aldea.

Los juegos (*ñembosarái*) individuales pueden ser muy variados y cualquier objeto puede ser transformado en juguete, como un trozo de palma simulando un arco, el “*avati ju’y ñevanga*”, juego tradicional que se hace con plumas de gallinas insertadas en la mazorca de maíz seco que, lanzado arriba cae verticalmente, dibujar en el suelo o en hojas en desuso. A los juegos mencionados hay que añadir los de carácter grupal como la cacería de pájaros con hondas, las balitas, la canica, competencias de natación, construcción de pequeños ranchos de tacuara, columpiarse en las lianas, hacer figuras de barro, subir a los árboles y balancearse, etcétera. El juego de villar es también común en los almacenes cercanos, de paso aprovechado para tomar alguna bebida; así también los juegos de naipes es común, incluso entre adolescentes y niños.

De la imaginación infantil hasta el “*kavaju yvura*”, ese rústico palo que sustituye al verdadero entre las piernas, pero no va lejos y cuando pasa el entusiasmo del momento, se lo tira en un rincón cualquiera de la casa o sus alrededores, es un pasatiempo muy común entre los niños/as.

Por otra parte, el juego de grupo más presente en todas las comunidades Avá-Guaraní es el fútbol, en donde incluyen la participación de los mayores sin inconvenientes, teniendo como único problema a la hora de practicarlo, la falta de pelotas. Varias veces, he participado de estos encuentros deportivos. Los fines de semana era un clásico, en Acaraymi, departamento de Alto Paraná, el encuentro entre Olimpia y Guaraní; en la comunidad de Ka’aguy Poty, departamento de Canindeyú, los torneos eran organizados por las comisiones de fútbol de: Sportivo Central y el 20 de julio.

Durante las observaciones en las diferentes comunidades y el análisis de los juegos en especial los dibujos infantiles en el suelo se hizo evidente la

Tessituras

gran influencia, desde los primeros años de vida, del “*avá reko*” y/o la del blanco en la formación de la identidad, en las representaciones sociales, en lo religioso, etc., generando fricciones en el grupo. Así, en estos dibujos y juegos de los niños/as, se nota el conflicto entre la vida de la comunidad Avá a través del arco y la flecha en manos de los niños o las niñas cocinando y en segundo momento su deseo de transformarse en hombre/mujer de ciudad, pasando a manejar camiones o tractores; en los dibujos se entremezclan radios, televisores, ómnibus con frutos silvestres, sonajas, animales, la escuela.

En estos dibujos los niños/as no sólo piensan cómo fue o es la vida en sus comunidades o momentos sino como podría ser en el futuro de acuerdo a sus potencialidades, qué tipo de vida quieren o podrían vivir.

Ñemano, la muerte

La primera muerte (*mano*) sobre la faz de la tierra se da cuando la madre de *Kuarahy* se extravía, lo hace extraviar su hijo y llega a casa de la *jarýi* de los *Añag*, en donde es muerta a manos de los *Añag*. La muerte queda en la tierra a consecuencia de la desobediencia de *Jasy*, quien se apura en ir al encuentro de su madre cuando *Kuarahy* trata de volverla a la vida; se apura y se vuelve a caer los huesos a la tierra, sin escuchar el pedido del hermano quien le pide que rezara y quede quieto.

Es seguro que la muerte no les causará daño, no la temen pero sí al muerto. No les preocupa la muerte, el cuerpo se disolverá en la tierra y el alma volverá a su lugar de origen. En la cultura Avá-Guaraní cuando muere una persona, todos los familiares en especial las mujeres comienzan a llorar y a lamentarse gritando fuertemente, esto sirve como aviso a los demás miembros de la comunidad, que muy pronto acuden a la casa del difunto, lo rodean y convierten el dolor en un llanto general con exclamaciones como:

Tessituras

Opytu'úma, ohóma, heko porã vaekue, ñanderejáma.
Ya descansó, se fue, era de buen vivir, nos dejó.

Cuando el fallecido es una criatura de corta edad, se procede a velarlo frente al “*Amba*”, donde el Chamán realiza una danza ceremonial especial “*ñembo'é jeroky*” por considerarlos puros; llegado el momento de trasladarlo al cementerio, el “*Mburuvicha*” con la sonaja haciendo sonar en la mano, encabeza la fila saliendo de la casa de oración mirando al este y dice a “*Ñandejára*”:

Oéko ja rojevýma.
Nosotros ya regresamos.

Durante el velorio de un niño de corta edad en Akaraymí, departamento de Alto Paraná he escuchado decir a la madre entre lamentaciones:

Ajoguáma chupe itractor-irã ha nomaneja mo'ãi raka'ae.
Ya le compre para su tractor y había sido que no iba a manejarlo.

Todos los entierros de los que he participado, a los difuntos los enterraron en cajón de tablas. La adopción del ataúd cristiano para el entierro final del cuerpo de los muertos es generalizado; ocurrido el hecho no tarda algún improvisado carpintero en hacerlo de las tablas a mano con que se cuenta en la comunidad, muchas veces lo forran con tela.

Que la gente parezca triste en un entierro de acuerdo a las prácticas tradicionales y felices con cantos cuando lo hacen los protestantes no demuestra que esa expresión facial sea específica de la cultura Guaraní, la práctica de religiones diferentes desencadenan diferentes reglas de exhibición en el funeral. El hecho de que en la religión tradicional la gente parezca triste en un funeral mientras en los protestantes (pentecostales y evangélicos) parezcan feliz podría ser porque en el primero no hay coerción cultural para expresar o mostrar tristeza, mientras en el caso de los protestantes haya una regla de exhibición y conductas para enmascarar la

Tessituras

tristeza con una apariencia alegre, acentuada con la creencia de que por el difunto en inútil rezar ya están salvos en el cielo.

El mestizaje religioso se nota en las sepulturas de los difuntos, al tener cruces con paños, restos de velas encendidas, y objetos personales puestos sobre ellos (sonajas, flechas); en los alrededores de estas sepulturas es común ver plantas con flores.

En la sepultura de las criaturas son cultivadas muchas plantas que florecen y es colocado un cercado de madera de forma rectangular¹⁷, que actúa más de adorno que de protección al ser un lugar no muy frecuentado. Las flores son para que los espíritus de las criaturas –que adoran las flores, no hay que olvidar a *Kuarahy* en los inicios pidiéndolos a su madre- queden ahí en el cementerio y no se direccionen para la aldea, donde pueden entrar en el cuerpo de alguien. Quizá esta sea la razón, por la que no cultivan plantas con flores en frente a sus ranchos: para no atraer los espíritus de las criaturas que gustan mucho de las flores.

En el código ético-penal Avá-Guaraní todo homicidio debe ser pagado con la muerte, la misma pena, lo que simbólicamente se realiza entregando al homicida a las autoridades paraguayas, castigo considerado hasta no hace mucho aún peor para los Guaraní.

En cuanto a las creencias *religioso-espirituales* principales destacan las que siguen: las que consideran que la enfermedad y la muerte es de origen extranatural; la creencia de que se posee un alma Divina (*Ñe'ëng*) y otra de origen animal (*Asyngua*) y cuando se produce la muerte esta alma puede vagar (*Anguery*), en consecuencia, se cree en la reencarnación; y las creencias en la existencia de espíritus de plantas y animales, como de espíritus protectores. Por el alma la muerte es un camino con retorno, el *Ñe'ëng* puede reencarnarse, volver a vivir, debido a diversas circunstancias.

El destino de las almas es diverso; la Palabra-Alma, para poder encaminarse a la morada de la deidad que la enviara o llegar al *Oka-Vusu*,

¹⁷ La colocación de estos cercos es común entre el campesinado paraguayo y lo nombran enrejado.

Tessituras

Paraíso, debe pasar por una serie de pruebas. En el camino de las almas existen pruebas, que los espíritus de los muertos deberán atravesar para alcanzar una casa-aldea mítica de sosiego y bienaventuranza. El alma divina de regreso a su morada de origen, debe pasar cerca de la morada de los *Añag*, donde uno de ellos duerme en su hamaca; si lo despertara, sería devorada. Cuando consigue salvar este obstáculo, llega al lugar en el que vive el *urukure´a*, la lechuza; al verla ésta grita llamando a las almas de los otros muertos, quienes reciben al recién llegado con grandes muestras de afecto, pero no lo dejan partir, debiendo quedarse a vivir con ellos de igual modo que vivía en la Tierra¹⁸. Las únicas que pasan libremente son las almas de los niños/as, son limpios, sin ninguna mancha, sin ningún mal, puesto que carecen de *Teko-Asy*, Imperfecciones, que entorpezcan su vuelo en el camino. Cuanto más se desvía del “*teko*”, más imperfecciones acumula el alma en su vida terrenal, más difícil le resulta pasar por estos obstáculos, se debe dejar todo lo malo y retornar sólo con lo bueno, así como se ha venido. Lo que se hace en la vida terrena tiene eco en el lugar de descanso final. Es importante que la muerte nos encuentre vivos de acuerdo al modo de ser.

La concepción del alma-palabra humana es la clave del sistema religioso de los Avá-Guaraní y comanda la vida social de esta sociedad. La predominancia de la religión y de la relación con la muerte, subyacente en la noción de alma (*asyngua*), son un punto de apoyo esencial para la comprensión de estas sociedades. El *asyngua* es el que se transforma en el *Anguery* o espíritu de muerto, que vaga por la faz de la tierra molestando a los vivos, y si penetra en uno puede provocar enfermedades, locura y hasta la muerte, y para alejarlo hay que acudir al único especialista, el Chamán. Nadie puede creerse iluminado fantaseando vida en el paraíso mientras no sea consciente, de que vive en un mundo de sombras. El hombre que ha perdido su sombra ha perdido la idea de su existencia.

¹⁸ Los pájaros hablan porque la palabra es la que regresa por un camino, para que la palabra no muera se vuelve a su lugar de origen.

Óga ha ogguasu

El primer ser en construir una casa fue *Ñanderu Guasu*, hizo su propia casa sobre el centro soporte de la tierra. Con la construcción de la vivienda, que modificó los espacios naturales en espacios culturales, no solamente se creaban espacios culturales, sino también espacios míticos para vivir en armonía con la naturaleza y con el pensamiento ancestral.

Los Avá-Guaraní utilizan paravientos y cobertizos provisorios durante sus estadías en las plantaciones o mudanzas. La estructura de estos albergues transitorios es armada de troncos de árboles delgados y ramas atados con “*ysypo*”. Para el techo colocan hojas de palma o barana colocadas en trama; también utilizan el “*mbokaja ryvýi*” para confeccionar cuerdas a fin de amarrar la estructura de sus construcciones.

La variación en el tipo de construcción en las viviendas es muy evidente en algunos casos por el contraste con los demás ranchos, ya que depende mucho de la capacidad económica del o la propietaria; una mujer de Akaraymi, en el Alto Paraná, mandó construir una casa de tablas con techo de fibrocemento, al estilo criollo paraguayo, para vivir despartada de sus padres, poder tener libertad de acción y recibir vivitas a su gusto. Sus visitantes (compañías ocasionales) son paraguayos y brasileros, ya que según ella no quiere como pareja a un “Avá”, pues no tienen dinero y no se quieren asear, incluso el padre de tres de sus hijos es un brasilerero con quien mantiene relaciones de hace muchos años. En la zona de Itakyry, aún se puede observar casas, terminada en unos de sus extremos de forma cupular y coronada por una punta cónica.

El techado se realiza con paja atada con *yvira* (*Pseudananas sagenarius*) o terrado cuando se coloca con barro, producto de la mezcla de “*yvy pytã*” tierra colorada con agua. El proceso de hacer barro en donde introducir los tallos de la paja, se inicia escogiendo un lugar libre de piedras

Tessituras

y raíces en donde la tierra indica ser de buena calidad, mejor si se lo encuentra en cercanías de la casa a ser techada. Con una pala o azada se va removiendo una camada de más o menos 30 centímetros de la superficie, en el centro cavan un poco más en forma redonda; ahí se vierte agua, mezclando con los pies la tierra. Cuando la masa tiene la consistencia apropiada, se introduce la paja y se lo va pasando al que está techando arriba, quien lo va colocando sobre las alfajías. El mismo procedimiento es utilizado para tapiar las paredes.

La radiación solar es un elemento necesario para energizar la vivienda, por lo que en el diseño las puertas por lo general se colocan hacia donde sale el sol, pues los rayos mañaneros del sol deben impregnar la vivienda de energía; se construyen pocas o ninguna ventana, algunas mini ventanas como hendijas, de tal manera a evitar el sobrecalentamiento en el interior de la vivienda y la humedad.

En la pared, acostumbran pegar una que otra fotografía, recortes de periódicos, afiches educativos, fichas de vacunación, estampas de santos, calendarios, propagandas electoralistas, según sea la época.

En donde pude observar una mayor pobreza material en los ranchos es en el Monumento Científico “Moisés Santiago Bertoni”, departamento de Alto Paraná, en donde existen en sus alrededores una docena de pobres chozas desperdigadas, todas utilizando materiales de desecho tanto en las paredes y los techos.

En los almacenes rudimentarios, canastas o en los “*gachi*”, ganchos de madera o alambre que penden de las tijeras de la casa, colocan los utensilios de aluminio utilizados en la cocina y recipientes de plástico, sin obviar los platos, cucharas, tenedores, cuchillos, tazas, vasos, etcétera.

Los baños son ecológicos o también llamados letrinas y hay quienes practican el fecalismo a ras del suelo en especial las criaturas pequeñas; se cuidan tanto al momento de defecar que es imposible ver a alguien haciéndolo.

Tessituras

La vivienda-habitación no forma una unidad aislada sino que mantiene una relación social importante con el “oka”, patio de los alrededores, lugar donde se pasa la mayor parte del tiempo, sea tomando tereré, afilando herramientas, compartiendo pequeñas reuniones, barriendo el mismo o mirando a los niños jugando.

Las viviendas se encuentran separadas unas de otras por distancias que varían entre 40 y 100 metros, aproximadamente, ubicadas a lo largo del camino y ya no en el claro del monte, ahora prefieren saber que pasa en la calle, en los sojales RR cercanos; a ellas se llega por senderos que de tanto transitar son caminitos. Cada casa o grupo de ellas está más o menos en el centro de un patio (*oka*), dentro del cual se permite el crecimiento de algunos árboles frutales (mango, naranja, mandarina), plantas de jardín y medicinales de uso diario. Algunas viviendas tienen pequeños ranchos mucho más pequeños que el principal, muy cerca una de otra, pues es costumbre que las hijas recién casadas vivan cerca de sus padres, compartiendo las dos viviendas el mismo patio. También poseen una pequeña construcción abierta, que muchas veces sirve de cocina muy importante socialmente para las familias, porque es donde ellos pasan más tiempos juntos, conversando, comiendo, trabajando, escuchando radio y también recibiendo visitas.

El fuego utilizado en la casa es a base de leña, tanto para la cocción de alimentos como para la iluminación; sobre el fuego es común el uso de trébedes hechos con alambre para poner sartenes y ollas para la cocción de alimentos. Es común el uso de linternas a pilas para alumbrarse en la noche, cuando uno sale fuera de la casa.

Con la energía eléctrica en las casas, han cambiado varios hábitos en algunas comunidades indígenas¹⁹ Avá-Guaraní, como el de dormir temprano apenas acaecida la noche, y ha hecho irrupción la televisión, los equipos de reproducción de videos y DVD con lo que se exponen a comportamientos

¹⁹ El término comunidad indígena implica un territorio definido, pero también una unidad organizacional y cultural.

Tessituras

sociales desconocidos, violencia y sexo, cuyas consecuencias se ve en la adhesión al “*karai reko*” dejando de lado el modo de ser.

El cambio de los ranchos tradicionales, hechos con especies maderables, pindó, paja y barro, reemplazados por casas de maderas aserradas con techos de fibrocemento, quizá con el paso signifique un motivo para permanecer en forma definitiva en la comunidad o se acentuó la venta de mejoras antes de mudarse a otro lugar, como una falsa visión de bienestar económico, al ser considerados como propietarios de casas lindas-*óga porã*.

A continuación se citan algunos muebles y enseres de la casa, los observados con más frecuencia durante mis estadías en las comunidades:

- *Tarimba*: cama de varas al que llaman tupa. Los más ancianos acostumbran poner para dormir unas hojas de *pindó* al suelo, que al volverse secas se tornan blando y acogedor como un lecho de plumas.
- *Angu'a*: especie de mortero grande hecho con un tronco con excavación en el medio, en el que se macera el maíz y otros granos, algunas veces carne seca. El *angu'apu"ã* es el mortero vertical y el *angu"apyasa* es el mortero horizontal.
- *Angu'a ýva* o *avatisoka*: majadero de mortero, prefiriendo el de incienso - *yvyra paje* o *yvyraro*.
- *Typycha*: utensilio para barrer que se hace con escoba de campo o hojas de *pindó* atados al extremo de un palo o caña.
- *Ka'ygua*: calabaza pequeña utilizada para tomar mate, muchos con adornos hechos con alambre o hierro caliente.
- *Apyka* (mueble): objeto de uso doméstico usado como asiento elaborado con cualquier tipo de madera, algunos lo llaman tocos. También se designan a la sepultura.
- *Yrupẽ*: cedazo.

Tessituras

- *Apyka kurutu'y* (mueble): banco ceremonial utilizado por los *Tamói* para meditar y fumar el pito.
- *Kyha*: hamaca fabricada con hilo de caraguata hecha por medio de la torsión de sus fibras.
- *Patula* (paletas): pieza utilitaria de uso en la cocina elaborada con madera.
- *Hy'a* (calabaza): fruto de calabaza con el cual se elaboran enseres domésticos, como platos, cucharones, mates e instrumentos musicales como el “*mbaraka*”.
- *Guyrapã* (arco): instrumento para cazar pájaros de sección plano-convexa, cuerda de fibras de *pindó* trenzados con un pedazo de cuero en el medio que sirve para lanzar bodoques o balitas.
- *Kavara retyma*: trípode hecho con tres varas unidas en uno de los extremos, normalmente con alambre y sirve para colgar los recipientes sobre el fuego.

Esta sociedad es patrilineal, y propicia que la residencia sea matrilocal, ya que el hombre es quien abandona su casa para acercarse a la de su suegro (*ratyu*) y suegra (*raicho*), ganando de esta manera los dueños de casa un yerno o un cuñado. Se espera que una esposa joven permanezca en cercanías de su casa y ayude a su madre en los quehaceres domésticos y la chacra, mientras que el nuevo esposo se une a la familia y ayuda a su suegro. Los sistemas de parentesco con los que nos encontramos fueron de filiación bilateral.

El patrón tradicional Avá-Guaraní de residencia post-marital es matrilocal, el mismo está trastocado según los contactos sociales de compenetración con la sociedad no indígena envolvente y las necesidades económicas de cada familia; en la generalidad de los casos, el patrón referido es el más usual según estén dadas las condiciones ecológicas y sociales favorables. En los alrededores de Villa Ygatimi, los hombres jóvenes difícilmente se mudan cerca o en la casa de sus esposas, como es de esperar

Tessituras

y trabaje con su suegro. Sin embargo, antes que colaborar sólo con los padres de su esposa, la nueva pareja incluye por lo general a ambos grupos de padres y parientes cercanos en cadenas comunes de reciprocidad. Por consiguiente, si están residiendo cerca de ambos grupos, la joven pareja les brinda asistencia a ambos por igual, y en respuesta, ellos esperan un trato similar de cualquiera de los padres.

Cada familia nuclear es autosuficiente, autónoma y están organizados alrededor de un “*teýi ru – tamói*”, tiene una casa, una chacra, y comparte un territorio de caza, pesca y, recolección con los demás, dentro de las fronteras territoriales sustentado en el constante transitar por los dominios y en el respeto, ya que nadie osará revisar ni mucho menos traer animal cazado en trampa ajena.

La inestabilidad de las parejas y la frecuente ausencia de los varones, han convertido a la mujer en la organizadora del espacio doméstico y en aglutinadora de las relaciones que se tejen en torno a la familia, que desde el momento de la unión es ya una unidad productiva.

Al amanecer, la madre o una de las hijas proceden a barrer el piso. Mantienen la limpieza barriendo con escobas de palma (*Cocos romanzoffianas*), *typycha* (*Corchorus hirtus* L.; *Eupatorium ivaeifolium* V.) o *typycha hũ* (*Sida spinosa* L.) la tierra apisonada, las basuras, no se lo echa en un lugar cerrado y delimitado como un cubo de basura o un pozo, sino que se lo tira en un rincón a metros de la casa, normalmente debajo de un árbol, lo que con el correr del tiempo se confunde con la tierra para formar un nuevo piso.

La división sexual del trabajo es en general, responsabilidad de la madre para las tareas de la casa y la cosecha, y del padre para las tareas de la chacra, la caza y la relación con la sociedad envolvente²⁰. De ahí que la ausencia del hombre en la aldea tiene que ver con dos ámbitos con los que está obligadamente relacionado. Estos son, el monte y los espacios ocupados

²⁰ *Kuarahy* delega en *Jasy* la recolección de frutos del *aguai* y el tostado de los mismos, porque es trabajo de mujer.

Tessituras

por el blanco, lugares ambos en los que el polo masculino es activo por excelencia.

Existe una división del trabajo por género: preparación del rozado, pesca, caza, recolección de miel, son tareas exclusivamente masculinas, mientras que la recolección de frutas y vegetales, la preparación de la chicha como las tareas domésticas está a cargo de las mujeres, en tanto el cultivo, limpieza de la chacra lo realizan indistintamente varones y mujeres.

En los poblados mayores suelen erigirse “*yeroky-há*” -las chozas de danza, “*ñandé-ru-rog*” de los Chiripás o de los “*ovyté*” de los Mbyá, por su estructura simples cobertizos grandes, pero el suelo es tierra apisonada; es cerrada solamente la pared lateral posterior; en la anterior se ubica la gran batea de madera para guardar la aloja de maíz y un pequeño armazón para guardar sonajas y bastones de ritmo que se usan durante el ceremonial (SUSNIK, 1996, p. 31).

Es “*ikéry rupi*”, en sueños que el *Oporáiva* recibe la aprobación de los de arriba, donde se le indica el momento oportuno y el lugar elegido por *Ñandejára* para iniciar la construcción de la casa de oración (ógguasú); a primeras horas se trae del monte el cedro (*Cedrela tubiflora*), se coloca el “*yvyra’i*” en su lugar y ya se le reza, ya se habla con él y se está en contacto con *Ñandejára*.

En la construcción de estas casas ceremoniales debe colaborar toda la comunidad, de ahí que el problema por lo que atraviesa el Chamán es que depende de la fuerza de trabajo de muchos otros, y congrega a mucha gente para realizar las tareas es de por sí difícil, visto que casi toda la gente se aboca a sus tareas cotidianas.

En mis observaciones durante la construcción de este recinto sagrado, a medida que van preparando los armazones del “ógguasú” y el progreso de la obra es mayor, también van aumentando los “*jeroky ñembo’é*”, y es común ver en los armazones que las mujeres recuestan su “*takua*” en el “*takuapu renda*”, rama seca colocada a manera de travesaño o arco paralelo a la batea ceremonial, luego de utilizar para marcar el paso; los hombres hasta que se

produzca el techado llevan y traen su “*mbaraka*” a sus ranchos cada vez que van a realizar el “*jeroky ñembo’é*”.

La falta del “*ógguasú*”, lugar clave, disminuye el bienestar, la riqueza de la comunidad, es por eso que muchos *tekoha* Avá-Guaraní son pobres.

***Tekoha*, el aldeamiento**

La forma de organización social es el “*tekoa-tekoha*”, en donde desarrollan todas sus actividades de reproducción familiar a través de mecanismos o prácticas de solidaridad (*minga – pytyvõ*). No basta con el territorio para que éste sea un “*tekoha*”: se necesitan ideales de cultura para que en él se desarrolle el modo de ser Guaraní, el “*teko*” debe ser emulación colectiva, cuando no hay “*teko*” no puede haber sentimiento colectivo que sustente el “*tekoha*”.

La concepción de aldea se relaciona a uno de los “males de la tierra” como son los vínculos y obligaciones sociales y económicas de la vida comunitaria, cosa que no existe en la tierra sin males, donde uno no se preocupa de nada al ser un lugar de abundancia.

Los “*tekoa*” están organizados a través de líneas de descendencia; los hijos/as de una familia nuclear según se vayan casando y dispersando-aglutinando, forman una cadena de hermanos/as, afines y sus descendientes, ya que la descendencia se estipula a través de líneas tanto masculinas como femeninas y la residencia no es previsiblemente patrilocal o matrilocal. Por lo tanto, toda pareja que se conforma tiene dos grupos de familiares cercanos con los cuales puede habitar.

Como los asentamientos están conformados de diferentes grupos de parentesco, parcialidades y unidades geográficas, estos grupos de parentesco varían de tamaño, status y poder. El poder de un grupo de parientes dentro de un “*tekoha*” está ampliamente determinado por su habilidad para movilizar a las familias nucleares a través de líneas de parentesco. Los

Tessituras

grupos con lazos de parentesco más extensos en un área son aquellos que tienden a ser más estables en el tiempo, y tienen mucho peso en el momento de toma de decisiones que afectan a la colectividad.

Las mudanzas que se realizan en el seno de una comunidad son debidas a decisiones político-religiosas, de donde la composición de una comunidad también cambia de acuerdo con su dinámica política. La consecuencia más resaltante de estas mudanzas ha sido y sigue siendo la creciente tendencia a vivir en comunidades grandes con fácil acceso a los mercados de bienes y servicios; las posibilidades de matrimonio en estas comunidades que siguen creciendo son mayores que antes, lo que explica que el porcentaje de matrimonios crece con el tamaño de la población de la comunidad. La elección de residencia en un “*tekoa*” sigue basándose en lo ya mencionado y una variedad de factores: discusiones entre parcialidades, atracción de un líder o pariente influyente, factores de producción.

El paso de carreteras por las aldeas fomentan la prostitución, y muchas lo toman como actividad económica o como un proceso de maduración sexual. Pero al mismo tiempo es generadora de conflictos sociales debido a que se practica en un contexto ajeno a la comunidad y va asociada al contagio de enfermedades de transmisión sexual, drogadicción, alcoholismo y violencia.

Entre las motivaciones actuales más comunes para la movilidad espacial se pueden mencionar: el estudio, el trabajo, el casamiento, la violencia, el desentendimiento familiar, la expulsión por parte de líderes o agroganaderos, la falta de espacio, la búsqueda de recursos y beneficios mayores, y la visita a familiares.

Cuando una familia o un individuo decide dejar su comunidad, naturalmente, no puede reclamar ningún derecho adquirido sobre la tierra sí sobre las mejoras que introdujo por lo que ya cobran una cantidad de

dinero o reciben algo a cambio²¹. En la comunidad donde va ser aceptado, automáticamente se le posibilita el acceso a una parcela de terreno.

Temitỹ, mono'õ, tembi'u

El dualismo en la agricultura se expresa en forma totalmente material en el ordenamiento del espacio de muchas aldeas. El terreno en donde se cultiva la soja, situado un poco retirado de las casas y que debería ser de uso comunitario, muchas veces arrendados por los líderes, que utiliza tecnología de punta, es un espacio abierto a los intercambios con el exterior, encierra objetos y símbolos importados, y es fuente de ataque del modernismo. La chacra en donde se practica el policultivo de especies tradicionales (*ore mba'é*), situado a cierta distancia de las casas, constituye el lugar donde se repliega la tradición; las prácticas que se requieren, y el simbolismo que representan, se hace conforme a las exigencias tradicionales connotadas aún por el término que lo designa como “*kokue*”, y un amplio vocabulario utilizado para referirse a la sementera desde su preparación hasta la cosecha: *kokue'i*, *kuña kokue*, *temitỹ*, *jehapy*, *ñeñotỹ*, *mopotĩ*, *mono'õ*.

Dentro del ordenamiento simbólico del “*tekoha*” en los asentamientos Avá-Guaraní el “*kokue*” es el espacio de la fertilidad por lo que se considera de dominio femenino; en ella no solo se cultivan los diferentes productos que utilizará la familia, sino también funciona como el espacio complementario de los “*óga*” en donde se desarrollan actividades tales como las relaciones de pareja y el “*pytyvõ o minga*” como forma de reciprocidad.

En todas las aldeas Avá-Guaraní visitadas por mi obtuve indicaciones precisas sobre la existencia de la “*minga o pytyvõ*”, ayuda entre vecinos o parientes, como expresión de solidaridad. El dueño de la “*minga o pytyvõ*”,

²¹ En la comunidad de Mbói Jagua he presenciado la instalación de una familia en una casa comprada por un catre y media hectárea de mandioca.

Tessituras

compra lo que se va a consumir al mediodía, y las mujeres de la casa con ayuda de otras mujeres emparentadas con los invitados se encargan de prepararlo. Como cada vez es mayor el abandono de estas manifestaciones de solidaridad, los que cuentan con dinero, prefieren contratar a parientes cercanos o vecinos para la realización de las tareas con su correspondiente paga por día.

Esta relación con la tierra modela un estilo de vivir y de ver el mundo; es por eso que la agricultura y el contacto directo con la tierra a través de la chacra tienen un inmenso valor.

Si bien decimos que es la familia el eje de las estrategias de vida o sobrevivencia, también es necesario admitir que estas se encuentran fuertemente entrelazadas por múltiples instituciones a las demás familias. Esta densidad relacional no solo está anclada en vínculos de parentesco-cacicazgo-liderazgo religioso, sino que, sobre todo, se sostiene en la existencia de mecanismos de reciprocidad extendidos en el tiempo y el espacio. Sirven de ejemplo las ayudas en tareas específicas, normalmente en la chacra que luego se retribuyen a los participantes, con productos, un trozo de carne de animal de caza, o con prestación de servicios.

El establecimiento de una chacra sigue un cuidadoso proceso que comienza con la elección del terreno, prefiriendo un lugar con “*takuapí*” (*Merostaschys Claussenii*), signo de fertilidad. De acuerdo al tipo de suelo, proximidad a la vivienda, y otra serie de características ambientales, el hombre elige el lugar, muchas veces por indicaciones del Chamán quien en sueños ve el futuro lugar para la chacra.

Cuando es posible el guaraní elige para su futura plantación un claro en la selva o en un lugar ocupado por la especie de bambú *takuapí*. La vegetación viva se abate con machete y después de unos días se la quema. Con un palo puntiagudo de alrededor de un metro y medio de largo, las mujeres practican agujeros en el suelo a una determinada distancia entre ellos a fin de sembrar para la casa maíz, porotos, zapallos, maní, sandía, calabazas vinateras y calabazas comunes. Los agujeros para batata,

Tessituras

mandioca, caña de azúcar y bananos, los hacen los hombres cuando falta la azada, con el machete. La siembra propiamente dicha vuelve a ser tarea de las mujeres (MÜLLER, 1989, p. 94).

Habilitan un área de cultivo cortando los árboles de manera selectiva, respetando árboles como: el *yvyra pytã* (*Peltophorum dubium*), el *pindo* (*Cocos romanzoffianas*), el *guavira* (*Eugenia pungens Berg*), el cedro (*Cedrela tubiflora*), ya sea en el contorno o en el interior de lo que será el *kokue* o *kóga*. Anteriormente el *guajaivi* (*Terminalia triflora*) que calienta la tierra era derribado, pero ahora ya lo dejan de pié. Actualmente, si pueden eligen para su plantación un “*kokueré*” o lugar bien plano, al ser menos trabajoso para la habilitación.

En todas las comunidades los cultivos son sembrados con máquinas sembradoras a cargo de los hombres; cuando las chacras son pequeñas siguen utilizando el “*yvyra akua*”, palo con puntas a cargo de las mujeres, normalmente utilizan para confeccionarlo ramas de *yvyraro* (*Pterogyne nitens*). Lo primero en cultivar debe ser el maíz, como lo hiciera *Ñanderu Guasu*, luego de la roza-tumba-quema.

De estas normas de manejo y conservación dejadas por *Ñanderu Guasu*, nace el principio más importante en cuanto al uso y manejo de los Recursos Naturales entre los Avá-Guaraní: “Amarás y respetarás a la naturaleza de la que formas parte”.

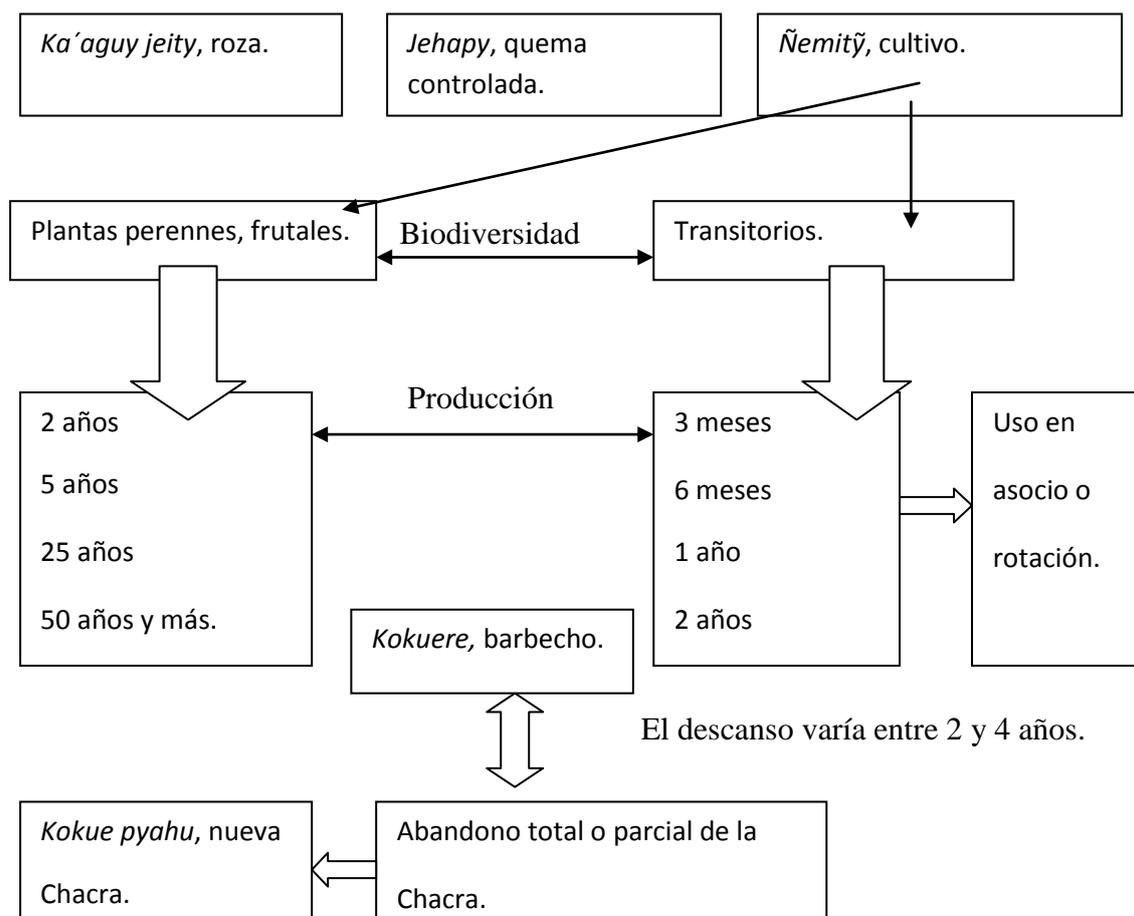
Una característica de la planta de maíz, es que difícilmente se dispersa y reproduce sin la ayuda del ser humano, por sus características, tiene sus granos adheridos al marlo-espiga y sus hojas que envuelven celosamente la mazorca son incapaces de abrirse por sí solas para dejar libre la semilla.

En el caso de todo el proceso productivo, no es posible pensar que las técnicas se “*dan*”, separadas de toda la estructura en la cual se generan y se transmiten; todo está ligado al corpus cosmogónico, en los preceptos y normas dejadas por *Ñanderu Guasu*.

Tessituras

La abertura del claro en la floresta para la construcción de la casa que luego pasa a conformar el “*tekoha*” y para la práctica de la agricultura de roza, son dos hechos, que materializaban los locales esenciales para la subsistencia y la vida social de los Avá-Guaraní.

Esquema de manejo de una chacra



Después de usadas por 3 a 4 años, las chacras son abandonadas y se dejan como “*kokuere*”. Aquí se siguen recogiendo ocasionalmente frutas, yerba mate, caña de azúcar y productos como mandioca o batata. Antes de abandonar los cultivos principales de la chacra han iniciado el proceso de tala o limpieza y quema de otro lugar, normalmente lo hacen en algún barbecho, ya que son contadas las comunidades que cuentan con extensiones de montes en donde hacer nuevas habilitaciones.

Tessituras

Algunos “*Tamói*” afirman que como sus fuerzas ya se encuentran debilitadas, usan la misma parcela desde hace varios años. Teófilo Belmonte refiere sobre el tema lo siguiente:

Che che kokue tujápente añemitỹ, pe mandi’o imelgakuépe aikutu; pe mandi’o oĩ haguépe katu añotỹse avati tupi ko agóstope ha avati morotĩ, upéa che ajapóta.

Yo en mi chacra vieja nomás cultivo, la mandioca lo clavo en la misma melga con nuevo material de multiplicación; ahí donde había mandioca quiero plantar maíz tupi en este agosto y maíz blanco, eso voy a hacer.

En el sistema agroforestal tradicional, los cultivos anuales se asocian con cultivos permanentes que son selectivamente dejados intactos al practicarse la roza; se dejan tanto las especies forestales compatibles con las anuales, así como las que proporcionan frutos y las que se utilizan en la medicina botánica.

Esta estrategia de manejo de los recursos se basa en la complementariedad de la utilización de los espacios de uso de acuerdo a su disponibilidad, obteniendo una alta eficiencia en el aprovechamiento del medio. Esto se refleja en la chacra con diferentes estadios y una serie de cultivos de producción simultánea que se muestran en el espacio y en el tiempo (Tabla I).

Las encargadas del “*kokue’i o kuña kokue*” son las mujeres, de ahí su denominación, y el cultivo de las mismas dicen que es producto del “*ñeñotỹ tarova*”, al esparcirse las semillas hacia cualquier dirección sin tener en cuenta los liños ni las melgas; al referirse a las plantas de zapallos, calabazas, sandía, morrones, más cercanos a la casa lo llaman “guacho”, producto de la germinación de semillas que son depositados por las mujeres en cercanías del lugar donde se cocina en el momento de la preparación de alimentos y que llegado la época de germinar lo hacen de por sí sin ningún cuidado.

Tessituras

Las calabazas sembradas en la parcela entre el maíz y el poroto u otra planta limitan el desarrollo de “malas hierbas”²²; con la sombra de sus grandes hojas pegadas al suelo ayudan a mantener la humedad.

Existen considerables diferencias entre las actividades desplegadas. Sin embargo, las demandas técnicas por el trabajo y los recursos naturales pueden ser satisfechas por las familias nucleares dentro de los límites de la comunidad. Como se ha visto, existe poca demanda de capital y equipamiento, un machete y una azada es el único factor de capital que es absolutamente necesario para encarar el proceso productivo.

Muchos de los Avá-Guaraní admitieron que utilizan plaguicidas y/o herbicidas químicos, sin embargo desde que trabajan en proyectos de diversificación agrícola, tienen prohibido hacerlo, esperando preparar venenos caseros, pero hasta hora no pasa nada. Anteriormente, la quema era una constante.

Además de las malezas, los cultivos sufren la depredación de insectos. Estos incluyen a las orugas, las langostas, los ácaros, y los peores el “*ysau*”. Normalmente en el primer año o cuando están rodeados de reservas boscosas existen relativamente pocos insectos que lo atacan; los insectos que dañan los cultivos no son comunes en los bosques. En los años subsiguientes, más cuando están rodeados de cultivos transgénicos, entran a la parcela y atacan los cultivos.

El uso generalizado de insecticidas en los grandes cultivos de sojas RR, es otra vía de destrucción, tanto en forma directa como indirecta, en la percepción de los Avá-Guaraní; en el primer caso aluden al desarrollo de resistencia en los insectos y a la eliminación de sus predadores como resultado de la ruptura del equilibrio entre las especies. Un interlocutor de la zona de Itakyry expresa: “Pareciera que las hormigas cortadoras (*ysau*)

²² En la agricultura indígena no todas las hierbas que se desarrollan entre los cultivos son precisamente malas. Muchas de ellas son utilizadas para consumo animal como la verdolaga (*Portulaca oleracea* L.), algunas se usan también como componentes en la medicina casera tradicional.

Tessituras

salen de los insecticidas, porque cuanto más se lo usa los insectos echan raíces; ahora las hormigas perjudican los cultivos, es perjudicial”.

Los Avá-Guaraní practican una suerte de “ecología sagrada”, parece claro que el conocimiento tradicional, para ser correctamente comprendidos, deben analizarse en sus relaciones tanto con las actividades productivas como con el sistema de creencias del grupo.

Mi propia experiencia de trabajo de campo durante un ciclo agrícola, en la comunidad de Mbói Jagua en el año 2007, me lleva a discentir con Reed (1989), en cuanto a que los ciclos laborales de los dos sistemas no entran necesariamente en conflicto, siendo que justamente el tiempo de más oferta de trabajo asalariado es el que ellos tendrían que ocupar en sus propias chacras. Tal es así que muchas de las tareas programadas para los cultivos, lo teníamos que realizar los fines de semana o entrada la tarde luego del regreso de la changa, en especial con Pablo Durán, quien changaba en los alrededores de Villa Ygatimí casi durante todo el año.

Un inconveniente que tuvo que ser sorteado a la hora de cosechar las chacras que si bien tuvieron un inicio en forma grupal, fue la decisión tomada de cosecharla en forma individual; cada uno era dueño de lo cosechado y podía decidir individualmente qué hacer con el mismo. A la hora de vender lo producido con la cosecha de poroto, aunque la necesidad de dinero era tal, todos prefirieron comercializar sólo una parte del producto y dejar el resto para consumo familiar. Un caso particular fue el grupo de mujeres conformado por: Celita Piris, Virginia Morales e Isidora Ortiz, quienes todo el proceso productivo hasta la comercialización lo hicieron en forma conjunta y lo recolectado en la chacra compartido en partes iguales.

Tessituras

Tabla I – Plantas componentes de una chacra. T: Transitorio; P: Perenne.

Planta	Nombre vulgar	Nombre científico	Alimentación	Ritual	Otro
T	Arroz secano	<i>Oriza sativa</i>	X		
P	Pakova	<i>Musa sapientum</i>	X		
T	Jety	<i>Ipomoae batata</i>	X		
T	Avati	<i>Zea mays</i>	X	X	
T	Manduvi	<i>Arachis hipogea</i>	X		
T	Petỹ	<i>Nicotina tabacum</i>		X	
P	Ygary	<i>Cedrela tubiflora</i>		X	X
T	Mandi´o	<i>Manihot esculenta</i>	X		
P	Ka´a	<i>Ilex paraguayensis</i>			X
T	Sevói todo el año	<i>Allium fistulosum</i>	X		
P	Paraíso	<i>Melia azederach</i>			X
T	Kumanda	<i>Phaseolus sp.</i>	X		
P	Pindo	<i>Cocos romanzoffianas</i>	X	X	X
P	Yvyra pytã	<i>Peltophorum dubium</i>			X
Semi P	Takuare´ẽ	<i>Saccharum officinarum</i>	X	X	
P	Guavira	<i>Eugenia pungens Berg</i>	X		
P	Citricos	<i>Citrussinensis</i>	X		
T	Sandía	<i>Citrullus lanatus</i>	X		
T	kurapepẽ	<i>Cucurbita máxima</i>	X		
T	Andai	<i>Cucurbita moschata</i>	X		
T	Merõ	<i>Cucumis melo L.</i>	X		
P	Mamón	<i>Melicocca bijuga</i>	X		

Tabla compuesta a partir de observaciones en varias chacras de: Acaraymí, Mbói Jagua, Ita Poty.

Tessituras

En las chacras, los *Pa'i Ka'aguy* todavía rezan una oración para espantar a las plagas-enfermedades, en tres de las esquinas de la parcela atacada, dejando la última libre por donde salir la enfermedad o son los propios dueños quienes en su recorrido por la misma, aplican “*tanimbu*”, cenizas en ciertas partes de la parcela contra los insectos.

Cuando los cultivos de mandioca, maíz y poroto son atacados por gusanos, el *Pa'i Ka'aguy* utiliza en el rito para ahuyentar a los mismos, el *kapi'i pytã guasu* (*Setaria paucifolia Lindm.*).

En las celebraciones donde se danza en forma rápida se reza-canta-baila para ahuyentar a los portadores de enfermedades y plagas que puedan atacar a los cultivos.

El resultado del monocultivo extensivo altamente mecanizado de la soja en cuanto al suelo, corresponde observar la pérdida de fertilidad de las áreas pioneras en este cultivo, el aumento año tras año de la superficie cultivada, inclusive sobre terrenos pedregosos antes no habilitados, una mayor concentración de la tierra en manos de unos pocos como la aparición de malezas resistentes a la aplicación del glifosato: lecherita (*Euphorbia hiterophylla L.*), cadillo (*Cenchrus echinatus L.*), lecherón (*Euphorbia dentata*), *kapi'i pororó* (*Volata insulares*), Santa Lucía (*Commelina benghalensis L.*) y verdolaga (*Portulaca oleracea*) (CENTURIÓN, 2011, p. 352-353).

La aparición y resistencia de estas malezas conlleva el uso cada vez mayor de agroquímicos, y a su vez, implica una participación mayor del indígena dentro de la economía capitalista, al requerir de recursos monetarios para la adquisición de insumos.

El ciclo de la luna es observado por los Avá-Guaraní porque de acuerdo a la fase en que se encuentra la luna se toman decisiones para sembrar los cultivos de modo a minimizar el ataque de plagas. Así, los que fructifican bajo tierra o echan raíces se encaran durante el “*jasy ra'y*”, en cambio las especies con fructificación aérea se realiza durante el “*jasy renyhẽ*” y “*jasy ypytũ*”.

Tessituras

La ceremonia más importante que se realiza a fin de que no falten frutos a nadie y haya en abundancia, es el “*ñemongarai*”, apropiación de los frutos de la selva, realizado entre noviembre y diciembre. En fecha fijada por el Tamói, cada familia acerca al *ogguasu* tantas especies de plantas como miembros cuente para la bendición respectiva por parte del oficiante, en donde recuerda a los participantes a no mezquinar los frutos y a compartir con el semejante, pues así lo quería el Creador.

El maíz es la columna vertebral de la cultura Avá-Guaraní –como todos los grupos étnicos Guaraní- y todo lo que indique cambios en la producción, consumo y re-distribución de este grano significa una transformación en la propia reproducción social, cultural y biológica de la etnia. La cosecha de maíz (choclo) se produce a los 90 días luego de su siembra; el *avati morotĩ* (chipa) y el *karape pytã* se siembra de julio a octubre, el *avati pororo* y el *morotĩ porã* (locro) se siembra de agosto a febrero. El maíz sembrado luego del 24 de junio, se lo llama *avati* San Juan, en esa fecha se celebra el día de ese santo patrono.

La cosecha de mandioca (*Mamihot esculenta*) es durante todo el año pero al tratarse de “*mandi’o pyahu*” mandioca nueva se empieza a consumir desde febrero-marzo, la plantación se realiza en el mes de agosto y la primera quincena de setiembre; el “*kumanda avatity ipekya*”, poroto (*Phaseolus sp.*) tierno que crece entre maíz, en marzo-abril; “*andai guacho*”, calabaza (*Cucurbita moschata*) también desde febrero-marzo; zapallo (*Cucurbita máxima*) desde febrero; “*jety*”, batata (*Ipomoea batatae*) desde mayo.

Manduvi (*Arachis hypogaea*) desde febrero-marzo, previo “*ñemyasã*”, se lo cuelga por alguna cuerda para que se limpie con agua de lluvia y se pueda arrancar las vainas de la planta y finalmente romper la cáscara para sacar la semilla, “*jejoka*”. Si se lo hace en la chacra, se extrae la planta y se lo invierte, exponiendo las vainas al sol durante días hasta su secado total.

Tessituras

El melón (*Cucumis melo L.*) se siembra a principios de setiembre y se comienza a cosechar por el mes de diciembre. La caña de azúcar se consume a partir de mayo a fines de noviembre.

La cosecha de arroz (*Oriza sativa*) empieza la primera quincena de enero, procediendo tanto los hombres como las mujeres con cuchillos o machetillos a su corte y traslado hasta la casa. El secado se hace en los alrededores de la casa, sobre frazadas o bolsas de arpillera; para el desgrano proceden a pegarlo con palos o directamente lo hacen en el mortero, y finalmente para la limpieza lo tiran hacia arriba desde un cedazo, procediendo a soplarlo de manera a que vuelen las cáscaras.

Muchos elementos biológicos son indicadores para los cultivos. El lapacho (*Tabebuia impetiginosa*) en flor, le anuncia a los indígenas que ya no habrá heladas; si canta el *koro-chire*, ave de la familia *Turdidae*, y las plantas están florecidas, es señal que habrá mucha comida.

La alimentación Avá-Guaraní sigue basándose en vegetales. Los relatos míticos hacen mención a la tentativa de dar muerte a *Kuarahy* a pedido de la *jarýi*-abuela donde se originó las instrucciones alimenticias para el consumo de alimentos (*tembi'ú*); primeramente quisieron asarlo, después lo echaron al fuego entre las cenizas y últimamente molerlo en el mortero.

En la década del '70, los que iban a changar o a realizar trabajos voluntarios²³ por la libreta de conscripción vial refieren que llevaban para comer solo “*jety mimói*”, batata hervida o “*mandi'ó mbichy*”, mandioca frita.

En relación con el uso de los insectos como alimento o Entomofagia, los estados adultos de “*ysau guasu*” eran consumidos una vez chamuscados hasta que se cocinen; también los “*taso*”, gusanos, son alimentos los “*takuara raso*²⁴” y el “*mbokaja raso*”. También consumen a la reina hembra de la hormiga cortadora de hojas “*akekê*”.

²³ Estos trabajos voluntarios duraban cuatro días, empezaban a la salida del sol y concluían a la entrada del sol, con un pequeño intervalo al mediodía para comer.

²⁴ El gusano de la tacuara, se recolecta cada cinco años, su ciclo así lo requiere; también el gusano del *takuapi*, kracho que consumen los Aché-Guayakí.

Tessituras

Los Avá-Guaraní consumían y consumen estos insectos como suplemento proteínico, sustituyendo otros alimentos básicos o incluyéndolos en su dieta diaria en ciertas épocas del año. Estos insectos tienen un alto contenido de grasa y proveen de carbohidratos concentrados a la alimentación.

El “*mbuku-vuku*”, las larvas de los coleópteros que se crían en el interior de los troncos en descomposición de las palmas (*Cocos romanzoffianas*), derribadas por acción natural o humana, constituyen un complemento importante en la dieta de los Avá-Guaraní. En algunas ocasiones derriban estas palmas con el exclusivo propósito de obtener posteriormente larvas, considerado como una forma de manejo “cultivado”, ya que las larvas son recolectadas entre dos y tres meses más tarde.

El azúcar contenido en el tronco y la fécula fermentan en la atmósfera húmeda y cálida de la selva propagando un agridulce olor a fermentación que es percibido desde lejos y atrae al gran gorgojo (*aramandái*) que deposita sus huevos en la palmera desovada que en poco tiempo se transforman en larvas (*mbuku*) (CENTURIÓN, 2000, p. 305).

El alimento de mayor consumo entre los Avá-Guaraní es el maíz, y como “*týra*” la mandioca salcochada. Diariamente se hacen entre dos y tres comidas estructuradas al día: el desayuno y la comida, y a veces la cena. La estructura de la comida del mediodía consiste en “*tykue*” o “*hykue ýa*”, caldo o seco, caldo de puchero, poroto, arroz, fideo o alimentos a base de maíz. La carne más común para los guisados es la de res, aunque cuando alguien faena un cerdo y lo pueden comprar también se hacen guisado de su carne, también se consume mucho las menudencias y mortadelas; todo con algunas verduras.

No es costumbre consumir hortalizas diariamente, pero las más consumidas son: la cebollita de verdeo, la cebolla de bulbo y el locote (*Capsicum annum*); gustan mucho de los tomates en conserva en sustitución de las verduras.

Tessituras

Para el desayuno mate cocido, acompañado de “*pirekái*” mandioca al rescoldo, “*jety mimói*” batata hervida, “*mbeju*” harina de maíz remojada y cocinada en olla de hierro, tortilla, reviro²⁵, panificados si los hay o “*avati mbichy*” maíz cocinado, “*mandi’o chyryry ryguasu rupi’áre*” mandioca frita con huevo de gallina; la cena no varía mucho de esto.

El agua es hervida para el mate y consumida natural en el tereré; el agua utilizada para el aseo diario y en los quehaceres domésticos es evacuada al suelo dejando que corra para algún lado hasta que sea absorbida por la arena dejando los residuos orgánicos a la intemperie.

El modo de preparación del pescado más usual es la sopa, “*pira pupu*”, hervido en agua muchas veces sin ninguna verdura sólo con un poco de sal, pero también con frecuencia es costumbre sofreír en un caldero con suficiente aceite o grasa bien caliente²⁶.

Muchas veces las mujeres, por más que tengan todos los ingredientes para la preparación de alimentos no tradicionales, tropiezan con el uso excesivo de algunos de los ingredientes al desconocer la medida recomendada²⁷, al mismo tiempo debe comprenderse que el agua subterránea (pozos, arroyos, *ykoa*-nacimiento) no siempre tienen pureza ni la calidad microbiológica aceptable, lo que da en las comidas un sabor no muy agradable al paladar. Para quienes conocí, la familia es importante y donde el compartir se ha destacado siempre –así considero que invitar lo que se tiene es importante para mantener los mecanismos de reciprocidad; uno da de comer al vivitante esperando que suceda lo mismo cuando uno vaya a su casa.

Para los indígenas urbanos dejar el “*tekoha*” representa también un cambio en la cultura alimentaria lo que tiene también implicaciones en cuanto a la pérdida de espacios de producción y reproducción, la erosión del

²⁵ El reviro se hace de harina de trigo con un poco de sal y agua que se cocina en una olla y se lo va hincando con un patula hasta lograr su cocción.

²⁶ Se llama *kure ñandy* a la manteca de cerdo.

²⁷ Principalmente con el aceite “*ikyra osêvo*” tiene mucho aceite o grasa la comida, por lo que no quiere asentarse o produce dolores en el estómago, “*ipohýi py’ápe guarã*”.

Tessituras

conocimiento tradicional, que se refleja en la pérdida de soberanía alimentaria. La chacra deja de cultivarse, produciéndose una ruptura en el proceso de transmisión del conocimiento a los niños/as; cuando regresan en forma temporal a sus comunidades de origen, son las redes de solidaridad la que les permiten acceder a sus alimentos tradicionales, que también construyen su identidad.

Los indígenas que han migrado de las zonas rurales a áreas urbanas están sujeto a cambios en sus patrones de alimentación y es considerado un grupo de población vulnerable en términos de seguridad alimentaria. Acostumbran consumir frituras (empanadas, milanesas, croquetas, tortillas) con panificados acompañados de gaseosas; la producción doméstica de alimentos es practicada por pocos con producción precaria e irregular, el consumo de lácteos y frutas es escaso. Según algunos presupuestos, en la medida en que la población rural-indígena se “urbaniza” y se hace más “mestiza”, su dieta mejoraría, ya que se diversifica e incorpora cantidades crecientes de carne, leche, huevos, verduras y frutas, pero en este caso eso no sucede.

En este contexto, aun cuando hay disponibilidad en el mercado de productos de la chacra (maíz, mandioca, poroto, batata), existen problemas de acceso ya que la totalidad de los alimentos se obtienen por compra.

La inseguridad alimentaria de la población indígena migrante a la ciudad, está determinada en gran medida por escasos e inconstantes ingresos provenientes principalmente del empleo informal y una elección inadecuada de alimentos en el mercado. Sin embargo, poco sabemos sobre las motivaciones culturales de la población migrante para incorporar nuevos alimentos y formas diferentes de prepararlos y consumirlos.

La desnutrición endémica que sufren los Avá-Guaraní se agudiza por el incremento del alcoholismo, que se ve acentuada durante la temporada del aumento de trabajo fuera de la comunidad; a más changa se agrava el problema toxicológico.

Tessituras

A medida que la reserva boscosa vaya desapareciendo en las comunidades que aún cuentan con ella, mayores y más variadas serán las estrategias de sobrevivencia²⁸, en detrimento de la riqueza cultural que pierde de esta manera su sustento material como la dieta se verá empobrecida en nutrientes, principalmente proteínas.

El problema de la pérdida de conocimientos o erosión de valores alimentarios étnicos no radica en la presión que puedan ejercer la adopción de nuevos ingredientes, de nuevos gustos; sino por la sumisión gradual o completa a la dependencia de insumos nutritivos externos.

Entre los alimentos olvidados se recuerdan el “*andai ru'ã*” (*Cucurbita moschata*), que se consume como verdura; el “*karati*” (*Dioscorea sp.*), es consumido hervido o frito; y el “*arachichu o ka'ete*” (*Solanum nigrum*), cuyas hojas se consume sancochada. En mi convivencia diaria con los Avá-Guaraní, lo que he podido observar es más bien vergüenza a lo que diga la gente antes que olvido de la forma de utilización de ciertos alimentos.

Yvyrakuéra, sagradas plantas

Hay plantas sagradas o de alto valor religioso por razones estrictamente culturales. A manera de ejemplo, el maíz está asociado al origen de los alimentos cultivados, el “*ygary*” tiene un alto valor religioso, la palma *pindo* (*Arecastrum romanzoffianum*) y el algodón se encuentran en el “*yva roka*”, alrededores del paraíso.

De las semillas del “*uruku*” (*Bixa Orellana, L.*) se obtiene el colorante de color rojizo utilizado en el “*jegua*” de las mujeres cuando golpean el “*takuapu*” en la danza oración. Se frota el cuerpo con unguento a base de semillas del “*uruku*”, éste presenta un tinte colorado pálido especial,

²⁸ Dentro de estas estrategias, la mendicidad irá en aumento y será común ver a indígenas en las ciudades durante todo el año, incluso en época de “*avati ky*”, maíz tierno, símbolo de abundancia.

Tessituras

bastante lustroso, pero no desagradable a la vista, que lavado con abundante agua desaparece completamente o casi. Cuando “Ñandesy” abandona su casa es una planta de “*uruku*” la que queda junto a la casa abandonada para la utilización de los que quedaron en la tierra.

Hallándome en 1957 en Itakyry, en busca de datos acerca de la mitología chiripá, un *oporaíva* = cantor, dirigente espiritual, me informó que entre las plantas alimenticias cultivadas antiguamente y ofrendadas a los médicos-hechiceros como él, figuraban el *mbakukú* y el *mangará*. Agregó que el *mbakukú*, cultivada antiguamente y, en reducida escala hoy, es una imagen percedera del prototipo eterno o primigenio, *mbakukú ypy* que crece *mamoranguá*, el paraíso que circunda a *Oka-vusú*, la morada del Padre de los Dioses (CADOGAN, 1968, p. 118).

Una de las variedades que disponen los indígenas Avá-Guaraní, y va desapareciendo o ya no existen en varias comunidades es el “*avati mbyá*”, variedad enana de maíz (*Zea mays*), llamado también *avati* de tres meses, debido principalmente a la pérdida de conocimiento en cuanto al manejo y conservación de esta variedad, sumado a la no observancia de las normas dejadas por el Creador que dice que las semillas hay que bendecirlas antes de sembrar, la tierra debe ser bendecida –sometida a un ritual- antes de ser utilizada.

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.

Si una comunidad no observa estas reglas puede ser sancionada por los *dueños espirituales* de las plantas y sufrir privaciones en el futuro; es por eso que cada día se tienen menos especies.

Así como desaparecen algunas especies, dentro de las estrategias adaptativas desplegadas por estos indígenas cuentan con nuevas especies cultivadas. Últimamente, motivaciones comerciales han llevado a muchas

comunidades a adoptar cultivos como el algodón (*Gossypium hirsutum L.*), la soja (*Glycine max*), y el sésamo, cultivo anual que pertenece a la familia de las pedaliáceas.

El vínculo de los productores de soja con las comunidades indígenas se establece a través de relaciones informales con los líderes naturales, sea para el cultivo por arriendo y otros acuerdos a corto o mediano plazo, consistente en la limpieza del terreno, provisión de víveres, y un sistema de empleo temporal de trabajo asalariado, que a fin de cuentas es “trabajar en la granja (chacra) ajena como si fuera propia”, pensando que el cultivo les pertenece, para recibir sólo una parte de la ganancia, al ser el patrón quien comercializa los granos. La organización social y política, si bien es uno de los frenos para cualquier tipo de atropellos, también constituye uno de los flancos más vulnerables en el relacionamiento con fuerzas externas, lo que favorece la aparición de actitudes anti-aculturativas, sobre todo en la religión, aunque en el caso de comunidades muy atomizadas ya revele señales de desintegración (CENTURIÓN, 2011, p. 352).

Ka'aguy jeporu, utilización del monte

Las caminatas por el monte son aprovechados para realizar una evaluación constante de los recursos; durante la marcha se puede parar para coleccionar algún fruto, plantas medicinales, leña, gusanos o miel. Durante mis caminatas por el monte en compañía de Tupã Ñevangávy (*ñe'ëry* de Guillermo Rojas), su atención siempre estaba concentrada en los “*pohã ñana*”, plantas medicinales que eran recolectadas y traídas a la casa para su utilización. El “*Tamói*” de Santa Isabel, departamento de San Pedro, dentro de su estrategia de adaptación y teniendo en cuenta su problema físico en una de las piernas, no tuvo mejor idea que hacer un huerto con plantas medicinales cerca de su rancho, al estar imposibilitado para realizar largas caminatas.

Tessituras

El *kurupika'y* (*Sapium longifolium*, Huber) de madera blanda, muy liviana, debido a su característica “pastosidad” es la preferida para tallar; también se utiliza madera de *timbo* (*Enterolobium contortisiliquum*). El tallado de madera tiene su origen mítico cuando los hermanos, hacen un ciervo, de un madero seco de cedro, de ahí que las expresiones simbólicas de los Avá-Guaraní no se reducen al lenguaje y al habla; esta habilidad de modelar, grabar, pintar ha generado una gran variedad de símbolos.

El *guajaiivi* (*Patagonula americana* L.) por ser de madera pesada, semidura, resistente y flexible es la preferida para mangos de herramientas (azadas, foices, limas, palas, hachas).

En la construcción de viviendas se utiliza preferentemente: *yvyra pytã* (*Peltophorum dubium*), *pindo* (*Cocos romanzoffianas*), *mbavy* (*Banara macrophylla* Briq.), *guajaiivi* (*Terminalia triflora*), *laurel guaika* (*Ocotea puberula*). Una fuente de ingreso económico es la venta de postes y leñas, utilizándose: *mbavy* (*Banara macrophylla* Briq.), *kupa'y* (*Copaifera langsdorfii*), *kurupa'yrã* (*Parapiptadenia rigida*), *aguai* (*Chrysophyllum gonocarpum*), *guatambu* (*Balfourodendron riedelianum*). La madera más adecuada para estos postes era el *urunde'ymi* (*Astronium urundeuva* Engl.), al ser consistente y durar muchos años bajo tierra sin pudrirse, ya en la década de los '80 escaseaban estos postes y se vendían en vez de ellos, postes de *kurupa'y* (*Pyptadenia macrocarpa* Benth.), muy parecidos en el color.

La recolección de la yerba mate (*Ilex paraguayensis*) se hace de febrero a mayo cuando las hojas están bien verdes y los frutos casi maduros. Las ramas quebradas con la mano, se tuestan ligeramente sobre el fuego en parrillas o “*jagua jejuguy*”, en mazos pequeños que cuelgan de algún alambre sobre el fuego, finalmente se muelen en el mortero. La molienda y secado de manera rústica, hace que el producto final resulte más verde, con mayor contenido de agua y sea más gruesa que la yerba común comercial.

Fueron los misioneros jesuitas, quienes en 1767 lograron con éxito la adopción y el manejo de la yerba mate como cultivo de la chacra, a objeto de

Tessituras

facilitar la cosecha de las hojas sin internarse varios kilómetros en la espesura del monte para su cosecha.

El sistema de producción Avá-Guaraní permite la plantación casi permanente de la yerba mate gracias a la diversidad biológica que caracteriza a sus cultivos, encontrándose en una parcela plantas de yerba mate en producción desde hace algunos años, hasta plantines con apenas meses de haber sido transplantados²⁹.

La esencia de naranja *háí-apepu* (*Citrus aurantium* var. *amara*) y la naranja agria (*Citrus vulgaris* Risso var. *amara*) como la tradición local sugiere, son un remanente silvestre de los árboles de naranja dulce introducidos por los primeros colonizadores, es también producida en el monte. Las hojas de naranja háí son cosechadas como la yerba mate, cortando las delgadas ramas de las ramificaciones con un machete y transportadas en atados hasta un alambique (pipón) en el lugar donde se encuentra el mismo. El productor instala el alambique sobre una fuente de agua cercana al lugar donde crecen los naranjales de los cuales se extrae la esencia. El alambique consiste en un tambor de metal cerrado herméticamente que es llenado con las hojas frescas y calentado con fuego de leña. Los fluidos son separados y enfriados en un caño de metal sumergido en agua, donde la esencia es decantada. La producción de esencia de naranja agria es de antigua data en la zona de Curuguaty y Villa Ygatimi.

Los recorridos por el monte y los alrededores de la casa, es momento propicio para la recolección de frutos. El *yvaporoití* (*Myrciaria rivularis*, *Cambess*) da frutos en setiembre y octubre; el *guaviramí* (*Campomanesia spp*) empieza a florecer en octubre y madura en diciembre; el *arasa* (*Psidium guajaba*, L.) en diciembre y mayo; el mandarina (*Citrus reticulatis*, Blanco) en mayo-julio; el naranjo dulce (*Citrus aurantium nobile*, Risso) desde mayo.

²⁹ Esto se debe a que los años de vida de la yerba mate en la chacra es de 25 años; la yerba mate silvestre puede llegar a vivir hasta 150 años en el monte.

Tessituras

Llegado el otoño fructifica el *pindó* (*Syagrus romanzoffiana* (Cham.) Glaasman) que lo consumen cuando el fruto llega a un color anaranjado. El coco (*Acrocomia totai*, Mart) fructifica entre enero y marzo.

El *jakarati'a* (*Jacaratia spinosa*), cuyos frutos anaranjados, pulpa jugosa, dulce y comestible, con sabor parecido al mamón, se consume cocido bajo cenizas hasta diciembre, y crudo entre enero-febrero. El mamón (*Melicocca bijuga*), que es abundante no es muy apetecido por el paladar Avá-Guaraní.

Durante los viajes a los poblados y ciudades vecinas como a la capital, Asunción, se aprovecha para saborear de: mango común (*Mangífera indica*, L.) desde diciembre a febrero, y níspero (*Manilkara zapota*, Jacq. Gilly) entre agosto-setiembre.

La recolección de miel abarca desde el mes de octubre a enero, no haciéndolo en otro período por el descenso de disponibilidad de polen y néctar en el bosque. Osvaldo Romero asegura:

Hetave ko'ãga agóstope, ko'ãga hykue, opoi ita'ýra setiémbrepe, upéi hakujave, diciembre-enero.

Ahora en agosto hay más, ahora ya produce, larga de los que no son adultos en setiembre, luego lo hace en época de calor, diciembre-enero.

***Mymbakuéra*, los animales**

Como se viera *Kuarahy* es quien da origen a los pájaros, de las mariposas muertas para dar de comer a la *jarýi*, quienes se posaban en los huesos dispersos de la que había sido su madre.

Los hermanos al nombrar las cosas, por la praxis, este decir la palabra que es acción y reflexión, es el modo de ser propiamente humano, el “*ñe'ẽ*” como fundamento del lenguaje humano, eje central del modo de ser Guaraní.

Tessituras

La convivencia entre los hermanos aportó muchos conocimientos a los hombres, que aprendieron a cazar animales y pájaros con la trampa del monde, el *popyka*, y el *tokái*.

El “*tokái*”, es una pequeña casilla de caza construida en donde los pájaros van en la arena a tomar su baño, en donde uno permanece escondido y se le da de comer con maíz triturado; se pueden cazar el *ynambu*, y el *jeruti*³⁰, palomas silvestres, de la familia *Peristeridae*.

El “*popyka*”, se forma con dos palos enterrados con “*tukā juru*”, horquetas para que se posen en ella el pájaro a ser capturado, se le pone para su comida en el lugar, mientras come un señuelo (*yryvaja rymba*) chiripepe (*Pyrrhura frontalis*) en uno de los palos y por el otro se espera a que baje el pájaro que no es manso; se le pone el “*tukumbo’y*” por el cuello, cuerda confeccionada con fibras de cocotero o *yvira*.

La utilización de rifles calibre 22 en la caza de aves es común, pero muchas veces se tropieza con la falta de efectivo a la hora de comprar las municiones. Es posible cazar: *jaku*, aves del arden de las *Galliformes*; *ynambu*, ave de la familia *Tinamidae*; *pykasu* (*Columba Rufina sylvestris Vieill*).

De las plumas se hacen los adornos “*poty*”, en especial se utilizan las de: *parakáu* (*Amazona vinacea vinacea Kuhl*), el *yryvaja-chiripepe* (*Pyrrhura frontalis*), el *gyry-maracana yvyguy* (*Baryphthengengus ruficapillus Vieill*), el *tukā*, aves de la familia *Rhampstidae*, el *pykasu* (*Columba Rufina sylvestris Vieill*), el *gua’a* (*Ara chloroptera*), el *suruku’a*, varias aves de la familia *Trogonidae*, el Martín pescador (*Ceryle torquata*; *Chloroceryle amazona, americana, inda, aenea*), el *tajasu guyra* (*Nycticorax nycticorax hoactli Gm.*), el *marakana*, aves de la familia *Psittacidae*.

Kuarahy y *Jasy* eran dos caminantes, un día caminando juntos *Kuarahy* a fin de alimentar a su hermano hizo la abeja “*jate’i*” (*Trigona jaty*) para fabricar la miel y lo fue colocando en los troncos huecos de los árboles.

³⁰ El *jeruti* es uno de los pájaros más difíciles de cazar, y como acostumbra buscar su alimento en el suelo lo hacen de esta manera.

Tessituras

Pero *Jasy* le dijo que no debía colocar en todos los árboles, sólo ponlo en algunos; por eso que no se encuentra miel en todos los troncos huecos de los árboles es por culpa de *Jasy*. En el “*Mamoranguá*”, en el lugar donde se encuentra Nuestra Madre junto a la Palmera Eterna, ella es resguardada por las avispas llameantes.

Pero antes de que nacieran los Gemelos, ya *Ñanderu Guasu* crea la avispa que pica a la madre de estos, el mamangá, nombre común a varios himenópteros de los géneros *Bombus*, *Xylocopa* y *Centris*, que producen en sus nidos algunos potes de miel, aunque de mala calidad; quizá esta sea la razón por la que crea *Kuarahy* el “*jate’i*”, cuya miel es muy apreciada y es muy escasa.

Los tipos de abejas que producen la miel son: la abeja melífera común, conocida como *káva* la reina o *eíra* alemán-*eiroparu* (*Aphis melífera*) y especies de melipónidis, tales como el *jate’i* (*Trigona jaty*); *eira apu’a-eirusu* (*Trigona amalthea*)³¹; *eira aviju* (*Melipona nigra*); *kuañetĩ* (*Lestrimellita limao Smith*) ávido de las Misiones; *mandorí* (*Melipona marginata*); *kavichu’i*, varias especies de avispas sociales de los géneros *Polybia* y *Protopolybia*.

En invierno la miel de las abejas del género *mandorí* (*Melipona marginata*) y el *karavosa* (*Trigona amalthea* y *Trigona capitata Sm.*) se vuelven agrias. En esta temporada las abejas nativas dejarían de producir miel.

Oswaldo Romero, de la comunidad Mbói Jagua, departamento de Canindeyú, destaca los recursos y la forma en que proceden a la colecta de miel:

Eíra rotopáramo yvyráre rojo’o háchape, romotimbo hese ñana, yvyra rogue ha ovevepáma káva; tuicharõ yvyramata roity, ndaipóri omyatatĩ’ÿre ojo’o vaerã.

³¹ La parte del nido constituida por una masa compacta de barro y cera, es altamente icotóxica y algunos indígenas Guaraní lo cuecen en agua y lo aplican para la intoxicación de peces (*tinguĩ*).

Tessituras

Si encontramos miel por un árbol lo cavamos con hacha, le echamos humo de hierbas, hojas de árboles y ya vuelan las abejas; si el árbol es grande procedemos a echarlo, no hay persona que pueda cavar sin ahumarlo primeramente.

La colmena una vez cosechada la miel y después de la destrucción parcial de la misma, puede tener dos destinos: cuando las crías no son afectadas, pueden ocupar el mismo sitio, ocurre cuando el colmenar se encuentra a poca distancia del rancho, y el segundo caso en que la colonia quedó destruida, mudarse a otro árbol, en un sitio cercano. Este último ocurre cuando el paso por ese lugar no es frecuente o hay que recorrer varios kilómetros para encontrar la colmena.

En varias comunidades se han realizado esfuerzos para implementar el cultivo de las abejas a fin de proporcionar una alternativa económica a los indígenas. Algunos poseen colmenas rústicas, un simple cajón en el cual vive una familia de abejas. Es la forma corriente como los indígenas y campesinos los tienen cerca de sus ranchos.

La actividad de captura y caza de animales silvestres es otra importante fuente de recursos alimenticios de los Avá-Guaraní; todavía es posible capturar en los últimos remanentes de bosques: *gaicha* (*Cuniculus paca*), *akutiju* (*Dasyprocta azarae*), *ka'í* (*Cebus apella*), *tatu hũ* (*Dasyopus novemeinctus*), *tatu poju* (*Euphractus sexcintus*), *guasu* (*Mazama americana*), *mbycháí* (*Didelphis albiventris*), *tapiti* (*Sylvilagus brasiliensis*), *kuatĩ* (*Nasua nasua*), *tajatsu* (*Tayassu pecari*).

En algunas comunidades a pesar de existir cierta prohibición tácita o de común acuerdo de cazar animales, en la práctica no existe una verdadera vigilancia sobre la cacería, ya que las decisiones de las autoridades (Chamanes, Caciques, Líderes, Comisarios) tienen poca incidencia sobre las decisiones individuales de los hombres de cada unidad familiar.

La caza no provee de una fuente de dinero, se lo considera importante por su potencial proteico, y si bien las técnicas son variadas: el “*monde*”, trampas-espera hechas de troncos que, con un sencillo dispositivo, se desploman sobre el animal, y de haber sido exitosa, se la deja descansar por

Tessituras

un tiempo hasta que el olor del animal muerto ya no pueda ser percibido por el sensible olfato de cualquier otro mamífero; el “*ñuã-nuhã*”, y en estas el “*posã*” (trampas de lazo). Los recursos naturales disponibles en muchas comunidades ya no pueden ser aprovechados ni siquiera en la disposición de los mismos, mucho menos en la fabricación. Para el “*posã*”, se usaba *yvira* (*Pseudananas sagenarius*), ahora utilizan para el mismo otro material, sea piolas de nylon o cabos de acero de bicicletas en desuso. Los cazadores encuentran ventajoso compartir el producto de la caza entre parientes cercanos y, si esta es grande o suficiente, entre parientes lejanos, asumiendo que recibirán el mismo trato en un futuro cuando ellos tengan la misma oportunidad.

Una de las estrategias para la caza de animales es el “*mangrullo*”, plataforma hecha en la copa de los árboles, en donde al atardecer toma posición el cazador sobre un barrero, área de alimentación o camino frecuentado, lo espera y cuando aparece le dispara. En ocasiones cazan de día a pie algunas veces con la ayuda de perros, una estrategia llamada “*marika*”, pero no es común ya que requiere que se persiga a la presa por largas distancias y lleva muchas horas, no adaptada a la caza de animales de un solo día que los Avá prefieren.

De la siguiente narración se desprende los recursos empleados y la forma de atrapar animales silvestres en el monte en la forma tradicional, sin necesidad de la utilización de armas de fuego:

Orengo roikose orejhegui, ndaha'ei mbokáre, aikuaavoi aguerutaha tatu imansovea. Che aguerurõ peteĩ upéa ome'ẽma che tapýipe guarã, orehaichaite rohóta rojuka mymba ka'aguy, naikoteveĩ mboka. Pe tatu ha akutipac oreháicha rojagarravointe roikuaaháicha. Tatu ikuápe rotoparõ haitýpe, yvykuápe rotoparõ, ikua jovái ha romboty chugui, ha'engo ipererĩ oĩhápe, rojo'ó mbytépe ha rojagarra. Akutipac, akutiju rombotýnte avei chugui ikua, ha'ẽ oikehaguépe upépe jey osẽ vaerã, upépe raẽ romboty ha upéi romboty hembýa kua, ou ojatropella pe oike hague ha ohetũ pe ore ryakuã ha oguevi jevy, mbytépe jeýnte roikutujey ha rojagarráma; vyvrapente rombokua'imi ha rojagarra.

Tessituras

Nosotros queremos vivir como acostumbramos, no es con escopetas/pistolas, sé que voy a traer algún tatu manso. Si yo traigo uno ya da para mi familia, como es costumbre vamos ir a matar al animal silvestre, no necesito armas. El tatu y *akutipac* lo agarramos nomás luego como sabemos. Al tatu si lo encontramos en su nido, como tiene dos agujeros lo tapamos, está a poca profundidad, cavamos en el medio y lo agarramos.

Akutipac, del *akutiju* cerramos también sus agujeros, ahí por donde ingresó por ahí debe volver a salir, viene y atropella el lugar por donde entró y huele nuestro olor y da marcha atrás, en el medio lo hincamos de nuevo y lo agarramos; con un pedazo de palo hacemos un pequeño hoyo y lo agarramos.

De sus mitos se desprende que antiguamente domesticaban animales silvestres y el primer ser en ser domesticado es *Kuarahy*, quien es tratado como animal doméstico por la *jarýi-abuela* de los *Añag*, quien la conserva como hijo.

En mis recorridos por varias comunidades, he logrado observar que todavía tienen algún animal silvestre domesticado, dependiendo de la oportunidad, así he visto que tiene domesticados: *tuĩ* (*Brotogeris chirirí*), *kaĩ Paraguay* (*Cebus apella*), *loro choclero* (*Pionus maximiliani*), *pykasu* (*Columba rufina sylvestris Vieill*), y *urukure'a* (*Otus choliba Vieill*)³².

En las comunidades Avá-Guaraní predomina una ganadería de traspatio, con la presencia de chanchos y gallinas que, hoy día, continúan siendo una alternativa primordial para asegurar el consumo de proteína animal sin agravantes económicas. Además se crían patos, guineas, que aunque también son fuente de proteínas importantes, su uso es más restringido para ocasiones especiales. Los cerdos también son fuente de ingresos esporádicos al ser faenados para ser vendidos por kilo a precio de mercado. Generalmente los cerdos se manejan en un espacio en los alrededores de la casa al que se conoce como chiquero, aunque en ocasiones también están amarrados con piolas o cadenas al pie de un frondoso árbol,

³² El *urukure'a*, la lechuza se cría en las casas con carne.

Tessituras

en donde se lo da de comer en un comedero y bebedero³³; algunos se manejan libres, buscando comida en los alrededores de los ranchos e ingresados a los chiqueros para dormir antes de la entrada del sol.

Los animales pueden ser propiedad del varón o de la mujer, pero es la mujer quien toma cariño, cuida y los alimenta, en especial con los animales domesticados o dejados como *San Francisco rymba*³⁴, después de estar a punto de morir o algún fin específico, en especial la semana santa.

Con respecto a la cría de gallinas se desprende algunas prácticas: “no empollar huevos cuando las plantas están con brotes nuevos, en los meses de agosto-setiembre, la cáscara de los huevos se pegan; al llegar el mes de octubre ya se lo puede hacer”.

Casi siempre hay perros en la casa utilizados para la marisca, estos muy flacos por cierto, se alimentan de restos de comida y hasta de heces de los niños/as, que por su corta edad defecan en cualquier lugar de la casa.

La cría de ganado vacuno y equino se inicia con las misiones. Cuando los Avá-Guaraní se incorporan a las misiones en el Siglo XVII, agregaron ganado a sus recursos alimenticios.

En la modificación de las estrategias tradicionales de subsistencia, algunos grupos Avá-Guaraní incorporan ganado vacuno a su sistema de producción. Esto se vio facilitado en algunos casos con la asistencia de grupos externos, tal como se observa en Paso Cadena, en donde conformaron una pequeña asociación de productores, a fin de criar ganados para la producción mixta de carne y leche, cuyos primeros animales fueron cedidos por gestión de la Secretaría de Agricultura de la Gobernación de Alto Paraná. En la zona de Canindeyú, las comunidades de Itanaramí y Mbói Jaguá, con la ayuda de la Fundación Moisés Bertoni, también poseen un plantel de ganado vacuno, con toda la infraestructura necesaria: bretes, corral, piquetes.

³³ Algunos utilizan una cubierta partida en dos como comedero y bebedero de cerdos, patos y gallinas, produciéndose un mestizaje de las cosas.

³⁴ Animal dedicado al santo San Francisco y faenado en su día.

Tessituras

La incorporación del ganado vacuno resulta de la asimilación selectiva de una nueva actividad productiva, que es referida al corpus preexistente del conocimiento tradicional. Esta nueva práctica representa una estrategia adaptativa ante transformaciones substanciales de los ecosistemas; en ese sentido, debe tenerse presente que los bosques de la región fueron destruidos para la implantación de pasturas que invaden las comunidades indígenas. Precisamente esta pastura agresiva puede ser controlada con la pequeña producción vacuna de los indígenas, que pasa a constituir un nuevo componente de las estrategias económicas (FOGEL, 2010, p. 77).

No es la intención de este trabajo hacer un análisis del desempeño de estos proyectos, pero se puede apuntar algunos puntos: en algunos casos se supuso que los indígenas estaban ya en condiciones de manejar un tambo lechero en forma asociativa, en otros casos se asumió que grupos afectados por severos procesos de descomposición social tenían mecanismos comunitarios de decisión y acción intactos, o que grupos de familias extensas podían operar como unidad de producción y consumo.

En el caso de la medicina tradicional aplicada al ganado, es posible, tras asegurar que en casos de enfermedad la única y mejor alternativa es esperar al veterinario, mediante observación participante en una estancia prolongada he visto que para el caso de gusanos de heridas de animales, en una especie de rito, utilizan el *kapi'í pytã guasu* (*Setaria paucifolia* Lindm.).

En mis recorridos por las comunidades Avá-Guaraní, casi siempre he logrado observar actividades de pesca, si bien lo hacen como actividad secundaria. La importancia de la pesca en el conjunto de las actividades económicas varía, como es natural, de acuerdo al acceso a un curso de agua y las condiciones del hábitat. El relato acerca del origen mítico del “*ysypo timbo*” (*Serjania Paullina*), se inicia cuando cierto progenitor (*Añag*) muy ávido en sus pretensiones de pesca trituró con una maza de madera a una mujer en un árbol para obtener mayor eficacia en el procedimiento; todo el cuerpo se rompió en tiras, y enjuagó el cadáver en el curso de agua. A partir de ese cadáver creció el “*ysypo timbo*”, y desde entonces el procedimiento

Tessituras

para embarascar peces es el mismo, se debe macerar los tallos lo que implica mucho trabajo, e inútil cuando participa una mujer encinta.

La utilización de ictiotóxicos para la pesca, se efectúa en los períodos más secos de la temporada estival, cuando los cursos de agua se encuentran con bajos caudales, tibios y poco oxigenados. Se lo hace en los remansos, tramos del cauce con pendientes suaves, aguas calmas y más o menos profundas. Este método, cuando los peces flotan por efecto del veneno, permite tomar las piezas de mayor tamaño, aptas para el consumo, reintegrándose los más pequeños al medio luego de algunas horas.

En la actualidad, es muy frecuente la pesca con anzuelo y sedal, que consiguen en los almacenes cercanos a la comunidad; como carnada utilizan maíz y en caso de pescaditos “*káva ra’y*”, larvas de abejas. Otra forma de pescar es con fijas, durante la noche aprovechando que están dormidos, “*ikéra*”, se alumbra al agua desde la orilla, se lo divisa y se le clava.

Las especies capturadas con mayor frecuencia son: *piky* (*Aphyocharax cf. Nasutus*), *tare’yi* (*Hoplias malabaricus*), *pira pytã* (*Brycon orbygnianus*), boga (*Leporinus Friderici*), palometa (*Serrasalmus marginatus*), apretador (*Parauchenipterus galeatus*); en algunas aldeas existen cría y siembra de tilapias (*Oreochromis sp.*).

Los que tienen acceso ocasional al Río Paraná, logran pescar el bagre (*Pimelodus albicans*), el *pira kygua* (*Achyrus jeninsii Gthr.*), y bogas (*Schizodon borelli*); se da con los Avá de Acaraymí que utilizan el asentamiento Mbyá-Gurani ubicado dentro del Monumento Científico Moisés Bertoni, y lo usan como asentamiento temporal cuando hay trabajo abundante en las inmediaciones o en el lado argentino.

La prohibición de parte de los propietarios de facendas y estancias del ingreso de extraños en sus tierras, merma en demasía las posibilidades de los indígenas de dedicarse a la caza y la pesca. Son Estados dentro del Estado, cerrados con candados, en donde uno no puede transitar libremente.

Otras estrategias de sobrevivencia

En los últimos años, ante la difícil situación por la que atraviesan varias comunidades, la artesanía se ha constituido en una fuente adicional de ingresos familiares.

La cestería Avá-Guaraní fundamentalmente es una actividad manual desarrollada por el hombre, hecho que supone una gran habilidad, paciencia y destreza para su confección, constituyéndose en ciertas épocas del año en una parte importante del quehacer cotidiano, que viene a satisfacer las necesidades básicas de objetos hogareños para el uso diario.

Los Chiripá-Guaraníes hacen el “*yru’agwê*”, el cesto de tipo provisorio, interviniendo el factor abierto de la deculturación (35 x 40 cmts.). Emplean las hojas pinuladas de palma “*pindó*” (*Cocus Romanzoffianum*); el mismo ráquis de la hoja sirve de borde superior, donde comienza el trenzado en diagonal con el perpase de las hojuelas de 2 x 2; no usándose las hojuelas complementarias, la forma del cesto es algo triangular; las hojuelas del fondo se unen en una trenza exterior o interior, doblándose hasta la mitad del cesto; a unos 10 a 15 cmts. antes de la terminación del fondo cámbiase el perpase de la trama por 1 x 1 para dar una mayor solidez al cesto por la pesadez de la carga; los Chiripá llaman a esta terminación en perpase 1 x 1 “*tatú rapê*”, “el camino del armadillo”. El borde-ráquis es envuelto en tira negra de “*gwembepi*”, y algunas tiras torcidas sirven de alza. Los pequeños cestillos triangulares sirven como estuches para las plumas; en la misma técnica se confeccionaban antes los “*tipiti*” para extraer el veneno de la mandioca amarga (SUSNIK, 1996, p. 126-127).

La canasta del Avá-Guaraní, llamado “*adjo*³⁵” difiere completamente de las canastas confeccionadas por los Paĩ Tavyterã y los Mbyá-Guaraní.

La canasta Chiripá es tejida con la parte inferior, más resistente, de una hoja de Pindó. La nervadura de la palma que circunda el borde superior

³⁵ Quiere decir recipiente.

Tessituras

sirve de almacón para dar firmeza a la canasta. Tiene la forma de una bolsa cilíndrica comprimida en sus costados. El fondo termina en una especie de trenza (MÜLLER, 1989, p. 98).

El *katigua* (*Trichilia spp*) es utilizado como colorante natural en las canastas, se lo pone en el agua en donde le sale el sumo y le va dando un color rojizo, para luego curtir con ella el material utilizado. Son comunes la confección de collares hechos con *takuarembó* (*Chusquea ramosissima*) y frutos de casita (*Sapindus saponaria*), muchas veces con pequeñas cruces de madera.

Ya con la expulsión de los jesuitas se abre una nueva realidad socioeconómica, la práctica de conchabo, la prestación de servicio con el pago correspondiente, en beneficio de personas especificadas por las autoridades, que se generaliza muy pronto en todos los pueblos. De estos conchabos libres viene el apego y la inclinación cada vez más creciente a la práctica de changar. Se podría decir que casi todos los hombres en edad productiva se dedican a changar en cierta época del año.

Bajo el término “*Mbaracayúenses*” entiéndase la población guaraní en ambos lados de la Serranía de Mbaracayú, Itanará-Paraná, al sur hasta los ríos Acaray y Monday. En la época colonial, desde la segunda mitad del siglo XVIII, mencionanse los “Monteses-Guaraníes” en la zona de los yerbales de Caremá, villa Curuguaty arriba, a veces truequistas y otras, en relaciones hostiles con los yerbateros (SUSNIK, 1975, p. 104). Lo que confirma la pronta adaptación de los Avá-Guaraní a la nueva realidad socioeconómica de la zona.

Actualmente en algunas comunidades los Avá-Guaraní dependen más de la venta de fuerza de trabajo asalariado que de la agricultura, aún así la agricultura sigue siendo el eje de su economía, y aunque cada vez más ellos se inserten a los mercados laborales en los poblados criollos o ciudades, no significa que esta cultura que poseen vaya a perderse o desaparecer. Se incrementa la relación con el mercado de trabajo en la medida que la producción agrícola disminuye. Así, entre los dos sistemas es el trabajo

Tessituras

asalariado el que adquiere mayor importancia, quedando relegado a un papel secundario otras formas de trabajo que se orientan a la reproducción, como es el trabajo en la propia chacra o el trabajo doméstico.

La changa –trabajo ocasional de oportunidades- no es un empleo fijo, teniendo reglas claras, que dependen de la estación del año y del tiempo.

Actualmente, la changa aparece abiertamente regulada por la accesibilidad a los asentamientos criollos y el mercado que de ellos se desprende (CENTURIÓN, 2000, p. 302).

El trabajo (*mba'éapo* – haciendo de algo que no era), en la chacra es tomar parte en las decisiones relativas a su trabajo y es feliz haciéndolo. El trabajo en chacra ajena es trabajo dentro de una jerarquía: hay una línea de autoridad y de ahí hacia abajo una línea de obediencia, lo que supone disciplina; aparece el cansancio (*kane'õ*). Los cambios culturales se dan por el trabajo. Las formas de cooperación (*pytyvõ*, *minga*) entre familias se rompe al recibir cada uno su dinero, de ahí que al fruto del trabajo con paga se lo llame “*kane'õ repy*”, lo que se paga por el cansancio; si bien la cooperación entre familias dentro de la comunidad, el dar para recibir sigue dándose, cuando esta se traslada fuera de ella, se lo hace por la paga.

Y entonces el tiempo del “*arete*” no es el de la “*desocupación*”, ya no es el vacío que deja el sin-trabajo, todos los días hay que salir en busca de algo.

La seguridad alimentaria de los Guaraní es un serio problema a partir de julio, debido a la merma de la superficie cultivada, habiendo cada día menos interés por parte de éstos en ampliar el cultivo para la producción de alimentos para el consumo, prefiriendo más el trabajo ocasional (*rochanga roikotevëvove* – changamos cuando necesitamos), creando así una dependencia alimentaria del mercado externo. Esto, hace que se rompan las relaciones de reciprocidad, ya que hoy en día ni siquiera tienen la posibilidad de compartir la comida, excepto cuando tienen visitas.

Esta incorporación solo parcial a los mercados es una manifestación de las respuestas adaptativas de los indígenas a los cambios del contexto. Los cambios en la cultura tradicional, y particularmente en lo relativo a los

intercambios de bienes y servicios, son selectivos, y como resultado tenemos una economía indígena con dos configuraciones coexistentes: la del mercado y de la economía de la reciprocidad, que resultan compatibles y funcionales a la reproducción cultural y biológica de los indígenas, en la medida que se logre y mantenga un cierto equilibrio entre las dos configuraciones.

Un “*Tamói*” del *tekoha* de Santa Isabel, departamento de San Pedro, debido a su longevidad, solía confeccionar pequeños canastitos de palma en donde ponía frutos de *guavira pytã* (*Campomanesia xanthocarpa Berg*), que fructifica desde setiembre-diciembre para venderlo en el poblado cercano de Yryvukuá; cargaba *yvapovõ* (*Melicoccus lepidopetalus, Radlk*) que da frutos en octubre-diciembre. Otros encuentran ingreso en la venta de hierbas medicinales en los centros urbanos o en los costados de las rutas que cruzan las comunidades; en la zona de Curuguaty no pasará mucho tiempo para que el *katuava* (*Psidium cinereum*) sea sobreexplotado, al ser numerosas las familias que se dedican a su venta³⁶.

Algunas mujeres encuentran empleos en los centros urbanos cercanos como domésticas y sus padres se refieren a ellas como: “*omoinge ka’a ha juky repyrãmi*” las que ingresan dinero para comprar la yerba y la sal.

Un caso particular es el de Pedro Gómez, quien desde hace varios años, tiene un programa de radio en una emisora local de Villa Ygatimi, y con el aporte de los auspiciantes logra tenerlo como un medio de vida pero sin descuidar las labores de la chacra.

Varios *Oporaíva* que conozco, encuentran en la atención de los colonos paraguayos que acuden en busca de cura a sus enfermedades, una fuente de ingreso importante; a estos los paraguayos lo tratan como “*médico ñana*” el que cura a base de rezos y preparos de plantas medicinales.

Dentro de las nuevas formas de sobrevivencia en las ciudades, no se puede obviar que algunos Avá-Guaraní se dedican a actividades ilícitas,

³⁶ En el 2008, se lo estaba comercializando a 1.500 guaraníes el kilo.

vendiendo marihuana³⁷ (*Cannabis sativa*), robando o exigiendo dinero a los transeúntes en las calles de Ciudad del Este y Asunción.

Un número significativo de estos indígenas urbanos corresponde a jóvenes/as que ya no encuentran alternativas de vida en sus asentamientos de origen, y en la ciudad se vuelven vulnerables a los grupos delictivos. Para ellos están disponibles los trabajos que otros no quieren, como peón de albañil, trabajadoras domésticas, el reciclado de basuras, el cirujeo; todos ellos sin protección legal. Estos asentamientos informales, no dejan de ser el resultado del avance del modelo capitalista de concentración espacial de la producción.

Valga señalar que el término referencial “*roiko cállepe o roiko ápe*” vivimos en la calle o vivimos aquí implica, no tanto un “*producto terminado*” y estático, sino un proceso comprometido con la dimensión dinámica de la realidad del devenir histórico y social; esto es en su correlato físico-ambiental, pero también económico, religioso, cultural y político; a fin de cuentas, son las interrelaciones entre la naturaleza, la sociedad y el individuo las que convierten al espacio en un lugar *con-sentido*. A través de las prácticas cotidianas, estos indígenas dotan al espacio, tanto de significado como de sentido.

***Oporaíva*, los líderes espirituales**

Los “*Oporaíva*” son y han sido, por definición, los líderes espirituales de las comunidades, los portadores del conocimiento tradicional y dueños del poder de la tradición cultural mágico-mítico-religioso y curativa del pueblo Avá-Guaraní: son los personajes que, con la gran singularidad que le otorga su conocimiento onírico-visionario, evocan los mitos, presagian tiempos de carencia y de abundancia, reciben los nombres del monte, dibujan el mapa

³⁷ El 12 de noviembre de 2010, policías de Ciudad del Este detuvieron a Víctor Benítez Flores, indígena Avá-Guaraní, por dedicarse al microtráfico.

Tessituras

del cosmos y sus espacios en donde se encuentran los seres de la naturaleza y los seres invisibles con quienes el Chamán se relaciona, son los mediadores entre el Cielo y la Tierra y poseen el poder de curar o de matar. Los ayudantes del “*Oporaíva*” son los *Yvyra’ija-Tembijokuái*, dueños de las varas que están en el “*Amba*”; son los que actúan como ayudantes en las ceremonias, organizando los materiales a utilizar y controla la preparación del *kaguĩjy* o *kanguĩjy*.

Uno no se hace Chamán por aprendizaje sino por inspiración, por revelación onírica, y con eso lidera la manifestación y la expresión sicoemocional de su gente, es “líder por revelación divina”. *Ñanderu Vusu* le da fuerza al “*Oporaíva*”, *pokatu*, y a medida que ésta aumenta se va convirtiendo en poder. Él lo elige, lo nombra, el que le da poder, es el que enseña. El elegido es el primero en oír las palabras enviadas por *Ñanderu Vusu*, imperceptibles para la masa, y va tras su llamado. Inicialmente de manera inconsciente y sin darse cuenta; todo lo que sea profundizar en los tesoros del canto, es una valiosa colaboración en la construcción del nexos espiritual que un día llegará hasta el cielo. Sin duda, el sueño tiene algo que ver con los extraños caminos del saber.

El conocimiento chamánico se basa en el concepto dualista del alma por el que se interrelaciona el mundo físico (del cuerpo) y el mundo inmaterial (del alma); así la medicina tradicional del *Oporaíva* diagnostica la enfermedad del cuerpo y del alma, como si de una misma disfunción se tratara. Del lado del hombre la enfermedad es signo de desorden, finitud, mal vivir, alejamiento de los Dioses.

Para el Chamán, la planta es el extremo visible de la cura, la enfermedad, un extremo visible del conjunto de la vida de un enfermo; por eso muchas veces tardan días en saber qué padecen los enfermos y el medicamento natural que debe ingerir el paciente o el tratamiento a emplear.

El pensamiento en la cultura Avá-Guaraní no es un patrimonio exclusivo del ser humano. Las especies piensan y enseñan. Es común oír que

el Chamán en sueños, recibe o ve la clase de planta a utilizar, la planta le enseña el valor medicinal y cómo emplear la misma. A través de los sueños los chamanes ven la realidad de otra manera. Los ojos no son la única manera de ver.

El pueblo Avá-Guaraní está unido estrechamente a un *territorio* con montes que les fue dado desde el origen por unos dueños tutelares –los ancestros, *ñande ypy-* y las personas y la comunidad hacen parte de una imbricada red de relaciones que integran como un todo tres planos: la naturaleza, la cultura que produce el hombre y el mundo sobrenatural. En este *territorio* hay un equilibrio natural y cultural que debe ser respetado y restaurado cuando este equilibrio es roto por la intervención humana individual o colectiva, de ahí la importancia del “*Oporaíva*” para restablecer el orden perdido que amenaza la naturaleza y el orden social. El ritual – *jeroky ñembo’é-* se hace para restablecer el orden, que siempre es precario.

El Chamanismo Avá-Guaraní configura el elemento de identidad tradicional más arraigado e importante de su historia, de su cultura, de sus creencias y vida actual: mientras existan Avá-Guaraní que puedan soñar a través del “*kéra pytu’u*” cada comunidad seguirá teniendo uno o varios *Oporaíva*, pilar del *teko*³⁸ Guaraní, que seguirán recibiendo las palabras sagradas, que les recuerda que siguen siendo los mismos de siempre y que no pueden olvidar el pasado.

Ya Nimuendajú, entre los apapokuva, observó la existencia de una suerte de jerarquía ligada al chamanismo, la cual se repartía en cuatro categorías.

La primera negativa, agrupa a aquellos que no poseen ningún canto, es decir, que no tienen, o que no recibieron aún el don de la inspiración. A esta categoría pertenece la mayoría de los adolescentes y algunos adultos decididamente refractarios al comercio de los espíritus. Estos no podrán

³⁸ La palabra *teko* según la adjetivación tiene diversos significados. Estos son: “modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbres...”.

Tessituras

jamás dirigir las danzas. La segunda categoría reúne a aquellos que, hombres y mujeres, poseen uno o varios cantos –prueba de que tienen un espíritu auxiliar- sin estar no obstante dotados de un poder susceptible de ser utilizado con fines colectivos. Algunos de ellos (los que se acercan a la tercera categoría) pueden dirigir ciertas danzas. La mayoría de los adultos de ambos sexos forman parte de este grupo. La tercera categoría es la de los chamanes propiamente dichos, los paje, capaces de curar, predecir, descubrir el nombre de los recién nacidos, etc. Hombres y mujeres llegan a formar parte de esta categoría y tienen derecho al título de “Ñanderu” o “Ñandesy” (padre nuestro, nuestra madre) (CLASTRES, 1993, p. 37-38).

Es preciso señalar que el destinatario de cada canto individual, lo recibe de la misma deidad o sus emisarios, que se manifiestan en el sueño otorgándolo. Así los chamanes Avá-Guaraní dedican sus rezos a *Jasy*, *Kuarahy*, *Tupã* o *Ñanderu Guasu*, siendo éstos la raíz de los cantos. El canto o rezo chamánico constituye el puente que permite la comunicación entre “el mundo de arriba” y el “mundo de abajo”, gracias al cual los chamanes no sólo pueden desempeñar sus distintas prácticas, sino también aumentar sus conocimientos mediante la relación con la sabiduría divina. Los que no poseen ningún canto o pocos, son los “*Tetenandíva*”, el hombre común, corriente; los “*Yvyra’ija*” son los que pueden dirigir algunas ceremonias y danzas. No se trata solamente de que la mente tenga un acceso dificultoso a ese material, sino que a ello se suma el hecho de que cuando ese acceso se logra en sueños, subsiste un formidable problema de traducción; uno debe ser capaz de interpretarlos.

Una de las mutaciones más significativas en el sistema religioso, es la desaparición de una de las categorías más importantes, la cuarta, “los caraibes”, que aparecen en las crónicas como amantes de la soledad, mercedores de verdaderos tributos, en comida y objetos de valor, llegando inclusive a exigir mujeres: eran polígamos, y en época de la conquista uno de ellos tenía cerca de cuarenta (CENTURIÓN, 2000, p. 327).

Tessituras

Por el *takuapu* el Creador diferencia a la mujer del hombre, al ser dueñas y encargadas del mismo para marcar el ritmo, el collar del “*yvahũ*”, diferencia a la mujer Avá-Guaraní que obtuvo un lugar dentro de la jerarquía chamánica. Llamam *Ñande Sy* a las mujeres que son *Oporaivas*, nuestra madre. A las mujeres es más difícil convertirse en “*Ñande Sy*” (chamán), pues en varios pasajes de la vida, ya tienen que dedicarse al resguardo y cuidado de los niños/as, todos los días deben recolectar la cosecha y preparar los alimentos, y es más difícil que les sobre tiempo y energías para la revelación espiritual; por lo que he percibido, las que llegaron a esta categoría chamánica es porque tienen a su lado un “*Ñande Ru*” de quien van aprendiendo los rituales y las técnicas para el tratamiento de enfermedades, al ser ellas las que acompañan más de cerca como ayudantes a los chamanes, cuya práctica exige una dedicación integral.

Ejemplos sobre inspiraciones a través de sueños y apariciones, abundan entre los chamanes, quienes afirman que a muy temprana edad se les han dado las primeras apariciones-revelaciones y desde ese momento, se apartan de sus familiares y amigos, dedicándose a rezar y desarrollar conocimientos asombrosos. Las palabras, los poderes son un don que se recibe de lo alto, transmitida a la persona elegida cuando éste se encuentre en el estado propicio de escucharlos, generalmente a través de sueños o rezos, y poderlas decir.

De acuerdo con estas narraciones, la relación de las facultades chamánicas y la recepción del canto servirá al chamán como base de su acción, al permitirle la comunicación con las divinidades, se produce en dos formas: la primera, ejemplificada por los cuatro primeros casos, se trata de una recepción pasiva de la iluminación y la fuente de poder divino, las que pueden ser transmitidas por *Tupã*, *Kuarahy*, emisarios de *Ñanderu Guasu* o por grandes chamanes fallecidos. La segunda forma, relatada por Ava *Ñembiara*, también se produce durante el sueño, pero la actividad del futuro chamán es netamente activa, puesto que él es el que se traslada en el “vuelo mágico” hacia el País de los Muertos, donde recibe el poder por parte de los

espíritus de dos familiares (que eran chamanes en vida) que lo apadrinan. Pero ambos tipos de experiencias participan de una serie de aspectos comunes que las hacen asimilables: las dos se producen durante el sueño con la actuación de emisarios o “espíritus auxiliares”, quienes otorgan o actúan como intermediarios en la transmisión del rezo (BARTOLOMÉ, 1991, p. 111).

Los sueños chamánicos, como un decidido pronóstico de la vocación de *Oporaíva*, se fundamentan en un principio de correspondencia exacta entre el sueño y la realidad; el futuro Chamán se imagina fungiendo como tal o recibe una orden indicándole su destino. No obstante, el llamado se esconde tras ciertos símbolos: recibir cantos en sueños anuncia que uno es el elegido y ya empieza a tantear el canto, es decir a cantar.

Desde ese momento, la persona elegida está destinada a curar según la voluntad de su protector, y esa será su única misión en la vida sin cobrar nada. La revelación genera conocimiento y acción, no se puede curar sin este fenómeno.

Por ello, la palabra verdadera viene de lo alto, de ahí que la “palabra verdadera transforma el mundo”, de ahí se puede hablar del poder de las palabras; no se reduce al acto de depositar ideas, ni siquiera a un intercambio de ideas preexistentes, ni a una polémica entre sujetos sólo interesados en la imposición de su verdad, sino que es un “acto creador”, es producción de conocimiento, es diálogo.

Los contenidos de los sueños recordados, tienen mucha importancia para los Avá-Guaraní, ya que los sueños están cargados de simbolismo, cuya interpretación relaciona elementos de la naturaleza con la acción humana.

En varias ocasiones, solía ver al *oporaíva* Guillermo Rojas, de Acaraymi, cuando tenía algún sueño bueno o aviso, levantarse, tomar la *mbaraka* y ponerse a cantar, secundada por su esposa Asunciona, su “**Takuapu Ja**” dueña del bastón de ritmo, con su *takuapu* o atajando el *ykarairyru*, frente al Amba.

Tessituras

Si bien la revelación es enviada a través del sueño, es mediante la elocuencia con las palabras, la efectividad de sus técnicas y conocimientos y el carisma propio lo que le permiten a una persona convertirse en chamán.

Como cada día son menos los jóvenes en quienes se manifiesta la vocación, los chamanes adoptaron como respuesta antiaculturativa la posibilidad de elección del heredero, que más bien representaría una forma de obligar a los jóvenes a continuar con las tradiciones de la etnia, evitando influencias de afuera evitando de esta manera la desaparición del chamanismo. Algunos ante la imposibilidad de elegir ni siquiera un sucesor, ya están medio resignados a que son los últimos, como lo indica el presente testimonio de la “Ñande Sy” de Mbói Jagua:

*Péicha ko’agã ore roiko, ore aňóntema, ndaiporivéimairi
oikosea ivyra’ijáramo, oretapykue, rojehecha vai ore año.*
Así nosotros vivimos ahora, nosotros estamos solos, ya no hay quien quiera ser ayudante de chamán, estamos atrasados, nos vemos mal estando solos.

El “*Amba*” es el altar que se encuentra ubicado en la casa de oración, mirando hacia el sol. El calvario mira hacia “*Kuarahy*”, es el inicio del “*Amba*” en donde se construirá la casa de oración, pues “*Ñanderu Guasu*”, cuando trajo la cruz eterna, lo colocó hacia el este, marchó sobre ella y comenzó creando la tierra. En el medio del “*Amba*” se encuentra clavado el “*tatarendy’y-tataendy’y*” con el “*tata ñe’ẽrendy*”³⁹, todo se hace con una sacralidad y seriedad, pues esto no es un juego, utilizando el “*ygary*”, afirma el Pa’i Teófilo Belmonte, ya que es el Creador quien lo llama de esta manera, se le debe echar bocanadas de humo para largarlo, no se debe jugar con el mismo y no se puede utilizar cualquier clase de madera. Es delante de la batea ceremonial, “*yvyra ña’ẽ*”, que se colocan los tres postes de cedro “*yvyra’i*”, en el centro se coloca el “*kurusu ypoty*”, la cruz emplumada o el “*hu’y mini-miri*”, la flecha emplumada-ritual; en los extremos se insertan las velas en los pequeños orificios que tienen estos postes.

³⁹ Estos tres pilares de madera imitan a los “*popytataendy*”, bastones portadores de la llama divina del altar principal.

Tessituras

En el *tekoha* de Akaraymi, departamento de Alto Paraná, existen espíritus protectores, representado por dos postes antropomorfos con “*jegua*”, colocado en el costado en donde se encuentra la batea ceremonial, dando uno la espalda y el otro mirando frontalmente al “*Amba*”. También suelen colocar en el “*Amba*” figuras ornitomorfos “*tukāmbi*”, de peces o en forma humana de *kurupika’y* (*Sapium longifolium*, Huber), y hojas de palma trenzadas que en algunos casos son pequeños cestillos triangulares.

Un día estando en el *tekoha* de Akaraymi, pasé para mí la noche más larga de mi vida, al intentar dormir con frío sobre un banco, con el viento soplando por las improvisadas paredes de *pindó*, lo que hizo que pasara la noche mirando al “*Amba*”. Al despertarme el “*Oporaíva*” ya estaba tomando mate junto al fuego, y sabiendo de cómo amanecería dijo: ¿Puedo bendecirlo?; me paré frente al “*Amba*” y cerré los ojos, puso su mano izquierda sobre mi hombro derecho, y usando su lenguaje religioso –que yo nunca podría entender- empezó a rociarme con agua bendita con el “*ysapyya*”. Miré el cielo azul, me dejé inundar por la luz de “*Ñandejára*” de que no estaba en ningún lugar y en todos los lugares al mismo tiempo, por aquella sensación de que tenía el alma limpia, dejar de lado que la vida no tiene sentido, y comprendí cual importante es para la vida del Avá-Guaraní el “*Amba*”, no sin antes explicarme el oficiante que la sensación del “*pytu’u*” descende de los cielos a través de “*Kuarahy*”.

Mba’asy o enfermedad

Los Avá-Guaraní clasifican las enfermedades en simples, “*mba’asy rei*”, que tienen como causante el haber infringido individualmente las normas de la vida recta, “*teko porã*”. Estos excesos en que incurren los individuos los lleva indefectiblemente al “*teko achy*”.

Tessituras

Por otro lado están las enfermedades que resultan de la acción de fuerzas malignas exteriores al individuo, quienes atacan en forma invisible, “*imba’é jeu, oguerojahéi jahecha ýva, Ñandejára oguerojahéi*”.

La enfermedad no es sólo una descomposición del aspecto biológico del individuo sino incluye el malestar comunitario que tiene influencia en los individuos, de ahí que las enfermedades son consecuencias de un desequilibrio en las relaciones del individuo para consigo y con la sociedad. La enfermedad está destinada a los hombres por *Ñanderu Guasu* como castigo.

Para una enfermedad siempre existe el remedio. Para que opere un maleficio, existe la contra o el remedio para que este cese.

Para los Ava existen dos tipos fundamentales de enfermedades: a) las que se producen como resultado del aumento de la discordancia entre el alma “negativa” y el alma “positiva”; y b) las que ocurren como producto directo de la acción de los “espíritus de la naturaleza”. El primer caso se debe a las malas acciones sociales del individuo que incrementan las imperfecciones de su “alma animal” hasta el punto de sobrecargarla de “fuerzas negativas” que deben ser extraídas para curarlas. El segundo tipo implica la introducción en el cuerpo de una sustancia o elemento negativo por parte de los “espíritus de la naturaleza”, quienes atacan en forma invisible aprovechando la debilidad circunstancial de sus almas provocada por una actitud poco piadosa. Esta actitud poco piadosa no se relaciona exclusivamente con las conductas sociales, sino también con las conductas referidas a la naturaleza, con la que el individuo y el grupo mantienen una relación igualmente social (BARTOLOMÉ, 1991, p. 115-116).

A cada tipo de enfermedad corresponde una terapia determinada. En los casos de tristeza (*vy’a ý, nda’ikyre ývéi*), que se expresa en la falta de alegría y de ánimo como desequilibrio del cuerpo que también mata a quienes quedan sin el soplo vital, se cura básicamente con la danza oración y con baños de “*ygary*”. El “*ñembo’é jeroky*” es uno de los instrumentos terapéuticos básicos para la cura de este tipo de enfermedades, en donde el

Tessituras

chamán juega un papel importante a través de las prácticas místicas. Hay enfermedades que trajeron los blancos, como ser la locura y en estos casos hay que acudir a la medicina occidental.

El “*mbaraka*” tiene un papel central en los rituales chamánicos, su sonido tiene una medicina poderosa y profunda, capaz de tocar el alma y así curar el espíritu. Cada “*mbaraka*” y cada “*takuapu*” tiene su propio sonido sin igual, sin ellos las terapias en donde participa toda la comunidad no tiene sentido. El “*mbaraka*” y el “*takuapu*” son sagrados, sus sonidos son sagrados; cada instrumento es único, así como nosotros.

En el diagnóstico de las enfermedades es fundamental el rezo según afirmaciones de un *Oporaíva*, con quien tuve la oportunidad de conversar sobre el tema:

Ore kane'õ apytépe ojeguere oréve mitã hasýa, sapy'ante ndoroikuaái chugui mba'éve, pea ñañembo'é jey vaerã hese mokõi-mbohapy ára, upérupi ae roikuaa ha'gua pe hasýa mba'é mba'asýpa oguereko.

Nosotros entre cansancio se nos trae niños/as enfermos, algunas veces no sabemos nada de ellos, entonces volvemos a rezar por ellos dos-tres días, por ahí recién conocemos cuál es la enfermedad que le aqueja.

El sueño es imprescindible a la hora de preparar los remedios a base de plantas medicinales, como lo menciona este interlocutor:

Oporaíva, ha'é ohecha mba'éichagua pohãpa rojapo vaerã hasýape ha omombe'u jey oréve, ikéry rupi ohecha opáy ha ndohechái mamópa oĩ. Mboráipe omombe'u, ne mbarete vaerã, ýramo ikatu ndejuka, opyta haguã nderehe ndepejupa voi, nemyatyro.

El *Oporaíva*, él ve qué clases de remedios debes hacer y nos cuenta de nuevo a nosotros, en sueños ve como si fuera en vivo pero despierta y no ve en donde se encuentra. Cantando cuenta, debes de ser fuerte, de lo contrario te puede matar, para que quede por uno te sopla, arregla los desórdenes.

Todas las técnicas chamánicas aparecen normativizadas en el mito: la cura por succión, la cura por soplo, la cura por rezo, y la cura con hierbas.

Tessituras

Resumo aquí las explicaciones del *Oporaíva* Teófilo Belmonte, en el momento de aplicar la terapia a un enfermo a modo de ejemplo:

Araka'éma piko pe Ñandejára oúa ojapo pea, upéima katu ohecha ipiro'ypa hetépe, pe hi'ang mba'éicha ipiro'y. Ndaikatúi ha'e ipiro'yvo aãaite. Che amombe'uta peẽ, mitã mba'épa ojeu chéve. Omanóma peteĩ mitã, aravai, upéicha aravai ha akevýma hina, ahendu hasẽa, che mondýi, omanóma mitã. Ha'e isýpe, ndachepu'aka mo'ãi kóare, omanombaitéma mitã, ha upéi ejere amotimbopa hese petyngua, ajuhumi mba'évai hese, aguenohẽ, ha nderegueroviái haãua pyhareve ndahasyvéimai he'i: ha'uche mandi'ó. Naiméi rire omano mo'ã pe mitã.

Desde cuando *Ñandejára* viene a hacer esto, después vió que su cuerpo se alivianó, su alma se alivianó. No podía alivianarse en un rato. Les voy a contar, que le paso a un niño conmigo una vez. Un niño ya estaba muerto, mal tiempo, había mal tiempo y ya estaba dormitando, cuando escucho a alguien llorando, me asusté, el niño ya estaba muerto. Le dije a su madre, no voy a poder con esto, está muerto el niño, y ahí doy la vuelta y fumo el *petyngua* por él, ahí encuentro cosa fea en su cuerpo, lo saco, y para que no lo creas a la mañana siguiente sano dije: quiero comer mandioca. Si yo no estaba iba morir el niño.

Desde la medicina racional indígena se previenen las enfermedades con hierbas y plantas medicinales, utilizadas con el mate, de modo a conservar la salud, ya que muchas curaciones son de dominio común y cotidiano.

Durante el transcurso de la vida, momentos como la menstruación, el parto, el nacimiento, la menopausa exigen reglas de comportamiento preventivas que ayudan a no perder el equilibrio entre “calor” y “frío”. De acuerdo a esto, la tipología de las enfermedades se clasifica en “*aku*” y “*to'ysã*”, al igual que a las hierbas que se utilizan para tratarlas: *pohã aku* para enfermedades de “*to'ysã*”; *pohã ro'ysã* para enfermedades de “*taku*”.

Las enfermedades frías se atacan con plantas calientes como: *tajy* (*Tabebuía impetiginosa*), doradilla (*Hemionitis tomentosa* (Lam.) Raddi), manzanilla (*Matricaria chamomilla*), *jate'i ka'a* (*Achyrocline alata* (Kunth) DC.), *pipi*, *mykurẽ ka'a* (*Petiveria alliacea* L.).

Tessituras

Las enfermedades calientes se atacan con plantas frías como: cedro (*Cedrela fissilis*), *kokū* (*Allophylus edulis*), perdurilla blanca (*Gomphrena celosioides* Mart.), *karaguata'i* (*Eryngium floribundum* Cham & Schltld.), *mandi'o kãu* (*Ludwigia nervosa*), batatilla (*Pfaffia glomerata* (Spreng.) Pedersen).

El ñembo'ë ka'aguy o jeroky ñembo'ë

El “*ñembo'ë ka'aguy*”, es una ceremonia que se realiza en ciertas épocas del año, determinado por los sueños del chamán y los sucesos que alteraban el orden social. Anteriormente se realizaba una vez al año para celebrar la cosecha de maíz.

El Chamán empieza y termina los rituales con una reverencia llamada “*jerojy*”, realizada frente al altar, mirando hacia el este, en la cual flexionan la rodilla tres veces. Frente al altar hay también una organización jerárquica en la posición de las personas, permaneciendo el “*Pa'i Ka'aguy*” en el centro de la línea, seguido de sus principales ayudantes, y así en adelante. Los danzarines y niños con menor habilidad permanecen en las puntas o se acoplan ya iniciado el ritual.

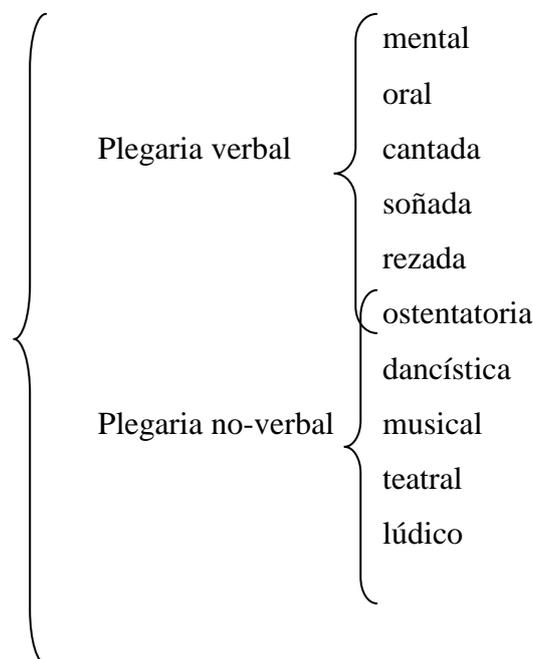
Seguidamente, el oficiante empieza a hacer sonar su maraca y danzar con las rodillas flexionadas y moviendo los hombros con el característico he! he! he!; las mujeres no tardan mucho en ejecutar el “*takuapu*” (bastón de ritmo) y el coro se incrementa con sus voces, cada tanto el oficiante realiza plegarias y la salivación es constante; en este caso se utilizan palabras espirituales tradicionales que no se pueden interpretar con la palabra común y mucho menos se puede expresar en el español que es una lengua diferente. En este momento otros participantes, incluyendo niños/as, visitantes si los hay, pasan a danzar una serie de coreografías; las muchachas de manos, y las mujeres de brazos dados danzan de lado, unas al lado de otras, un pie empujando al otro, en el sentido norte-sur; los hombres

Tessituras

y niños se deslizan de un lado a otro, muchas veces en círculo. Caminar es el movimiento básico de la danza del grupo, basada en la peregrinación-caminata que protagoniza *Ñanderu Guasu* a Ybytími.

El canto, la danza y la oración son aspectos de un mismo acto “religioso”, revelados e inspirados de manera personal. Las palabras son puentes que comunican el pasado con el presente y con el futuro y une los mundos. A través de las palabras se los vé a los Avá como creadores, aunque en la cotidianeidad sean marginados, humillados y vencidos.

Existen diferentes tipos de plegaria, cuya forma combina más de uno de los códigos verbales y no verbales; aunque el lenguaje oral es el artificio semiótico más potente que existe, la expresión corporal alcanza espacios de significados adonde no llega el habla. El lenguaje debe haber surgido y evolucionado en un contexto simbólico de rituales, danzas, fiestas y música, es decir, en un contorno de expresiones no discursivas.



Los cantos por sus características específicas claramente se diferencian en “*Guau-Mborai*”, Canto Sagrado, y “*Kotyú*”, Canto Profano. A su vez los “*Guau*” pueden ser “*Guau Ete*”, Verdadero Canto Sagrado, cantos

Tessituras

ininteligibles, incluso para los cantores por el guaraní utilizado al tratarse de lenguajes sagrados, y “*Guau’i-Vai*”, Pequeño Canto Sagrado, poemas cortos cuyas figuras centrales son un pájaro o un cuadrúpedo. Los “*Koty*” también pueden ser “*Koty Ete*”, de carácter serio, más pautado, casi ritual, y “*Koty Ai*”, de carácter profano, picaresco, más libre, de producción espontánea; comprenden saludos fraternales, amorosos o amistosos que son cantados y bailados luego de terminada la celebración.

He aquí un ejemplo de “*Mborai-Guau Ete*” recopilada en la zona de Curuguaty, que por ser sagrados nos limitaremos solamente a la transcripción literal del canto:

Oporaivakuéra oñembo’e Mborai.

Ojeroky mboráireve.

Oke mboráireve.

Kuñangue ombota yvy takuápy

ojoka pyhare hyapúpy.

Ojoka pyhare mboráipy.

Ojoka pyhare ivy’ápy.

Ojoka pyhare ñimbo’épy.

Transcribimos un “*koty Ai*” recopilado también en la zona de Curuguaty, que con ayuda de los cantores y *Oporáivas* logramos su traducción:

Jakotyúna aipórõ.

Pongámonos a cantar-bailar.

Néi jaa ñande jakoty,

Bueno entonces, empecemos a bailar,

ñembovy’a opariréma.

pues la celebración ha terminado.

Ipotyjueta rire,

Después de mucha alegría,

ndovy’ái guyra.

Finalmente queda entristecido el pájaro (se refiere en forma metafórica al hombre).

También se puede clasificar la danza según su movimiento. El cultivo de maíz, de la batata y de la caña de azúcar forma parte de un conjunto caracterizado por la danza lenta, *jeroky mbeguekatu*. El *jeroky hatã-pyá’e*

Tessituras

(danza rápida) fortalece la forma de ser religioso, *teko marangatu mombaretea*, y constituye el medio para ahuyentar a los espíritus nocivos, portadores de enfermedades y de las plagas de los cultivos.

El “*ñembo’é ka’aguy*” es momento propicio para la escenificación de la lucha del bien y el mal con la aparición del “*Añag-jaguar*⁴⁰”, 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”.

Lo ideal es que el ritual se extienda hasta el amanecer; en varias oportunidades de la cual he participado no duraban más de cuatro horas. Se puede decir con respecto a la duración del “*jeroky ñembo’é*” que varía conforme al repertorio dominado por el “*Oporaíva*” y su prestigio, la cantidad de participantes, la época del año, el día realizado, el contexto en el cual se realiza y la presencia de visitantes, pues algunas veces se lo realiza sólo como demostración para estas ocasionales visitas.

El “*jeroky ñembo’é*” como ritual se convierte en ocasión inefable para renovar y reforzar a diario los vínculos sociales y cosmogónicos, en tanto constituyen espacio-tiempo de interacción dialógica de los actores humanos (*Avá-Katú-Eté*) entre sí y los actores divinos (*Nanderu Guasu, Ñandejára*), y es en esta confluencia de esferas donde encuentran momento oportuno para la reactualización y resignificación –por mediación de la pareja chamánica que los conduce- las normas y preceptos que sustentan el *teko* Avá-Guaraní.

El “*ñembo’é ka’aguy*” tiene como uno de sus motivos el alejar el “*pochy*”, la agresividad. El enojo es el primer afecto que aparece en el mito de la creación y causante de la interrupción, por lo que *Ñanderu Guasu* sale en caminata, enojándose, yéndose, al dudar “*Ñande Sy*” sobre lo que dijo de que ya se podía cosechar el maíz.

⁴⁰ El jaguar es la reencarnación de los “seres primitivos” que habían devorado a la madre de los gemelos *Kuarahy* y *Jasy* (antropofagia).

En los rituales se utiliza el tabaco (*Nicotina tabacum*) en el “*petyngua*”, con el que el “*Oporaiva*” 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.

Los Chiripá-Guaraníes conceden cierta importancia a la primera participación plena del adolescente en el principal ceremonial religioso de la comunidad; en esta oportunidad se le entrega el “*yi’asa’á*”, la bandolera, un adorno que a la vez simboliza la plena integración socioceremonial del “hombre” a la comunidad de los que tienen derecho a “*yeguaká*” (SUSNIK, 1983, p. 40). Es por eso que en Nimuendajú, los hermanos luego de caminar juntos por largo tiempo, *Tykeyry* pide a *Tyvyry* que sople el centro de su cabeza y brotaron flores en la cabeza de *Tykeyry*, y luego él también sopla la cabeza de su hermanito, haciendo brotar también flores, es decir ya estaban en condiciones y con derecho de llevar el adorno de plumas.

El carácter de la experiencia simbólica, particularmente en los cantos-rezos, revela un fenómeno de interacción entre el que escucha-revela y los Dioses. Desde el punto de la experiencia simbólica, cada canto-rezo es un hecho nuevo de relaciones y revelaciones entre el Chamán y las palabras venidas de arriba. Sin olvidar que como actividad artística cumple una función creativa de fundamental importancia y con la transmisión descubre la comunicación con los otros, como dicen los chamanes: a través del yo el nosotros.

La elaboración del *kavĩ* como un conjunto de secretos, costumbres y ritos

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 agrídulce. Uno de los principales cambios en el proceso de elaboración de

Tessituras

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.

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 el *kaguĩ*, el chamán oficiante recoge un poco en un recipiente de media calabacita y sopla en su interior; si se trata de *kaguĩ* 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 chamán da la señal para que los demás participantes beban; después de beber comienzan a bailar en rondas y cruzamiento de hombres y mujeres (BARTOLOMÉ, 1991, p. 124-125).

Es común que en las celebraciones la bebida por excelencia sea la chicha, pero a veces llevan “fuerte” algunos/as pobladores/as, en especial caña embotellada. En las fiestas organizadas con equipos de sonidos (discotecas), se venden cerveza, gaseosas, y son manejados por los organizadores como un “pequeño negocio”⁴¹; las mujeres ayudan, preparando y vendiendo comidas. El consumo de esta bebida sigue siendo una de las principales características de la cultura Avá-Guaraní.

⁴¹ En la comunidad Ita Poty, departamento de Canindeyú, son famosas las fiestas organizadas en la casa de Carlos Isasi.

El “pito”o “*petyngua*”

Los “*petyngua*” Avá-Guaraní son confeccionados en barro y madera, durante mis caminatas-recorridos por varios *tekoas* he visto que en cuanto al uso del pito ocurre de forma intensiva, obedeciendo a dos momentos bien determinados: lo ritual y lo cotidiano. Independientemente del sexo, todos los Avá-Guaraní fuman, teniendo en cuenta la edad para el mismo, en la generalidad desde los 15 años.

En la confección de pitos de madera emplean el *yvyraromi* (*Aspidosperma polyneuron*) y el *guajaiví* (*Patagonula americana*), prefiriendo siempre el primero si fuera posible.

Para la confección en barro se utiliza el “*ñai’ũ*”, prefiriendo el barro negro “*hũ*”. Se encuentra normalmente en el fondo de algunos ríos, donde se presenta en forma de bolas. Se lo debe traer “*jasy ypytũme*”, menguante, buscar huesos de cualquier animal, mejor si es de “*tajatsu*” (*Pecari tajassu tajassu L.*), se lo incinera y se lo tritura en el mortero; se mezcla con el lodo y se lo vuelve a pasar por el mortero, se lo amasa bien a fin que no sufra resquebrajamientos en el momento de la cocción.

Cuando la masa ya está a punto, es recomendable que las actividades se desarrollen en la sombra, preferentemente dentro de la casa. Se hace un bloque macizo con el barro, considerando el tamaño de la pieza a ser producida, de formato rectangular; un pedazo de “*takuarembó*” (*Chusquea ramosissima Lind.*) se introduce en donde se va a pitar como en el centro de la superficie de arriba para abajo. Se lo deja secar bajo sombra hasta que quede firme. El acabado se hace con pequeños cuchillos, en el centro un hoyo en forma cónica donde se va introducir el tabaco y finalmente a esculpir el cuerpo de la pieza.

La quema debe ser hecha en un lugar donde no haya corriente de aire, empezando al atardecer y se lo debe mantener encendido, cuidándolo hasta las primeras horas del otro día, hasta que quede bien cocinada la pieza en cocción.

Se procede a la cocción en la noche al ser el Gran Padre quien pone a secar bajo la luna la arcilla mojada de la vasija en donde se encuentra “Ñande Sy”.

El paje

Las prácticas de magia negra entre los Guaraní son encaradas como técnicas racionales con vistas a determinado fin, no habiendo en ellas nada de místico, ni de sobrenatural, a no ser en lo referente al origen de ciertos poderes. Y no se debe olvidar que esos indios en general se distinguen de sus vecinos –de los kaingáng, de los Terëna, etc.–, precisamente por su extraordinario misticismo (SCHADEN, 1998, p. 155).

El “*paje*” se basa en la “*victimación*” por medio de la violencia mágica, el “*mba’é vai*” llega a la víctima y lo enferma o lo mata. Esa fuerza impersonal o poder oculto es la que confiere sacralidad a los objetos en que se encuentran (el caso de hierbas, huesos de animales), y produce en el hombre una mezcla de admiración, miedo y emoción.

Es muy frecuente encontrar hechos que ellos llaman “paje”, casos raros en que los enfermos no demuestran síntomas de ninguna clase, pero sí trastornos. En estos casos el enfermo se queja, cuenta en donde se encuentra afectado, que siente cosas, pero que para nosotros su razón no aparece. En estos casos, muchos dirán que está mintiendo o fingiendo, o cometiendo equivocación; pero lo cierto es que, si no se lo atiende, la dolencia acaba matando al enfermo (CENTURIÓN, 2001, p. 82).

El rezo-pedido del pescado como ritual, es de alguna manera una transacción con el mundo subacuático para que, a la vez que proporciona alimentos, no se acaben y vuelvan al mismo lugar en donde uno estaba pescando; es por eso que en algunos ranchos cuelgan de los techos las quijadas de algunos pescados.

Esta mediación y mediación con los seres espirituales que tienen un dominio sobre los bienes de la naturaleza y con la matriz cultural que aleja o aproxima a los seres humanos a la flora y a la fauna, obliga a replantearnos el concepto de *ecosistema-tekoha*, que en este caso estaría definido, no sólo por la relación entre los seres vivos, y entre los llamados componentes abióticos, sino que también por la relación cultural con los humanos.

Sistema socio-político

Una fuente de prestigio de los líderes es el talento oratorio, poder hablar durante horas en las grandes reuniones es fuente de poder político; ser generoso y no poseer casi nada es lo que se espera de los Jefes Guaraníes.

Existen dos clases de jefes entre los Avá-Guaraní. Los “*Mburuvicha*” que ejercen el poder político por así decirlo en virtud de las relaciones de parentesco que los une con los miembros de la aldea, y los “Chamanes” que ejercen el poder religioso mediante la demostración de poderes mágicos y religiosos excepcionales como el vivir según las pautas tradicionales o modo de ser. Si bien el poder político es un oficio masculino, ya existen lideresas muy respetadas en algunas comunidades, como el caso de Sunilda Cáceres de la comunidad Yva Poty, distrito de Villa Ygatimi y, Jorgelina Gómez de la comunidad de Río Corrientemí, distrito de Capiivary.

Debemos mencionar además que tanto el líder religioso como el político no ostentan un poder coercitivo, sino que las funciones específicas a ejercer le son encomendadas por los miembros del grupo, y naturalmente, el líder debe estar al servicio de la comunidad. Cada individuo que surja para desempeñarse como líder debe demostrar sus habilidades y capacidades para desempeñar el rol de chamán o de dirigente político.

Otra figura dentro del sistema normativo Avá-Guaraní es la de los llamados “*Comisarios*”, quienes como autoridad son los encargados de velar

Tessituras

por las normas de convivencia social como manera de ejercer control sobre los miembros de la comunidad; desde el punto de vista de muchos indígenas, éstos desconocen la Ley, no saben cómo aplicarlo, y es por eso que cada día se producen más riñas callejeras, robos, borracheras, quema de ranchos, etcétera. En algunas comunidades tienen como ayudantes para sus tareas a los “*Sargentos*”, también considerados “*tembijokuái*” del “*Tamói*”, al que se puede ocupar, pero específicamente para asuntos seculares.

Muy diferente es la situación del “*Comisario*” frente a los líderes naturales de la comunidad. Como la institución fue impuesta y creada de afuera, principalmente para facilitar el flujo del trabajo dentro de la producción comercial, el cargo pareciera de relleno, ya que su antigua función de nexo con el mundo exterior ya no es tal. Algunos también acupaban la posición de “*Capataz*” como representantes de los patrones, ya que partiendo de sus vínculos de parentesco y religiosos, organizaban los grupos de trabajo, pero también no tarda en desaparecer ya que tiene poco control sobre la fuerza de trabajo Avá-Guaraní.

Dentro del sistema de gobierno, la Asamblea-Aty Guasu convocada por las autoridades, o un grupo de personas, es el órgano que tiene potestad de juzgar, condenar o absolver, resolver los hechos-problemas que se le presentan a través de la participación de todos aquellos que quieran dirigir la palabra; también aceptar propuestas de organismos externos para la ejecución de proyectos. Cuando se produce “*reko avy*”, transgresión grave al modo de ser, el “*Tamói*” procede al “*ñemoñe’ẽ*” públicamente, en donde se rechaza el mal actuar y se recuerda los preceptos dejados por el Creador.

El *Aty Guasu* que responde a las reglas de convite ante una situación que requiere tratamiento puede, considerarse como una forma de reciprocidad positiva, en la cual lo que se comunica es el don de la palabra. De hecho, en estas reuniones las palabras ejercen un poder típicamente mágico: persuadir, influir, convencer. El poder de las palabras sólo se ejerce sobre los que están dispuestos a escucharlas y descifrarlas-interpretarlas, en

Tessituras

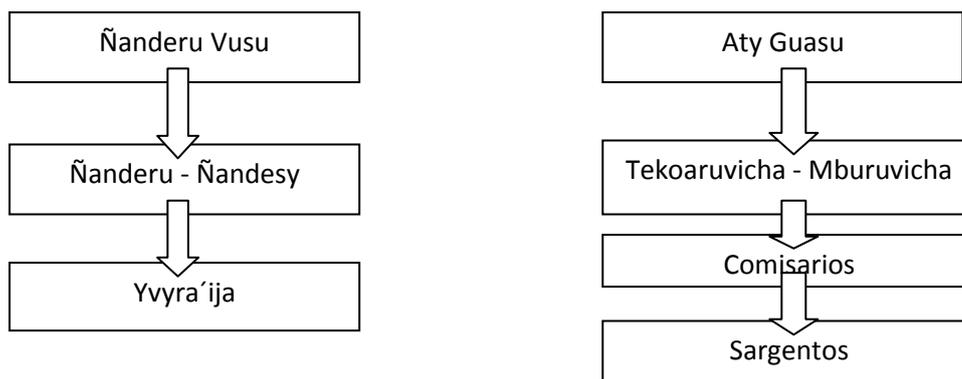
pocas palabras a creerlas, con el característico “añeteko” de respuesta-convencimiento.

La consulta en una reunión por parte de *Jasy* a su hermano *Kuarahy*, para tomar una decisión de consenso ante el pedido de un *Añag* de casarse con una de las hermanas, es el inicio de los *Aty* y desde ahí queda como norma a seguir ante situaciones que requieran de una reunión de consenso para decidir algo.

En estas Asambleas todos tienen derecho a participar, todos pueden hablar, pero son las cabezas de familias, como instrumento privilegiado de expresión y de gobierno, los que traen al seno de las mismas las decisiones tomadas en el seno familiar con respecto al tema tratado. En ellas los *Mburuvicha* y *Oporaíva* se encargan de llevarlo adelante, el *Oporaíva* rezando-bendiciendo antes de su inicio, pero es en el *Mburuvicha* en quien recae las funciones ejecutivas. También es frecuente que se presenten contradicciones entre los dos sistemas. En todo momento el *Mburuvicha* tiene como fin primordial e importante el trabajo arduo de buscar el consenso; en este sentido durante varias reuniones de las que he participado como oyente, los líderes políticos antes de realizarse las mismas ya procedían a vivitar a los parientes y afines, a fin de conseguir apoyo para su posición con respecto al tema tratado y que su liderazgo no caiga.

Es importante que en un *Aty Guasu* cuente con la presencia de uno o varios jefes religiosos. Usualmente los *Oporaívas* dirigen las oraciones de inicio y son consultados cuando están en juego cuestiones referidas a las repercusiones que en el plano espiritual puedan tener las decisiones a tomar.

Tessituras



Podemos señalar al sistema educativo como factor principal en cuanto a cambios en los sistemas normativos de los Avá-Guaraní. Los miembros de la comunidad que tienen más educación formal imponen reglas de aulas en las Asambleas para reducir el tiempo de discusión y poner orden al procedimiento, al ser ellos los que normalmente tienen que transcribir en actas lo tratado. Un orden del día, el levantamiento de manos y votación por mayoría redujeron la duración de las Asambleas, decayendo el interés y asistencia, ya que sólo van para votar y no se llega al consenso como debería de ser.

Una fuente posible de intromisión de las agencias indigenistas y el propio INDI (Instituto Paraguayo del Indígena), ha sido la de interrumpir los mecanismos internos de preservación del consenso propios de la dinámica política Guaraní.

El *oguata*

Ñanderu Guasu es el primero en realizar el “*oguata*”, quien busca la tranquilidad dirigiéndose a Yvytymi, camina, no sin antes decir a su esposa que si lo encuentra lo perdonaría la incredulidad. La esposa de *Ñanderu Guasu* en la creación al llegar a la casa y no encontrar a su marido, agarra la tacuara de danza y va en busca de su esposo, “*oguata*” -camina,

produciéndose así un etnodinamismo cultural y religioso, característica central de distinción e identificación como grupo de los Avá-Guaraní⁴².

Este dinamismo socio-religioso Guaraní, seguirá más adelante, motivado por la creencia mítica en la existencia del ideal de un paraíso –*yvy imara ñva*- y en el bienestar terrenal – *aguyje*- que promueve la migración – *oguata*-.

Diversas fueron las motivaciones que impulsaron las migraciones de grupos de indígenas de las etnias guaraní, que se fueron especificando básicamente como Avá Chiripá, Mbyá Guaraní y Pañ Tavyterã. Las principales pueden agruparse en originadas en:

- a) factores internos provocados por situaciones de contacto;
- b) situaciones críticas ligadas a interacciones con la sociedad envolvente y procesadas o pensadas por el grupo movilizado como factores externos; y
- c) una combinación de ambas (GARLET, 1997).

Con la dispersión de los integrantes de la comunidad, se da un hecho más preocupante aún, ya no hay posibilidades de transmisión de esa enorme riqueza cultural que poseen los ancianos/as como para la experimentación, porque no hay tiempo libre, y al desaparecer esto la cultura deja de avanzar y comienza a retroceder, teniendo como resultado, una familia sin objetivos, una comunidad sin fuerza y un Avá sin ambiciones, pasando así a una situación de sobrevivencia.

Si la población indígena migra a la ciudad en lugar de quedarse en sus comunidades, es porque existe una corriente de opinión, un impulso colectivo que impone a los individuos esta concentración.

En la búsqueda del camino a la perfección se encuentran las prescripciones para alcanzar la liviandad del cuerpo. Esta ruta, escuela o camino de la perfección, es tal porque solo quien logra entenderla y vivirla,

⁴² Agarra el “*takuapu*” porque es una parte de cada mujer.

puede encontrar el camino de la sabiduría, de la paz duradera, y un lugar donde uno no se muere.

En el mito de la ascensión al cielo sin pasar por la muerte se cuenta el paso de *Pindo Yvyju*, ancestro de los Avá-Guaraní. A través del rito, este Chamán, danzando, rezando, cantando, y ayunando durante varios días hasta tornar su cuerpo liviano pudo subir al cielo en vida, en el *yvy'apy*. Tierra donde no se muere y donde hallar la inmortalidad y el descanso, una especie de *yvága* (paraíso), puesto que el hombre no conoce ya ni el sufrimiento ni la necesidad.

Entre los tres grupos guaraníes, la literatura especializada refiere migraciones o intentos por alcanzar la Tierra sin Mal, entre los Avá-Guaraní hasta principios del siglo pasado, los Mbyá-Guaraní en la primera década del Siglo XXI⁴³, y entre los Pañ Tavyterã la ola de suicidios registrados entre 1991 y 1993.

Entre los Avá-Chiripá, en cambio, no se han tenido noticias de que el mito se transformara en acción colectiva en los últimos setenta años, ni siquiera cuando el gigantesco proyecto hidroeléctrico Itaipú los desalojó sin contemplaciones, en 1991; en esas circunstancias, Ignacio Rojas, cacique de General Díaz, al contestar a nuestra pregunta acerca de qué harían, había dicho que solo les restaba esperar la muerte bajo los árboles del camino (FOGEL, 1990). “A los ricos no les interesa la vida de los pobres, y ya nada nos queda por hacer” (FOGEL, 2010, p. 247), había afirmado, expresando un profundo pesimismo y una orientación marcadamente fatalista, ciertamente fundada en la experiencia histórica de la etnia.

En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los Guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la conciencia de los nuevos conflictos históricos.

⁴³ En Itapúa, dos comunidades con sus alforjas se hizo pueblo en marcha; hombres y mujeres, niños/as y ancianos/as, lo abandonaron todo tras los últimos “caciques pochy”, radicalizados (Solano Cabrera y Carlino Ocampo), en una fila rumbo al Paraná, al parecer con destino a la Argentina. He visto los escombros, las aldeas fantasmas, los esqueletos de los ranchos, las sementeras invadidas por malezas, las cruces de los cementerios abandonados, que el sol golpea en el calor de diciembre, época de mi visita.

Tessituras

Yvy marane'ỹ se convertía en “tierra sin mal”, tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada (MELIÀ, 1993, p. 108).

La Tierra Sin Mal no era un mero topos mítico: movía la voluntad de todo el *tekoha* en situaciones de crisis, apuntando hacia un horizonte más propicio. Y ese espacio, visto en sueños por el chamán (quien predecía la bondad o el mal de la tierra), es un espacio utópico, virgen, en donde la tierra produce más, se puede vivir tranquilo sin molestias, cazar y pescar. La bondad de la tierra era un atributo de la naturaleza y los chamanes se encargaban de predecirlo (CENTURIÓN, 2001, p. 42).

Esta utopía sirve para caminar; mediante la idealización de ese espacio, imaginan el mundo que quieren que sea, y dentro de ese imaginario algo mejor, es necesariamente una ojeada a lo existente, y sin montes no existe nada. De ahí que el tema del fin del mundo, de la gran violencia final, no es extraño a la experiencia crítica de los cantos tal como está formulada en la literatura y algunas predicciones de los grandes sabios de la palabra.

Aquí me parece pertinente lo expresado por Tupã Mirĩ (Horacio Aquino) en una de las tantas conversaciones que mantuvimos:

Antes de que pase mucho tiempo,
costará trabajo descubrir el momento exacto.
Cuando la tierra esté enferma-cansada,
los animales silvestres y plantas estén desapareciendo,
cuando *Nanderu Vusu* no escuche las plegarias,
será el momento en que el sostén de la tierra caiga y
el mundo desaparezca.

La Tierra Nueva sería entonces, el lugar donde poder retirarse y apartarse del *mal* “*yvy vai-kane'õ*” para poder participar del *bien* “*yvy porã-pyahu*”. Tierra maravillosa donde no se teme a la muerte. El auténtico florecer de la vida del espíritu se produce fuera del mundo, este lugar donde se quedan los elegidos no aparece sobre la tierra, implica un lugar nuevo aunque no desconectado de éste porque lo divino es trascendente. Estos desplazamientos forzosos, en búsqueda de mejores sitios, forzó a la población

Guaraní a un reajuste espacial y social, que tuvo como resultado pérdidas significativas en su estructura social, sus sistemas simbólicos y la conservación de una continuidad histórica.

Relaciones interétnicas y conflictivas

Las relaciones interétnicas se inician mucho antes de la conquista o primeros contactos con los europeos hacia 1513, según datos conocidos indican que el proceso de ocupación Guaraní tuvo lugar por medio de una auténtica guerra de conquista que no respetó a las poblaciones conquistadas, es decir se producen sobre áreas ocupadas anteriormente por poblaciones no guaraníes.

Los Tupí-Guaraníes siempre manifestaban un pronunciado etnocentrismo; los cautivos fueron victimados; las cautivas generalmente integradas, pero des-socializadas si así se interpreta la falta de parentesco suyo y por ende, de relaciones económicas y sociales implícitas (SUSNIK, 1975, p. 134).

En lo socio-político, la mayoría de las fuentes apuntan hacia la tendencia de incorporar gente no-Guaraní a los guara-regiones, aparentemente integrada como esclava o asimilada, raramente aliada, bajo el modo de ser Guaraní, guaranizándolos con el implícito mestizamiento intertribal. Las mancebas cautivas eran rápidamente integradas al grupo tribal Guaraní, aunque no tenían el status de “*tembireko’ete*”, mujer casada de origen Guaraní, pues en muchos de los casos cualquiera podía tener relaciones sexuales con ellas. Hasta mediados del Siglo XX, las Aché-Guayakí, eran desetnizadas y consideradas socialmente inferiores al tener que andar desnudas, inclusive fornicar con cuanto hombre se le cruce en el camino.

Las mujeres guaraníes cumplieron un rol fundamental en la organización de la sociedad colonial que, además de consuelo a estos

conquistadores, les proporcionaron sustento económico y suficientes brazos de trabajo por medio de los tradicionales lazos de cuñadazgo; los hispanos usaron a la mujer indígena como vía de acceso al sistema socio-económico Guaraní.

Conviene recordar que los Guaraníes de las reducciones jesuíticas del siglo XVII consideraban adquirir “prestigio” si por el camino a los yerbales encontraban algunos Guayakíes, siendo éstos luego integrados en los respectivos cacicazgos (SUSNIK, 1975, p. 135).

En la zona de Canindeyú, en su fase actual de transición cultural, consecuencia del contacto y convivencia con otras parcialidades, algunos *tekoa* han procedido a la construcción del “*ogaguasú*”, con las características propias de los Avá-Chiripá. En este lugar se baila, se hace “*kaguĩ*” en la batea y se atiende a los de otra parcialidad (CENTURIÓN, 2000, p. 332).

El buen relacionamiento interétnico entre estas dos etnias data de muchos años, tal es el caso de indígenas Mbyá-Guaraní y Avá-Guaraní de la zona de Cedrales, que viven en inmediaciones del Monumento Científico Moisés Bertoni, que desde el mes de mayo hasta el 9 de julio de 2012, permanecieron en la plaza frente a la gobernación del Alto Paraná hasta que decidieron trasladarse a Asunción, a fin de presionar al Estado para oír sus reclamos en especial lo referente a la tierra. Otro caso de buen relacionamiento interétnico se da entre indígenas de 7 comunidades de las etnias Aché-Guayakí y Avá-Guaraní de Canindeyú, quienes se unieron para promover un proyecto de cultivo diversificado y mecanizado para la cual convocaron a empresarios y productores privados a invertir y lograr así el mejoramiento de sus condiciones de vida⁴⁴.

Ahora bien, esto que pareció en un primer momento la institucionalización del sistema de parentesco guaraní dentro de la incipiente colonia paraguaya, como si los españoles hubieran sido asimilados por los Guaraní, reveló casi inmediatamente su contradicción interna. La

⁴⁴ Véase Última Hora 07/06/2012.

Tessituras

nueva sociedad, aunque incipiente y minoritaria, nunca pensó en dejar de ser colonial en su función fundamental. Esta sociedad tomó a la mujer, como procreadora, como transportadora y como mano de obra agrícola, con las funciones que parecía tener en el sistema guaraní; en realidad su “valor” había cambiado el sistema al que venía a ser asimilada y haber sido separada de la estructura socio-cultural y económica guaraní (MELIÀ, 1993, p. 261).

Ya en el Siglo XX la relación asimétrica y despectiva continúa patente en el trato autoritario por parte de las autoridades hacia los Avá-Guaraní, que visitaban Villa Ygatimi, como lo recuerda Bartolo Gómez, de la comunidad de Mbói Jagua, en la década del '70:

- *¿Mba'éiko nde Avá? - ¿Qué es de ti Avá?.*
- *¿Moõiko reho nde Avá?. Ejúpy. -¿A dónde vas Avá?. Venga.*

Este mal trato o estigmatización al indígena, se trasladaba luego en el trabajo, donde los Avá se presentaban antes del amanecer y realizaban las tareas encomendadas hasta la entrada del sol, descansando al mediodía un ratito para tomar agua y comer lo que hay.

Los “criollos”, uniéndose con mujeres Avá-Guaraní (chinas) avizoran el acceso legal a la “propiedad” de la tierra, en cuanto a su uso, a través de la ocupación efectiva de una parte del terreno comunitario, lo que ya implica la posibilidad de trabajar-poseer una chacra sin que nadie lo moleste. Estos blancos pasan a ser considerados “*tovaja*” cuñados por los indígenas. El cuñadazgo en este sentido, ya no es tomado, dando importancia a la reciprocidad familiar, donde el mismo debe ayudar como “brazo” en ciertas tareas; cuando se trata de establecer una mayor relación socioeconómica son considerados simplemente “amigos”.

Dentro de las dinámicas conyugales la elección del nombre del niño/a es significativo porque revela las posturas identitarias de la familia constituida, la pareja conformada por matrimonios mixtos da nombres occidentales a sus hijos/as, obviando el bautismo por parte del *Pa'i ka'aguy*;

Tessituras

la identificación de estos mestizos es mayor con lo occidental, ya son considerados como paraguayos por sus padres y “*karai ra’y*”, hijos del blanco por los demás miembros de la comunidad.

Las chicas que logran entablar relaciones con paraguayos o brasileros, lo hacen de manera a lograr más status social, pero estos “parientes ocasionales” si bien llegan al concubinato por algún tiempo, no quieren formar pareja con una indígena en forma definitiva. Un caso sucedido en la comunidad Acaraymi, es el de Isabel, quien vivió en pareja con un brasilerero, empleado de un productor de soja, residió en una casa ubicada dentro de la comunidad, con quien tuvo varios hijos, quienes ni siquiera ya tienen su nombre del monte (*ery*) ni lleva el apellido de su padre, y a la hora de trasladarse por cuestiones de trabajo a Ciudad del Este, prefirió hacerlo solo, sin su compañía; ahora, solo le resta formar pareja con uno de su etnia.

Durante mis estadías en la comunidad de Acaraymi se registraron varios episodios de violencia interna. Un caso, es el de dos personas mayores, quienes en estado etílico, regresando de la changa, luego de discusiones que iban subiendo de tono, llegando al “*pochy*”, estado irascible del ánimo, uno de ellos resultó muerto por el otro por múltiples heridas producidas con un cuchillo. Otro caso, es el desalojo por la fuerza con la posterior quema de su rancho de una familia que ocupaba una zona con plantaciones de pino, en disputa por su explotación desde hacía varios años, entre un grupo liderado por Aquilino Martínez y los que respondían al cacique Oliveira, que condujo luego de una reunión propiciada por el INDI a una aparente separación en dos zonas con liderazgos diferentes al interior del *tekoha*.

Estas borracheras despiertan estados de incomodidad social y evitados o tratados de ser ignorados por cualquier medio, en muchos casos son flanco de risas, burlas, y de remedos, en especial por parte de los más pequeños.

Frecuentemente suele tratarse el tema del alcoholismo desde una óptica médico-normativa que ve en él un proceso de enfermedad y de

desviación social, pero sin embargo el alcohol a nivel vivencial forma parte muchas veces de los mecanismos de adaptación al medio (mundo de la calle, el *karai reko*).

Los conflictos de tierras están a la orden del día y los Avá-Guaraní no escapan a esta problemática. Cinco comunidades de Itakyry consiguieron una medida cautelar que les asegura continuar en las 2.683 hectáreas adquiridas por el Estado, el 9 de febrero de 2012, ya que el inmueble es reclamado por un grupo de sojeros quienes aseguran tener documentos de la propiedad en litigio. Aparentemente, habría una superposición de títulos, a ser aclarado en instancias judiciales. La mitad de la propiedad en litigio están ocupadas ilegalmente y deforestado para el cultivo de soja.

Estos indígenas Avá-Guaraní de las comunidades: Formosa, ka'aguy Roky, Ka'a Poty, Ysaty y Loma Tajy, en agosto de 2012, sufrieron la quema de cinco ranchos e intento de desalojo por parte de agentes policiales de la Agrupación de Protección Ecológica y Rural, de las más de 100 familias que ocupan la propiedad de 2.683 hectáreas, desde hace 70 años, en Itakyry, Alto Paraná. Esto sucedió a consecuencia de la venta por parte del Estado de la propiedad a Roberto de Sosa, un colono brasileño dueño de la empresa Inpasa S.A., estando los indígenas adentro. Sin embargo, los indígenas cuentan con un documento en donde el INDI (Instituto Paraguayo del Indígena) había adquirido el inmueble para ellos. Los nativos en defensa de su propiedad, lograron expulsar al oficial de justicia José Silva Duarte, quien llevó la notificación sobre el desalojo, y a los efectivos policiales, no pudiendo procederse al desalojo de las familias por la negativa de los indígenas⁴⁵.

Otro caso que lleva años sin visos de solución, es el reclamo para sí que lleva un grupo de Avá-Guaraní con los Aché-Guayakí, por 4.629 hectáreas de la Finca 470, en la zona de Curuguaty, adquirida por el Estado como área de amortiguamiento de la Ruta X, luego transferida a la

⁴⁵ Véase abc Color, 22/08/2012.

Tessituras

Secretaría del Ambiente. El inmueble tiene una medida cautelar de no innovar, que algunas familias Avá-Guaraní no respetan, al vender postes y rollos, hecho denunciado por los Aché-Guayakí. Finalmente en agosto de 2012, el Estado decide otorgar estas tierras a los Aché-Guayakí, sin tener en cuenta al grupo Avá-Guaraní que lleva más años asentados en el lugar.

Algunas comunidades tampoco escapan a las órdenes de desalojo dictada por algún juez, como el producido el martes 20 de noviembre de 2012, en la colonia Yva Poty-Arroyo Mokõi, distrito de Villa Ygatimi, departamento de Canindeyú, en donde fueron destruidas 10 viviendas y una escuela durante el desalojo. La propiedad en litigio fue ocupada hace diez años y pertenece al productor brasileño Paulo Ferreira y cuenta con 697 hectáreas.

Otra forma de conflicto se da a través de arrendamientos de tierras indígenas por parte de madereros, ganaderos y sojeros, quienes prometen el pago con una ínfima parte de la producción, construcción de viviendas o bonos a cambiar en los comercios de los empresarios, que lo único que crean son conflictos internos dentro de las comunidades, al ser los líderes y representantes quienes se llevan la mayor parte de los beneficios. Otra opción que tienen las comunidades para procurarse ingresos económicos es la venta de bienes de la comunidad (rollos, postes, metros). Esto inicialmente surge como una elección de sobrevivencia, pero posteriormente se convierte en una forma de apropiación de los recursos por parte de muchos caciques y líderes indígenas, corrompiéndose, y con ello anulándose el bien común pasando al beneficio personal o familiar. El arrendamiento de tierras viola el Art. 64 de la Constitución Nacional.

Hasta agosto de 2012, en la comunidad Takua Poty, unas 50 hectáreas continuaban arrendadas a favor del ganadero Mario Chaparro, por parte de Luís Alfonso Galeano y Pablino Galeano Vargas, quienes realizan los cobros como si el campo sólo fuera de ellos y no de carácter comunitario.

Tessituras

En la zona de Curuguaty, los líderes de las comunidades Mba'é Katu, Cuatro Bocas y Primero de Marzo arriendan parte de sus tierras a sojeros brasileños. A enero de 2013 en Mba'é Katu estaban arrendadas 100 hectáreas, en Cuatro Bocas 250 hectáreas y, en Primero de Marzo 250 hectáreas; los líderes nativos firman “contratos de prestación de servicios” a fin de maquillar el arrendamiento de las tierras para el cultivo de soja.

El arrendamiento del monte perteneciente a la comunidad para la instalación de campamentos a fin de procesar o cultivar marihuana es algo relativamente nuevo, pero es seguro que se lo hace en complicidad o por desconocimiento de algún indígena poblador que lo permite, con el resquebrajamiento de las relaciones dentro de la comunidad. Como ejemplos se tiene el caso de dos familias de la comunidad Takua Poty, departamento de Canindeyú, quienes arrendaron parte del terreno para el cultivo de marihuana, totalizando cuatro hectáreas de la hierba en etapa de crecimiento, destruida por agentes de la Secretaría Nacional Antidrogas en febrero de 2012; en un hecho ocurrido el 22 de agosto de 2010, el indígena Delosanto Rivarola, fue asesinado de tres puñaladas por otros indígenas Avá-Guaraní de la comunidad de Carreria'í, distrito de Itakyry, en el marco de una lucha por el control de la producción de marihuana dentro de la comunidad.

La nueva religión llegada con la conquista, la del obispo y su clero, la de los misioneros, franciscanos y jesuitas, sobre todo, y la del colono, pronto se sitúa con su visión particular frente a la religión –o lo que les puede parecer falta de religión o falsa religión- de los indios. Para la religión autóctona, la nueva religión tiene una triple actitud: de menosprecio (que conlleva ignorancia), de desprecio (que provoca rechazo) y de oposición (que requiere destrucción). Muy raramente se da un reconocimiento del otro que sería, sin embargo, el fundamento de una conversión verdaderamente cristiana (MELIÀ, 1993, p. 161).

Los evangelizadores coloniales para construir su discurso monoteísta escogieron como eje la figura de “*Tupã*”, de cuyo nombre se apropiaron pero

Tessituras

con atributos y localización muy distintos de los que ellos conocían al enterarse a través de los evangelizadores, de que la traducción al español de “*Tupã*” era “*Dios*” y, como se ve, produjo confusiones perniciosas con el paso del tiempo.

En el otro extremo, en las reducciones, los misioneros no solo buscaron controlar la fuerza de trabajo de los guaraní, sino que se propusieron anular la religión y el modo de ser de estos. En esa configuración caracterizada por sistemas rígidos que regulaban todos los aspectos de la vida de los indígenas, de la resistencia abierta se pasó a otra, encubierta, marcada por la existencia doble. En esa experiencia, con frecuencia los indígenas acabaron con dos identidades: una la impuesta aunque superficial, recitada cotidianamente según las necesidades, y otra más profunda, contradictoria con aquella, y expresada solo en ocasiones. La resistencia –que pesó tanto como los proyectos civilizatorios-, sin embargo, solo fue posible, mientras se contaba con chamanes inspirados (FOGEL, 2010, p. 221).

Los chamanes hechiceros recibían las nuevas palabras. Los nuevos “*ñe’ẽ*” los incorporaban ellos mismos a su sistema de creencias. Es decir que todas las influencias cristianas eran reinterpretadas desde una visión Guaraní, desde una cosmovisión y cultura propia, todo era refundido e integrado en la visión general y cósmica de los Avá-Guaraní, que de por sí es dinámica y cambiante.

Entre los factores que contribuyen a una progresiva desintegración religiosa guaraní, ya Egon Schaden como otros autores enumera: los matrimonios mixtos (dado que el cónyuge no-guaraní difícilmente se integra a los rituales tribales); la imposición del trabajo que conlleva la lógica de jefes blancos, y la incorporación a la vida cotidiana y a los códigos de la tribu de normas locales que organizan y atribuyen cierto sentido a la vida social, ajenos a su cultura, y, principalmente, una jerarquía de personas ya no fundamentada en valores internos de base religiosa, sino en criterios occidentales como la riqueza material.

Tessituras

Como he podido observar en la comunidad de Mbói Jagua, la población protestante incorporó a su forma de vida algunos elementos determinados por la ética protestante y su lógica capitalista en un contexto indígena: disminución del consumo de alcohol y tabaco, énfasis en la higiene, el ahorro y el trabajo.

No se puede olvidar que una Misión es también una empresa económica, ya que debe proveer recursos para sus habitantes. Ello supone la incorporación de los indígenas no sólo a un mundo ideológico construido por la religión de los misioneros, sino también su ingreso a la lógica capitalista que define las relaciones de producción y consumo de la sociedad receptora. Entre otras violencias sobre la lógica económica del indígena, ello supone el predominio de un carácter individualizado en el proceso de trabajo que atenta contra el tradicional carácter cooperativo del mismo.

En este caso el “contacto cultural” por llamarlo a este rubro, en donde no sólo se debe tomar en cuenta al contacto entre dos comunidades o personas con estilos de vida diferentes y que produce como resultado una profunda perturbación de la cultura de una o ambos grupos, en este particular se da el caso de contacto de religiones diferentes dentro de una misma comunidad con actores de una misma etnia.

En comunidades Avá-Guaraní de Canindeyú, no es raro que ante la presencia de varios grupos de misioneros cristianos en la misma aldea o por los alrededores en poblados campesinos o centros urbanos en una situación de contacto constante con los blancos, un alto porcentaje de la población que va en aumento en estas comunidades, acepte identificarse como cristiana. Así, en el *tekoha* de Mbói Jagua, aprenden a dividirse simbólicamente en creyentes y los que profesan la religión tradicional (esto es, convertidos a alguna denominación evangélica, en este caso pentecostal). Un desdoblamiento de por sí estratégico, ya que el doble desplazamiento permite a la lógica religiosa indígena reconocer, dentro del *tekoha* y en las relaciones entabladas con lo no indígena de la región, una religión tradicional Guaraní en la que el Avá-Guaraní se reconoce “siendo” y una

adhesión al cristianismo, cuya religión, por el contrario, él se reconoce “teniendo”.

Epílogo

A modo de conclusión, considero que en todo lo expuesto está impregnado la conciencia y vivencia Avá-Guaraní de Paraíso en sus dos términos de Paraíso Celeste y Paraíso Terrestre: el Paraíso Celeste (*yvága*) es el lugar de descanso post-mortem de las almas en un estado de inmortalidad y felicidad y el Paraíso Terrenal (*yvy*) implica una localización geográfica concreta para la vida terrena, que se realiza en cuerpo y alma sin necesidad de pasar por la muerte. La cosmovisión Avá-Guaraní contempla, en su esencia, el mundo del “*Yvy mara’ỹva*” y la Tierra, gobernados por – *Kuarahy* – que es la energía que todo lo envuelve (lo sobrenatural y lo natural) con el velo de la unidad y la complementariedad.

El modo de ser, a lo largo de la historia del pueblo Avá-Guaraní, fue siendo actualizado y (re) significado por los distintos agentes de esta sociedad. El “*oguada*” continúa aconteciendo y ciertamente continuará aconteciendo, visto que en diversas aldeas Avá-Guaraní no hay condiciones para la realización del modo de ser Guaraní, por eso los *Oporaíva* siguen manifestando la imperiosa necesidad del “*kerapytu’u*”, sueños para enfrentar en forma respetuosa a la sociedad nacional, amparados en la única arma eficiente dejada y sólo revelados a los elegidos por el Creador.

Ser un “Verdadero Hombre”, un Avá-Katu-Ete implica seguir “el Camino Verdadero”, o sea, el camino señalado por los “dioses”, quienes quiera que ellos sean, en contraposición del “Camino de los Hombres”, que es el camino de la perdición, de la vida imperfecta, de la ambición, del mal. Este “Auténtico-Verdadero Hombre”, el verdadero Avá-Guaraní quien, habiendo llegado al pleno desarrollo de sus facultades superiores, con sus rezos-cantos, puede ayudar al Cielo y a la Tierra al mantenimiento y

transformación de los seres y, a través de la unión de los mismos, constituir un nexo entre el *Yvy mara ñva* y la Tierra. Este es el sueño.

Bibliografía

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Chamanismo y Religión entre los Avá-katu-Ete**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1991. v. 11.

CADOGAN, León. Como Interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la Danza Ritual. **Revista de Antropología**, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 65-99, 1959.

_____. Chonó Kybwyrá: aporte al conocimiento de la Mitología Guaraní. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, Asunción, v. 3, n. 1-2, p. 158-255, 1968.

_____. **La Literatura De Los Guaranés**. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1970.

CENTURIÓN, Hugo. Los Guaraní: entre el teko y la modernidad Una cultura originaria ante los desafíos del cambio. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. 35, n. 1, p. 225-370, 2000.

_____. “El “Amba”: la constante búsqueda de un mundo espiritual nacido del Jasuka. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. 36, n. 1, p. 9-131, 2001.

_____. Cultivo de soja transgénica: efectos en comunidades campesinas e indígenas del este paraguayo. **Ra Ximhai**, Sinaloa, v. 7, n. 3, p. 347-354, 2011.

CHASE-SARDI, Miguel. **El precio de la sangre Tuguy Ñe’e Repy**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1992. v. 14.

CLASTRES, Hélène. **La Tierra Sin Mal**: el profetismo tupí-guaraní. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

FOGEL, Ramòn. **El impacto social y ambiental del desarrollo**: el caso de comunidades indígenas. Asunción: CPES, 1990.

_____. **Los pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya**. Asunción: Universidad Nacional de Pilar/Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios/Fondo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010.

GARLET, Ivori. **Mobilidade Mbya**: Historia y Significação. 1997. 322 f. Dissertação

(Mestrado em História) - Pontificia Universidade Católica do Ríó Grande do Sul, [1997].

GATTI, Carlos. **Enciclopedia guaraní–castellano de Ciencias Naturales y conocimientos científicos**. Asunción: Arte Nuevo Editores, 1985.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní, experiencia religiosa**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/CEADUC-CEPAG, 1991. v. 13.

_____. **El Guaraní conquistado y reducido**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/CEADUC, 1993. v. 5.

MORDO, Carlos. **El cesto y el arco: metáforas de la estética Mbyá-Guaraní**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/CEADUC, 2000. v. 36.

MÜLLER, Franz. **Etnografía de los Guaraní del Alto Parana**. Rosario: Societatis Verbi Divini, 1989.

NIMUENDAJÛ, Curt Unkel. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocùva-Guaraní. **Zeitschrift für Ethnologie**, v. 46, p. 284-403, 1914.

_____. **As Lendas da Criação e Destruição de Mundo como Fundamentos de Religião dos Apapokuva-Guarani**. São Pablo: HUCITEC/EDUSP, 1987.

REED, Richard. Perspectivas Ecológicas de las Relaciones de Fronteras en el Paraguay. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. 24, n. 1, p. 181-193, 1989.

RENSHAW, Jonh; REED, Richard. Las Comunidades Aché y Chiripá-Guaraní de Canindeyú. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. 25, n. 2, p. 19-51, 1990.

RUIZ, I. La ceremonia del Ñemongarai de los Mbyá de la provincia de Misiones. In: **Temas de etnomusicología 1**. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia/Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, 1984. p. 45–102.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/Universidad Católica, 1998. v. 28.

SUSNIK, Branislava. **Apuntes de Etnografía Paraguaya**. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1961.

_____. **Etnografía Paraguaya: Parte Primera**. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1974.

_____. **Dispersión Tupí–Guaraní Prehistórica: Ensayo Analítico**. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1975.

Tessituras

_____. **“los aborígenes del paraguay” v ciclo vital y estructura social.** Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1983.

_____. **Poblados-Viviendas:** manufactura utilitaria (Ambito Sudamericano). Asunción del Paraguay: Manuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1996.