

EL SHAMÁN GUARANÍ COMO AGENTE INTER-CULTURAL

Miguel A. Bartolomé

El objetivo de estas páginas, es señalar brevemente las funciones de agente o mediador inter-cultural que en la actualidad forman parte fundamental de las actividades del shamán guaraní. Los datos utilizados en su realización fueron recolectados durante las campañas de investigación que realizara en los años 1967, 1968, 1969 y 1970, tanto en la República del Paraguay, como en la provincia argentina de Misiones. Esta comunicación forma parte de un trabajo más extenso, en el cual intento describir las características generales de la institución shamánica entre los Avá-Katú-Eté (también llamados Avá-Chiripá) actuales, y que lleva por título "Los Sueños y Los Días". Este título encuentra su justificación en el hecho, de que es precisamente el sueño el medio por el cual el individuo adquiere las facultades shamánicas, y el medio del que se vale para desempeñarlas eficazmente. Por ello, considero necesario, para una mejor comprensión de este enfoque, referirme brevemente al sueño de los shamanes y a la actual forma de selección de los mismos, para luego señalar sus funciones de mediador.

I. LOS SHAMANES Y EL SUEÑO

Algunos de los autores que se han ocupado del pensamiento mítico, atribuyen en este pensamiento una continuidad exagerada a los estados de sueño y vigilia, sosteniendo en oportunidades, que el indígena no establece diferencia entre ellos. Sin embargo, los guaraníes dividen muy claramente dichos estados, incluso esta división favorece al sueño, el que es considerado más confiable que la vela. El sueño representa la garantía de verdad proporcionada por la divinidad y por el contacto de las almas del hombre con la sabiduría de los muertos; en cambio, la vida consciente se ubica en un campo más aleatorio.

La diferencia fundamental entre sueño y vigilia se establece en base a una distinta calificación de los tiempos durante los cuales transcurren ambos; el tiempo del sueño es un tiempo sagrado al igual que el tiempo del mito

o el tiempo del rito, en cambio, la vida consciente se ubica en un tiempo profano en el que hay periódicas irrupciones del tiempo sagrado expresadas por el ritual, la narración mítica y el sueño. La oposición entre consciente-profano y onírico-sagrado aparece con toda claridad en el caso del shamán guaraní, el que para dar un veredicto, elegir una terapia curativa, tomar una decisión, etc., debe recurrir al sueño como único medio de reencontrarse con los espíritus auxiliares que le proporcionaron la revelación y con los que buscará solución para sus problemas. Pero antes de pasar de un estado a otro —de la vigila al sueño— tiene que volver a repetir el rezo que aprendiera en su primer recepción del espíritu auxiliar o en su primer vuelo mágico. Así el rezo constituye un neto ritual de umbral para conectar ambos tiempos, la existencia de este umbral es lo que permite establecer la diferente calificación de ambos.

En las distintas parcialidades guaraníes, la revelación mística y la recepción del canto que les permitirá acceder a la jerarquía shamánica, se produce durante el sueño. Como ejemplo utilizaré algunos de los relatos que recogiera en 1968 y 1969 durante dos prolongadas residencias en un grupo Avá-Chiripá de la región oriental del Paraguay. Uno de los shamanes Chiripá, Quirino López (Tupá-Karái), cuenta así su revelación:

“El Gran Sonido está en Oriente y Tupá está en Occidente yo durante mis sueños hablé con Tupá, hablé con Tupá y él me ordenó que yo fuera Paí (shamán) entre mi gente. Ese día comencé a rezar al amanecer y mi gente comenzó a rodearme, me rodeaba mi gente. Entonces yo les conté a todos el motivo por el cual estaba rezando, les conté que había hablado con Tupá. Ese día se hizo una fiesta con chicha donde vinieron todos mis vecinos, vinieron mis vecinos e hicieron la fiesta que se llama Atyguazú, desde ese día yo soy Paí entre mi gente.”

Asimismo, en este otro relato Adriano Portillo (Avá-Tapé) transmite las características que tuvo su propio trance místico. Portillo aparte de ser shamán es jefe de una de las facciones en que se divide el grupo:

“Ñande Yara mandó junto a mí un mensajero para que yo pueda aprender a rezar, porque esa es nuestra vida, porque lo único que tiene valor en esta tierra es la oración. Por eso es que el mensajero vino junto a mí, vino el mensajero para que yo quedara como representante de Ñande Yara en la tierra, para que pueda cuidar a la gente y enseñarles a enfrentar los acontecimientos de esta tierra, para que se sepa que yo sé lo que ordena Ñande Yara. Yo no debo comer carne ni grasa y debo cumplir con lo que él me ordenó para que pueda yo atender a mi gente. El me hizo escuchar su oración para que pudiera yo cantarla, en el sueño él me hizo escucharla, entonces me apreté los oídos y oré. Vinieron mis parientes a hicieron los preparativos para que yo rezara, pusieron dos velas de cera de abeja prendidas y recién entonces yo estaba en condiciones de poder orar y me soltó Ñande Yara. Y así vivimos en esta tierra y la gente pide mis consejos y yo consigo lo que ellos quieren. Yo sigo las ordenanzas de Ñande Yara y él me presta atención y en mis sueños me cuenta las cosas.”

También los jefes históricos pueden aparecer en calidad de espíritus

auxiliares durante el sueño, proporcionando la revelación a los futuros shamanes tal como se puede apreciar en el relato del shamán Adriano Portillo (Avá-Tupá):

“Yo ví en mis sueños a Avá-Mainó y a Avá-Güiracambí, que eran Paí como nosotros y hacían toda clase de cosas buenas, cuidaban a los enfermos y todas esas cosas. Yo los ví vestidos con ropas viejas y sucias, tenían en su mano izquierda el Mbaraká y en su derecha el Kuruzú. Tenían Poapí Guaá, el brazaletes hecho con plumas amarillas de tucano, y Yaasá de plumas de papagallo sobre el pecho, y Acaanguaá sobre la cabeza. Ellos fueron enviados por el Sol y me dijeron que yo fuera Paí de la religión.”

En otros casos la revelación adquiere las típicas características del vuelo mágico, tal como se puede constatar en este magnífico relato proporcionado por el máximo shamán de ese grupo Chiripá, Canuto Sales (Avá-Ñembiará) que a su vez se desempeña como líder político:

“Yo voy un poco hacia arriba, hacia el este, allí hay una casa hermosa con dos puertas iguales. Al llegar yo allí, a ese lugar llamado por nosotros Ñeengueri, allí fue en el Ñeengueri donde yo aprendí mi oración. Allí me encontré con mi cuñado y con mi abuelo. Mi cuñado me tomó por el brazo izquierdo y mi abuelo me tomó por el brazo derecho y juntos me enseñaron la escalera que une el cielo con la tierra. Entonces ví que había baile, y allí donde se hacía el baile es que está la hermosa casa semejante a una iglesia a las que ustedes van (los blancos). Entonces yo pregunté —¿qué es esto?— y mis padrinos me dijeron que era el lugar donde se aprende a rezar. Al darse vuelta hacia nosotros los bailarines, veo que no hay mozos ni mujeres jóvenes, por eso es que cuando yo rezo no quiero mirar a las mujeres, porque nosotros en nuestras oraciones nos referimos a cosas verdaderas. Entonces sí, vi danzar a los varones y observaba al Sol en oriente, lo observaba para ver si iba a llover, pero supe que no iba a llover y mediante estas cosas es que yo puedo hacer escuchar el canto en el monte. Al bajarme de allí encontré a un muerto, en un pozo estaba, estaba hinchado, de adentro de la sepultura salían las moscas. Entonces mis padrinos que no me abandonaban me dijeron: —ahijado, a ese tú vas a curar—, pero yo les dije que no podía hacerlo puesto que no sé nada, entonces mis padrinos me hicieron escuchar el rezo que yo tenía que decir y me hicieron dar tres vueltas alrededor de la sepultura, y yo canté y lo soplé y el enfermo se sanó. Había sido un varón el que había estado enterrado allí, se levantó ese y habló en la selva. Al día siguiente amanecí cantando lo que me habían enseñado, y cada noche me muestran los remedios para que pueda seguir curando. Yo para saber todas estas cosas fui al oriente, mediante eso conozco el amor y todas las cosas.”

(Traducción de León Cadogan)

Considerando estos relatos, se aprecia que el sueño reemplaza en el caso de los guaraníes, a la capacidad del éxtasis que según Eliade (1960) definiría en forma estricta al shamán.

Todo hombre posee o puede llegar a poseer a lo largo de su vida un canto

o rezo personal, de acuerdo a sus características los Avá-Chiripá se pueden dividir en cuatro grupos al igual que los Apapokuva estudiados por Nimuendajú: El primer grupo está integrado por todos los individuos de cualquier sexo que no poseen ningún canto personal y que sólo interpretan el canto colectivo durante el ritual. El segundo grupo lo constituyen los que poseen un canto pero que lo utilizan sólo en el ritual o para hacer frente a una situación crítica. El tercer grupo, más reducido, son aquellos que ya pueden ser incluidos dentro de la categoría shamánica, es decir, que han obtenido su revelación, pudiendo por lo tanto practicar la medicina o ayudar a dirigir las danzas y cantos del ritual. El cuarto grupo, al que muy pocos acceden, es el que está formado por los "Paí Guazú" (Gran Sacerdote), únicos capaces de convocar a la realización del ceremonial y dirigirlo.

La diferencia entre el canto individual y el canto de los shamanes es básicamente una diferencia de potencia. El canto del shamán es más potente que el canto de los no-iniciados. Esta potencia proviene del hecho de ser interpretado por un individuo de una especial "fuerza mística"; el sonido escuchado en sueños queda definitivamente ligado a la experiencia mística a la cual se lo asocia, experiencia que no es sino la representación dramática de los acontecimientos del tiempo de los orígenes. Esto se evidencia a través del ciclo mítico de los gemelos, en el cual Sol inventa la práctica shamánica para comunicarse con su padre, el Dios creador y remoto, tal como aparece en la siguiente versión transcrita por Nimuendajú (1944):

"...después perforó la calabaza para su sonajero. Ya va a buscar a su padre (seguir los rastros de). Juntó a los añag para enseñarles a danzar, les enseñó a los añag la danza. Después de cuatro lunas, vino su padre debido a eso (a la danza), ya se va, ya se lo lleva a su hijo Nanderuvusú...". (p. 95)

Asimismo, el canto que en la actualidad se emplea para asegurarse que un muerto no pueda ser devuelto a la vida, es el mismo canto que Sol interpretó para intentar volver a reencarnar los huesos de su madre.

Tal como lo señalara Melatti (1963) para los Kraho, la sociedad guaraní permite una vía subjetiva estructurada para acceder al shamanismo, la que puede ser conocida a través del mito. El shamán legitima su acción en un precedente considerado y vivido como real. Es decir; que el canto del shamán es una resurrección de lo sagrado potente presente en el mito y que de allí proviene su excepcional potencia.

II. RECLUTAMIENTO E INICIACION

En su ya clásica obra (op. cit.) Nimuendajú dice textualmente:

"...el Payé de los Apapokuva, bajo varios aspectos es diferente de sus colegas de las otras tribus. La más importante diferencia consiste en que nadie puede hacerse Payé mediante aprendizaje, ni aún bajo la dirección de los grandes iniciados, y sí solamente por inspiración. No se piense que entre los Payé Apapokuva existe una casta cerrada ni tal vez hereditaria." (p. 41)

Sin embargo entre los Chiripá actuales, de los cuales los Apapokuva repre-

sentarían una de las bandas migratorias establecidas en el sur del Mato Grosso a fines del siglo pasado, la dirección y aprendizaje son casi tan necesarias como la inspiración. En la mayor parte de los casos ambas van unidas, aunque es posible llegar a ser "Paí" solo por inspiración. Incluso la selección y aprendizaje deben ser seguidos por la inspiración o revelación divina.

En algunos casos, la selección de un heredero por parte de un shamán de prestigio, es tan sólo la confirmación de la vocación ya manifestada por éste. La vocación se revela generalmente por la participación destacada de un joven en el Ñemboé Caágüy (rezo de la selva). El ceremonial cumple con el importante cometido pedagógico de enseñar las danzas y cantos sagrados a los jóvenes, adquiriendo de este modo las características de una verdadera escuela de religión. Resulta entonces normal que los más aventajados alumnos de esa escuela, sean elegidos como discípulos por los shamanes que se sienten envejecer, teniendo en cuenta la devoción religiosa demostrada, es casi imposible que se nieguen. Como la institución shamánica goza de gran prestigio, aún aquel que no posea una real vocación, se sentirá definitivamente obligado a ser "Paí" si así se lo impusieran.

Existe la posibilidad que la elección de herederos —que contradice lo expuesto por Nimuendajú—, se trate de un fenómeno reciente, el que encontraría su explicación en la creciente aculturación de los Avá-Chiripá. De esta manera la elección representaría una forma de obligar a los jóvenes a continuar con las tradiciones grupales, ya que; al igual que otros indígenas en situación de contacto, es entre los jóvenes donde más rápidamente prenden los hábitos occidentales que contrarían las tradiciones locales. Siendo precisamente los shamanes los depositarios de las tradiciones tribales, difícilmente tienden a occidentalizarse.

III. EL ROL DE AGENTE INTERCULTURAL

Existe una alteración aún más apreciable en la institución shamánica, alteración que se manifiesta en la recientemente adquirida calidad de mediador entre dos mundos; el occidental y el indígena.

Teniendo en cuenta que un shamán puede designar más de un heredero, es significativo que en el caso del máximo dirigente del grupo Avá-Chiripá, Canuto Sales (Avá-Ñembiará), el que a su vez es el shamán médico más prestigioso del grupo, la elección haya recaído en las siguientes personas: Ricardo Ezcurra, joven paraguayo residente en la comunidad el que se encuentra casado con su nieta. Bruno Sales, nieto de Canuto y primer miembro de la comunidad que cumpliera con el servicio militar en Asunción. El tercer elegido fui yo mismo.

Como desconozco —por no haber podido observarlas—, las formas en que se realizaron las otras, me limitaré a describir las características que tuvo mi propia iniciación.

Al regresar al grupo Chiripá acompañado por el antropólogo norteamericano Odin Tones, después de haber efectuado un corto viaje a Asunción, Sales me recibió con señales de gran alegría, manifestándome haber soñado con mi regreso e incluso que yo regresaría acompañado por un hermano mío. Al

día siguiente, mientras nos encontrábamos sosteniendo una entrevista, me informó su voluntad de designarme su heredero e iniciarme como "Paí". Después de haber accedido a su propuesta, me condujo al interior de su vivienda en compañía de Ricardo Ezcurra no permitiendo que nadie más ingresara a la habitación. Una vez en el interior del recinto me hizo sentar sobre un encatrado, tomando él asiento a mi lado. De inmediato me abrió la camisa y comenzó a soplar sobre mi pecho al mismo tiempo que entonaba un Guá-eté (canto sagrado) en forma de letanía. Mientras rezaba hacía ademán de mantener algo en su mano derecha y con la izquierda aparentaba tomar algo de ella colocándolo en la trayectoria de su soplo (ese "algo" me fue posteriormente descrito como una "especie de flor"). Luego de continuar con esta operación durante un lapso de aproximadamente quince minutos, extendió sobre el encatrado un Yaasá (banda sacerdotal) a la que ató un pequeño ramillete de plumas sin dejar de entonar su letanía. Después tomó la banda —a la que sopló— y me la colocó sobre el pecho, inmediatamente comenzó a trazar círculos sobre mi cabeza con ambas manos sin dejar de rezar ni un sólo instante. Al concluir la breve ceremonia, Sales, presa de un profundo estado emocional, me recomendó que nunca debía desprenderme de mi Yaasá, y que cada tanto debía colocármelo nuevamente pero que no era obligatorio que lo llevara puesto continuamente. La mayor precaución que debía tener, es no tener jamás relaciones con mujeres llevando la banda colocada.

Al día siguiente me invitó a ir de cacería, pero al promediar la tarde me dijo que la cacería había sido una excusa para que estuvieramos los dos solos en la selva. Nos sentamos entonces sobre un viejo tronco y durante largo rato me habló de mi destino desde ese momento en adelante, me contó de los cantos que él había recibido en sus viajes al "país del este" y me aseguró que pronto yo tendría mi sueño iniciático donde él se aparecería para hablarme. A través de ese sueño me sería posible obtener mi propio "canto payé", mi rezo individual, el sueño me provocaría una gran congoja y lloraría al despertarme, pero después de tenerlo podría usar plumas a lo largo de toda mi banda como símbolo de mi aumento de jerarquía. Con el correr de los años y a medida de que mi sabiduría aumentara podría llegar a usar la doble banda que identifica al shamán de la más alta jerarquía (Paí-Guazú). La sabiduría me sería principalmente revelada a través del sueño y por medio de sus enseñanzas, pero la fuente principal de conocimientos siempre sería el sueño. Por ejemplo: en caso de que yo no sepa qué planta usar para curar a un enfermo, deberé rezar con gran fe antes de dormirme y durante el sueño me será revelada la planta a utilizar, al día siguiente deberé ir al monte a buscarla y en caso de que no la pueda encontrar de inmediato me será indicada de algún modo; o su tallo estará quebrado o en ella se posará un pájaro. Desde ese día en adelante, la relación que nos une es de padrino y ahijado.

El interés por tener un shamán occidental en el grupo me fue explicado al interrogarle sobre los motivos de mi designación; ya que yo no era indio y que ni siquiera sabía hablar bien su lengua. Me respondió: que como yo sabía todas las cosas de los blancos y él me había enseñado muchas de las "cosas de los indios", sería un gran Paí puesto que nadie podría rivalizar con mis conocimientos. Lo mismo se aplicaba a Ricardo Ezcurra, quién aparte de ser blanco había concluido la escuela primaria, y a su nieto Bruno, el que había

aprendido a leer, escribir y hablar en castellano durante su servicio de conscripción.

Resulta evidente la función de mediadores inter-culturales que se esperaba de nosotros, ya que, el shamán guaraní, es no sólo uno de los principales responsables de la cohesión y nucleamiento del grupo sino también el mediador entre su comunidad y el universo. Se hace entonces necesario que el shamán actual sea capaz de orientar y adaptar al grupo a este universo conflictivo y caótico donde se mezclan los dioses occidentales con los propios, las costumbres occidentales y las propias, y la realidad va adquiriendo día a día una imagen más azarosa y menos "sabida". Esas funciones sólo pueden ser cumplidas por hombres que sepan navegar en las aguas fronterizas de ambos mundos.

Asimismo, entre los guaraníes de la provincia argentina de Misiones (Mbya), los shamanes designan sus herederos entre aquellos miembros del grupo que mejor hablen castellano, es decir: entre los que mejor comunicación puedan establecer con los occidentales.

Tanto los guaraníes paraguayos como los argentinos están ingresando lentamente a la economía de mercado y comienzan a ser contratados como peones rurales tanto en forma individual como grupal. Pero el sistema de relaciones económicas que crea la prestación de servicios les es absolutamente desconocida. Lo único que puede garantizar la conveniencia de los contratos de trabajo es el sueño de los shamanes, sólo a través del sueño pueden apreciar las ventajas o desventajas de un trato comercial, puesto que en su cultura no existen precedentes para relaciones económicas con las características que estas adquieren en la sociedad occidental. La única garantía posible es la garantía divina.

Entre los shamanes Chiripá, la búsqueda del sueño revelador que sirva para indicar una terapia adecuada para tratar a un enfermo es tan intensa como la búsqueda del sueño que sirve para señalar la conveniencia de la venta del producto de la recolección comunal de las naranjas silvestres, venta que se efectúa a intermediarios criollos que realizan el trato directamente con los shamanes.

Los guaraníes Mbya de Misiones poseen un alto grado de nomadismo, pero cada desplazamiento pone a las bandas en contacto con distintos miembros de la sociedad regional. Las relaciones con los miembros de la sociedad local son sumamente importantes puesto que representan tanto posibilidades de contratos de trabajo como de venta de la cestería comercializada. Para estos desplazamientos se consulta al shamán, ya que, así como antiguamente buscaba en sus sueños los mejores cotos de caza y las regiones más fértiles, ahora busca los sitios que mayores ventajas económicas representen.

Otro de los factores que contribuyen a la función mediadora del shamanismo, es que ésta, es la única institución indígena que posee un alto prestigio entre los campesinos occidentales que toman contacto con los aborígenes. Es muy común que debido a las dificultades asistenciales existentes en las áreas selváticas, (dificultades tanto económicas como de circulación), el médico occidental aparezca como un personaje bastante inaccesible, recurriéndose por lo tanto a los médicos indígenas. Por otra parte, la práctica shamánica está siempre envuelta en un halo de misterio al cual son sumamente sensibles los campesinos, por lo cual los shamanes no son sólo respetados sino

también temidos. No son poco frecuentes los casos en que los criollos recurren al shamán guaraní para que les proporcione algún "maleficio" con el cual vengarse de algún enemigo personal, o pidiendo que los proteja de alguien que pretende "hacerles un daño".

Resumiendo: Las relaciones con los occidentales están básicamente determinadas por los intereses económicos; por un lado está el interés de los blancos para los cuales los indígenas representan una mano de obra barata y a la cual no ampara ninguna ley social, por otro lado está el interés de los guaraníes por sobrevivir a pesar de la ruptura de su sistema económico tradicional, supervivencia que se ve condicionada por la relación de dependencia con los blancos. En el centro de ambos intereses se ubica la figura del shamán, que intenta armonizar el conflicto por medio de sus sueños y de su prestigio.

Estando los sueños intimamente ligados al poder del deseo, el fracaso de su práctica no comprueba su ineficacia, sino que denota la necesidad de aumentar el ritual que lo pone en acción. Así los shamanes guaraníes manifiestan "soñar cada vez más" puesto que la vida se va transformando en una angustiada búsqueda de seguridad que sólo puede ser proporcionada por la relación con la divinidad.

Ya que el shamán guaraní no puede seguir garantizando la relación de su pueblo con una realidad que se muestra distinta a la existente en el tiempo de los orígenes, tiempo en el que se creó el shamanismo y desde el cual el mito vuelca su potencia normadora sobre la vida cotidiana, la institución shamánica, demostrando una notable capacidad adaptativa, intenta ajustarse al nuevo orden de cosas existente para poder interpretarlo eficazmente.

BIBLIOGRAFÍA

- BÓRMIDA, MARCELO: "El Pensamiento Mítico". Clases correspondientes al Seminario de Etnografía Americana. Comisión de publicaciones de Ciencias Antropológicas. Buenos Aires 1965.
- ELIADE, MIRCEA: "El Chamanismo". Fondo de Cultura Económica. México 1960.
- MELATTI, JULIO CÉSAR: "O Mito e o Xama". Revista del Museo Paulista. Nueva Serie. Vol. XIV. Sao Paulo 1963.
- NIMUENDAJU, CURT UNKEL: "Leyenda de la Creación y Juicio Final del Mundo Como Fundamento de la Religión de los Apapokuva-Guaraní" (trad. Recalde). San Pablo 1944