

ESTUDIO DE LAS PALABRAS PROFUNDAS Y COMPLEJAS DEL GUARANI PARA LOS GUARANÍES

ESTUDO DAS PALAVRAS PROFUNDAS E COMPLEXAS DO GUARANÍ PARA PARA OS GUARANIS

Enviado: 05/07/2017

Aceptado: 06/05/2018

*Enoque Kaiowá Batista*¹
*Rosa Sebastiana Colman*²
*y Arnulfo Morinigo*³

Resumen

El trabajo trae reflexiones sobre el uso de la lengua guaraní en los diferentes contextos culturales de la región y, tiene por objetivo, demostrar la complejidad de algunas palabras que son conceptos para los Guaraníes como, por ejemplo, Teko, Tekoha, Ñeñ y Ayvu, y su dificultad en la traducción simple o literal para el portugués. Estos conceptos son como palabras clave que resumen el modo de ser de los Guaraníes, ellas tienen significados profundos e importantes. Son palabras polisémicas que conlleva un sentido siempre más difícil para quien comprende la lengua. La metodología se da a partir de revisión bibliográfica de autores como Melià, Benites, Ramires y otros intelectuales Kaiowá y Guaraní, más allá de experiencias propias de conversaciones con los más ancianos, nuestro conocimiento previo del Guaraní, estudio de la cultura guaraní y a partir de autores Guaraní que vienen trabajando con estos conceptos en diversos espacios de la academia, tanto en las áreas de graduación y de pos graduación como en el curso de Licenciatura Indígena “Teko Arandu” de la Facultad Intercultural Indígena (FAIND) de la Universidad Federal de la Grande Dourados.

1 Contacto: enoquebatista76@gmail.com

2 Contacto: rosacolman01@yahoo.com.br

3 Contacto: arnulfomorinigo@gmail.com

Palabras clave

Idioma guarani; modo de ser guarani; interculturalidad; diálogo.

Resumo

O trabalho traz reflexões sobre o uso do guarani em relação aos diferentes contextos culturais da região e tem por objetivo demonstrar a complexidade de algumas palavras que são conceitos para os Guarani como, por exemplo, Teko, Tekoha, Ñěẽ e Ayvu, e sua dificuldade na tradução simples ou literal para o português. Estes conceitos são como palavras chave que resumem o modo de ser dos Guarani, elas têm significados profundo e importância. São palavras polissêmicas que carregam um sentido sempre mais profundo para quem compreende a língua. A metodologia se dá a partir de revisão bibliográfica a partir de autores como Melià, Benites, Ramires e outros intelectuais Kaiowá e Guarani, além de experiências próprias de conversas com os mais velhos, nosso conhecimento prévio do Guarani, estudo da cultura guarani e a partir de autores Guarani que vem trabalhando com estes conceitos em diversos espaços da academia, tanto nas áreas de pós graduação e graduação como no curso de Licenciatura Indígena Teko Arandu da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND) da Universidade Federal da Grande Dourados.

Palavras-chave

Idioma guarani; modo de ser guarani; interculturalidade; diálogo.

1. Introducción

Hablamos desde el sur del Mato Grosso do Sul, Brasil, desde los Ava Guarani y Kaiowá⁴ con quienes trabajamos, y Enoque quien es Kaiowá. Actualmente, en la Facultad Intercultural Indígena (FAIND), en el curso de Licenciatura Intercultural Indígena “Teko Arandu”, son más de 200 estudiantes de la etnia Avá Guarani y Kaiowá, en diferentes áreas del conocimiento. En Mato Grosso do Sul son más de 60 mil perteneciente al pueblo Guarani, Kaiowá e Avá Guarani, distribuidas en más de 30 áreas indígenas.

La territorialidad guarani actual, es una área extensa que abarca parte de cuatro países latinoamericanos: Brasil, Argentina, Paraguay y Bolivia, con una población total de más de 280.000 personas, distribuidas en 1.416 comunidades, aldeas, barrios urbanos o núcleos familiares, según datos del cuaderno Mapa Guarani Continental, 2016. Tal área geográfica, está unida por una lengua y una cultura en común, y se constituye en uno de los pueblos indígenas de mayor presencia territorial en el continente americano. Mantienen una comunicación entre sí que demuestran la gran capacidad de los varios pueblos guaraníes para seguir siendo guaraní, articulando sus demandas por el reconocimiento de sus tierras y su autonomía como pueblos que viven en diferentes países, pero unidos por vínculos de lengua, cosmovisión, historia y cultura.

La reconstitución simbólica de su territorio a partir de conocimientos y prácticas específicas les permite ampliar su capacidad de comprensión de un mundo en transformación, encontrar y desarrollar nuevas perspectivas y prácticas de actuación. No sólo son testigos de tiempos pasados sino protagonistas del presente y constructores de futuro. Sus caminos de libertad nos invitan a entrar con ellos en un movimiento que no es exclusivo suyo, sino también de todos aquellos que no se conforman con el modelo económico depredador que amenaza a la tierra y destruye la convivencia entre todo lo que es humano y la naturaleza.

El futuro de los guaraníes está afectado por la destrucción masiva del medio ambiente y la exclusión social y económica generalizada. Apoyando a los Guaraníes en su lucha por un espacio de vida y en la defensa de sus derechos, estamos fortaleciendo “nuestra casa común” y nuestro propio futuro.

2. Desarrollo

En este trabajo elegimos concentrarnos y enfatizar más en dos principales términos que tienen gran importancia y significado para los Kaiowá y Guarani con quienes tenemos interlocución más directa.

Las expresiones de Ñeñe y *Ayvu* que para algunos autores significan la misma cosa;

4 Paĩ Tavyterã como son conocidos en Paraguay

pero, para algunos indígenas son palabras diferentes como describiremos a continuación a partir de la investigación; también de otros autores con los términos de *tekoha* y *oguata* que hace mucha relación con el territorio de los guaraníes y complementando cómo los intelectuales, principalmente indígenas, han pesquisado en su propia comunidad sobre estos términos o conceptos.

Uno de los desafíos de los estudiantes es la dificultad en expresar conceptos de la cosmología guaraní en portugués. Y la Facultad Intercultural Indígena todavía no avanzó en aceptar trabajos de conclusión del curso de graduación en guaraní, por ejemplo. Algunas mesa examinadora ha dejado libre para que la presentación oral del trabajo sea en Guaraní, eso ha generado un ambiente más confortable a los Guaraníes que se expresan mucho mejor en su propia lengua materna.

Consideramos muy importante la lengua, el hablar para los Guaraní, así como Cadogan (1992: p.24, citado por Melià, 2013: p.191) relata que el “alma espiritual se expresa por medio de la palabra, se localiza en la garganta y después de la muerte sale del cuerpo para regresar a su morada celestial, que se encuentra en cierto nivel celestial”.

Enoque Batista en diálogo con sus maestros espirituales así describe sobre el origen del ayvu y del ñeẽ. Para empezar los Kaiowá siempre se acuerdan y cuentan cómo fue el origen del hombre. Su interlocutor comienza hablando desde nuestros orígenes, *te-kove* (vida) que comenzó de nuestro creador de Chiru y Arasy; el ayvu no es solamente el habla. Para sus maestros espirituales el Ayvu son los pájaros o espíritu, son los pájaros o espíritu de bien y están encima de nosotros y que el ñeẽ viene después y se viste en nosotros. La mitología comienza con Chiru y Arasy. Nuestro Dios Chiru vivía con su compañera en el *tekoha* que se llama *Jasuka Vera Renda* (origen del universo), es allí donde comienza la vida; en este *tekoha* nadie podía entrar, nuestro creador tenía su enorme casa y vivía allí. Donde él dormía es una hamaca blanca como el algodón, su esposa también tenía una hamaca blanca muy linda hecha de *guembepi*. Allí comenzó a cultivar para poder vivir, vivió mucho tiempo en la tierra nuestro *Ramói Chiru*.

Después dijo a su compañera voy a hacer otro lugar para nosotros y no le contó donde era, su esposa no creyó en la palabra de él. Un día *Ñanderu Chiru* rezó por ella para que duerma profundamente; y como se quedó dormida profundamente dejó un *mbo'ý* (collar) encima de su pecho. Estaba al lado del *mbo'ý* una pequeña cruz brillante; cuando durmió vio en su sueño que agarró el *mbo'ý* y la cruz y también, vio que estaba juntando maíz, poroto, de dos en dos, y colocaba en su canasta; cuando se despertó puso su mano en su pecho y encontró lo que ella vio en su sueño. Se sorprendió y comenzó a llamarle pero ya no lo encontró más y se quedó lamentándose hasta ahora; plantó el *mbo'ý* y se volvió un árbol bien perfumado y por eso ese árbol perfumado, también es llamado *yvyra Chiru*, de esa planta se hace *mimby* (flauta sagrada), *yvyra'i* (recipiente para bautismo).

El ayvu es un pájaro y el temitỹ es nuestro cuerpo, es porque cuando somos enterrados en la tierra nuestro ayvu sale de nuestro cuerpo y nuestro cuerpo se vuelve como semilla y acaba en la tierra. El ayvu es el pájaro que busca para su madre. Si ella recibe para concebir tiene que andar como se debe. La criatura antes de nacer todavía no respira con el ayvu solo después de nacer. Por eso quien va ser madre y padre tienen que observar las tradiciones, tienen que bañarse con remedio y deben escucharse los unos a los otros. Cuando la criatura va a nacer la mujer más anciana tiene que poner su mano en la boca para que no trague alguna sangre por que si traga puede contraer alguna enfermedad, en el futuro. Después, él tiene que respirar pero todavía el ayvu no está en él, si la criatura es sana y comienza ya a hablar, allí es donde el ayvu está en él; pero no definitivamente. Los padres tienen que educarles para que no tenga maldad y cuidarle para que no baje en él cosas que le pueda hacer daño.

Cuando los padres de la criatura le dan para su nombre y la bautizan es allí que el ayvu se asienta definitivamente en él, para que sea feliz en esta tierra; después de que la criatura tenga su nombre es sana, feliz, y la tienen que hablarle y cantarle como este kotyhu:

Guyra, guyra

Eju tereguapy guyra (3x)

Guyra, guyra

Kova'e ndeguapyha guyra (3x)

Guyra, guyra

Kova'e nderekoha guyra.(3x)

Si ayvu sale de nosotros acontece la muerte. Muerte quiere decir que el ayvu sale de nosotros, deja el cuerpo. Ayvu podemos clasificar en ayvu porã y ayvu vai.

Ayvu porã: Tiene todas las personas para que pueda sentirse bien, ser alegres, amar y ser humildes. Ayvu vai: Es cuando estamos sin ganas, enojados, no queremos escuchar, siempre estamos buscando peleas.

Ñeẽ se asienta en nosotros a través del jeguaka (adorno de la cabeza). Nuestra madre comenzó a hablar a su hijo, por medio de ella todas las personas hablan con fluidez. Ella nos dio remedio para que podamos hablar bien. Jeguaka quiere decir que a través de nuestra cabeza entró el ñeẽ y si no se viste en las personas puede ser que ría, grite pero puede ser que no articule palabras solo tenga ruidos. La madre de una criatura tiene que enseñarle a hablar bien, ella tiene que vestirle al niño o niña el ñeẽ. Y cuando se viste con el ñeẽ se queda con nuestra sabiduría; se queda con nosotros. A través del ñeẽ salen las palabras, cantos, rezos, gritos.

Existen dos tipos de ñeẽ: Ñeẽ porã: es la palabra que trae alegría, paz, enseñanza. Ñeẽ vai: es la palabra que trae hablar mal de otro, hablar sin respeto, agredir con palabras.

Cuando los Guaraníes emiten palabras, esas palabras son perfectas no hablan solo por hablar, dicen solamente lo que deben decir y hablan solamente cuando tienen algo que valga la pena comunicar. La palabra, para ellos, es sagrada.

Georg Grünberg en una conferencia nos contaba de la experiencia con los Pãi Ta-vyterã en Paraguay que se sorprendió con la alegría de los padres y familiares cuando un niño comenzó a hablar por la primera vez. Era como si el niño naciese realmente en aquel momento, es como si el espíritu demostrase alegría en quedar con el niño.

Uno de los participantes de la conferencia Natanael Vilhalva, Avá Guaraní, dice que dar la palabra significa dar el alma, compromiso de vida. Por eso que entre los Guaraníes no hace falta documentos o papeles, el trato se hace de forma oral y esto es suficiente.

De la misma forma Eliel Benites, kaiowá, profesor de la Facultad Intercultural Indígena “Teko Arandu”, destaca que:

(...) a criança é considerada como um pássaro que vem do mundo espiritual e repousa na família. A família, portanto, tem a obrigação de preparar um ambiente de recepção afetiva e religiosa para que a criança “recém-chegada” goste do lugar e ali fique enraizada espiritualmente (Benites, 2014: p.69).

Eliel Benites, también, afirma que en el territorio tradicional la familia cumple un papel importante porque depende de ella para que el niño pueda tener una recepción con el modo de ser kaiowá y para que el niño sienta que él es bienvenido en el seno familiar con los valores de la educación tradicional, del modo de ser, físico y espiritual; estos valores son cultivados en la familia del niño y en la comunidad. Para que el niño pueda sentir que él hace parte de la familia y consecuentemente de la comunidad tiene que identificarse con el modo de ser guaraní (Benites, 2014).

En este sentido, también, Isaque João destaca:

Ayvu é também o pássaro guardião e, para o Kaiowá, o corpo humano é entendido como o abrigo desse guardião, ou como uma casa que abriga diversos teko va'ýra (guardiões incorporados no corpo). Quando a doença ataca a pessoa, esse pássaro se retira do seu corpo e sobrevoa no espaço. Por isso, na concepção do xamã, a doença é considerada como fogo se propagando lentamente pelo corpo humano: na ausência do ayvu, o corpo perde a força do movimento e fica impossibilitado de reagir (João, 2011: p.55 e 56).

Izaque destaca en su disertación de maestría comparando el Ayvu con el pájaro que cuida, que el cuerpo es quien da abrigo para ese guardián y si el cuerpo tiene una enfermedad él se aleja del cuerpo y vuela en el espacio.

Quando o ayvu se ausenta do corpo, a pessoa se sente mal e fica triste, sem von-

tade de praticar atividades cotidianas. Muitas vezes, na ausência de ayvu, um espírito maléfico aproveita a ocasião e se aproxima, encarna no corpo da pessoa, que pode cometer atos ilícitos ou tirar sua própria vida. A pessoa não consegue controlar suas emoções, o corpo fica vazio e sem defesa para se proteger da maldição (João, 2011: p.55 e 56).

Para este autor allí cuando el ayvu sale del cuerpo puede entrar un espíritu maléfico en la persona enferma y puede cometer actos ilícitos o hasta quitar su propia vida; por eso es necesario que la persona cuide del ayvu en su cuerpo para todo, sin maldad, sin enfermedad espiritual y material, tanto individual como comunitario.

También, otro intelectual kaiowá en su defensa de la disertación de la habla sobre el cuerpo y cómo el ayvu o ñeẽ, comparando como un pájaro, reposa en él como un asiento - apyka, cómo es importante en el proceso de aprendizaje de los niños en general, Lidio Ramires:

Para nós Kaiowá e Guarani, a língua – ñeẽ é o ayvu, que utilizamos para conectarmos ao mundo espiritual, possui o significado como pássaro – guyra, e o nosso corpo como uma casa que abriga e o faz repousar no assento – apyka, por isso os processos de ensino-aprendizagem Kaiowá e Guarani seguem o ritual para que a criança consiga obter concentração durante o processo (Ramires, 2016: p.48).

En la opinión de Ramires tanto el Ayvu como el ñeẽ precisan de una buena recepción, un buen asiento, apyka, que es nuestro cuerpo. Así, continua expresando:

(...) a nossa língua – Ñeẽ, o nosso ayvu necessita de uma boa recepção, ela vem como pássaro, procurando o assento – apyka, para repousar, no caso esse assento é a nosso corpo, a nossa memória. Por que a nossa língua – ñeẽ é um veículo que conduz os saberes, os cantos, as rezas do mundo espiritual para a vida material. O sujeito que conduz o ayvu possui a habilidade ou dom para repousar no seu assento – apyka. Através do ayvu que, o Ñanderu conduz a reza (Ramires, 2016: p.48).

Ramires ve cómo es importante estar siempre, nuestro cuerpo, preparado para recibir la cultura, porque a través del ñeẽ se transmiten los saberes, las memorias; tanto el Ayvu como el ñeẽ se manifiestan a través del cuerpo, que es el asiento, los cantos, las rezas; lo espiritual vemos en las cosas materiales en este caso en nuestro cuerpo mismo.

Continuando con el mismo enfoque Claudemiro Pereira Lescano habla que el ayvu que es el canto del alma y que es emitido por medio de las oraciones, cantos para comunicarnos con el Ñane Ramõi. Así se expresa este autor Kaiowá con relación al dueño del Ayvu:

Para os Kaiowá, Ñane Ramõi é o dono de todas as rezas e cantos que mobilizam a força cósmica, que também ensinou e deixou para os Kaiowá como ferramenta de ayvu, o som da alma, emitido por meio da reza e do canto, que chegam até ele por meio

de ñengára tee, o verdadeiro caminho das rezas, para se comunicar com Ñane ramõi, e viver em paz sobre este mundo (Lescano, 2016: p.71).

Izaque João introduce el término Nheẽngáry como una expresión próximo al Ayvu que está en el origen y principio de la creación:

A palavra humana, denominada pelo Kaiowá como nheẽngáry (palavras próprias de uma pessoa), também é conhecida por ayvu. Ayvu, no princípio foi criado pela mágica da cruz, por meio do barulho – ayvarasa ayvarapy – provocado pelo xiru ryapu guasu, tão alto que este necessitou diminuir seu volume, para não “percorrer em poucos segundos os patamares celestes, chegando ao final”, pois isso não seria bom para os seres humanos. Com esse ruído, surgiu a palavra – nheẽ ypy – que está no mesmo patamar de Nhanderu Guasu (João, 2011: p. 52).

João dedica una parte de su disertación al ñeẽ y ayvu o palabras y voces humanas, que él considera importante, inicialmente, para el Kaiowá. La palabra o ñeẽ se define como algo sagrado en todos los sentidos, sea en el momento del diálogo, sea para contar historias” (João, 2011: p.55) Según este autor kaiowá “La palabra define las cosas y también puede provocar fenómenos incontrolables en el espacio físico”.

Podemos observar en João (2011: p.55) a partir de informaciones de los chamanes indicando que “ayvu es definido como el conjunto de voces humanas, y puede referirse también a las palabras de sentido incomprensible como, por ejemplo, un alboroto”.

João (2011) basado en el entendimiento kaiowá informa que la oración “puede traer de vuelta el ayvu; pero también, existe oración para espantarlo”. Por eso es preciso tener cuidado con el tipo de rezo. João sigue informando que “Muchos rezadores, en la década de 1980, practicaban eel rezo de ayvu mondoha (oración que espanta ayvu), aplicada para vengarse de sus enemigos religiosos”.

En su trabajo João (2011) trae una definición de un tipo específico de Ayvu que es el Ayvu araguaju. Según el autor “es el conjunto de voces de los dioses, de luz anaranjada, que causa pasión sin control”. El autor relata que para los Kaiowá, “ayvu araguaju busca preferentemente a las personas jóvenes y provoca en ellas el desequilibrio emocional. Para que no suceda este tipo de hecho en la comunidad, el rezador impide con la oración la aproximación de araguaju”.

Otra información importante es de Tónico Benites (2014: p.14), según este autor Kaiowá “el nombre/alma de una persona (ñeẽ ayvu réra) solo es traído en la presencia de esos instrumentos y después de la convocación repetida por medio de la realización de cantos y oraciones especiales (ñengary ayvu reruha) para asentar el alma en el cuerpo de la persona”.

Y el autor relata el momento y como fue el proceso de cómo recibió su nombre/alma

Assim, na madrugada, após longas horas de cantos e rezas de evocação do nome/alma, coordenado pelo ñanderu e pelo seu auxiliar – yvyra'ija, e acompanhado do meu pai e de outros casais convidados, foi recepcionado o meu nome/alma – che ayvu réra – sob a iluminação de uma vela feita de cera natural de abelha jataí – jate'i araity (Benites, 2014: p.14).

Tonico Benites (2014) trae el relato de un rezador Avá Guaraní, Gildo de Pirajui, entiende que el bautismo tiene una función importante en la vida de las personas. Según el rezador “Ese proceso de preparación de los ayvu (almas) a través del jeroky ñemongarai (bautismo) servirá justamente como la protección, la seguridad y el coraje para las personas involucradas en la reocupación de Potrero Guasu”.

En este sentido consideramos Ñeë e Ayvu es una de estas palabras clave para comprendernos el mundo guaraní y qué significan idioma, palabra, alma en el mundo guaraní, la persona precisa saber hablar bien, ser un buen orador para tener prestigio.

Pimentel (2012) aborda la canción chamánica en el ámbito de la cosmovisión del grupo, demostrando cómo la palabra de los rezadores kaiowá (ñanderu o ñandesy), de modo general, es comprendida como una palabra que actúa en el mundo – corroyendo separaciones entre la política y religión, o entre acción y representación.

Melià en su entrevista relata que “La mejor antropología guaraní es la que se funda en una etnografía de la palabra”. El autor destaca que Montoya caracterizó los Guaraníes como “señores de la palabra” (Montoya, 1639 apud Melià, 2013: p.191). Las características basadas en los cantos y danzas “son más acentuadas entres los Avá-Katú (Nhandeva/Avá Guaraní), los Pãi (Kaiowá) actuales - y alcanzan niveles absolutamente notables entre los Mbyá” (Melià, 2013: p.191). Otro autor citado por Melià es Cadogan (1959: p.7, apud Melià, 2013: p.191), “los calificaba como poetas y teólogos, verdaderos ‘profetas de la selva’”.

De esta forma para los Guaraníes, más allá de su modo de ser “pueblo de la palabra”, existen palabras que poseen significados, que son como palabras clave para los aspectos culturales, como si fuesen expresiones de entrada al mundo guaraní, como veremos de forma resumida a continuación Teko, Tekoha y Oguata. Aunque sabemos que hay muchas otras palabras que no serán tratadas aquí como es el caso de Arandu y Aguyje, Aryguaju y así muchos otros términos que tienen significados culturales y complejidades que nos remiten a sentidos más profundos que son en la realidad palabras conceptos.

Para Montoya (Apud Melià, 2013) Teko significa “ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito”. Así entendemos también como modo de ser, modo de estar, sistema, comportamiento, condición. Melià acrescenta el significado de Teko Porã:

Teko porã é um bom modo de ser, um bom estado de vida, é um “bem viver” e

um “viver bem”. É um estado de ventura, de alegria e de satisfação; um estado feliz e prazeroso, aprazível e tranquilo. Há um bem viver quando existe harmonia com a natureza e com os membros da comunidade, quando existe alimentação suficiente, saúde e tranquilidade (Melià, 2013: p.194)

Relacionado al teko surge otra palabra/concepto lleno de sentido que es tekoha. Teko=vida y ha=Lugar donde sea posible el teko/vida (Melià, 1989). Cada Tekoha tiene como moradores, en general, una familia extensa⁵ y sus agregados y afines (parientes por casamiento). Los trabajos antropológicos sobre territorialidad guaraní han indicado que cada Tekoha tienen relaciones sociales, trocas económicas, realización de fiestas, etc., con otros Tekoha, en general próximos en términos geográficos. Podemos pensar en una pequeña red de 5 a 10 Tekoha, más o menos, relacionados entre sí, que sería lo que está siendo denominado de Tekoha Guasu, o sea, un territorio mayor con grupos socio-políticos autónomos; sin embargo, relacionados entre sí. Cada uno de esos Tekoha Guasu, por su vez, es relacionado con otros Tekoha Guasu, formando una red de grupos sociales guaraní y kaiowá que mantienen entre sí intensas relaciones sociales, de parentesco, casamiento, fiestas, rituales, trocas económicas y alianzas políticas (Azevedo, Brand y Colman, 2013).

Levi Pereira también escribe sobre el tekoha Guasu, para este autor en el modelo de territorialidad kaiowá, “el tekoha guasu corresponde al territorio compartido por diversas comunidades, que ocupan áreas contiguas y que mantienen entre sí fuertes relaciones de alianzas”. En este sentido el autor afirma que el “tekoha guasu compone una misma unidad política y de participación en rituales religiosos” (Pereira, 2004).

El territorio, para los Guaraní y Kaiowá, se caracteriza como espacio de comunicación, en el cual la posibilidad del Oguata o Ojeguata, que quiere decir, genéricamente, “caminar”, en la lengua Guaraní, es dimensión fundamental. Hay inúmeros tipos de Ojeguata: en busca de actividades productivas, como colecta de hiervas y productos específicos de un determinado lugar; para participar de actividades rituales, como la del Mitã Pepy ou Kunumi Pepy- iniciación masculina -, o del Avatikyry - bautismo del maíz verde, realizado por muchos Tekoha en conjunto.

Chamorro (1995: p.118), retrata bien la relación que los Kaiowá, en el caso de Panambizinho, tiene con el maíz. Compara, inclusive, el desenvolvimiento del niño con el maíz: “Así como en el avatikyry el maíz es una criatura, en el kunumipepy los niños son como las plantas”. Tanto el maíz como la criatura dependen, para su pleno amadurecimiento, de complejos rituales - avatikyry e kunumipepy - que tenían un espacio importante en la vida de cualquier aldea. Chamorro afirma que “las crianzas son como las plantas, son como las semillas [...]. En cuanto las crianzas crecen, en el mundo

5 La familia extensa (grupo de familias nucleares relacionadas por parentesco) es el núcleo social estable del *tekoha* (Lehner, 2002).

hay esperanza. Cuando eso no acontecer más, los hombres pueden plantar maíz, mas este no dará fruto” (1991: p.18).

Una de las más importantes fiestas de los Kaiowá es la fiesta del maíz (*avatikyry/avati ñemongarai*), en la que se bendice, junto con el maíz, los demás primeros frutos, significando como una apertura para el consumo de la producción. En esa ocasión, también, tradicionalmente, los niños kaiowá perforaban su labio inferior, en el ritual de iniciación. Consideran como un ente importante y de referencia el dueño del maíz - *Jakaira*, lo que confirma la íntima relación entre el mundo de los humanos, la naturaleza y lo sobrenatural (Colman, 2007).

Oguata o “Ojeguata” puede traducirse, también, en la visita a un pariente, que puede durar semanas o hasta años; o una “caminada” en busca de trabajo y de nuevas experiencias y conocimientos, característica de las caminadas de los jóvenes. El caminar o andar hace parte del universo cultural de esos pueblos (Melià, 1989; Pissolato, 2007; Pereira, 2007).

Según Claudemiro Pereira “el territorio - ñande yvy - nuestra tierra - *tekoha*, donde ocurre la vida, el modo de vivir, es controlado, regulado y reconstruido; es donde está concentrado el significado de todo, la historia del pueblo o del grupo familiar extenso; es donde está el camino - *tape po’i*, los ríos, los arroyos - *ysysry*, la mata - *ka’aguy*, la roza - *kokue*, las plantas y remedios - *temitỹ* y *pohã*, donde es construida la casa de reza - *óga pysy*, donde había mucha fiesta. Es en el territorio tradicional que están guardados toda la historia y los valores de las parentelas, del grupo, y donde tengo, por obligación, de ser enterrado. E por eso que los Guaraní y Kaiowá prefieren morir por esos valores y no, simplemente, por tierra, más por el que en ella está representado” (Lescano, 2016: p.59).

3. Consideraciones finales

Este trabajo pretende acercarnos más al mundo Guaraní a partir del tema de los significados complejos de términos que son importantes para esta cultura. Entendemos que algunas de estas palabras resumen el modo de ser de los Guaraníes, ellas tienen significados profundos e importantes.

Por otro lado, sabemos, como bien afirma Melià, que es preciso haber pasado largas y repetidas noches de “palabras dichas y escuchadas para sentir” y experimentar de alguna manera que, para los Guaraníes, “la palabra es el todo y el todo es la palabra”. Comprendemos también que el Guaraní es “una palabra soñada en su concepción, hecha carne e historia en su vida; El Guaraní es la historia de su palabra (Melià, 2013, p 191)

Nos impresionó mucho el sentido que se da a la palabra en la educación de los niños en el ámbito familiar. Pues, la importancia del *ayvu* - pájaro y el *ñe’ẽ* - palabra

en el hogar para que la crianza viva bien y de la mejor manera posible sin usar palabras inadecuadas. Así, nos vemos desafiados en valorar al máximo este elemento en las escuelas básicas y también en las universidades que se consideran interculturales. Porque según el entendimiento de los Guaraníes el ñeẽ tiene que vestirse en la criatura.

Este trabajo ha hecho hincapié en la gran producción de los intelectuales indígenas de las etnias kaiowá y Guaraní que se dedican también al estudio de palabras de los guaraníes para los guaraníes que se encuentran en formación en la Universidad Intercultural Indígena en Dourados.

Referencias bibliográficas

Benites, Eliel. 2014. Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te'ýikue. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 130 p.

Benites, Tônico. 2014. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 270 f.

Chamorro, Graciela. 1995. Kurusu Ñeëngatu: palavras que la história no podría olvidar. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Instituto Ecuemênico de Posgrado/COMIN.

Colman, Rosa. 2007. Território e sustentabilidade: os Guarani e os Kaiowá de Yvy Katu. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Local. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco.

Colman, Rosa. 2015. Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expansão no território guarani, Campinas, SP. Tese de Doutorado.

EMGC. Equipe Mapa Guarani Continental. 2016. Caderno Mapa Guarani Continental: Povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Equipe Mapa Guarani Continental – EMGC, Campo Grande, MS, CIMI. Disponível em: <http://campanha-guarani.org/guaranicontinental/> (consultado em 26 de agosto de 2017).

João, Izaque. 2011. Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: Origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. Dourados, dissertação de mestrado em História, FCH-UFGD.

Lescano, Claudemiro Pereira. 2016. Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande/ MS: UCDB.

Melia, Bartomeu. 2013. Palavras ditas e escutadas. Entrevista. Mana, Vol.19 nº1 Rio de Janeiro, abril. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000100007. (Consultado em 12.02.2017)

Melia, Bartomeu. 1989. Desafios e tendências na alfabetização em língua indígena. In: Emiri, L. & R. Monserrat (Orgs). A Conquista da Escrita – encontros de educação indígena OPAN. São Paulo: Iluminuras/OPAN, p. 9-16.

Pereira, Levi Marques. 2007. Mobilidade e Processos de Territorialização entre os kaiowá Atuais. In: Revista História em Reflexão (Revista eletrônica). Vol. 1 n. 1 Dou-
rados: UFGD, Jan/Jun.

Melia, Bartomeu. 2004. Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno. Tese de dou-
torado. São Paulo: USP, 2004.

Pissolato, Elizabeth de Paula. 2007. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e
xamanismo Mbya (Guarani). São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

Pimentel, Spensy K. 2012. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. São
Paulo, tese de doutorado, PPGAS-USP.

Ramires, Lidio C. 2016. Processo próprio de ensino-aprendizagem kaiowá e guarani
na escola municipal indígena Ñandejara Pólo da reserva indígena Te'ýikue: Saberes
Kaiowá e Guarani, Territorialidade e Sustentabilidade. Dissertação (Mestrado) Uni-
versidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 121 p.