

ARTIGOS

EL "MODO DE SER" GUARANÍ EN LA PRIMERA DOCUMENTACIÓN JESUÍTICA (1594-1639)

Bartomeu Meliá, s.j.

INTRODUCCIÓN

El conocimiento del "modo de ser" y realidad cultural de los Guaraní es una cuestión preliminar y obvia para el análisis del proceso colonial, del que el proceso reduccional jesuítica no es sino una variante (1).

Para este conocimiento etnográfico de los Guaraní, la documentación jesuítica, aunque no única — está también la de otros clérigos, así como la de pobladores, soldados y funcionarios de la colonia — es ciertamente la que registra la mayor y más importante cantidad de datos.

FUENTES DOCUMENTALES

Lo mejor de la documentación etnográfica de los jesuitas respecto a los Guaraní se concentra de hecho entre los años 1594 y 1639, tomando como referencia límite dos documentos importantes: la carta del padre Alonso Barzana a Juan Sebastián (1594) (2) y la *Conquista espiritual* del padre Antonio Ruiz de Montoya (1639) (3). Es el período en el cual se dan los primeros contactos de los jesuitas con las naciones genéricamente conocidas como Guaraní, cuando se realizan "entradas" en regiones hasta entonces poco o nada "batidas del español" y se establecen nuevas reducciones.

La información etnográfica se halla, sobre todo, en aquellas cartas en las que se narra la fundación de las sucesivas reducciones (4). Estas cartas de "fundación" presentan la característica de contar los sucesos diversos que acaecían en los primeros contactos entre jesuitas y Guaraní, por *vista de ojo* y de forma bastante directa e inmediata. Estas cartas son la fuente primera y principal. Y de paso hay que notar que es la menos citada — y probablemente también la menos conocida — por los mismos historiadores.

Junto a las cartas de los misioneros particulares que vivían *in loco* los sucesos del proceso reduccional, deben ser vistas las llamadas *cartas anuas*

de los superiores provinciales (5). Estas incluyen con frecuencia largos fragmentos de cartas remitidas por los propios misioneros particulares del lugar y presentan la ventaja de ofrecer un cuadro general de las situaciones distintas en que se encuentran los jesuitas según los distintos lugares y momentos de su relacionamiento con los indios. En una misma *carta anua* se puede leer la excelente acogida de los Guaraní a los jesuitas en un lugar, mientras que en otro jesuitas son asesinados por los Guaraní, lo que indica la complejidad de factores que determinaban el comportamiento indígena frente a las nuevas formas de vida introducidas por los padres. Las *cartas anuas* presentan ya, eventualmente, una elaboración secundaria de la actividad misionera entre los indios, con acentuadas intenciones apologéticas, pensando incluso en un lector europeo que debe quedar edificado con tanto heroísmo de los jesuitas y maravillado con el modo de ser tan curioso de aquellos "bárbaros". Respecto a las cartas de los misioneros particulares, estas *cartas anuas* provinciales representan una versión más ideologizada.

Otra fuente documental para la etnografía guaraní de la época, de la cual prácticamente no se ha sacado todavía ningún partido, son los trabajos lingüísticos del padre Montoya, en especial el *Tesoro de la lengua guaraní* (1639) y las páginas dedicadas a los *nombres de parentesco* que figuran en el *Catecismo de la lengua guaraní* (1640) (6). Está implícita en estos trabajos la mejor etnografía de los Guaraní tal como se vivían ellos mismos en su lengua, lugar privilegiado en el que se dice la cultura de un pueblo.

La *Conquista espiritual* (1639) del mismo Antonio Ruiz de Montoya es la única crónica contemporánea de las primeras reducciones (7). Viene a ser un memorial casi autobiográfico de las actividades de Montoya entre los Guaraní que ilustra con detalle las diversas situaciones políticas y culturales a través de las cuales se procesaba la reducción.

Posteriormente a esta fecha referencial de 1639, la misma documentación jesuítica pierde relevancia en términos etnográficos (8). El período de entradas y primeros contactos está prácticamente cerrado y los cambios que se operan en las reducciones se refieren a traslados y reubicación de pueblos de indios ya reducidos. Consecuentemente los jesuitas hablan cada vez más de la evolución, progresos y problemas de los pueblos y doctrinas, mientras que las referencias al estado "primitivo" de los Guaraní se hacen menos frecuentes.

METODOLOGIA ETNOHISTÓRICA

De la lectura de las fuentes citadas pueden extraer-se datos suficientes y apropiados para la reconstrucción de la realidad cultural guaraní previa a los primeros contactos coloniales o por lo menos concomitante con ellos?

En la documentación ciertamente no se encuentra lo que pudiera ser considerado un tratado etnológico sobre cultura guaraní. No se cuenta para los Guaraní con aquella documentación relativamente bien sistematizada con que fueron dados a conocer los Tupinambá del área de colonización portuguesa y francesa (9).

De todos modos, las referencias respecto a los Guaraní de los siglos XVI y XVII, aunque dispersas y por lo mismo difíciles de ser inventariadas y detalladas, no dejan de ser numerosas y ricas en contenido. Incluso, a pesar de lo dicho, no faltan algunas páginas en las cuales se presenta un cuadro general de cómo el jesuita llegó a ver lo que pensó más característico del modo de ser de los Guaraní. Así en la carta de Barzana (1594) se aborda expresamente algo de "su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos..." (10); el capítulo X de la *Conquista espiritual* responde precisamente al título de "ritos de los indios guaraní" (11); un informe de un jesuita anónimo, que sea talvez el padre Marciel de Lorenzana, presenta en 1620 una apretada síntesis del estado cultural y político en que se encuentran los indios relacionados con la colonia paraguaya (12); y está también un fragmento de una carta de Montoya que trata un poco más detenidamente de las "fábulas y supersticiones que esta gente tiene" (13).

Pero lo más importante en la documentación conocida no son estos esbozos de cultura guaraní algo sistematizados, sino el conjunto de datos en los que el modo de ser indígena aparece en acción, como práctica propiamente cultural que es al mismo tiempo práctica política de los Guaraní frente a ese otro sistema que se introduce entre ellos y pretende mudarlos. En la confrontación los dos sistemas se juzgan mutuamente y, entrando en crisis, se revelan. Es por ello por lo que las cartas, las de fundación sobre todo, tienen que ser leídas a modo de diario de campo que recoge impresiones inmediata, casos particulares, anécdotas, contrastes llamativos, sin que haya habido tiempo para formular un visión de conjunto y muchos menos sistematizar los conocimientos en una totalidad integrada, como podría desear un etnólogo actual. Aun así, muchos de estos escritos misioneros superan, como hacia notar Malinowski a propósito de misioneros de otras latitudes y de época mucho más moderna, a la mayoría de relatos tenidos como científicos, en plasticidad, vivacidad y realismo (14). Los detalles, las reflexiones directas, los imponderables de la vida real que se acumulan en las páginas misioneras son tantos que constituyen una buena base para una reconstrucción de la realidad, con tal de que se aplique una metodología y reglas de interpretación adecuadas.

Tal vez la clave hermenéutica más importante para abordar la lectura de la documentación jesuítica es la que tiene en cuenta su "reduccionismo" (15). Los jesuitas que escriben sobre los Guaraní están actuando existencial e ideológicamente en un proceso de "reducción a vida política y humana" del indio guaraní, como condición para la reducción a la fe y vida cristiana.

Desde el punto de vista etnográfico el reduccionismo opera sobre todo de dos modos fragmentando la realidad y traduciéndola a otras categorías. De hecho las dos operaciones se condicionan mutuamente. Los datos consignados en los documentos escritos son fragmentarios, no sólo porque no abarcan todos los aspectos de la vida real de los Guaraní — limitación inherente de suyo a cualquier intento de documentación etnográfica —, sino porque no dejan de ver esa realidad ya traducida según las categorías propias del observador que en ningún momento se desprende de su condición de “reductor”. Al hacer la traducción de la realidad guaraní a la mentalidad misionera de aquel momento histórico, esa realidad enseguida es relativizada connotada y modificada a partir de un sistema de significado ajeno. Los problemas de fragmentación y traducción reductiva son comunes a casi toda la literatura etnográfica, y no exclusivo de esta literatura jesuítica aquí considerada. Lo específico de la “reducción” jesuítica está en el modo concreto como serán determinados los aspectos de la realidad guaraní que deben ser reducidos, como serán conceptuados y como serán tratados “políticamente”, es decir, a través de actos que pretenden decididamente el cambio cultural. La realidad guaraní es vista, no tanto en sí, cuanto en contraste con el ideal de hombre político y humano, que es hecho el hombre “reducido”. Al hombre guaraní real se le pretende sustituir el hombre “reducido”. Esta ideología connota y especifica la documentación jesuítica sobre los Guaraní, aunque en distinto grado según los aspectos tratados. De este modo se puede considerar que el “reduccionismo” no se extiende ni es aplicado uniformemente de la misma manera sobre todo el campo etnográfico. Había formas de la realidad guaraní que aparentemente contrastaban poco o apenas interferían en la proyectada reducción. Tales eran ciertos comportamientos rutinarios o elementos de cultura material, los cuales podían ser considerados como más neutros y así son presentados más objetivamente. Otras formas en cambio eran inmediatamente juzgadas como incompatibles con la “vida política y humana”. Tales eran la desnudez, la poligamia, las “borracheras” y los ritos “supersticiosos”, las “hechicerías” y la antropofagia, y así eran vistas e ideologizadas negativamente. De hecho, sin embargo, siendo la “reducción” un proyecto global, afectaba prácticamente la totalidad de la cultura guaraní, como puede verse en lo que se refiere a casas y aldeas, actividades de subsistencia, sistema de parentesco, organización social, formas de gobierno, etc. Todo era juzgado y “criticado” desde el punto de vista reduccional; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. Por otra parte, esta constatación no lo invalida, pero sí lo relativiza (16).

Hay que notar también que entre los jesuitas de la misma época se dan diferencias notables en la manera de ver y conceptuar la realidad guaraní, dependiendo ello en parte del modo que tiene cada misionero de situarse dentro de aquella realidad, de sus puntos de vista personales, de su capacidad de adaptación, de su mayor o menor equilibrio emocional, sin que se

deba descontar el cansancio, el hambre, la enfermedad o las incomodidades del día, que no poco influyen en cualquier escritor (17). Mientras un misionero describe la gran abundancia de los Guaraní, otro no comenta sino su penuria y lo desabrido de sus comidas (18). Es un ejemplo entre otros de la subjetividad documental del misionero.

Admitida la posición reduccionista, que afecta tanto al contenido como a la forma de la documentación jesuítica colonial, sería todavía posible revertir los datos de que se dispone hacia la búsqueda de una totalidad guaraní? En otros términos, se puede, con los elementos etnográficos de la documentación jesuítica, reconstruir una etnología guaraní?

De dos recursos parece que se puede echar mano. Uno consiste en la lectura atenta de las mismas fuentes, comparando textos análogos, analizando las divergencias, intentando desideologizar los trechos más prejuiciados, valorando la mayor o menor autenticidad de los diversos autores, a fin de reencontrar las constantes de la visión que los jesuitas hayan podido tener de los Guaraní.

Con el otro recurso se intenta semantizar distintamente los elementos suministrados por la documentación jesuítica según la totalidad cultural de los Guaraní actuales. No se trata de buscar simples coincidencias ni de superponer rasgos semejantes, ya que entre los Guaraní actuales y los "históricos" media un largo proceso de interferencias exteriores que ha producido cambios significativos, sino de procurar las categorías fundamentales para una reestructuración semántica que sea auténticamente guaraní. Los conocimientos que se tienen de la cultura guaraní actual, gracias a los trabajos de Nimuendaju, Cadogan y Schaden, permiten apelar a este recurso con seriedad (19).

ÑANDE REKO

Discernidas pues las fuentes y determinado el recurso metodológico, ¿cómo se presenta en ellas la realidad cultural guaraní? Sin entrar en el análisis diferenciado de los principales aspectos fundamentales de la cultura guaraní, lo que rebasaría los límites de este ensayo, se puede detectar en la documentación examinada una categoría que parece realmente esencial en el pensamiento y en la expresión de los Guaraní "históricos" y que también aparece con la misma importancia en los Guaraní actuales. Es la noción de *ñande reko*, que puede ser traducido como "nuestro modo de ser", pero que encierra también otros significados.

Hay que decir que este "modo de ser" guaraní viene elicitado sobre todo cuando se da la confrontación de los modos de ser, el de los Guaraní y el traído por la colonización hispánica, de la cual el de los jesuitas es sólo una variante. Las formulaciones más explícitas del modo de ser guaraní aparecen en aquellas situaciones críticas en las que los indios se sienten ame-

nazados en su propia identidad; es en el momento en que van a ser “reducidos”, cuando ellos más se declaran irreductibles, y justifican su posición — y su reacción — apelando a su “modo de ser”, es decir, a su cultura particular y diferente y a su identidad específica.

Vease por ejemplo cómo se articula, en 1628, la oposición guaraní a la entrada “colonial” del misionero en términos precisamente de irreductibilidad cultural. Habla Potirava, intentando convencer a Nesu, dirigente religioso de aquel lugar, para que rechace la intromisión misionera: “Yo no siento mi ofensa nila tuya; sólo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así liaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad?... No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiriera posesión en nosotros más el valie que la selva? Pues ¿por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que es peor a nuestros sucesores, a este dismulado cautiverio de reducciones...?” (20).

La autenticidad de este discurso viene apoyada en el hecho de que también Montoya, en su *Conquista espiritual*, lo trae. Su versión es distinta, pero mantiene las mismas ideas fundamentales (21).

Cuando un jesuita intenta fundar reducciones en el Itatín “uno de los principales caciques le dijo con mucha determinación y dureza que se volvíse para su tierra porque ellos no habían de admitir otro ser (su frase es ésta) al que sus abuelos heredaron...” (22).

Varios pasajes de la ya citada *Conquista espiritual* expresan dramáticamente en qué términos se daba el conflicto cultural y político, lo que permite inferir cómo los Guaraní, sobre todo los “hechiceros”, en realidad los chamanes, conceptuaban su cultura en contraposición con la nueva y extranjera.

“Los demonios nos han traído a estos hombres — decía uno de estos dirigentes a su gente —, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas”. Y enfrentado con los mismos misioneros jesuitas, “salió diciendo a voces: Ya no se puede sufrir la libertad de éstos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo” (23).

Otro chamán, siempre en la versión del padre Montoya, se expresaba de este modo contra la reducción: “Vivamos al modo de nuestros pasados; ¿qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? Por cierto que es locura, que dejadas las costumbres y buen modo de vivir

de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir" (24).

Como puede verse en los textos citados, hay una referencia continua al *modo de vivir* y al ser propio de los Guaraní. Esta referencia normativa a un modo de ser específico está en el centro de todas las argumentaciones de aquellos Guaraní "históricos". Los jesuitas, al recoger estos propósitos, tienen interés en señalar que este lenguaje es del todo auténtico, al añadir ellos mismos entre paréntesis que "así llaman ellos a su modo de ser antiguo" y que "su frase es ésta".

La palabra que se adivina directamente detrás de estas expresiones en castellano es el término *teko*. Según Montoya, en su *Tesouro de la lengua guaraní*, se atribuyen a *teko* estos valores semánticos: "ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito". Las ejemplificaciones lexicográficas que añade Montoya explicitan todavía más su sentido: "*Teko'a*: cogerle su costumbre, imitar... *Teko katu*: buena vida, libre. *Teko katu* dicen a los salvajes, que viven como bestias. *Teko katu ahẽ*: éste es un salvaje... *Tek yma*: proceder antiguo. *Teko yma nde heja aguyjetei*: es bien dejar las costumbres antiguas. *Oñemboeko yma angaipávari*: ha hecho callos en el pecado" (25).

El traductor de la *Conquista espiritual*, allí donde el castellano decía "costumbres" y "modo de vivir", restablece la expresión *ñande reko* — o formas derivadas —, sabiendo perfectamente que ella reproduce adecuadamente la expresión original del discurso indígena y que es bastante improbable que se pueda haber usado otro modismo en su lugar.

Ñande ruveta ha'e ñande mongakuaa haguéram ñote ke jaiko xe ryvy reta... Mba'e ramo pãnga ãva'e ñande Pa'i nombokatui ñande reko ijojaeteramo jepe ñande ypykue jeesaereko hague rehe? Mba'e ramo pãnga ko ñande jekohu aguyjei katu habangue omokañy mota rau ñande hegui *teko pyahu* ase moãngapyhy katu habeỹ rehe ñande mbojepokuaa aubo. Kone ñande rekorã xe ryvy reta?" (26).

Al recuperarse en este texto la expresión guaraní, aparece todavía más clara la confrontación de los modos de ser, de dos culturas: el *ñande reko* tradicional y el *teko pyahu*, el sistema nuevo, que no puede satisfacer a los Guaraní.

El capítulo que en la misma *Conquista espiritual* llevaba el título de "Ritos de los indios guaraní", recibe la siguiente versión: *Ikarai e'ỹ va'e rekokue rau*, que significaría literalmente: Detestable antiguo modo de ser de los no cristianos (27).

La existencia y la conciencia expresa de un modo de ser guaraní específico es un dato que aparece con bastante frecuencia en la documentación examinada.

Aquí conviene anotar que la referencia a un *teko* como forma de vida propia y como definición de identidad es también una constante en la expresión de los Guaraní actuales, especialmente cuando marcan su diferencia frente a otras sociedades que continúan amenazando su libertad y su derecho a ser ellos mismos.

Los paí-Tavyterã, que no son otros que los antiguos Guaraní del Itaitín, designan su auténtico y verdadero modo de ser como *teko katu*. “Por lo que hemos podido escuchar, los Paí conciben ei *teko katu* como regla de lo que el Paí es y hace, o mejor dicho, de lo que debe ser y debe hacer. El *teko katu* lo constituyen una serie de ideas, de categorías, de leyes y normas, pautas de comportamiento y actitudes que son las que definen el modo de ser paí. Para el Paí el *teko katu* es una especie de conciencia que configura además su identidad... Cuando el Paí se piensa como tal Paí, lo hace según el sistema y palabras del *teko katu*” (28).

En Montoya el significado primero de *teko katu* es también: “buena vida, libre”, pero ejemplifica enseguida: “*teko katu* dicen a los salvajes que viven como bestias” (29). Con ello no hace sino confirmar que los Guaraní no reducidos y que tampoco querían reducirse, definían su autenticidad y su identidad en términos de *teko katu*, sólo que a través de un proceso semántico que la historia colonial reproduce frecuentemente, lo más cualificado de una cultura, en este caso el *teko katu*, pasa a ser objeto de desprecio y tenido como signo de salvajismo y barbarie.

UN ESPACIO CULTURAL

Aun teniendo en cuenta que los discursos indígenas han sufrido transposiciones e inflexiones reductivas, todavía es posible observar que el *teko* guaraní es presentando según dos categorías principales: la espacialidad y la traducción.

El modo de ser guaraní estaría ligado esencialmente al modo como los indios vivían su espacio geográfico. Datos de la época confirman el hecho de que los Guaraní estaban “viviendo a su antigua usanza, en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a lengua, dos, tres y más, unos de otros” (30). Es esta forma de organizarse en el espacio la que los dirigentes guaraní consideraban como una estructura esencial de su cultura, aunque tal vez no tenían de ella una conciencia tan explícita antes de que se los indujera, más o menos impositivamente, a “reducirse”, es decir, a aceptar una nueva configuración espacial (31). Ciertamente la “reducción” como pueblo y el espacio que ella producía, se diferenciaban profundamente del *tekoha* guaraní, el lugar donde hasta entonces se había realizado y producido la cultura guaraní. Entre los Paí actuales, el *tekoha* consiste en el complejo de casas-chacras-monte dentro del

cual vive una comunidad semi-autónoma. El *tekoha*, según estos Guaraní actuales, es "el lugar donde vivimos según nuestras costumbres" (32).

El tipo de poblados que describen las fuentes jesuíticas presenta notables coincidencias con los *tekoha* tal como se conocen a través de la etnografía moderna, de ahí que sea permitido inducir supuestas analogías incluso para aquellos aspectos que la documentación histórica no señaló.

En aquel "informe de un jesuita anónimo" de 1620 se dice de los Guaraní que "es gente labradora, siempre siembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chacara ... Habitan en casas bien hechas, armadas encima de buenos horcones, cubiertas de paja; algunas tienen ocho y diez horcones y otras más o menos conforme el cacique tiene los vasallos porque todos suelen vivir en una casa... Sus poblaciones antes de reducirse son pequeñas porque como siempre siembran en montes quieren estar pocos porque no se les acaben y también por tener sus pescaderos y cazaderos acomodados" (33).

Montoya es más escueto, pero por esto mismo resalta todavía más la relación entre estructura espacial y forma de gobierno. "Vivían y viven hoy los gentiles en poblaciones muy pequeñas, pero no sin gobierno. Tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza, heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblo. Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar ..., con ella agregan gente y vasallos" (34).

Un *tekoha* pai actual se presenta con las siguientes características: "Su tamaño puede variar en superficie... y, en la cantidad de familias (de 8 a 120 en los casos extremos), pero estructura de función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (*tekoaruvixa*) y político (*mburuvixa*, *yvyra'ija*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikyry* y *mitã pepy*) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (*aty guasu*). El *tekoha* tiene una área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos y ríos y es propiedad comunal y exclusiva (*tekohakuaaha*) ... El *tekoaruvixa* es autoridad religiosa, siempre varón y generalmente de edad y es el vicario y lugarteniente de Dios — Creador, *Name Ramói Jusu Papa*, quien es el *tekoaruvixa pavẽ*... El es también responsable del bienestar moral (*teko ñemboro'y*) y social (*teko johayhu*, *teko joja*) en su *tekoha* y tiene la obligación de purificarse junto con su comunidad en los rezos (*oñemboro'y ojehe oñembo'épe*). Por eso la principal condición para ser *tekoaruvixa* es su bondad reconocida (*marangatukue*, *arandukue ha ipoxy'ỹngue*)" (35).

Aunque, tal vez no se puedan aplicar sin más todas las características del *tekoha* pai actual a las formaciones guaraní antiguas — había ya entonces como ahora diferencias "dialectales" entre las distintas naciones

guaraní — el texto etnográfico moderno aquí transcrito hace entender más específicamente cómo la categoría de *tekoha*, lugar de modo de ser, de cultura, de *teko*, significa y prudece al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní. En otros términos: la categoría de espacialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica. Aunque parezca un paralogismo, hay que admitir con los mismos dirigentes guaraní que sin *tekoha* no hay *teko*.

Este el razonamiento de Potirava: “La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados” (36).

TIERRA SIN MAL

Dentro de la categoría de la espacialidad guaraní entraría también aquel modo particular de vivirla que es la migración. En los textos históricos aquí considerados el *teko* guaraní se afirma como localización libre frente a la concentración impuesta por el sistema de encomiendas o por la reducción; el aspecto migratorio del modo de ser guaraní no aparece claramente, aunque implícitamente no queda excluido. Mudar de lugar para hacer chacres nuevas o para mejor aprovechar los recursos naturales, no exige necesariamente migración propiamente dicha, pero ciertamente la incentiva. De hecho se tienen datos de migraciones todavía en tiempos “históricos” y son numerosas las muestras arqueológicas que atestiguan grandes desplazamientos de las naciones guaraníes. (37).

Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que refiere a los Guaraní de esa época, que “todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno de la Tierra sin mal”. (38)

En el *Tesouro* de Montoya la expresión *yvy marane'ỹ* aparece traducido como “suelo intacto, que no ha sido edificado” y *ka'a marane'ỹ* como “monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado”. (39) Estas acepciones indican un uso ecológico y económico que dista bastante del significado religioso y místico de “tierra sin mal” con que reaparece la expresión *yvy marane'ỹ* entre los Guaraní actuales (40).

El tema de la “tierra sin mal” es demasiado complejo para que pueda ser tratado brevemente. Se sugiere, sin embargo, la hipótesis de que, si *yvy marane'ỹ* en la acepción más antigua registrada documentalmente es simplemente un suelo virgem, su búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos desplazamientos de los Guaraní (41). La historia semántica de *yvy marane'ỹ*, de suelo virgem hasta “tierra sin mal”, probablemente no está desligada de la historia colonial que los Guaraní han tenido que soportar.

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. *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.

POR LOS CAMINOS DE LA TRADICIÓN

Otra categoría con que los Guaraní daban razón de su *teko* era su ser tradicional. Si la espacialidad estructuraba el sistema en términos sincrónicos, la tradición lo colocaba en el eje de la diacronía, lleno de pasado y preñado de futuro. Los Guaraní apelaban continuamente a la experiencia colectiva anterior, para usar una expresión de Florestan Fernandes a propósito de la educación tupinambá. (42) En este sentido se pueden interpretar expresiones como "ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres", "el ser que sus abuelos heredaron", "el buen modo de vivir de nuestros antepasados". Es cierto que este modo de hablar, tal como está documentado, aparece casi exclusivamente como reacción contra la novedad subversiva que es la invasión del mundo colonial, pero no se reduce a ella. La tradición no nace en el momento de la confrontación; la tradición, como "normas de comportamiento sacramentados" (43), está presente antes, durante y después del accidente colonial.

El contenido de la tradición guaraní lo registra, en parte, la documentación jesuitica al recoger detalles etnográficos de todo orden que el misionero sólo sabe explicar como costumbre inveterada, hábito antiguo o condición recibida. Son precisamente aquellos comportamientos que más desafían la racionalidad supuestamente universal del misionero, los que revelan los aspectos más tradicionales de la cultura guaraní: desnudez, comidas raras, práctica de la "couvade", poligamia, ritos funerarios, antropofagia, hechicería, etc. Para el misionero casi parece establecerse una oposición sistemática entre tradición guaraní y racionalidad. El *teko katu* que Montoya no desconocía significar "vida buena y libre", pasó a ser semantizado en la vida misionera como comportamiento salvaje y hasta bestial: "*teko katu* dicen a los salvajes, que viven como bestias". (44) Está claro que con este sentido peyorativo de *teko katu* se pretende denigrar a los "selvícolas", a todos aquellos que en la selva viven todavía como Guaraní libres. Una ideologización análoga fue aplicada a la expresión *teko yma*, "proceder antiguo", dándose de ella las siguientes frases ilustrativas: "*teko yma nde heja aguyjetei*, es bien dejar las costumbres antiguas. *Gueco yma nderari año oiko*, no deja su costumbre antigua. *Oñemboeko yma angaipávare*, ha hecho callos en el pecado" (45). Se ve cómo en la conceptualización misionera existe una tradición antigua, pero que debe ser abandonada; ella viene a ser asimila-

da con el pecado. Por supuesto que las frases seleccionadas por Montoya en su *Tesoro no* tienen valor axiomático, pero no dejan de tipificar lingüísticamente la mentalidad misionera respecto a la cultura tradicional de los Guaraní. Más aún: los indios “reducidos” son inducidos a pensar del mismo modo sobre sus antiguas usanzas, su proceder antiguo, en fin, su tradición. Cuando, por ejemplo, el chamán Guyraverá se va convirtiendo, se dirá de él que “va perdiendo su ser y se va humanando” (46), mientras que el retorno a la tradición es considerado negativamente: “se huyeron tres tropas de indios — cuente um misionero — a sus tierras antiguas a meterse por aquellos montes a vivir como salvajes, sin acordarse más de Dios”. (47)

Por supuesto que para los mismos Guaraní el “antiguo modo de proceder” y la tradición tienen otro sentido, como se deja entrever en los mutilados discursos que los jesuitas transcribieron. La tradición, lejos de ser un desafío a la racionalidad, la sustenta y la justifica. La tradición es algo más que comportamiento habitual y no se reduce a una repetición rutinaria de actividades. La tradición muestra su carácter normativo basado sobre la sacralidad de las experiencias y las palabras primitivas y tiene también un carácter paradigmático que viene sancionado por los ejemplos de los antepasados. La tradición echa sus raíces en la mitología, pero se procesa concretamente a través de quienes la vivieron durante un largo período de tiempo: los “abuelos”. De este modo, en la tradición convergen perennidad e historia.

Concretamente, son dos las herencias tradicionales sobre las que los Guaraní de esta documentación más insisten sin duda por considerarlas más amenazadas en ese momento: la poligamia y la práctica ritual.

POLIGAMIA TRADICIONAL

La poligamia — pero no se olvide que se está limitado por el punto de vista misionero — aparece en boca de los Guaraní como la más tradicional de sus estructuras fundamentales.

“Hermanos y hijos míos, ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos vienen por estos que llamamos Padres; enciérranos en una casa (iglesia había de decir) y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron; ellos tuvieron muchas mujeres, y éstos nos las quitan y quieren que nos contentemos con una; no nos está bien esto; busquemos el remedio de estos males”.(48) En los varios discursos de este cacique-chamán que reproduce la *Conquista espiritual* de Montoya, poligamia y tradición se confunden. Discutiendo con los misioneros, les decía: “Vosotros no sois sacerdotes, enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición ... Nuestros antepasados

vivieron con libertad, teniendo a su favor las mujeres que querían, sin que nadie les fuese a la mano ... y vosotros queréis destruir las tradiciones suyas, ponernos una pesada carga como atarnos con una mujer" (49).

La existencia de la poligamia la atestigua Montoya; "conocimos — dice él — algunos de estos (caciques) que tenían a 15, 20 y 30 mujeres". (50) De hecho los misioneros de los pueblos de Loreto y San Ignacio, entre ellos el mismo Montoya, pensaban que la poligamia estaba tan arraigada entre los Guaraní que era mejor no problematizarla de entrada: "todos los domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos, (pero) en el sexto (mandamiento) guardamos silencio en público... Duró este silencio dos años" (51).

Hay que notar que los misioneros no conseguían pensar la poligamia sino como libertinaje sexual y desenfreno, cuando la lectura contextual de las expresiones de los Guaraní permite detectar que para ellos es ante todo una forma esencial y tradicional de cultura: "honremos el modo de vivir de nuestros pasados, y acabemos ya con estos Padres, y gocemos de nuestras mujeres y de nuestra libertad" (52).

Se sabe que la poligamia de los Tupinambá, como sistema de intercambio social de mujeres, estaba también relacionado con la organización social y política y con actividades económicas propiamente femeninas (53).

Montoya relaciona de hecho la poligamia con la economía al decir que a los caciques "sirven sus plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas, y darles sus hijas cuando ellos las apetecen" (54).

La indicación de Montoya sobre que "su autoridad y honra la tenían (los caciques) en tener muchas mujeres y criadas" (55), permite asumir una conclusión como la de Florestan Fernandes respecto a los Tupinambá. "A análise dos dados disponíveis mostra que havia uma ligação muito íntima entre o número de espôsas de um indivíduo e sua posição na hierarquia tribal... a existência de uma conexão causal entre a poliginia e o sistema tribal de relações econômicas. De fato, razões de ordem econômica compeliavam o casal a procurar atrair outras mulheres para a sua convivência (56).

Por otra parte, el número de mujeres de 15 a 30 para un hombre era excepcional. Los casos concretos de poligamia que refieren las fuentes dan cuenta de un número más limitado, sin excluir que la mayoría de los Guaraní no tenían sino una sola esposa (57).

No es extraño, pues, por todo lo anotado aquí brevemente, que los Guaraní pretendan preservar la poligamia como un valor cultural que echa sus raíces en una tradición aceptada, respetable y nuclear para su sistema (58).

DANZA RITUAL Y RESISTENCIA POLÍTICA

“Oigam-se sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras” (59), fue otro modo de apelar por la tradición. El *mbaraka* (el calabazo de que aquí se habla) y el *takua* como bastón de ritmo, son los dos instrumentos rituales por excelencia, del hombre y de la mujer respectivamente, usados en la danza y el canto. Estos dos instrumentos musicales tenían y tienen todavía hoy una importancia muy significativa en el complejo cultural tupí y guaraní (60). *Mbaraka*, según Montoya, es un “calabazo, con cuentas dentro, que sirve de instrumento para cantar, y de ahí ponen nombre a todo instrumento musico” (61). El bastón de ritmo de las mujeres está poco citado entre lo Guaraní y Montoya parece desconocerlo, dando de *takua* solamente los significados botánicos o aquellos relacionados con la cultura material (62).

Es curioso que la documentación misionera no recoge argumentaciones tan explícitas sobre danza ritual y tradición, como a propósito de la poligamia. Parecería que para los misioneros la mayor oposición a la conversión y a la reducción era simplemente de orden moral, concretamente la supuesta lujuria inherente a la poligamia, y no de orden propiamente religioso. Sin embargo, como se verá, el comportamiento actuado por los Guaraní se presenta como el de un pueblo profundamente religioso que encuentra en la danza ritual una expresión privilegiada de su ser.

“Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa... hasta hoy... tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estes maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen de día y de noche, por lo que vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras” (63).

El discurso de Potiráva, citado ya varias veces, opone la doctrina de los Padres a “los ritos y costumbres de nuestros antepasados” (64), y de nuevo hay que admitir que había captado lo que de más fundamental había en el conflicto entre dos modos de ser, de pensar y de expresarse.

Un payé, Juan Cuara, queriendo levantar la resistencia de los Guaraní guayreños contra la misión, argumentaba de modo parecido: “Vivid según vuestras antiguas costumbres, danzad y bebed. Celebrad el culto de vuestros antepasados” (65).

Ya en el primer movimiento mesiánico histórico de que se tiene noticia entre los Guaraní del Paraguay, la danza ritual tradicional constituye en sí una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores.

"Entre los indios se ha levantado uno con un niño, que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza, por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden, sino en cantar y bailar, hasta que mueren de hambre y de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni veje, y así pierden los tristes la vida y el ánima"(66).

Otras rebeliones de los Guaraní contra la dominación colonial se procesaban no pocas veces como vuelta a "sus ritos y ceremonias" (67). El famoso levantamiento de Oberá en la región de Guarambaré, en el año 1579, es un buen paradigma de lo que eran los movimientos de liberación guaraní y del lugar que en ellos ocupaba la danza ritual. Por donde pasaba, Oberá era seguido por una grande multitud de indios, que se negaban en adelante a servir a los españoles. Oberá prometía a todos la libertad. Cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante días.

"Entre otros cantares que les hacía cantar el más celebrado y ordinario, según alcancé, saber — dirá el poeta Martín Barco de Centenera — era éste: *Overa, overa, overa, pa'i tupã ñandéve, hije, hije, hije*. Que quiere decir: Resplandor, resplandor del padre, también Dios a nosotros, holguémonos, holguémonos, holguémonos"(68).

Por supuesto que no son las rebeliones las que causan la danza ritual, siendo ésta una práctica religiosa anterior y no limitada a los momentos de crisis extrañas. Pero la danza sustenta la rebelión, dándole un adecuado cauce simbólico y emocional en la línea de la más auténtica tradición.

Manteniendo la danza o revitalizándola, los chamanes deactualizaban de hecho tanto la mitología tradicional como la propia institución chamánica ligada con ella, en un intento por fortalecer todo el sistema cultural guaraní. De ahí su importancia como recurso en la lucha anti-colonial.

"Preguntando un día a los indios que dónde estaban y qué era la causa de perderse sus casas, me dijeron que unos *jerokyhára* (danzantes) que andaban por los *tetãmini* (aldeas), los engañaban diciendo que este pueblo se había de destruir y que predicaban contra nosotros haciendo burla de lo que enseñábamos y decían que ellos eran dioses y criaban los maizales y comida y eran señores de los fantasmas de los montes de los *itakyseia* (dueños de las piedras cortantes) y de los *yvytypo* (habitantes de los cerros), y que los t'gres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querían y que los primeros que habían de parecer habían de ser los vaqueros y los *yvyrapondára* (carpineros) y los que se hacían cristianos y que los que trabajaban en el pueblo se les había de perder las comidas"(69).

La especial relevancia de este texto consiste en que relaciona la danza de estos chamanes con los discursos que profieren, donde se pueden reconocer varios elementos esenciales de la mitología guaraní, en especial los referentes a la cataclismología, tal como aparecen también en otros textos (70) y como fueron revelados por la etnografía más moderna (71). En las palabras de estos chamanes hay también una toma de conciencia contra aquellos elementos coloniales considerados desintegradores de la identidad guaraní, como el ser vaqueros y carpinteros y trabajar en pueblos formados.

La categoría de los *jerokyhára*, según algunos textos, estaría subordinada a la de los grandes "hechiceros", siendo tal vez algunos de ellos meros ejecutores y guías de la danza. "Despacharon (los hechiceros) -se dice- a toda aquella tierra muchos discípulos suyos que llaman *jerokyhára*... trayendo los que estaban en los pueblos, con danzas, bailes y cantos, diciendo en ellos como aquellos pueblos se habían de acabar y todo lo demás que los hechiceros decían. Con esto la gente comenzó a temer y muchos se iban del pueblo y dejaban perder sus casas, estándose en sus chacaras y pueblecillos" (72).

Una vez más la danza aparece como forma de resistencia contra la nueva cultura de reducción a pueblos e implícitamente como afirmación de la propia identidad.

La existencia de *jerokyhára* de condición inferior a las de los hechiceros "profetas" no relega de ningún modo la danza a un segundo plano, ya que los verdaderos dirigentes de la danza y los señores del decir son aquellos grandes "profetas" que nunca dejan ellos mismos de danzar y cantar, haciendo de la danza y del canto el espacio y el tiempo privilegiado de su ser.

La danza ritual, como deja entrever la documentación citada, es el lugar donde se estructuran las más importantes funciones chamánicas, donde los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas, donde se profieren amenazas cataclísmicas, especialmente cuando llegan las invasiones coloniales que pretenden destruir la identidad guaraní.

La importancia que tiene la danza ritual entre los Guaraní actuales, aun admitiendo procesos históricos que hayan podido influir en ella, permite entender por qué la cultura guaraní, ya desde los primeros tiempos en que pudo ser registrada documentalmente, apelaba tan dramática y fuertemente a esta forma de tradición.

"Un problema que a todos preocupa; un peligro que amenaza al grupo, aunque sólo sea en la fantasía del payé; una epidemia; una empresa común; a veces, una simple sensación de malestar general inexplicable y hasta el mero placer del espectáculo, reúne a los Apapokúva en su casa de danza" (73).

En este ensayo no es posible examinar exhaustivamente la danza ritual en relación con el sistema guaraní total, pero la documentación escogida como base de este trabajo permitiría, a pesar de sus lagunas y prejuicios, deducir algunas de sus formas y sus finalidades principales. El tema llevaría naturalmente al análisis del chamanismo guaraní, para lo cual abundan los datos, por la simple razón de que la actuación de los misioneros se desarrolla en buena parte como confrontación y respuesta a los "hechiceros", una "guerra de mesías", cuyos episodios son narrados con bastante detalle en las fuentes documentales (74).

Tal vez lo más interesante de la documentación jesuítica del primer período reduccional está en que los Guaraní en ella tratados todavía llegan a transmitir de sí mismos una imagen bastante auténtica estructurada sobre las categorías fundamentales de espacialidad irreductible y tradición firme.

NOTAS

(1) — La importancia de la cuestión ha sido reconocida, aunque a partir de planteamientos diversos, por los autores que han tratado más detenidamente de las reducciones del Paraguay: Pablo Hernández (1913), Métraux (1943), Moerner (1953), Furlong (1962), Haubert (1966), Bruno (1966), Susnik (1966, 1971), Necker (1979). "Es de gran importancia formar exacta idea del carácter y cualidades de los indios en general y de los Guaraníes en particular, si se quiere entender y apreciar debidamente la organización social entre ellos introducida por los jesuitas", Hernández, I, 1913:43. "Magnus Moerner, qui, dans une oeuvre classique, a fait descendre sur terre les "paradis" jésuites en les situant dans leur contexte économique et politique, a remarqué qu'une compréhension sociologique de ces institutions n'était possible qu'avec une "connaissance exhaustive des conditions ethnographiques". La validité de cette affirmation a été démontrée par la première fois dans les études d'Alfred Métraux, Maxime Haubert et Branislava Susnik. Celles-ci ont notamment montré comment par plusieurs aspects les institutions des réductions ressemblaient à des institutions pré-colombiennes; elles ont aussi mis en évidence le fait que la société *Guaraní* n'était pas une pâte infiniment malléable entre les mains des "civilisateur" jésuites et que ceux-ci durent s'adapter aux indigènes autant que ces derniers durent s'adapter aux missionnaires", Necker, 1979:3. Sin embargo, a pesar de admitir que se trata de una cuestión fundamental, se carece todavía de una etnología guaraní aceptable. En el caso de algunos escritores eclesiásticos: Hernández, Furlong, Bruno, la presentación del indio guaraní da lugar a verdaderos despropósitos históricos alimentados por prejuicios racistas. "Los indios Guaraníes... eram un pueblo en estado de decadencia, que cada vez iba acercándose más a la degradación que llega a la semejanza con los animales irracionales... (los vicios) los habían reducido a la condición de no tener entendimiento de hombres adultos sino por intervalos. Sólo les quedaba la habilidad para las artes mecánicas", Hernández, I 1913:83. Las páginas que el padre Furlong dedica al indio guaraní están también llenas de contradicciones y asertos gratuitos, explicables en quien considera como ideal de hombre al "europeo" (Furlong, 1962:70-79). El padre Bruno (1966) hereda el mismo tipo de prejuicios.

(2) — Publicada en Furlong, 1968

(3) — Usamos la edición más moderna: Montoya, 1892.

(4) — La mayor parte de esta documentación ha sido publicada en: *Manuscrítos da Coleção de Angelis: I. Jesuitas e bandeirantes no Guairá* (1594-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951; II. *Jesuitas e bandeirantes no Itatim* (1596-1760). Rio..., 1952; III. *Jesuitas e bandeirantes no Tape* (1615-1641). Rio..., 1969. IV.

Jesuitas e bandeirantes no Uruguái (1611-1758). Rio... , 1970. De menor importancia etnográfica son los documentos recogidos en la obra de Pablo Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. I. Madrid, 1912. Para una historiografía jesuítica más completa, cfr. Efraim Cardozo, *Historiografía paraguaya*. I. Paraguay indígena, español y jesuita. México, 1959. La obra de José María Blanco, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhí*. Buenos Aires, 1929, trae documentos de la época de estos mártires de 1628.

(5) — *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires, 1927-29 (*Documentos para la historia argentina*, 19-20). Es todavía inédita la carta anua de 1632-34, del padre Diego de Boroa, Anales de la Prov. del Paraguay, desde el año de 32, hasta el de 34, a Nro Muy R. do Padre Mucio Vitheleschi Preposito General de la Com. a de Jhs. Manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Granada (España), Caja, A 40, ff. 249-308. Alguna de estas cartas anuas fue publicada ya en aquella época para "edificación" de todos: Adan Schirmbeck, *Messis pa aquariensis a Patribus Societatis Jesu per sexennium in Paraquaria Collecta annis videlicet 1638, 39, 40, 41, 42, 43. Monachii...* 1649.

(6) — El *Tesoro* de Montoya será citado según la edición de Paris-Viena, 1876. Cfr. pp. 3.8-29 de dicho *Catecismo*. Varios trabajos modernos han tomado el análisis de esta terminología de parentesco para una interpretación del sistema social de los Guaraní; cfr. Fernandes 1963:201.

(7) — Casi un siglo después se hizo de esta obra una versión en lengua guaraní, al parecer destinada a eventuales lectores indígenas: *Aba reta y caray eỹ baecue Tupã upe ynemboaguiye uca hague Pay de la Comp^a de Ihs poromboeramo ara cae...* 1733 pipe S. Nicolas pe, que fue publicado bajo el título general de: Manuscrito guaraní da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro sôbre a Primitiva catechese dos índios das Missões, composto em castelhano pelo P. Antonio Ruiz Montoya, vertido para guaraní por outro padre jesuita, e agora publicado com a tradução potugueza, notas, e um esboço grammatical do abañeê pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira, em Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro VI (Rio 1879): XVIII + 366 pp. Nos referimos a veces a esta versión, porque, a pesar de ser un texto "reduccional", deja transparentar en la lengua guaraní formas de cultura auténticas.

(8) — Dobrizhoffer (I, 1967), ya en pleno siglo XVIII, ofrece todavía datos de primera importancia sobre los Guaraní del *Mba'e verá*; en realidad se trata de la última entrada de los jesuitas en una región poco explorada donde se encontraban los "monteses" del Tarumá, lugar donde se establecieron las últimas reducciones.

(9) — Trabajando sobre esa documentación, Métraux (1928 a y b) y Fernandes (1963; 1970) escribieron obras hoy clásicas y modelo de síntesis de etnología histórica.

(10) — Furlong, 1968:93.

(11) — Cfr. Furlong 1968:93.

(11) — Montoya, 1892:49-54.

(12) — MCA, I, 1951:166-74.

(13) — Anua de 1628, en MCA, I, 1951:272-75.

(14) — Malinowski, 1976:33.

(15) — Cfr. Meliá, 1978:541-48.

(16) — Es un hecho que para aquella época ya había jesuitas que, sabían "colocar sus redes no local certo" (para usar la expresión de Malinowski 1976:26) y otros, no

(17) — Se puede admitir con Malinowski (1976:33) que, "quando um negociante, funcionário ou missionário estabelece relações ativas com os nativos é para transformá-los, influenciá-los, ou usa-los, o que torna impossível uma observação verdadeiramente imparcial e objetiva e impede um contato aberto e sincero", pero contra el mismo etnógrafo, pensamos que tampoco es objetiva la posición de aquel que, "vivendo na aldeia, sem quaisquer responsabilidades que não a de observar a vida nativa, vê os costumes, cerimônias, transações, etc., muitas e muitas vezes".

(18) — "Siembran... Maiz, mandioca y otras muchas raices y legumbres que ellos tienen muy buenas: dase todo con grande abundancia", MCA, I: 166. "Aunque a los Padres les falte como suele casi siempre el socorro de limosna del Rey, no les faltan las limosnas de estos buenos indios que todos los días traen a casa de su voluntad las legumbres, el pescado, la fruta silvestre, la miel también silvestre, con lo que tienen, con lo que a los Padres les sobra..." MCA, I: 214. Pero otro misionero se expresa de este modo: "No hay año ninguno en que estos pobrecitos naturales no padezcan mil calamidades y desventuras de hambre, frío, enfermedades y mortandades de que abundan todas estas pobres tierras, causadas sin duda ya del poco gobierno y traza que tienen en cuidar de sus comidas, pues sólo están solícitos del día de hoy... (Sigue una descripción enteramente prejuzgada sobre práctica indígena de las actividades de subsistencia). La comida es del mismo jaez; la ordinaria es un triste vino que hacen de maiz mascado y cocido en una poca de agua; y este es el sumo regalo, y lo que más apetecen, o unos pocos de frijoles cocidos con mera agua sin otro recaudo ni especies, y cuando quieren variar es con una harina que hacen de raices podridas de propósito que sólo el mal olor que tiene nos ahuyenta de ella... (El misionero se extiende en comentarios negativos sobre hábitos indígenas que le repugnan y que quisiera mudar). Si queremos regalarlos con la pobreza que tenemos, y quitárnos lo de la boca por dárselo, no lo amostran ni comen. Antes dicen muchos o todos que nuestras comidas les matam... estos desdenes... nacen... no de mala voluntad sino de poco caudal y entendimiento criado entre montes sin otro magisterio que el de los brutos animales", MCA, IV:80-82.

(19) — Cfr. Nimuendaju, 1914 (y 1978); Cadogan, 1959, 1971; Schaden, 1954; Melià-Grünberg, 1976.

(20) — Blanco, 1929:525.

(21) — Montoya, 1892:228,

(22) — Carta Auna de 1632-1634, ms. en la Biblioteca Universitaria de Granada, Caja A 40: f. 273.

(23) — Montoya, 1892:57-58.

(24) — Montoya, 1892:221.

(25) — Montoya, 1876: f. 363-64 v. Transcribiremos todas las citas en guaraní según la ortografía establecida por el padre A. Guasch, sin mudar, por supuesto, la forma de las palabras. Los vocablos no centuados gráficamente son oxítonos.

(26) — Manuscrito 1879:310. Cfr. nota 7. El subrayado de este texto es nuestro.

(27) — Manuscrito 1879:106.

(28) — Melià-Grünberg, 1976:186-87.

(29) — Montoya, 1876: f. 364.

(30) — Montoya, 1892:29.

(31) — Cfr. Melià, 1978 b: 157-67.

(32) — Melià-Grünberg, 1976:218.

(33) — MCA, I: 166-67.

(34) — Montoya, 1892:49.

(35) — Melià-Grünberg, 1976:218-19.

(36) — Montoya, 1892:228-29. Un texto de C. Levi-Strauss, *Tristes Trópicos* (São Paulo 1957:230-31) ilustra, aunque a propósito de una estructura aldeana muy diferente de la de los Guaraní, la importancia de la categoría espacial: A distribuição circular das cabanas em tórno da casa dos homens é de tal importância no que se refere à vida social e à prática do culto, que os missionários salesianos da região do Rio das Garças logo perceberam que o meio mais seguro de converter os Bororo consistia em fazê-los abandonar sua aldeia por outra em que as casas estivessem dispostas em linhas paralelas. Desorientados com relação aos pontos cardiais, privados do plano que fornece um argumento ao seu saber, os indígenas perdem rápidamente o senso das tradições, como se seus sistemas social e religioso (veremos que são indissociáveis) fôsem complicados demais para dispensar o esquema que o plano da aldeia tornava patente e cujos contornos os seus gestos cotidianos refrescavam perpétuamente.

(37) — Métraux, 1927; Susnik, 1975 (especialmente los mapas).

- (38) — Clastres, 1978:51.
- (39) — Montoya, 1876: f. 209 v.
- (40) — Nimuendaju, 1978:116-128.
- (41) — Fernandes, 1963:107.
- (42) — Fernandes, 1975:34.
- (43) — Fernandes, 1975:34.
- (44) — Montoya, 1876: f. 364-358.
- (45) — Montoya, 1876: f. 364 v./358 v.
- (46) — MCA I: 302.
- (47) — MCA IV:96. Este modo de pensar sobre la vida libre de los indios perdura hasta la actualidad; los indios son continuamente acosados, capturados y hasta matados, bajo la especie de hacerlos entrar en la civilización. Cfr. Meliá-Miraglia-Münzel 1973 (especialmente pp. 48-50).
- (48) — Montoya, 1892:61.
- (49) — Montoya, 1892:58. Cfr. las notas 23 y 24 de este trabajo.
- (50) — Montoya, 1892:49.
- (51) — Montoya, 1892:55. El sexto mandamiento se refiere generalmente a la fornicación, pero en el contexto se entiende de la poligamia. Antes que los jesuitas, los franciscanos, en su trabajo de reducción de los Guaraní, 'les quitaron muchas supersticiones de que usaban, y abusos que tenían, en especial uno que era que todos generalmente estaban con cinco, seis y más mujeres; les dieron a entender que no habían de tener más de una mujer legítima, conforme nuestra ley católica y cristiana, lo cual hicieron los Indios" (citado por Necker 1979:77). La documentación jesuítica casino habla de homosexualidad, que probablemente existía entre los Guaraní como entre los Tupinambá; cfr. Montoya, 1878: f. 362 v./356 v. item *tevíro: somético*. Cfr. también Fernandes, 1963:159-61.
- (52) — Montoya, 1892:61.
- (53) — Cfr. Fernandes, 1963:239-42; 129-33. La división sexual del trabajo entre los Guaraní ha sido mantenida bastante estrictamente hasta los tiempos modernos, cfr. Müller, 1934:191; Meliá-Grünberg, 1976:205-06.
- (54) — Montoya, 1892:49.
- (55) — Montoya, 1892:55.
- (56) — Fernandes, 1963:240-41.
- (57) — "Na realidade, os Tupinambá viviam em regime de monogamia ocasional e de poliginia ocasional". Fernandes, 1963:239. Lo mismo puede decirse de los Guaraní.
- (58) — En la historia de las reducciones misioneras se tiene no raras veces la impresión de que la conversión cristiana es encarada primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico, especialmente entre los caciques. Véase por ejemplo el caso de Guyraverá, en Montoya, 1892:62.
- (59) — Blanco, 1929:447.
- (60) — Métraux, 1928 a: 215-17.
- (61) — Montoya, 1876: f. 212 v. "La condición indispensable para una danza payé es que por lo menos el payé, tenga una maraca; ésta se fabrica con una calabaza de capacidad variable, pero que suele ser de un litro o más. En su interior las maracas llevan las semillas negras de *ymau*... Estas *mbaraka* son a menudo viejas herencias que pasan de padre a hijo. Me parece que su santidad y fuerza mágica reside especialmente en su "voz", es decir: en su sonido. Yo considero la *mbaraka* como símbolo de la raza guaraní... Tan pronto la *mbaraka* suena, seria y solemne, parece invitar presentarse ante la divinidad; luego suena fuerte y salvaje, arrastrando los danzantes hacia el éxtasis; más tarde, otra vez suave y temblorosa, como si llorara en ella el viejo anhelo de esta cansada raza por "nuestra madre" y por el reposo en la "tierra sin mal", Nimuendaju 1978:99. Este modo de ver las maracas es, sin duda, más objetivo y guaraní que escucharlas, a la manera de algún misionero, como simples "calabazos que atruenan el aire" (MCA IV: 95). La maraca fue incorporada como instrumento músico en la liturgia de las reducciones, como muestra el friso de los

ángeles músicos de la iglesia de Trinidad (ver Furlong 1962:482), pero ya desacralizada y desligada de su virtud chamánica.

(62) — Montoya, 1876: f. 355 v. /349 v. "El uso del *takuapu* (*takuára de danza*) es absolutamente común entre las mujeres: la *takuára* es un instrumento todavía más exclusivo de la mujer que el *mbaraka* lo es del hombre. También en este instrumento la "voz" es lo principal, pero tanto en capacidad de modulación como en fuerza mágica y nimbo religioso, queda muy por detrás de la *mbaraka*", Nimuendaju 1978:100.

(63) — Carta del padre Alonso Barzana, de 1594, en Furlong 1968:93.

(64) — Montoya, 1892:228-29.

(65) — Del Techo, 1897, t. III:179-80.

(66) — Carta del clérigo Martín Gonzáles, 5 de julio de 1556, en *Cartas de Indias, Madrid* 1877:632.

(67) — Cfr. Necker, 1979:75.

(68) — Barco de Centenera, Martín de, *La Argentina*. Poema histórico. Reimpresión facsimiliar de la primera edición., Lsboa 1602. Buenos Aires 1912: f. 159. La rebelión de Oberá representó un verdadero peligro para la frágil e insegura colonia española de aquellos años. El episodio figura con detalle en la historia de Lozano (1873-75, t. III:210-27). Métraux (1967:23-26) lo comenta, dándole grande importancia. Cfr. Melià 1969, t. I: 4-6. "La agitación socio-religiosa de Overá no era nueva al concepto de los guaraníes; basta comparar el rol de los shamanes en la lucha de los guaraníes del Guayrá por la integridad frente a los invasores, o de los shamanes en la provincia uruguayense de los guaraníes. Hay que considerar los siguientes factores: la influencia de los payés andantes por las aldeas guaraníes y tupinamba en la época de la cultura neolítica; el poder de su oratoria; el concepto siempre vivo de una extraposición de las almas de los shamanes; su poder mágico basado en el principio de los "tupichuá", un poder derivado del dominio de las fuerzas malignas y negativas como garantía de un destino seguro de la comunidad; la misma idea de la búsqueda de una "tierra sin mal", de "yvy mara'eỹ", de una tierra sin peligros cataclísmicos y de una tierra parecida a al destino de las almas definitivamente externadas, creaba una predisposición psicológica para que los guaraníes viéndose amenazados por las vejaciones continuas de los nuevos conquistadores, recurrieran a sus "cantores y hechiceros"; y aun no creyéndoles, como lo sucedió con frecuencia en dichas provincias nortenas, representaba tal agitación un desahogo y creaba una psicosis colectiva por la persistencia del ceremonial de danzas", Susnik, 1965:223.

(69) — MCA III:106.

(70) — MCA IV: 253-54. Cfr. Melià, 1975:126-27.

(71) — Nimuendaju, 1978:87-91; 173-76. Cadogan, 1954 a: 57-60.

(72) — MCA IV:254. Cfr. también MCA IV:272; Montoya, 1892:273.

(73) — Nimuendaju, 1978:104.

(74) — Cfr. Métraux, 1967:23-32; Melià, 1969, t. I:5; 1975: 122-23.

BIBLIOGRAFIA

BLANCO, José María

1929 — *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodrigues y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires de Caaró e Yjuhí*. Buenos Aires.

BRUNO, Cayetano

1966-67 — *Historia de la Iglesia en Argentina*, ts. I-II. Buenos Aires.

CADOGAN, León

1959 — *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Univ. de São Paulo, Fac. de Fil. Ciênc. e Letras, Boletim 227, Antropologia 5.

1971 — *Ywyrá ne'ery. Fluye del árbol la palabra*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

CARTAS ANUAS

1927-29 — *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús*. 2 vols. (Documentos para la historia argentina, ts. 19-20). Buenos Aires

CLASTRES, Hélène

1978 — *Terra sem mal. O profetismo tupi-guaraní*. São Paulo.

DOBRIZHOFFER, Martín

1967-70 — *Historia de los Abipones*. 3 vols. Resistencia.

FERNANDES, Florestan

1963 — *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo. 2ª ed.

1975 — *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis.

FURLONG, Guillermo

1962 — *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires.

1968 — *Alonso Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires.

HAUBERT, Maxime

1966 — *L'oeuvre missionnaire des Jésuites au Paraguay (1585-1768). Genèse d'un paradis*. Université de Paris (thèse non publiée). 2 vols.

HERNÁNDEZ, Pablo

1913 — *Organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 vols. Barcelona.

LOZANO, Pedro

1873-75 — *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. 5 vols. Buenos Aires.

MALINOWSKI, Bronislaw

1976 — *Argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo.

MCA Manuscrito da Coleção de Angelis

1951 — I. *Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*.

1952 — II. *Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*.

1969 — III. *Jesuitas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*.

1970 — IV. *Jesuitas e bandeirantes no Uruguái (1611-1758)*.

Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

MANUSCRITO

- 1879 — Manuscrito guaraní da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre a Primitiva Catechese dos Indios das Missões..., *Annaes da Bibliotheca Nacional VI (Rio de Janeiro)*: XVII + 366 pp.

MELIÀ, Bartomeu

- 1969 — *La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay*. 2 vols. Université de Strasbourg (thèse non publiée).
- 1974 — De la religión guaraní a la religiosidad Paraguaya: una substitución, *Acción 24 (Asunción)*: 4-10.
- 1975 — Roque Gonzáles en la cultura indígena, en (Melià, B. ed.), *Roque Gonzáles de Santa Cruz: colonia y reducciones en el Paraguay de 1600*. Asunción: 105-129.
- 1978 a — El guaraní y su reducción literaria, *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 2-9 Septembre 1976. Vol. IV. Paris: 541-48.
- 1978 b — Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial, *Estudios Paraguayos VI, 1 (Asunción)*: 157-67.

MELIÀ, B., GRÜNBERG G. y F.

- 1976 — Los Pai-Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo, *Suplemento Antropológico XI (Asunción)*: 151-295.

MELIÀ, B., MIRAGLIA, L., MUNZEL, M. y CH.

- 1973 — *La agonía de los Aché-Guayaki: historia y cantos*. Asunción.

MÉTRAUX, Alfred

- 1927 — Migrations historiques des tupi-guaraní, *Journal de la Société des Américanistes*, N.S. XIX (Paris): 1-45.
- 1928 a — *La civilisation matérielle des tribus tupi-guaraní*. Paris.
- 1928 b — *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní*. Paris.
- 1967 — *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris
- 1979 — *A religião dos Tupinambá e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo. 2^a ed. port.

MONTROYA, Antonio Ruiz de

- 1876 — *Gramática y diccionarios (Arte, Vocabulario y Tesoro) de la lengua tupi ó guaraní*. Viena y Paris.
- 1892 — *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Pananá, Uruguay y Tape*. Bilbao.

MÖRNER, Magnus

- 1953 — *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era*. Stockholm.

MULLER, Franz

- 1934-35 — Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im ostlichen Waldgebiet von Paraguay, *Anthropos* XXIX: 177-208, 441-60, 696-702; XXX: 151-64, 433-50, 767-89. Modling.

NECKER, Louis

- 1979 — *Indiens Guaraní et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*. Paris.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel

- 1914 — Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guaraní, *Zeitschrift für Ethnologie* XLVI (Berlin): 284-403.
- 1978 — *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Lima.

SCHADEN, Egon

- 1954 — *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo. (3ª ed., 1974).

SUSNIK, Branislava

- 1965 — *El indio colonial del Paraguay. I. El Guaraní colonial*. Asunción.
- 1966 — *El indio colonial del Paraguay. II. Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*. Asunción.
- 1971 — *Apuntes de etnografía paraguaya*. Parte 1ª. Asunción. 6ª ed.
- 1975 — *Dispersión tupí-guaraní prehistórica. Ensayo analítico*. Asunción.

TECHO, Nicolás del

- 1897 — *Historia de la provincia del Paraguay, de la Compañía de Jesús*. 5 vols. Madrid.